

# ESSAI DE PHILOSOPHIE

M.-D. PHILIPPE

*Professeur de Philosophie  
à l'Université de Fribourg (Suisse)*

# L'ÊTRE

**Recherche d'une  
Philosophie première**

**I**

Éditions P. TÉQUI

*Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation  
en quelque langue et de quelque façon que ce soit  
réservés pour tous pays.*

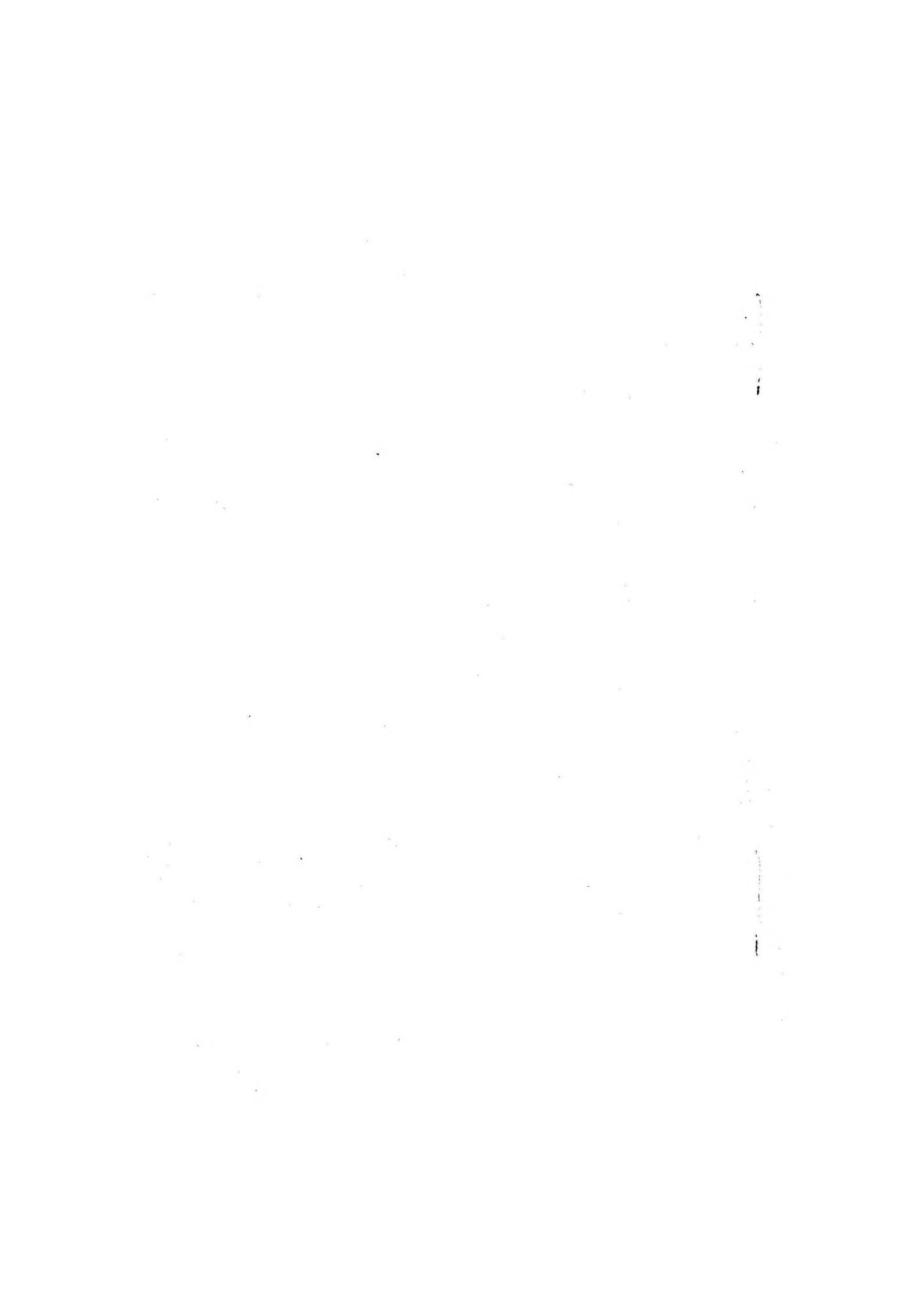
© 1972, by TÉQUI, PARIS

## AVANT-PROPOS

Après avoir étudié l'activité artistique, il faudrait, normalement, examiner l'activité morale et étudier philosophiquement l'enracinement de ces deux activités dans l'univers d'une part, dans le vivant d'autre part. Autrement dit, ces deux parties de la philosophie pratique, tout entières tournées vers l'analyse des activités de l'homme, demandent de se prolonger dans deux autres parties de la philosophie, proprement spéculative cette fois : la philosophie de la nature et la philosophie du vivant. A partir de là, la philosophie de l'être apparaît comme l'ultime réflexion philosophique. Cependant, nous ne suivrons pas cet ordre - pour de multiples raisons pratiques, mais surtout parce qu'il nous a semblé plus important de donner immédiatement cette ultime réflexion sur l'être. Cette réflexion, du reste, faisant suite à l'analyse de l'activité artistique, nous permettra de mieux saisir ces deux extrêmes de la pensée philosophique : la réflexion sur le *facere* et celle sur l'être.

Cette étude de *philosophie première* va impliquer en premier lieu une réflexion sur la recherche de l'être et sur le premier moment de l'analyse de ce-qui-est : la découverte de l'*ὄντα*. Un second volume sera consacré à l'étude de la relation, de la qualité, au second aspect de l'analyse de ce-qui-est (la découverte de l'acte et de la puissance), à l'étude de l'un et du multiple et au problème métaphysique de la personne humaine. Enfin, un troisième volume sera consacré à la recherche de l'Être premier, de l'absolu dans l'ordre ontologique<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> C'est après cette recherche de l'Être premier que prendra place une étude de la notion de néant, car cette notion est d'origine théologique (au sens grec du terme).



## INTRODUCTION

### SIGNIFICATIONS DU TERME «METAPHYSIQUE»

Le mot «métaphysique» a possédé, au cours de l'histoire de la pensée, des significations si diverses (voire opposées) qu'il n'est pas inutile d'en rappeler au moins quelques-unes. Qui plus est, ce terme n'est pas resté exclusivement réservé aux philosophes; sa signification s'est considérablement élargie, et l'on a parlé non seulement d'«angoisse métaphysique»<sup>1</sup> et de «révolte métaphysique»<sup>2</sup>, mais aussi d'«expérience

<sup>1</sup> «L'angoisse métaphysique, écrit Jean Rostand, est encore bien pire pour ceux qui, croyant à la mort totale, pensent que rien, jamais, ne sera expliqué, dénoué, apaisé» (*Carnet d'un biologiste*, p. 111). Cf. p. 143 : «L'angoisse métaphysique. Ce n'est pas son désagrément le moindre que de pouvoir même s'expliquer sous une forme que puisse avouer la raison». Cette angoisse est celle qui naît, au cœur de l'homme, des questions qu'il se pose sur son existence, sur la mort, qui est, pour Jean Rostand, la «seule réalité de la vie» (*ibid.*). Et J. Rostand note : «Quand mes aquariums sont pleins de grenouilles prêtes à pondre, le tourment métaphysique prend congé» (*op. cit.*, p. 106). La constatation de la fécondité de la vie, victorieuse de la mort, délivre J. Rostand de l'«angoisse métaphysique». Nous reconnaissons là le réalisme du biologiste - réalisme qui, hélas, n'existe pas chez de purs métaphysiciens sans aquariums de grenouilles.

<sup>2</sup> Voir CAMUS, *L'homme révolté*, II : *La révolte métaphysique*. «La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière. Elle est métaphysique parce qu'elle conteste les fins de l'homme et de la création. L'esclave proteste contre la condition qui lui est faite à l'intérieur de son état; le révolté métaphysique contre la condition qui lui est faite en tant qu'homme (...). Protestant contre la condition dans ce qu'elle a d'inachevé, par la mort, et de dispersé, par le mal, la révolte métaphysique est la revendication motivée d'une unité heureuse, contre la souffrance de vivre et de mourir (...). Le révolté métaphysique n'est (...) pas sûrement athée, comme on pourrait le croire, mais il est forcément blasphémateur. Simplement, il blasphème d'abord au nom de l'ordre, dénonçant en Dieu le père de la mort et le suprême scandale» (*Essais*, pp. 435-436; cf. *Le mythe de Sisyphe*, in *op. cit.*, p. 138). L'absurde est pour Camus «l'état métaphysique de l'homme conscient» (*op. cit.*, p. 128).

métaphysique»<sup>3</sup>, de peinture et de poésie métaphysiques, de théâtre métaphysique<sup>4</sup>, de «métaphysique de la parole et du geste», etc. On répète volontiers, après Péguy, que «tout le monde a une métaphysique»<sup>5</sup>. On a dit que la vie humaine était une «métaphysique en acte»<sup>6</sup>,

<sup>3</sup> Jean Rostand reprend à Maupertuis l'expression «expérience métaphysique» pour désigner une expérience qui touche directement au psychique. «Je crois bien, note-t-il dans le *Carnet d'un biologiste*, que Maupertuis fut le premier à souhaiter qu'on fit, sur des esprits, des 'expériences métaphysiques, plus curieuses encore que celles qui regardent les corps'» (p. 55). Et J. Rostand ajoute : «Chirurgie cérébrale, psychochimie, recherches sur les champignons hallucinatoires, etc. : expériences métaphysiques» (*op. cit.*, p. 56). Dans une tout autre perspective, J. Nabert parle d'une «expérience métaphysique fondamentale», plus large que l'expérience morale proprement dite, et sur laquelle, comme sur une toile de fond, se détache notre sentiment de la faute (voir *Éléments pour une éthique*, pp. 14-15). Et J. Nabert précise : «... toutes les idées par lesquelles la pensée théorique désigne ce qui suscite toujours de nouvelles résistances à une rationalisation intégrale, dérivent d'une expérience plus métaphysique que morale. L'opacité de l'être à la connaissance symbolise, du point de vue de la pensée, une opacité primitivement éprouvée par la conscience de son rapport à l'épanouissement d'un désir d'existence. La manière dont la pensée théorique interprète cette expérience fondamentale et métaphysiquement première ne doit pas faire illusion sur l'ordre réel de leur conditionnement et de leur dépendance. Quand la pensée entreprend de réduire selon ses méthodes propres le non-être auquel elle se heurte, elle oublie aisément qu'un certain sentiment d'inégalité de notre être lui-même est premier, qu'il fournit les données à partir desquelles elle se constitue dans son autonomie» (pp. 15-16). On a également qualifié d'*expérience métaphysique* l'«intuition intellectuelle» du *moi*. Cette intuition du *moi* comme *être*, donnée en n'importe quel fait de conscience, me ferait saisir en mon être l'identité de l'être avec lui-même et l'opposition de l'être à sa négation. Elle coïnciderait ainsi exactement «avec ce que la réflexion me fait constater dans mon *concept d'être*» (voir J. PICARD, *Réflexions sur le problème critique fondamental*, p. 52).

<sup>4</sup> Novalis, dans les *Hymnes à la nuit*, essaie d'unir les deux Cités «en une seule métaphysique, on pourrait écrire en une physique supérieure» (cité dans P. GARNIER, *Novalis*, p. 67). M. Raymond définit le «poète métaphysicien» comme «celui-là seulement qu'anime l'intention de dépasser les données du sens, ou une volonté consciente d'arriver à l'inconnu (...) par le moyen de la création poétique» (*Génies de France*, Hugo mage, p. 164). Le théâtre, écrit Antonin Artaud, doit créer «une métaphysique de la parole, du geste, de l'expression, en vue de l'arracher à son piétinement psychologique et humain» (*Le théâtre et son double*, p. 107). Ces auteurs sont cités dans notre essai sur *L'activité artistique*, II, ch. 6.

<sup>5</sup> «Tout le monde a une métaphysique, patente ou latente, ou alors on n'existe pas» (PÉGUY, *Notre jeunesse*, cité par M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, p. 53).

<sup>6</sup> L'expression est de Blondel. Cf. R. JOLIVET, *L'homme métaphysique*, p. 115 : «La métaphysique, dans son sens le plus profond et le plus général, nous est apparue comme un effort permanent de l'humanité, à travers les expériences multiples de l'être, de la pensée et de la valeur, vécues historiquement et individuellement à des niveaux extrêmement variés, pour rejoindre l'Absolu qui nous meut du dedans par sa présence créatrice. Sous cet aspect, la métaphysique n'est plus l'occupation de quelques privilégiés de la pensée et de la culture : elle est partout, dans les institutions et dans les techniques, dans la civilisation et les cultures. Car rien absolument n'échappe jamais à l'exigence ou à l'élan métaphysique : méconnu ou renié, le 'besoin métaphysique' n'aboutit qu'à transformer en absolus les relais, les moyens et les expressions provisoires et partielles de l'Absolu et à alimenter une idolâtrie indigne de l'humanité. La vie humaine, disait Blondel, est toujours et nécessairement une 'métaphysique en acte' : on n'échappe au métaphysique qu'en

et que l'on n'avait pas «attendu l'introduction en France de la philosophie existentielle pour définir toute vie comme une métaphysique latente et toute métaphysique comme une explication de la vie humaine»<sup>7</sup>.

Cet usage très élargi du terme «métaphysique»<sup>8</sup> est peut-être plus significatif qu'on ne le pense. Car c'est au moment où la métaphysique proprement dite semble disparaître que se produit cette sorte d'éclatement de l'attribut «métaphysique», comme si l'homme ne pouvait s'en passer, tant la métaphysique est enracinée dans l'intelligence humaine.

Au delà des significations de cet attribut, le nom même de «métaphysique» comme désignant ou qualifiant une science spéciale, propre, a lui aussi des significations multiples. De fait, les philosophes, les métaphysiciens, ont donné de ce terme des définitions très diverses<sup>9</sup>.

Rappelons tout d'abord qu'à l'origine, au sens étymologique, «métaphysique» semble avoir signifié simplement «après la physique» : τὰ μετὰ τὰ φυσικά, tel est le nom donné par un commentateur d'Aristote à celui de ses ouvrages qui fait suite aux traités de Physique, et qu'Aristote lui-même appelle «philosophie première»<sup>10</sup>.

descendant au-dessous de l'humain. En fait, toute question sur l'homme et sur le monde devient métaphysique dès qu'elle engage un absolu, et l'engage nécessairement dès qu'elle questionne sur les fins et qu'elle cesse de s'enliser dans l'objectivité des mécanismes et des lois naturelles pour s'orienter vers le sens, dès qu'elle dépasse l'explication vers la compréhension».

<sup>7</sup> M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 53.

<sup>8</sup> De même qu'il y a eu un engouement pour la «métaphysique», l'«ontologie» est aussi devenue très à la mode. Il faut, évidemment, que tout fondement soit «ontologique». Notons cette manière tout actuelle d'interpréter Aristote, mais qui semble assez loin des intentions mêmes du Stagirite : «L'ontologie comme discours total sur l'être se confond donc avec le discours en général : elle est une tâche par essence infinie, puisqu'elle n'aurait d'autre fin que la fin du dialogue entre les hommes» (P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 132). Mais l'ontologie comme science peut se fixer une tâche plus modeste : «établir l'ensemble des conditions *a priori* qui permettent aux hommes de communiquer par le langage (*ibid.*). P. Aubenque affirme que pour Aristote l'ontologie est un système d'axiomes, et donc une axiomatique, mais objective et nécessaire, la seule axiomatique possible du discours humain (voir *op. cit.*, p. 133, note; cf. *Métaphysique*, B, 2, 996 b 28 et Γ, 3, 1005 a 26 ss.). C'est une «axiomatique de la communication» (P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 132).

<sup>9</sup> Nous avons étudié dans un autre ouvrage les diverses conceptions de la métaphysique chez les grands philosophes. Voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. 1.

<sup>10</sup> On a longtemps pensé que ce titre avait été donné par Andronicos de Rhodes (Ier siècle avant J.-C.). Selon P. Moraux, il est antérieur à l'édition andronicienne, car il aurait figuré, dès la fin du IIIe siècle avant J.-C., dans la liste établie par Ariston de Céos. Ce titre, inspiré par Aristote lui-même, aurait été employé dès la première génération du

Mais très vite, bien avant le Moyen Age, l'expression «méta-physique» va acquérir une autre signification. Déjà Simplicius dira : «ce qui traite des choses entièrement séparées de la matière et de la pure activité de l'intellect actif (...) ils l'appellent théologie, philosophie première et métaphysique (μετὰ τὰ φυσικὰ), étant donné qu'elle a sa place au delà des choses physiques»<sup>11</sup>. Et Avicenne précisera que «par science de ce qui est après la nature, on entend seulement (...) [la science] de ce qui

Lycée; il pourrait être dû à Eudème, qui se serait occupé de la mise au point des écrits «métaphysiques» d'Aristote. Voir P. MORAU, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, pp. 233 ss., 314 ss. Dans une étude sur le concept de métaphysique chez les commentateurs grecs d'Aristote, (*Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*), Klaus Kremer étudie les différentes significations données au terme «métaphysique» par Asclépius, Philopon, Ammonius, Simplicius, Olympiodore, Elias, Syrianus, David et Etienne d'Alexandrie.

Heidegger souligne que «Kant lui-même cherche encore à attribuer directement un sens réel» à l'expression «méta-physique», et il cite ce passage des cours de Kant sur la métaphysique : «En ce qui concerne le nom de la métaphysique, il n'y a pas lieu de croire qu'il soit né du hasard, puisqu'il correspond si exactement au contenu de la science : si on appelle φύσις la nature et si nous ne pouvons parvenir à [ la connaissance ] des concepts de la nature que par l'expérience, alors la science qui fait suite à celle-ci s'appelle métaphysique (de μετά, trans, et physica). C'est une science qui se trouve en quelque sorte hors, c'est-à-dire au delà du domaine de la physique» (M. HEINZE, *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, p. 666; voir aussi KANT, *Leçons de métaphysique*, p. 67). Quant à lui, Heidegger estime que l'altération de sens subie par le terme «métaphysique» (sa simple valeur de classification s'étant transformée en une dénomination expliquant le caractère philosophique du contenu des traités) n'est pas aussi insignifiante qu'on le dit habituellement. Et, notant que la dénomination purement classificatrice résultait elle-même d'une difficulté touchant la compréhension des écrits concernés (les écoles de philosophie ultérieures n'avaient pas de cadre où ranger ce qu'Aristote visait comme «philosophie première», philosophie proprement dite), Heidegger estime que «cette difficulté a elle-même sa source dans l'obscurité qui enveloppe l'essence des problèmes et des connaissances dont il est question dans ces traités. Pour autant qu'Aristote s'explique lui-même à ce sujet, on voit apparaître un curieux dédoublement dans la détermination de la 'philosophie première'. Celle-ci est aussi bien 'connaissance de l'étant en tant qu'étant' (ὄν ἢ ὄν) que connaissance de la région la plus éminente de l'étant (τιμωταρον γένος) à partir de laquelle se détermine l'étant en totalité (καθόλου)» (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 67). Le problème, pour Heidegger, est alors «d'éclaircir les sources de cette apparente dualité et la nature des connexions des deux déterminations (qui ne sont ni indépendantes, ni susceptibles d'être ramenées à l'unité), à partir du problème fondamental d'une philosophie première de l'étant» (*op. cit.*, pp. 67-68). Et il estime cette tâche «d'autant plus urgente que ce dédoublement n'apparaît pas seulement chez Aristote mais domine le problème de l'être depuis les débuts de la philosophie antique» (*op. cit.*, p. 68).

<sup>11</sup> SIMPLICIUS, *In Phys.* in : DIELS : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 17-21. Cf. *op. cit.*, 257, 20-26 : «Sur le principe de l'essence, qui est séparé et existe en tant que pensable et non mû (...) faire des recherches précises, c'est affaire de la philosophie première ou, ce qui veut dire la même chose, du traité concernant ce qui est au delà des choses physiques, qu'il appelle lui-même 'métaphysique'. Aristote lui-même reconnaît : «s'il existe quelque chose d'éternel, d'immobile, de séparé», la connaissance en appartient à la science théorique la plus haute, qui est la théologie (*Mét.*, E, 1, 1026 a 10-33).

est séparé de toutes manières de la nature»<sup>12</sup>, la science des «choses complètement séparées de la matière et du mouvement»<sup>13</sup>.

Albert le Grand, à son tour, dira que la métaphysique est nommée «trans-physique» parce que toute nature déterminée par la quantité ou la contrariété est fondée sur les principes de l'être, qui eux-mêmes transcendent tout ce que l'on appelle «physique»<sup>14</sup>. Et il insistera sur le fait que la spéculation métaphysique ne concerne pas le continu ni le temps, mais ce qui les fonde dans l'esse, et est ainsi simple et pure de tout ce qui fait écran à l'être divin<sup>15</sup>; aussi est-elle en nous la «perfection de l'intellect divin»<sup>16</sup>.

Chez S. Thomas, la «métaphysique» est mentionnée comme l'un des trois noms donnés à la sagesse philosophique. Cette science suprême est dite «métaphysique» en tant qu'elle considère l'ens et ce qui

<sup>12</sup> *Chifā*, II, pp. 287-288; *Metaphysica*, I, 4, f° 71, v° 2. Il n'y a pas, chez Avicenne, de mot arabe qui soit la transposition directe de *μετὰ τὰ φυσικά*. On trouve par exemple le mot *'ilahi*, «divin», qui prend le sens de «métaphysique» parce que la science qui traite de l'être en tant qu'être peut s'appeler «divine» en raison de sa partie la plus noble, qui est en même temps sa fin : la connaissance de Dieu. Puis le mot *'ilahi* a désigné chez Avicenne ceux qui s'occupent de cette science, les métaphysiciens (voir A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā*, n° 22). D'après EUCKEN (*Geschichte der philosophischen Terminologie*, p. 68), *metaphysica* en un seul mot ne se rencontrerait pas avant le moyen âge, notamment dans les traductions latines d'Averroès.

<sup>13</sup> *Mantiq (Logique des Orientaux)*, 6-7. Cf. A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā*, n° 453, p. 241. Dans le *Chifā*, Avicenne précise que «l'expression après la physique exprime un après par rapport à nous (...) Mais le nom par lequel cette science mérite d'être désignée, si on la considère dans son essence propre, est avant la physique; car les choses qu'elle recherche sont, quant à leur essence et à leur universalité, avant la physique» (cité d'après la traduction allemande de M. HORTEN, *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, pp. 35-36).

<sup>14</sup> Voir *Metaphysica*, Livre I, traité I, ch. I (Opera omnia, XVI), pp. 2-3 : «ista scientia transphysica vocatur, quoniam quod est natura quaedam determinata quantitate vel contrarietate, fundatur per principia esse simpliciter, quae transcendent omne sic vocatum physicum». La métaphysique est appelée «divine» car de tels principes sont divins et premiers : «vocatur autem et divina, quia omnia talia sunt divina et optima et prima, omnibus aliis in esse praebentia complementum».

<sup>15</sup> Voir *ibid.*, p. 2 : «Haec autem speculatio est rerum altissimarum divinarum, quae sunt esse simplicis differentiae et passiones praeter conceptionem cum continuo et tempore, nihil accipientes principium essendi ab eis, et quod priora illis sunt et causae eorum, et ideo ista stabiliunt in esse omnia continua et omnia temporalia». Cf. p. 3 : «Et ipsa est intellectus divini in nobis perfectio, eo quod est de his speculationibus quae non concernunt continuum vel tempus, sed simplices sunt et purae ab huiusmodi esse divinum obumbrantibus et firmatae per hoc quod fundant alia et non fundantur; admirabiles ergo sunt altitudine et nobiles divinitate». Le second traité du Livre premier de la *Metaphysica* est consacré à l'examen de la métaphysique comme sagesse.

<sup>16</sup> Cf. *loc. cit.*

le suit, les *transphysica* qui sont découverts par voie de résolution, comme le plus commun après le moins commun<sup>17</sup>. Elle est, dit-il encore, «appelée 'métaphysique', c'est-à-dire 'transphysique', parce qu'elle nous incombe après que nous ayons étudié la physique, car c'est à partir des choses sensibles qu'il convient de parvenir aux choses non-sensibles»<sup>18</sup>.

Pour Duns Scot, «méta-physique» devient synonyme de «science des transcendants». Le *Prologue* de son commentaire des *Métaphysiques* d'Aristote est clair :

Il est nécessaire qu'il existe une certaine science universelle qui considère *per se* les transcendants. Nous appelons cette science «métaphysique», de *meta* qui est au delà, et *physis*, science; [elle est] comme une science transcendante, parce qu'elle porte sur les transcendants<sup>19</sup>.

Quant à Suarez (le premier théologien scolastique qui ait voulu repenser pour lui-même le problème métaphysique), il oppose, dans ses *Disputationes metaphysicae*, les deux définitions qu'Aristote donne de la métaphysique : d'une part science de l'être en tant qu'être, dans la généralité de ses déterminations, d'autre part science de ce qu'il y a de premier dans l'être. Suarez s'efforce de montrer que la métaphysique n'en est pas moins une science une : car «la science parfaite [qui traite] de Dieu et des autres substances séparées livre la connaissance de tous les prédicats qui sont en eux, et donc aussi des prédicats communs et transcendants»<sup>20</sup>. A la différence de la philosophie qui, tout en considérant les substances matérielles, ne contemple pas pour autant les

<sup>17</sup> *Commentaire des Métaphysiques, Proœmium.*

<sup>18</sup> *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, q. 5, a. 1, *Sciendum tamen*; cf. q. 6, a. 1, *Ad tertiam quaestionem.*

<sup>19</sup> *Quaestiones subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, prol., n° 5. *Opera omnia* (Vivès) VII, p. 5 a : «Necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se considerat illa transcendentia, et hanc scientiam vocamus Metaphysicam, quae dicitur a *meta*, quod est trans, et *physis*, scientia, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus». Cf. *ibid.*, n° 10, p. 7 a : «De isto autem objecto hujus scientiae, ostensum est prius, quod haec scientia est circa transcendentia». Rappelons que par «transcendants» Duns Scot n'entend pas seulement les propriétés de l'être qui sont convertibles avec l'être, comme l'un, le vrai, le bien, mais aussi et tout d'abord l'être lui-même, puis les «attributs disjonctifs» comme infini-fini, substance-accident, nécessaire-contingent, etc. et les «perfections pures» qui, pouvant être attribuées à Dieu, sont «transcendentes» parce qu'elles transcendent les catégories finies (toute-puissance, etc., ainsi que les perfections attribuables à certaines créatures, comme la sagesse, la connaissance, etc.).

<sup>20</sup> *Disputationes metaphysicae*, I, section 3 : «perfecta scientia de Deo et aliis substantiis separatis tradit cognitionem omnium praedicatorum quae in eis sunt. Ergo etiam praedicatorum communium et transcendentium».

prédicats «communs et transcendants» (parce qu'elle est une science inférieure qui ne peut s'élever à la connaissance des prédicats les plus abstraits et les plus difficiles, mais les suppose connus par une science supérieure), à la différence, donc, de cette philosophie,

la science [qui traite] de Dieu et des intelligences est bien au-dessus (*suprema*) de toutes les [choses] naturelles, et c'est pourquoi elle ne suppose rien de connu par une science plus élevée, mais inclut (*conclut*) en elle tout ce qui est nécessaire à la connaissance parfaite de son objet, autant qu'on peut l'avoir par la lumière naturelle. Donc la même science qui traite de ces objets spéciaux considère en même temps tous les prédicats qui leur sont communs avec les autres réalités, et telle est la doctrine métaphysique dans sa totalité. Elle est donc une science une<sup>21</sup>.

Suarez semble donc bien chercher, en se réclamant explicitement d'Aristote et de S. Thomas, à sauvegarder l'unité de la métaphysique. Mais en réalité c'est lui qui amorce la division en *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis* qui va se préciser chez Wolff et déjà, avant lui (si l'on en croit Eisler), chez Micraelius<sup>22</sup>.

La connaissance «métaphysique» implique donc une double signification : elle est celle qui est ultime, dernière selon l'ordre génétique,

<sup>21</sup> *Ibid.* «Scientia de Deo et intelligentiis est suprema omnium naturalium et ideo nihil supponit cognitum per altiozem scientiam, sed in se conclut quidquid necessarium est ad sui objecti cognitionem perfectam, quantum per naturalem lumen haberi potest : eadem ergo scientia, quae de his specialibus objectis tractat, simul considerat omnia praedicata, quae illis sunt cum aliis rebus communia, et haec est tota metaphysica doctrina : est ergo una scientia».

<sup>22</sup> Voir EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Eisler renvoie au *Lexicon philosophicum* de Micraelius, qui date de 1653. L'expression *metaphysica generalis* se trouve déjà chez Petrus Fonseca, qui distingue la *metaphysica generalis*, portant sur l'*ens commune Deo et creaturis*, de la théologie (cf. *In Metaphysicam*, Lyon 1591, pp. 490-504, cité par P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 279, note 5). Dans un ouvrage sur le concept de métaphysique chez Suarez, Eberhard Conze s'efforce de montrer que Wolff a rompu l'unité de la métaphysique telle que l'avait conçue Suarez; d'après cet auteur, la division de la métaphysique en métaphysique générale ou ontologie (portant sur l'*ens commune*) et en métaphysique spéciale constituée par la théologie rationnelle (portant sur le *summum ens*, Dieu), la psychologie rationnelle et la cosmologie, aurait totalement changé le plan de la métaphysique unitaire adopté par Suarez. Mais, comme l'a fait observer le P. Simonin, «c'est plutôt la conclusion contraire qui saute aux yeux. Sans doute les divisions de Wolff ajoutent quelque chose à celles de Suarez, elles développent ce qu'il n'avait qu'esquissé, mais, loin de modifier son point de vue, elles semblent plutôt le compléter. Le premier livre de Suarez sur l'être en général, ses *passions* et ses causes, est déjà une Ontologie; quant au second livre, il présente déjà les caractères d'une Métaphysique spéciale avec sa division de l'être en infini et fini. Bref, entre l'ancienne philosophie des commentateurs et la Métaphysique de Wolff, celle de Suarez est l'intermédiaire obligé qui déjà annonce les principaux caractères de la pensée nouvelle» (H.-D. SIMONIN, compte rendu de E. CONZE, *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez*, p. 527).

relativement à nos acquisitions, car elle s'intéresse à ce qui est au delà du sensible et du mouvement, et donc à ce qui est spirituel ou immatériel, en définitive l'Être premier, Acte pur : Dieu. Elle est aussi la connaissance qui s'intéresse à ce qui est le plus universel, le plus abstrait, l'universel analogique impliquant toujours une certaine confusion.

C'est ainsi que, chez Descartes et ses successeurs, «métaphysique» prend le sens d'«immatériel»<sup>23</sup>, d'«abstrait»<sup>24</sup> - et il semble bien que ce soit ce caractère qui, progressivement, l'emporte. Pour Kant, «métaphysique» va signifier «au delà de l'expérience», autrement dit *a priori*, et un Lachelier pourra écrire qu'«une métaphysique qui cherche son point d'appui dans l'expérience est bien près d'abdiquer entre les mains de la physique»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Voir par exemple *Méditations, Réponses aux deuxièmes objections* : «car, encore qu'il ait déjà été dit par plusieurs que, pour bien entendre les choses immatérielles ou métaphysiques, il faut éloigner son esprit des sens, néanmoins personne, que je sache, n'avait encore montré par quel moyen cela se peut faire» (Oeuvres IX, pp. 103-104; cf. pp. 122-123). «... car j'estime que cela est nécessaire pour se rendre capable de connaître la vérité des choses métaphysiques, lesquelles ne dépendent point des sens» (*Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...*, op. cit., p. 126). Malebranche dira : «Tâchez de vous accoutumer aux idées métaphysiques, et de vous élever au-dessus de vos sens» (*Entretiens sur la métaphysique*, I, § X, p. 47). — Notons aussi cette définition de Bossuet : «Les sciences spéculatives sont la Métaphysique, qui traite des choses les plus immatérielles, comme l'être en général, et en particulier de Dieu et des êtres intellectuels...» (*De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 13). - Dans une tout autre perspective, qui n'est pas exempte d'un certain platonisme, Berdiaev écrit : «Le propre du philosophe qui mérite ce nom, c'est l'amour de l'au-delà, il cherche par delà le monde ce qui le transcende; et il ne saurait se satisfaire d'une connaissance qui le retienne ici-bas. Il appartient à la philosophie de percer les murs de l'univers empirique, entrer dans l'univers intelligible, dans le monde transcendant; et je pense même que c'est la désaffection envers ce qui nous environne, le dégoût de la vie empirique, qui engendre l'amour de la métaphysique» (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 15).

<sup>24</sup> «La Sagesse Suprême de Dieu l'a fait choisir les Lois du Mouvement les mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites, ou Métaphysiques» (LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, § 11, éd. Robinet, p. 51). Descartes, au début de la IV<sup>e</sup> partie du *Discours de la méthode*, emploie le mot «métaphysique» comme synonyme d'«abstrait» : «Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites, car elles sont si métaphysiques et si peu communes qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde». De son côté, Malebranche déplore que le caractère abstrait de la métaphysique lui vaille d'être négligée : «La métaphysique (...) est une science abstraite qui ne flatte point les sens, et à l'étude de laquelle l'âme n'est point sollicitée par quelque désir prévenant; c'est aussi par la même raison que cette science est fort négligée, et que l'on trouve souvent des personnes assez stupides pour nier hardiment des notions communes» (*De la recherche de la vérité*, IV, ch. XI, | Oeuvres II |, p. 399). La remarque qui suit suffit à nous définir sur quoi repose la métaphysique de Malebranche : «Il y en a même qui nient que l'on puisse et que l'on doive assurer d'une chose ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte qu'on en a...» - On sait d'autre part comment A. Comte distinguera «l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif» (*Cours de philosophie positive*, Leçon 1, p. 3).

<sup>25</sup> LACHELIER, *Du fondement de l'induction* (Oeuvres I), p. 44. Cf. KANT, *Prolegomènes à toute métaphysique future*, § 1, pp. 19-20 : «Pour ce qui est des sources

Parallèlement au processus d'abstraction croissante qui affecte le terme «métaphysique», on peut remarquer une dépréciation grandissante de la métaphysique elle-même<sup>26</sup>. Elle sera dépréciée parce que vague, obscure<sup>27</sup>, sophistiquée et illusoire<sup>28</sup>, mensongère<sup>29</sup>, absurde<sup>30</sup>,

d'une connaissance métaphysique, de par leur concept même, elles ne peuvent être empiriques. Ses principes (c'est-à-dire non seulement ses axiomes, mais ses concepts fondamentaux) ne doivent jamais être empruntés à l'expérience, car il faut qu'elle soit connaissance, non pas physique, mais métaphysique, ce qui signifie au delà de l'expérience. Ainsi ni l'expérience externe, source de la physique proprement dite, ni l'expérience interne, base constitutive de la psychologie empirique, ne lui fourniront son fondement. Elle est donc connaissance *a priori* ou d'entendement pur et de raison pure». - Schopenhauer affirme, à la suite de Kant : «Par métaphysique, j'entends tout ce qui a la prétention d'être une connaissance dépassant l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes donnés, et qui tend à expliquer par quoi la nature est conditionnée, dans un sens ou dans l'autre, ou, pour parler vulgairement, à montrer ce qu'il y a derrière la nature et qui la rend possible (...). La différence de la physique et de la métaphysique (...) repose pour l'essentiel sur la distinction kantienne entre le *phénomène* et la *chose en soi*» (*Le monde comme volonté et comme représentation*, II, pp. 298 et 307; *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ch. 17, pp. 189 et 201). «Le pont qui permet à la métaphysique de dépasser l'expérience n'est autre chose que l'analyse de l'expérience et la distinction entre le phénomène et la chose en soi» (*op. cit.*, p. 317). La métaphysique dépasse donc la nature «pour atteindre à ce qui est caché en elle ou derrière elle ( τὸ μετὰ τὸ φυσικόν ), mais elle ne considère cet élément caché que comme apparaissant dans la nature (...) La métaphysique ne dépasse donc réellement pas l'expérience; elle ne fait que nous ouvrir la véritable intelligence du monde qui s'y révèle» (*op. cit.*, pp. 317-318). En ce sens, elle n'est pas pour Schopenhauer une science «établie à l'aide de purs concepts (...) Elle est un savoir ayant sa source dans l'intuition du monde extérieur réel et dans les renseignements que nous révèle à son sujet le fait le plus intime de notre conscience, savoir qui est ensuite déposé dans des concepts précis. Elle est par conséquent une science d'expérience; seulement son objet et sa source ne doivent pas être recherchés dans les expériences particulières, mais dans l'ensemble de l'expérience considérée en ce qu'elle a de général» (*op. cit.*, trad., p. 318).

<sup>26</sup> Déjà Wolff regrettait que, depuis Descartes, la philosophie première fût devenue objet de mépris et de raillerie (cf. ci-dessous, ch. 2, p.124). A son tour Kant, dans la *Préface* de la première édition de la *Critique de la raison pure* (1781), déplore le mépris dans lequel est tombée la métaphysique : «Il fut un temps où cette dernière était appelée la *reine* de toutes les sciences, et, si on prend l'intention pour le fait, elle méritait parfaitement ce titre d'honneur, à cause de l'importance capitale de son objet. Maintenant, dans notre siècle, c'est une mode bien portée que de lui témoigner tout son mépris, et la noble dame, repoussée et délaissée, se lamente comme Hécube...» (*Critique de la raison pure*, Préface de la première édition, p. 5). Cf. *Logique*, Introduction, p. 40 : «En métaphysique, nous avons l'air de nous être embarrassés dans la recherche des vérités de cette espèce. Il règne maintenant une telle *indifférence* pour cette science qu'on semble se faire honneur de parler avec mépris des recherches métaphysiques comme de vaines *subtilités*. Et cependant la métaphysique est la véritable philosophie, la philosophie proprement dite». Et Kant ajoute : «Notre siècle est le siècle de la critique. Reste à savoir ce qui résultera des travaux critiques de notre âge par rapport à la philosophie, et à la métaphysique en particulier».

<sup>27</sup> Joubert raille la métaphysique «où tout est vague» (*Pensées et lettres*, p. 204). Sur l'obscurité de la métaphysique, voir l'ironie de Hobbes dans son *Leviathan*, IVe partie, ch. 46. Voltaire également ironise dans son *Dictionnaire philosophique*, au mot *métaphysique*. Et Sully-Prudhomme : «Il n'y a de métaphysique dans l'être que l'inconcevable. La métaphysique commence où la clarté finit» (*Que sais-je ?* p. 42). Il y aurait un certain humour à rapprocher, de ces déclarations, la définition bien connue de W. James : «La

métaphysique n'est qu'un effort particulièrement obstiné pour penser avec clarté et cohérence (*clearly and consistently*)» (*Précis de psychologie*, p. 614). Leibniz, au début de son traité *De primae philosophiae emendatione*, déplorait l'obscurité de la métaphysique : «Je vois que la plupart de ceux qui aiment les mathématiques sont repoussés par la métaphysique parce qu'ils trouvent dans les unes la lumière, et dans celle-ci les ténèbres» (*Oeuvres*, |Gerhardt| IV, p. 468). Pour lui, il estimait que le grand mal de la métaphysique était que l'on n'y trouvât pas de définitions précises : «Il est manifeste qu'on ignore communément les notions vraies et fécondes non seulement de la substance, mais aussi de la cause, de l'action, de la relation, de la ressemblance (*similitudinis*) et de la plupart des autres termes généraux» (*ibid.*). Dans les *Méditations* de 1684, Leibniz donne comme exemple de notions obscures les notions métaphysiques d'entéléchie et de cause, notions si mal définies qu'elles ne sont jamais sans équivoque et ne peuvent donc être reconnues avec certitude (*Méditations*, *op. cit.*, p. 422). Leibniz attache beaucoup de prix à «l'exactitude des vérités métaphysiques» (*Discours de métaphysique*, ch. XXVII, p. 53), à «la rigueur de la vérité métaphysique» (*op. cit.*, ch. XXVIII, p. 54).

<sup>28</sup> «Quand nous parcourons les bibliothèques, écrit Hume, si nous sommes fidèles à [nos] principes, quel massacre ne devrions-nous pas faire ! Si nous prenons en main un volume quelconque, de théologie ou de métaphysique scolastique par exemple, demandons-nous : *contient-il des raisonnements abstraits touchant la quantité ou le nombre ?* Non. *Contient-il des raisonnements expérimentaux touchant des questions de fait et d'existence ?* Non. Jetez-le donc au feu, car il ne contient que sophismes et illusion» (D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Part III, Sect. XII, p. 135). Cf. *A Treatise of Human Nature*, Introduction, vol. I, p. 306 : est métaphysique tout argument «qui présente, à un titre quelconque, un caractère abstrus» (dans l'édition française : *Oeuvres philosophiques*, I, p. 2).

<sup>29</sup> Cf. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, IV, aph. 853 : «La métaphysique, la morale, la religion, la science, ne sont considérées dans ce livre que comme les diverses formes du mensonge : avec leur aide on *croit* à la vie...» Cf. *Humain, trop humain*, § 9, p. 28 : «Tout ce qui leur [aux hommes] a rendu jusqu'ici les hypothèses métaphysiques précieuses, redoutables, plaisantes, ce qui les a créées, c'est passion, erreur et duperie de soi-même; ce sont les pires méthodes de connaissance, et non les meilleures, qui ont enseigné à y croire. Dès qu'on a dévoilé ces méthodes comme le fondement de toutes les religions et métaphysiques existantes, on les a réfutées». A supposer qu'il existât un «monde métaphysique», on n'en pourrait rien énoncer «sinon qu'il est différent de nous, différence qui nous est inaccessible, incompréhensible; ce serait une chose à attributs négatifs. - L'existence d'un pareil monde fût-elle des mieux prouvées, il serait encore établi que sa connaissance est de toutes les connaissances la plus indifférente : plus indifférente encore que ne doit l'être au navigateur dans la tempête la connaissance de l'analyse chimique de l'eau» (*ibid.*). Cf. ci-dessous, p. 138 et *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* fasc. II.

<sup>30</sup> Le penseur russe Belinski écrivait à la fin de sa vie : «Au diable la métaphysique ! ce mot veut dire surnaturel, c'est donc une absurdité»; il faut «libérer la science des fantômes du transcendantalisme et de la théologie» (cité par N.O. LOSSKI, *Histoire de la philosophie russe*, pp. 53-54).

<sup>31</sup> En vertu du «principe de vérification» énoncé par les logiciens du Cercle de Vienne, n'ont de sens que les propositions que l'on peut soumettre à une vérification empirique et les tautologies logico-mathématiques. Voir à ce sujet R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*; A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, pp. 5 ss. et 35 ss. Une phrase métaphysique est «une phrase qui a pour but d'exprimer une proposition authentique mais qui, en fait, n'exprime ni une tautologie ni une hypothèse empirique. Et comme les tautologies et les hypothèses empiriques forment la classe entière des propositions ayant un sens, nous sommes en droit de conclure que toutes les assertions métaphysiques sont dépourvues de sens» (*op. cit.*, p. 41).

<sup>32</sup> N. Hartmann oppose l'ontologique au métaphysique, comme le rationnel à l'irrationnel et à l'insoluble : «Il y a des problèmes qui ne se laissent jamais résoudre, dans lesquels subsiste toujours un résidu insoluble, quelque chose d'impénétrable, d'irrationnel. Et on a le droit d'appeler des problèmes de cette espèce, quel que soit leur objet

dépourvue de sens<sup>31</sup>; parce qu'elle prétend atteindre l'inconnaissable ou résoudre l'insoluble<sup>32</sup>, ou trouver le pourquoi des phénomènes dans les abstractions personnifiées<sup>33</sup>, et parce que, selon l'expression chère aux anglo-saxons, elle équivaut à «chercher dans une pièce obscure un chat noir qui n'y est pas» (*looking in a dark room for a black cat that isn't there*)<sup>34</sup>; ou parce qu'elle ne fait que chercher de mauvaises raisons à ce que l'on croit instinctivement<sup>35</sup>, ou encore parce qu'elle n'est que l'art de fuir la vie<sup>36</sup>. Elle sera dépréciée au profit des problèmes éthi-

et en ne tenant compte que de leur propriété d'être insolubles, des problèmes métaphysiques» (*Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, I, p. 52). - Schopenhauer reconnaît que «le besoin métaphysique est propre à l'homme seul» (*Le monde comme volonté et comme représentation*, ch. 17 [trad. Burdeau, vol. II], p. 294), mais que «le besoin métaphysique ne va pas de pair avec la capacité métaphysique» (*ibid.*, p. 296). Pour Nietzsche, «le besoin métaphysique n'est pas, comme le veut Schopenhauer, à l'origine des religions, mais un rejeton tardif de ces dernières. Sous l'empire des pensées religieuses, on s'est habitué à la représentation d'un 'autre monde' (arrière-monde, inférieur, supérieur) si bien que la disparition du délire religieux fait éprouver une privation, un vide inquiétants - et dès lors ce sentiment de malaise donne naissance à un 'autre monde' métaphysique et non plus religieux. Or, ce qui aux temps primitifs portait à admettre absolument la réalité d'un 'autre monde', n'était ni une impulsion ni un besoin, mais une erreur dans l'interprétation de certains phénomènes naturels, donc un embarras de l'intellect» (*Le gai savoir*, § 151, p. 150).

<sup>31</sup> Voir A. COMTE, *op. cit.*, t. I, Leçon I, p. 9 : «Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier [l'état théologique], les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante». Cf. p. 11 : «... chacun de nous, en contemplant sa propre histoire, ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses notions les plus importantes, *théologien* dans son enfance, *métaphysicien* dans sa jeunesse, et *physicien* dans sa virilité?».

<sup>32</sup> R. Huxley raconte l'histoire ainsi : «un philosophe et un théologien étaient en discussion, et le théologien reprit la vieille raillerie du philosophe semblable à un aveugle cherchant dans une pièce obscure un chat noir - qui n'y était pas. 'C'est possible', répondit le philosophe; 'mais un théologien l'aurait trouvé'» (J. HUXLEY, *Contribution à I believe*, p. 56).

<sup>33</sup> «La métaphysique, disait Bradley, consiste à trouver de mauvaises raisons à ce que nous croyons instinctivement : Metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe on instinct; but to find these reasons is no less an instinct» (cité par C. D. BROAD, *Critical and Speculative Philosophy*, in J. H. MUIRHEAD, *Contemporary British Philosophy*, Personal Statements, I, p. 77). Cependant Bradley, dans l'Introduction de *Appearance and Reality*, se fait le défenseur de la métaphysique, qu'il estime fondée sur «ce désir [qu'a la nature humaine] de réfléchir à la réalité et de la comprendre» (*Appearance and Reality*, p. 4); cf. p. 62. Mais «tant que nous changerons, nous aurons toujours besoin (...) de nouvelles métaphysiques» (*op. cit.*, p. 6).

<sup>36</sup> Refusant toute pensée systématique et méthodique et s'élevant contre la philosophie conçue comme science rigoureuse, qui chasse de son domaine «Mozart et Beethoven, Pouchkine et Lermontov» (*Le pouvoir des clefs*, p. 186), Chestov porte contre la métaphysique cette condamnation : «La métaphysique est le grand art de tourner et d'éviter la dangereuse expérience de la vie» (*Sur les confins de la vie*, p. 280; sur les «consolations métaphysiques», voir *op. cit.*, pp. 325-327 et *Le pouvoir des clefs*, pp. 134-135). Pour lui, le discours le plus important n'est pas celui qui nous entretient «de l'espace et du temps,

ques<sup>37</sup>, au profit de la psychologie<sup>38</sup>, de la critique, de la logique, de la réflexion sur les sciences ou de la science elle-même, au profit de la phénoménologie. En réaction à l'égard du processus d'abstraction croissante qui caractérise la connaissance mathématique, on considérera que l'esprit métaphysique se définit par une perpétuelle remise en

du monisme et du dualisme, ni de la théorie de la connaissance en général». La vraie philosophie, celle qui cherche à comprendre la vie et dont Tolstoï est l'un des plus grands représentants, «doit commencer là où se font jour les questions de la place et de la destination de l'homme dans le monde, de ses droits et du rôle qu'il joue dans l'univers, etc. C'est-à-dire, précisément, les questions à l'étude desquelles *Guerre et Paix* est consacré» (*L'idée du bien chez Tolstoï et Nietzsche*, p. 118). Voir d'autre part B. RUSSELL, *Why I am not a Christian*, pp. 81-82 : nous pouvons utiliser la métaphysique, comme la poésie ou la musique, pour produire en nous une certaine satisfaction, celle «d'oublier le monde réel et ses maux, et de nous persuader, pour un moment, de la réalité d'un monde que nous avons nous-mêmes créé. Telle semble être l'une des raisons sur lesquelles Bradley se fonde pour justifier la métaphysique. 'Lorsque la poésie, l'art et la religion, écrit-il, auront totalement cessé d'intéresser les hommes, ou lorsqu'ils ne manifesteront plus aucune tendance à s'attaquer aux problèmes ultimes et à parvenir à s'entendre avec eux; lorsque le sens du mystère et de l'enchantement n'entraînera plus l'esprit à errer à l'aventure et à aimer ce qu'il ne connaît pas; bref, lorsque le crépuscule n'aura plus de charmes, alors la métaphysique sera sans valeur'. Ce que la métaphysique fait ainsi pour nous, commente Russell, c'est essentiellement ce que fait *La tempête* - mais sa valeur, à cet égard, est totalement indépendante de sa vérité. Ce n'est pas parce que la magie de Prospero nous fait connaître le monde des esprits, que nous estimons *La tempête*; ce n'est pas, esthétiquement, parce qu'elle nous donne connaissance d'un monde de l'esprit, que nous estimons la métaphysique. Cel a fait ressortir la différence essentielle entre la satisfaction esthétique, que je reconnais à la philosophie, et le réconfort religieux, que je lui dénie. La satisfaction esthétique ne nécessite aucune conviction intellectuelle, et lorsque nous la recherchons nous pouvons donc choisir la métaphysique qui nous en offre le plus. Par contre, la croyance est essentielle au réconfort religieux, et je prétends que nous ne tirons aucun réconfort religieux de la métaphysique à laquelle nous croyons (*which we believe*). Et Russell ajoute : «Pourquoi ne pas admettre que la métaphysique, comme la science, est justifiée par la curiosité intellectuelle, et devrait être guidée par elle seule ? Le désir de trouver un réconfort dans la métaphysique a produit, il faut bien l'admettre, des quantités de raisonnements fallacieux et de malhonnêtetés intellectuelles. De cela au moins, l'abandon de la religion nous délivrerait» (*op. cit.*, p. 83).

<sup>37</sup> *Le mythe de Sisyphe* de Camus débute sur une considération un peu semblable à celle de Chestov : «Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux; il faut d'abord répondre» (*Essais*, p. 99; voir, p. 132, la critique d'une «métaphysique de consolation» comme celle de Husserl).

<sup>38</sup> Contre la métaphysique abstraite et ténébreuse qui prétend résoudre des questions ontologiques insolubles, Maine de Biran entend inaugurer une métaphysique nouvelle qui soit «une science positive et réelle» constatant (et non pas expliquant ni analysant) le fait de conscience considéré comme la donnée primitive. Voir par exemple le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 1<sup>e</sup> section, (*Oeuvres*, III), pp. 32-33. De son côté, Hamilton affirme que la métaphysique, qui traite exclusivement de l'esprit, peut être dite «philosophie de l'esprit» ou «psychologie» : «... Metaphysics, in whatever latitude the term be taken, is a science, or complement of sciences, exclusively occupied with mind. Now the PHILOSOPHY OF MIND, - PSYCHOLOGY or METAPHYSICS, in the widest signification of the terms, - is threefold; for the object it immediately proposes for con-

question<sup>39</sup>; la connaissance métaphysique sera considérée comme n'ayant rien à voir avec la connaissance scientifique et logique, mais comme étant au contraire une connaissance de «conversion», de «mystère», d'exploration du «symbole secret», du «Chiffre»<sup>40</sup>. Autrement dit, on retournera du savoir à une connaissance primitive, fondamentale, à une sorte de croyance. Enfin, sans déprécier la métaphysique au sens des critiques précédentes, mais en la considérant comme une sorte de fatalité nécessaire, on estimera que la métaphysique demande à être dépassée, ou plus exactement qu'il faut revenir à son fondement pour «penser l'Être» qu'elle a oublié<sup>41</sup>.

Au cours des âges, «métaphysique» a donc qualifié à la fois la science la plus universelle, la plus abstraite, et la connaissance la plus

sideration may be either, 1°, PHAENOMENA in general; or, 2°, LAWS; or, 3°, INFERENCES, - RESULTS» (*Lectures on Metaphysics and Logic*, I, lect. VII, p. 121). La partie de la métaphysique qui considère les phénomènes peut être appelée «phénoménologie de l'esprit»; elle est communément appelée «psychologie empirique», ou «philosophie inductive», et Hamilton propose de la nommer «psychologie phénoménale». La seconde partie de la métaphysique, qui analyse les phénomènes mentaux en vue de découvrir, non des apparences contingentes, mais les faits nécessaires et universels, autrement dit les lois, est la «nomologie de l'esprit» ou «psychologie nomologique». Enfin, parce que les faits donnés dans la conscience peuvent être eux-mêmes base d'une inférence (en tant qu'effets, ils peuvent nous permettre d'inférer le caractère analogue de leurs causes inconnues), la métaphysique implique une troisième science, qui est l'«ontologie» ou «métaphysique proprement dite», ou «psychologie inférentielle», et qui porte notamment sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme (voir *op. cit.*, pp. 124-125).

<sup>39</sup> «L'esprit métaphysique, dit Gabriel Marcel, se définit précisément par une remise en question massive, donc par un refus de principe de reconnaître cet irréversible, cet irrévocable dans le domaine qui est le sien. Des formes telles que 'on ne peut plus admettre aujourd'hui', 'il est désormais impossible', me paraissent perdre toute possibilité d'application là où il s'agit de cette appréciation globale qui est malgré tout au cœur de toute métaphysique» (réponse de G. Marcel à Brunschvicg dans *La querelle de l'athéisme*, in *De la vraie et de la fausse conversion*, p. 247).

<sup>40</sup> Voir JASPERS, *Philosophie*, p. 28 : *eine Orientierung in den Chiffren*. Cf. *op. cit.*, p. 786 : «l'objet de pensée propre à la métaphysique, c'est le chiffre» (*die metaphysische Gegenständlichkeit heisst Chiffre*). La métaphysique est la recherche de la transcendance, de l'autre, de l'englobant (*Umgreifende*); cette recherche, qui se fait en lisant et expliquant les signes de la transcendance (les modes existentiels et empiriques de l'être) n'arrive jamais à une conclusion; elle demeure contradictoire : le monde empirique et la transcendance ne peuvent être réels tous les deux (*Introduction à la philosophie*, pp. 31 ss.; *Einführung in die Philosophie*, pp. 28 ss.) Voir aussi *Introduction à la philosophie*, p. 42 : «La métaphysique nous fait percevoir l'englobant de la transcendance et nous l'interprétons comme une écriture chiffrée. Son sens nous échappe cependant si nous nous laissons aller à jouer esthétiquement de ces spéculations sans nous engager. Elle ne prend pour nous toute sa portée que si nous percevons la réalité à travers le chiffre, et cela n'est possible que par la réalité de notre existence, non par le seul entendement, pour lequel tout cela n'a guère de sens».

<sup>41</sup> Voir à ce propos notre étude sur Heidegger, dans *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. IV.

fondamentale, la plus primitive. Elle a été considérée comme la science la plus naturelle et nécessaire, et comme la plus illusoire, la plus artificielle, comme la plus évidente et comme la plus confuse... Il est donc important de préciser les rapports et confusions possibles entre la métaphysique et les autres domaines de la réflexion humaine<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. I.

## CHAPITRE PREMIER

### VOIES D'ACCES A LA CONNAISSANCE METAPHYSIQUE

Etant donné la difficulté du problème et les oppositions violentes qui se sont élevées contre la métaphysique, surtout depuis le nominalisme et le positivisme, il est nécessaire, avant d'entrer dans l'analyse métaphysique proprement dite, de voir comment l'intelligence humaine peut avoir accès à la connaissance métaphysique, et même comment elle *exige* de poser le problème métaphysique.

Dans cette intention, il est important d'examiner en premier lieu comment le problème métaphysique s'est posé à l'origine de la philosophie occidentale<sup>1</sup>. Cela nous semble d'autant plus nécessaire que, comme le dit Heidegger avec beaucoup de force (d'une façon qui, du reste, est trop catégorique), la philosophie occidentale se caractérise par son «oubli de l'être»<sup>2</sup>. Il est donc difficile de découvrir à partir des modernes le vrai problème métaphysique. D'ailleurs, ne faut-il pas toujours remonter à la source ? d'une part à cette source qu'est le réel et d'autre part, dans le temps, à ce que les premiers philosophes nous manifestent - par leurs attitudes philosophiques peut-être plus que par leurs conclusions ?

<sup>1</sup> Nous ne pouvons pas, dans les limites de cet ouvrage, prendre en considération la philosophie de l'Inde; nous nous bornerons donc à donner quelques indications bibliographiques.

<sup>2</sup> *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 216; cf. ci-dessous, pp. 158 ss.

### I. Comment, historiquement, s'est posé le problème métaphysique

Tout d'abord, en Ionie, d'une manière très confuse, s'est posée la question de l'origine de ce qui est mù, des «étants» sensibles et mobiles: quelle est la cause fondamentale qui supporte tout et d'où tout provient ? Evidemment, en posant la question de cette manière, on ne distingue pas l'origine de l'être de celle du devenir. C'est l'origine de ce qui existe que l'on recherche, l'au-delà de ce qui est immédiatement constaté. En recherchant l'origine de ce qui existe dans notre univers, c'est en réalité l'origine des réalités corruptibles que l'on atteint en premier lieu. Le premier «absolu» que l'on découvre n'est-il pas précisément l'eau, puis l'infini, ce qui est au delà de toute limite, ce au delà de quoi on ne peut remonter ?

Dans un tout autre climat intellectuel et religieux, où le problème de la destinée de l'homme paraît avoir été primordial, les Pythagoriciens semblent bien s'être servi des nombres et des figures pour effectuer un dépassement par rapport à ce qui est mù et corruptible. Nombres et figures ne sont-ils pas des réalités au delà de ce qui change et de ce qui est mù ? Ne sont-ils pas formellement immobiles ? Ce n'est plus par la simple négation de la limite que l'on dépasse ce qui est mù, mais par une détermination d'un autre ordre. La réalité existante, en ce qu'elle a de fondamental et de primordial, est identifiée aux nombres, aux figures. Si on dépasse le devenir comme tel, on ne transcende pas le domaine de la forme-figure, conçue du reste avant tout comme relation et harmonie. Par le fait même, ce qui domine, c'est la contemplation de l'ordre formel de l'univers, puisque cet ordre finalise tout.

Ces deux tendances sont très caractéristiques; elles sont peut-être même les plus fondamentales de l'esprit humain qui cherche, qui s'interroge, qui veut dépasser l'immédiat, le sensible et le mouvement; d'une part on creuse pour trouver l'origine, d'autre part on veut dépasser pour trouver l'ordre, l'harmonie; on veut trouver ce qu'il y a de fondamental, et l'on veut enlever ce qui arrête le regard, on décante dans tous les sens.

#### *La révélation de l'être - Parménide*

L'interprétation du *Poème* de Parménide est évidemment chose délicate; car ce poème demeure intimement lié non seulement à une attitude religieuse, et même mystique, mais encore à une sorte de révélation. L'être, nous dit Parménide, lui est révélé par «la déesse». Pour

exprimer cette intuition si profonde et si personnelle, Parménide ne peut se servir que d'un langage encore très imprécis et très fruste, très lié aux expériences humaines. N'est-ce pas la première fois qu'est découverte, par l'homme-philosophe, la distinction de l'être et du devenir ? Et il faut exprimer cette découverte au moyen d'un langage qui demeure celui de l'étant corruptible, en mouvement, inscrit dans le lieu et le temps. Il y a là un problème très significatif, inverse, pourrait-on dire, de celui que nous vivons ordinairement : l'intelligence humaine découvre ce qu'est profondément la réalité, elle pénètre au plus intime de la réalité sans pouvoir la nommer, la dire; c'est pourquoi le *λέγειν* lui est communiqué avec le *νοεῖν* dans une sorte de révélation. L'intelligence ne peut *dire* ce qu'est l'être, créer les termes métaphysiques, que dans la mesure où elle découvre ce qu'est la réalité en ce qu'elle a de plus intime, de plus profond. Les premiers philosophes sont donc les créateurs du langage métaphysique, et en ce sens ils sont les poètes de la philosophie, les poètes de l'être et ses prophètes, n'héritant pas de leurs devanciers une métaphysique déjà exprimée<sup>3</sup>. Ils nous mettent ainsi devant ce fait : l'esprit devance le langage, il pénètre plus avant, plus profondément dans la réalité, dans l'être, sans avoir pour l'exprimer les termes propres du langage métaphysique; alors qu'à nous, un langage métaphysique est offert avant même que notre intelligence ne pénètre dans ce domaine. Il se produit alors souvent un phénomène de répétition dans l'ordre du langage; n'ayant pas encore pénétré la signification réelle des termes métaphysiques, on les répète sans les comprendre vraiment, et cette répétition empêche souvent l'esprit d'être libre et d'être vrai. La philosophie est devenue affaire d'examen, et donc de mémoire. Que dirait Parménide ! Le langage devance la réalité et souvent il la cache. On apprend un langage philosophique, et l'on passe pour philosophe ! Mais la métaphysique n'est pas en premier lieu un problème de langage. N'est-elle pas un problème de vie de l'esprit, et même avant tout de pénétration d'esprit à l'égard

<sup>3</sup> Nous comprenons par là l'importance de celui qui, le premier, crée les expressions *τὸ εἶναι* et *τὸ ὄν*. Car celui qui crée l'expression métaphysique est celui qui est le premier à pénétrer, au delà du devenir, dans le domaine de l'être. Il est premier selon l'ordre génétique. Et si le premier génétique est considéré (comme par Heidegger, entre autres) comme le premier absolu, alors celui qui crée l'expression métaphysique *τὸ εἶναι* est le premier et donc le seul métaphysicien; il est le héraut de l'être et de la vérité. En effet, si l'on vient après, on répète et donc on n'est plus créateur, on n'est plus le héraut de l'être, car la répétition n'est pas la pensée métaphysique. Parménide est donc le penseur, le seul. Et Heidegger, qui dénonce ceux qui répètent, est celui qui dévoile l'intuition de Parménide. Il est donc celui qui dévoile la véritable pensée et est, à ce titre, le gardien de l'être. (Nous ne prenons pas ici «répétition» au sens heideggérien).

de ce-qui-est ? Aussi ne devons-nous pas nous étonner que lorsque Parménide cherche à exprimer ce qu'est l'être, il nous dise qu'il a une figure comme celle d'une sphère bien arrondie. N'est-ce pas la perfection de l'être qu'il veut exprimer par là ? L'être est absolument simple, parce que premier, mais il est aussi parfait.

Cette première révélation de l'être, cette première intuition, cette première proclamation de l'être, si difficile qu'il nous soit de l'interpréter, a, pour la philosophie occidentale, l'importance d'une source (qui demeure donc toujours au delà de toute interprétation).

Heidegger l'a bien compris, puisque pour lui la position de Parménide est unique dans l'histoire de la philosophie : n'est-il pas la source première de la philosophie de l'être, source à laquelle il faut toujours revenir si l'on ne veut pas demeurer dans le devenir, dans la forme, dans la logique ? Heidegger est sans doute trop exclusif dans son jugement sur Platon et Aristote, mais sa réaction violente est intéressante et il faut chercher à la comprendre, car elle indique l'importance, à ses yeux, de la position de Parménide. Le commentaire qu'il donne<sup>4</sup> de la révélation faite par la déesse doit nous aider, certes, à saisir la pensée de Heidegger, mais aussi l'originalité de Parménide.

Sans insister davantage sur Parménide, soulignons que l'être apparaît pour la première fois dans la philosophie grecque (et donc au fondement de notre philosophie occidentale) comme le contenu d'une révélation, don de la déesse, au delà de la pensée commune des hommes qui, la plupart du temps, se contentent de descendre le fleuve sans remonter à sa source. D'autre part, l'être révélé est l'être-vérité lié au νοεῖν et au λέγειν. Si donc la philosophie de l'être naît dans un climat religieux de prière, réclamant une attitude mystique extatique, elle est cependant contemporaine du νοεῖν et du λέγειν. L'être se manifeste à nous dans le νοεῖν et par le λέγειν dans leurs exigences primitives, en ce qu'ils ont de plus eux-mêmes; par là, le νοεῖν et le λέγειν nous mettent dans la vérité.

Si la philosophie de l'être semble bien, en son premier moment, être une théologie, une contemplation de l'Être absolu, elle réclame, pour se dire et se communiquer, le non-être. L'être ne peut être dit dans toute sa force qu'au moyen du non-être : car seul le non-être implique la négation absolue (toute autre négation est relative, seule celle qui porte sur l'être comme tel<sup>5</sup> est absolue), et le dire, le λέγειν, ne peut

<sup>4</sup> Voir *Qu'appelle-t-on penser ?*, pp. 165 ss.

<sup>5</sup> La négation qui porte sur l'être en tant que connu n'est plus une négation absolue : l'être en tant que connu et le non-être en tant que connu s'opposent donc comme des contraires, ayant un sujet commun qui est l'esprit.

se manifester dans toute sa force d'absolu, identique à l'être, qu'en s'opposant à la négation. Si le *νοεῖν* et le *λέγειν* s'identifient à l'être, il faut que l'être soit manifesté dans son absolu par l'opposition au non-être. Cela ne veut pas dire que, pour Parménide, l'être soit relatif au non-être, mais que, pour exprimer l'absolu de l'être, il faut se servir de la négation et de la négation absolue : le non-être<sup>6</sup>; celui-ci est tout relatif à l'être, et non l'inverse. Ainsi nous comprenons mieux la pénétration de la pensée de Parménide : il a vraiment « pensé » l'être; car s'il ne l'avait qu'imaginé, il n'aurait pu affirmer avec autant de force que l'être n'était pas le non-être. L'intelligence en effet ne peut nier l'être que si elle l'a déjà saisi; mais dès qu'elle le saisit elle l'exprime en se servant de la négation absolue, précisément parce que cette saisie dépasse ce qu'ordinairement l'intelligence atteint lorsqu'elle connaît les réalités physiques.

Il est donc très important de noter que dès que la pensée, pour la première fois, saisit l'être, elle se sert du non-être pour l'exprimer parfaitement; elle a besoin du non-être pour exprimer le plus explicitement l'absolu de cette saisie. Donc, en ce sens, être et non-être apparaissent comme inséparables dans ce premier moment de la philosophie de l'être; mais, évidemment, l'ordre reconnu entre l'être et le non-être modifiera radicalement les diverses philosophies de l'être<sup>7</sup>. C'est par là que nous pouvons le mieux saisir combien Heidegger, qui se sent proche de Parménide par le « projet », en demeure cependant loin, en réalité. Malgré lui, Heidegger fait partie de ceux qui viennent après Parménide ! Entre eux il y a eu Hegel, dont Heidegger est sans doute trop proche pour pouvoir vraiment le critiquer et le dépasser pleinement.

Pour Parménide, donc, le dépassement de l'être à l'égard de l'univers physique, de cet univers sensible et mobile que nous expérimentons, exige le non-être. Le monde du mouvement et du corruptible

<sup>6</sup> N'oublions pas que, chez Parménide, il y a identification entre le dire et la pensée, comme il y a identification entre l'être et l'Être absolu, nécessaire, un. Par le fait même, le non-être s'oppose à l'Être absolu et permet de l'exprimer - certains interprètes iront jusqu'à dire : de le penser.

<sup>7</sup> Chez Parménide, le non-être exprime l'absolu de sa saisie de l'être, alors que pour Hegel être et non-être sont dialectiquement inséparables. C'est le non-être qui nous permet de comprendre le devenir, et on ne peut dépasser ce devenir qui est, en définitive, celui de l'esprit. Parménide, Aristote et Hegel identifient tous trois le *νοεῖν* et l'être, mais l'identification se fait de trois manières bien différentes. Nous avons examiné les rapports de l'être, du *νοεῖν* et du *λέγειν* (ainsi que la place accordée au non-être) chez Parménide, Platon, Aristote et Heidegger dans *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. II, ch. 1.

apparaît ainsi comme caractérisé par le non-être, et c'est pourquoi il est le monde de l'apparence, de l'opinion, et non de la vérité. On ne peut le dépasser qu'en reconnaissant qu'il est non-être et en affirmant immédiatement, au delà, l'Etre absolu. On voit comment il sera facile de développer cette pensée selon une méthode dialectique - qui n'est pourtant plus celle de Parménide.

Si Parménide, dans une révélation intérieure, découvre immédiatement l'être comme n'étant pas le non-être et comme étant au delà de l'univers physique, sans aucune dépendance à son égard, Héraclite, revenant à l'expérience, nous montre l'importance du mouvement et de la lutte, et par là met en lumière le point de départ de notre réflexion. Mais, d'une certaine manière au delà du mouvement, il cherche à saisir l'harmonie cachée, la tension inhérente à toute lutte, à tout mouvement. Ce qui l'intéresse vraiment, c'est le *λόγος* que le sage seul peut saisir, car seul le sage peut saisir l'unité présente en toute multiplicité.

En revenant à l'expérience du mouvement, Héraclite rappelle avec quelle facilité l'homme demeure dans la relativité absolue - tout change, on ne peut descendre deux fois dans le même fleuve - mais il affirme pourtant que le sage ne peut demeurer dans cette relativité; à travers ce qui est mû, il doit rechercher le *λόγος*, l'harmonie à la fois transcendante et immanente à cette lutte continue.

Si Parménide tend à relativiser à l'extrême le monde physique, le monde de ce qui est mû, au profit de l'absolu de l'Etre, Héraclite au contraire, en insistant tellement sur l'importance des réalités mues et de leurs luttes, risque toujours, dès que le *λόγος* saisi par le sage n'est plus mis en lumière, de faire croire que le mouvement et les luttes sont la seule réalité - ce qui conduit à la négation de toute transcendance objective et permet alors l'exaltation du pouvoir créateur de l'homme. D'un univers où le mouvement seul est reconnu comme existant, l'homme devient vite la mesure; il s'exalte lui-même et se proclame surhomme. On comprend l'admiration spéciale de Nietzsche pour Héraclite.

D'une manière différente, avec cependant des exigences semblables, Anaxagore pose le *νοῦς* comme principe d'ordre, d'organisation de tout l'univers mobile. Ce *νοῦς* est pour lui la réalité ultime et première, au delà de tout devenir. D'une manière sans doute assez confuse et difficile à interpréter, Anaxagore identifie le *νοῦς* et l'être, du moins en ce qui concerne la réalité la plus parfaite. Ici encore, il est facile de saisir l'importance capitale d'une telle intuition, qui rejoint

d'une certaine manière celle de Parménide (pour qui c'était le *νοεῖν* et l'être qui s'identifiaient). Cette découverte du *νοῦς* est exigée par l'ordre : on ne peut considérer l'ordre comme la réalité ultime; l'ordre de l'univers n'est pas une fin, il est l'effet propre d'un esprit. Cet esprit, principe de l'ordre de l'univers, est la Réalité qu'il faut découvrir et contempler. L'esprit est-il alors antérieur à l'être, ou au contraire est-il ordonné à l'être ? On peut les situer l'un par rapport à l'autre diversement.

Sommes-nous, chez Anaxagore, en présence du point de départ de ce qu'on appellera plus tard « philosophie de l'esprit », « métaphysique de l'esprit » ? Pour cette philosophie, en effet, l'esprit se saisit lui-même en premier lieu, en ayant conscience de sa propre opération; et, par la conscience qu'il a de lui-même, l'esprit atteint l'être. L'être est donc atteint par la médiation de l'esprit, en ce sens que la conscience de l'esprit dans le jugement est comme la mesure de l'être, ou la fin ultime où tout s'achève. Il peut alors s'établir comme une rivalité entre l'esprit et l'être, puisque celui-ci est comme relativisé par celui-là. On comprend alors l'admiration de Hegel pour Anaxagore.

Il semble en effet que, chez Parménide et Anaxagore, on trouve déjà, comme en germe, les deux grandes conceptions possibles de la métaphysique : celle de l'être et celle de l'esprit<sup>8</sup>. Esprit et être se mani-

<sup>8</sup> Dans un ouvrage assez récent, H.J. Krämer, tout en rassemblant les matériaux pour une histoire du platonisme (jusqu'à Plotin), s'est efforcé de mettre au clair les commencements de la « métaphysique de l'esprit ». Sa thèse fondamentale est que l'idée de l'esprit comme *ens metaphysicum* « a son origine dans les recherches et l'enseignement de l'Académie, du temps même de Platon et après sa mort. Deux orientations se dessinent aussitôt : celle de Speusippe qui fait de l'Un suressentiel et surintellectuel le Premier Principe et qui, à travers la Gnose et la 'théologie du Logos' (Philon, Clément d'Alexandrie, Origène), trouve en Plotin son accomplissement; celle de Xénocrate qui conçoit le Premier Principe à la fois et identiquement comme Monade et Esprit prototype : à cette tradition se rattache à sa manière Aristote, et c'est en elle qu'est le lieu originel de la métaphysique de l'esprit » (A. SOLIGNAC, *Etudes récentes sur la philosophie ancienne et médiévale*, p. 141; cf. H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*). Après avoir examiné principalement Xénocrate, Aristote et Plotin, H.J. Krämer compare ces commencements de la « métaphysique de l'esprit » aux conceptions actuelles; il estime que la philosophie moderne s'écarte dangereusement de l'authentique métaphysique de l'esprit; il est en particulier sévère pour Hegel et sa descendance; il espère cependant « que la pensée scientifique retrouvera la liaison originelle entre l'esprit et le nombre qui marquait la spéculation grecque » (*art. cit.*, p. 145). A. Solignac estime à son tour que la « métaphysique chrétienne de l'esprit », à laquelle H.J. Krämer fait souvent allusion sans jamais l'examiner explicitement, « a introduit l'idée d'une pensée créatrice qui nous interdit de revenir à la conception d'un Nous auquel les idées s'imposent en vertu d'une nécessité immanente. Le Nous des Grecs, tel que le comprend H. J. Krämer, est plutôt une pensée *pensée* qu'une pensée *pensante*. Or il semble bien qu'Aristote, et déjà Platon, le concevaient tout autrement » (*ibid.*).

festent mutuellement, et semblent bien contemporains (déjà pour Parménide la pensée et l'être sont identiques); mais la métaphysique de l'être, prenant toujours plus conscience du primat de l'être sur la pensée et l'intelligence humaine, affirmera que la vérité, si elle s'identifie avec l'être, si elle ne fait qu'un avec l'être, implique cependant l'esprit, l'intelligence : la vérité n'est-elle pas l'être dans l'esprit ? et n'est-elle pas aussi l'esprit qui reconnaît son ordre essentiel à l'être ? La vérité manifeste l'être à l'esprit en ordonnant celui-ci à celui-là, et c'est pourquoi l'être conduit le métaphysicien dans ses recherches et l'oblige à aller toujours plus loin. C'est ce-qui-est, l'être, qui est le point de départ et le terme de la métaphysique, l'A et l' $\Omega$ .

Quant à la métaphysique de l'esprit, prenant toujours plus conscience du primat absolu de l'esprit sur tout ce qui est, elle découvre progressivement sa transcendance subjective. Dans une réflexion de plus en plus pénétrante et lucide, elle atteint cette transcendance en demeurant dans son immanence, soucieuse avant tout de l'ordre réalisé par l'esprit lui-même. Cet ordre de l'esprit est en définitive le seul qui soit valable. N'est-ce pas là, précisément, le privilège de l'esprit et sa séduction ?

La question qui se posera à nous sera de savoir s'il faut maintenir une métaphysique de l'être ou, au contraire, opter pour une métaphysique de l'esprit; s'il faut passer par une métaphysique de l'esprit pour rejoindre une métaphysique de l'être; si ce passage est légitime et possible; si l'être peut se manifester à nous immédiatement ou s'il doit être médiatisé par l'esprit. Le métaphysicien doit être lucide dans l'orientation qu'il prend; il doit être conscient de son choix, et capable de le justifier.

Il semble bien que déjà, d'une certaine manière, les deux grandes synthèses philosophiques qui achèvent cette période de tâtonnements et de découvertes s'orientent respectivement dans le sens de l'une et l'autre de ces deux tendances. La philosophie de Platon n'est-elle pas déjà une certaine philosophie de l'esprit, non pas au sens que prend cette expression à partir de Descartes, mais en un sens objectif - alors que la philosophie d'Aristote est consciemment, et à n'en pas douter, une philosophie de l'être ? La philosophie de l'esprit a été plus lente à se découvrir elle-même que ne l'a été la philosophie de l'être, ce qui n'est pas étonnant.

*L'interrogation, la réminiscence - Platon*

Si Parménide montre l'importance du désir, de l'élan de l'âme, de l'amour de la vérité dans la découverte philosophique en ce qu'elle a de plus profond, Socrate est bien le premier qui nous montre l'importance de l'interrogation dans la communication et la recherche de la vérité. Socrate cherche le fondement de la science, ou plus exactement le fondement de la définition. Il faut en effet répondre aux Sophistes qui se prétendent disciples d'Héraclite et font profession d'un relativisme absolu (on ne peut rien affirmer de stable, puisque tout est en mouvement).

Si nous regardons les premiers dialogues de Platon - les dialogues socratiques - nous sommes frappés de l'importance de l'interrogation. C'est vraiment elle qui caractérise leur méthode.

A Alcibiade, Socrate demande de lui accorder une faveur, celle de répondre à ses questions (*ἔρωτώμενα*); et Alcibiade accepte : «Interroge» (*Ἐρώτα*)<sup>9</sup>. Mais au bout d'un moment il refuse de répondre, préférant que Socrate soit seul à parler et qu'il expose tout simplement la vérité. Socrate n'accepte pas : «Quoi, ne tiens-tu pas à être persuadé le plus possible ? (...) Et n'est-ce pas si tu declares toi-même qu'il en est bien comme je le dis que tu serais le plus persuadé ?»<sup>10</sup>

Dans le *Gorgias*, à Calliclès épuisé par la discussion et qui demande à Socrate s'il ne peut pas, à lui seul, développer leur propos «tout entier, soit au moyen d'un monologue, soit en faisant (lui-même) les demandes et les réponses», Socrate répond :

Tu veux donc qu'il m'arrive, comme dit Epicharme, «de remplir seul l'office de deux hommes» ? J'ai peur de ne pouvoir me soustraire à cette nécessité. Mais, s'il faut en venir là, je crois que nous devons rivaliser d'ardeur pour découvrir où est la vérité, où est l'erreur, dans la question qui nous occupe : car nous avons tous le même intérêt à voir clair sur ce point<sup>11</sup>.

S'il accepte de parler seul, Socrate demande aux autres de le réfuter s'ils pensent qu'il fait fausse route :

Je vais donc vous exposer ce que j'en pense, et si quelqu'un d'entre vous juge que je m'accorde à moi-même une proposition qui ne soit pas vraie, il faut qu'il m'interpelle et qu'il me réfute (*χρή ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ ἐλέγχειν*). Car je ne donne pas moi-même ce que je dis pour une vérité dont je sois sûr : mais je cherche en commun avec vous, de sorte que si mon contradicteur me semble avoir raison, je serai le premier à lui rendre les armes<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *Alcibiade*, 106 b.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, 114 d-e.

<sup>11</sup> *Gorgias*, 505 d-e.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, 506 a; cf. 458 a.

Mais même dans ces conditions, Socrate veut que tout se fasse spontanément, dans une atmosphère d'amitié : «Si je vous fais cette offre, c'est dans l'idée que vous croyez bon d'achever la discussion; si tel n'est pas votre désir, laissons cela et séparons-nous<sup>13</sup>.

Précisons en quoi consiste cette méthode interrogative. Car, nous le savons bien, l'interrogation peut se faire diversement, avec des intentions différentes : on peut interroger parce qu'on ne sait pas et que l'on veut savoir, attendant de l'autre qu'il nous communique la vérité; on interroge alors des personnes que l'on juge capables d'instruire. On peut interroger aussi à la manière de celui qui sait mais qui feint d'ignorer, pour faire découvrir à celui qu'il interroge ce que lui-même sait déjà<sup>14</sup>. C'est alors une tactique, une manière indirecte d'agir, dont on use lorsqu'on sait la susceptibilité de celui que l'on interroge, lorsqu'on le sait incapable de recevoir directement un enseignement parce qu'il n'a pas assez soif de la vérité. Il faut alors presque le conduire à découvrir la vérité sans qu'il le désire<sup>15</sup>.

La méthode interrogative de Socrate n'est certainement pas quelque chose de simple. Très riche et très souple, elle implique ces diverses manières d'interroger, en ce sens que l'innocence de Socrate n'est pas naïveté, mais très grande lucidité. Il y aurait lieu, du reste, de distinguer les interrogations de Socrate à ceux qui se croient sages, aux sophistes, ceux qui savent qu'ils parlent bien<sup>16</sup> - interrogations où il y a une part

<sup>13</sup> *Op. cit.*, 506 a.

<sup>14</sup> On peut interroger aussi à la manière de l'examineur qui sonde l'intelligence du disciple. Il y a aussi l'interrogation du tentateur qui se fait interrogateur pour être plus proche de l'autre et le détourner de sa fin.

<sup>15</sup> Le P. Festugière écrit : «Je crois décidément que la manière de Socrate était innocente, et que tout ce grand débat que suscitent les *Dialogues* vient de ce qu'on suspecte cette innocence. On ne veut pas se rendre à la lettre : Socrate ne sait pas» (*Socrate*, p. 111). Pour le P. Festugière, Platon nous induit en erreur. «Socrate, à ses yeux, était le maître. Et ce maître faisait un merveilleux joueur. C'était un Grec, un Grec d'Athènes. Or il y aura toujours, chez l'Athénien, comme une confiance aveugle dans ce système de raisons» qu'il nomme discours, λόγος (*op. cit.*, pp. 111-112).

<sup>16</sup> Socrate fait lui-même cette distinction : «si j'avais affaire à l'un de ces habiles qui ne cherchent que disputes et combats, je lui dirais : 'Ma réponse est ce qu'elle est; si je me trompe, à toi de parler et de la réfuter'. Mais lorsque deux amis (φίλοι) comme toi et moi, sont en humeur de causer (διαλέγεσθαι), il faut en user plus doucement dans ses réponses et d'une manière plus conforme à l'esprit de la conversation (διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι). Or il me semble que ce qui caractérise cet esprit, ce n'est pas seulement de répondre la vérité, mais que c'est aussi de fonder sa réponse uniquement sur ce que l'interlocuteur reconnaît savoir lui-même» (*Ménon*, 75 c-d). Dans le premier cas, le λόγος est beaucoup plus strict; dans le second, il tend à la «conversation» et s'efforce de maintenir le «contact». Socrate condescend à répondre à son ami à la manière de Gorgias : «Veux-tu que je te réponde à la manière de Gorgias, pour que tu puisses me suivre plus aisément?» (76 c).

d'ironie et peut-être aussi un désir réel d'être enseigné, de savoir ce que ces gens veulent dire<sup>17</sup> - et ses interrogations aux jeunes, interrogations animées d'un réel désir de découvrir avec eux la vérité, de les associer à cette recherche<sup>18</sup> (et c'est pourquoi Socrate s'efface, voulant que ce soit l'autre qui découvre la vérité). Lorsqu'il interroge de cette seconde manière, Socrate sait, à n'en pas douter, mais il veut que l'autre, Alcibiade par exemple, trouve avec lui : «A ton tour maintenant, car il te convient à toi aussi de raisonner comme il faut...»<sup>19</sup>. «Ce que j'ai fait tout à l'heure, pour désigner ce qui était correct selon l'art en question, (...) fais-le, toi, maintenant»<sup>20</sup>.

La question permet la recherche, et la recherche exige de nouvelles interrogations. Cette recherche est expérimentée comme une «chasse» ( *κυνηγέσιον* ), «et comme un bon chasseur il faut continuer sa poursuite sans faiblesse»<sup>21</sup>. A la fin de cette recherche, Socrate est «tout joyeux d'avoir fait bonne chasse et de tenir enfin son gibier»<sup>22</sup>.

Cette recherche interrogative est considérée par Socrate lui-même comme une sorte d'examen<sup>23</sup>, une inspection ( *σκέψις* ), elle est analogue à l'examen médical<sup>24</sup>; elle est analogue aussi au dressage<sup>25</sup>; pour examiner il faut interroger, et chaque réponse demande que l'examen aille plus loin et suscite de nouvelles interrogations<sup>26</sup>. Elle permet une plus grande objectivité<sup>27</sup>.

<sup>17</sup> Voir notamment *Protagoras*, 348 a, 359 e; *Ménon* 80 c-d.

<sup>18</sup> Voir *Charmide*, 158 e, 165 b : devant l'attitude de Critias qui semble reconnaître à Socrate la connaissance de ce dont on discute (la définition de la sagesse), Socrate se récrie : «Mon cher Critias, ton attitude envers moi semble m'attribuer la prétention de connaître les choses sur lesquelles je pose des questions, et tu parais croire qu'il dépend de moi de t'accorder ce que tu demandes; il n'en est rien, mais je cherche avec toi ( *ζητῶ γὰρ μετὰ σοῦ* ) toujours ce qui se présente parce que je n'en possède pas la solution. Ayant examiné, donc, je te dirai volontiers si je suis, ou non, d'accord avec toi, mais attends que j'ai terminé mon enquête». Voir aussi *Ménon*, 77 a, 80 d; *Protagoras* 348 d : «Je suis tout à fait de l'avis d'Homère quand il dit : *Deux hommes marchant ensemble, l'un peut voir avant l'autre*». Dans cette recherche commune, l'un interroge, l'autre répond, l'un conduit la recherche ( *ἡγεμονεύειω τῆς σκέψεως* ), l'autre se laisse conduire (cf. 351 e).

<sup>19</sup> *Alcibiade*, 108 c.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, 108 d.

<sup>21</sup> Voir *Lachès*, 194 b; *Lysis*, 218 c, *Gorgias*, 490 a. Dans le *Phédon*, Platon parle de la «chasse de l'être» : *τῆν τοῦ ὄντος θήραν* (66 c).

<sup>22</sup> *Lysis*, 218 c.

<sup>23</sup> Voir *Apologie de Socrate*, 38 a; *Lachès*, 187 e, 188 a; *Protagoras*, 333 c.

<sup>24</sup> Voir *Charmide*, 158 e; *Lachès*, 185 e; *Gorgias*, 505 a-b, 521 e - 522 a.

<sup>25</sup> Voir *Apologie*, 25 b.

<sup>26</sup> Voir *Protagoras*, 349 a, 352 a.

<sup>27</sup> Voir *Criton*, 46 d - 47 a : «je désire que nous examinions de près, toi et moi,

C'est au nom du «dieu de l'amitié» que Socrate réclame des réponses sincères à ses interrogations<sup>28</sup> qui, parfois, pourraient paraître indiscretes : «dis-moi, demande-t-il à Eutyphron, au nom du dieu de l'amitié, toi, crois-tu vraiment à ces récits ?»<sup>29</sup> Et il faut aussi ce lien d'amitié pour que Socrate accepte d'interroger<sup>30</sup>. Il se lie d'amitié avec le jeune Polos pour que le dialogue puisse avoir lieu et être efficace<sup>31</sup>.

C'est l'amour de la vérité et l'amour de celui à qui il parle qui pousse Socrate à interroger, et à interroger avec une telle insistance<sup>32</sup>. Socrate aime ses disciples comme un père aime ses enfants. Il les aime d'un amour jaloux qui veut s'imposer à eux et leur faire comprendre qu'il est seul à les aimer de cette façon<sup>33</sup> : il les aime pour eux-mêmes<sup>34</sup>. Cet amour personnel explique l'ascendant qu'il a sur eux, et donne à ses interrogations leur force et leur intensité. Car Socrate n'est pas un maître qui impose ses opinions, mais à travers lui c'est le *λόγος* qui s'impose, la définition recherchée<sup>35</sup>, la vérité<sup>36</sup>.

Socrate, qui interroge par amour du *λόγος* et de ses disciples, ne considère pas que l'interrogation doive être recherchée pour elle-même. Elle est une méthode ordonnée à la découverte du *λόγος* ; c'est lui qui doit s'imposer avec nécessité et qui est recherché pour lui-même<sup>37</sup>, au delà des personnes qui dialoguent<sup>38</sup>.

Cette recherche du *λόγος* par l'interrogation est une route diffi-

Criton, si cette assertion va prendre un nouvel aspect en raison de ma situation où si elle restera ce qu'elle était (...) toi, autant qu'on peut prévoir une destinée humaine, tu n'es pas exposé à mourir demain; et, par conséquent, il n'est pas à craindre que la vue d'un danger imminent t'empêche de reconnaître la vérité. Décide donc. N'a-t-on pas, à ton avis, raison de dire que tous les jugements des hommes ne sont pas dignes de considération (...) Qu'en dis-tu ?»

<sup>28</sup> *Criton*, 49 a.

<sup>29</sup> *Eutyphron*, 6 b.

<sup>30</sup> *Lachès*, 189 b; *Alcibiade*, 103 a-b.

<sup>31</sup> *Gorgias*, 473 a : «je te considère comme mon ami».

<sup>32</sup> Voir *Alcibiade*, 124 e : «Réfléchissons donc à nous deux. Dis-moi, nous sommes décidés à nous perfectionner le plus possible ?»

<sup>33</sup> *Op. cit.*, 131 e : «voici ce qui en est : il n'y a eu et il n'y a personne, à ce qu'il semble, qui ait été ni qui soit amoureux d'Alcibiade, fils de Clinias, sauf un seul homme, dont il faut te contenter, qui est Socrate, fils de Sophronisque et de Phainarète».

<sup>34</sup> *Op. cit.*, 132 a : «seul j'étais amoureux de toi, tandis que les autres l'étaient de ce qui est à toi. Or ce qui est à toi se fane aujourd'hui, toi au contraire tu commences à fleurir».

<sup>35</sup> C'est la définition que Socrate cherche à atteindre : celle de la piété (*Eutyphron* 6 e, 7 a), du beau (*Hippias majeur*, 287 a), de la sagesse (*Charmide*, 259 b)... Voir aussi *Phédon*, 90 d-e.

<sup>36</sup> Voir *Charmide*, 166 c-d.

<sup>37</sup> *Alcibiade*, 131 c; *Gorgias*, 453 c. 454 c.

<sup>38</sup> *Protagoras*, 361 a.

cile, sur laquelle il ne faut pas perdre courage <sup>39</sup>. Le λόγος demande de la force d'âme <sup>40</sup>.

Cette recherche interrogative n'est pas capricieuse, elle possède ses exigences internes, son ordre intime, nécessaire <sup>41</sup>. A Polos qui ne respecte pas cet ordre, Socrate refuse de répondre. Mais s'il le respecte, alors Socrate est prêt à lui répondre <sup>42</sup>. La recherche interrogative possède aussi son terme, son achèvement <sup>43</sup>. On ne peut la suspendre quand on veut, en la laissant inachevée.

C'est pourquoi il faut apprendre à bien interroger. Il ne faut pas interroger comme si l'on développait ses propres idées <sup>44</sup>, et il faut accepter le caractère partiel de l'interrogation <sup>45</sup>. Il faut également éviter la mésestimation, la lutte, la dispute chacun pour soi, la rivalité qui paralyse toute recherche. Il faut bien distinguer entre dispute et examen en commun d'un problème <sup>46</sup>.

<sup>39</sup> Socrate oppose cette route difficile à celle qui consiste à interroger les poètes : *Lysis* 213 e, 214 a. N'est-ce pas la méthode des sophistes ? Socrate saura du reste, en user (*Protagoras*, 339 a, 347 c), mais il méprise ce genre de méthode qui est obligée d'emprunter aux autres la matière de son développement, étant incapable de prouver par elle-même (*op. cit.*, 347 c-d). C'est pourquoi, s'il en use, c'est pour la dépasser (*op. cit.*, 348 a). Dans le *Cratyle*, le dialecticien est présenté comme celui qui « connaît l'art d'interroger et de répondre » (ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι). Celui qui est capable de reconnaître si la forme du nom requise par chaque objet est bien donnée à telle syllabe, à telle lettre, c'est celui-là qui connaît l'art d'interroger (390 c). Et les héros (ἥρωες), nés de l'amour (ἔρωος) d'un dieu pour une mortelle, sont « habiles à questionner (ἐρωτᾶν) et à parler (εἶρεω), car εἶρεω est synonyme de λέγειν » (398 d). « Les héros, en langue attique, se trouvent être (...) des questionneurs (ἐρωτητικοὶ) habiles » (*ibid.*).

<sup>40</sup> *Lachès*, 194 a.

<sup>41</sup> *Gorgias*, 508 c, 509 a, 515 d.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, 463 c : « je ne répondrai pas à cette question sur la beauté ou la laideur que j'attribue à la rhétorique avant d'avoir répondu sur ce qu'elle est ( ἅ τί ἐστιν ). Ce serait incorrect ».

<sup>43</sup> *Op. cit.*, 505 d : « achève donc de me répondre, pour que notre λόγος reçoive aussi sa tête (κεφαλήν) ».

<sup>44</sup> Voir *op. cit.*, 466 c : Socrate apprend à Polos à interroger.

<sup>45</sup> Voir *Hippias majeur*, 301 b et 304 a-b : Hippias reproche à Socrate de ne jamais voir les choses dans leur totalité, de détacher et d'isoler ; Socrate le reconnaît, mais ne peut faire autrement.

<sup>46</sup> Voir *Gorgias*, 457 c-e : « J'imagine, Gorgias, que tu as assisté, comme moi, à de nombreuses discussions et que tu as dû remarquer combien il est rare que les deux adversaires commencent par définir exactement le sujet de leur entretien, puis se séparent après s'être instruits et éclairés réciproquement : au lieu de cela, ils sont en désaccord, et que l'un des deux trouve que l'autre se trompe ou n'est pas clair, ils s'irritent, accusent l'adversaire de malveillance et leur discussion est plutôt une dispute que l'examen d'un problème. Quelques-uns même finissent par se séparer fort vilainement, après un tel échange d'injures que les assistants s'en veulent à eux-mêmes de s'être risqués en pareille compagnie ». Et Socrate précise qu'il dit cela pour qu'on ne se méprenne pas sur ses intentions : « J'hésite à combattre | tes idées |, dans la crainte que tu ne me croies moins soucieux dans cette discussion d'éclaircir la question elle-même que de te quereller personnellement ».

Ce qui, profondément, rend raison de cette méthode interrogative, c'est la croyance en la réminiscence. Enseigner consiste à permettre à l'autre de se ressouvenir, de ré-actuer une connaissance antérieure qui, à cause de la condition charnelle de l'âme, de son union au corps, n'était plus actuelle<sup>47</sup>. En raison de la théorie de la réminiscence, le rôle du maître est uniquement d'interroger, en vue de faire redécouvrir à l'autre la vérité<sup>48</sup> - ce qui n'empêche pas Socrate, qui interroge, de posséder comme une inspiration divine : il est mené<sup>49</sup> et poussé à la recherche des vertus au sujet desquelles il interroge<sup>50</sup>.

L'interrogation socratique, en effet, est ordonnée à découvrir ce que c'est que se connaître<sup>51</sup>, prendre «soin de soi-même»<sup>52</sup>, à découvrir la nature de la vertu<sup>53</sup> et la perfection propre de l'âme, ce qui en elle est le plus divin<sup>54</sup>. Pour que cette découverte soit plus efficace, il faut la réaliser à plusieurs. Elle va donc impliquer une interrogation d'ami à ami, en vue de faire redécouvrir à l'ami ses propres connaissances, celles du λόγος<sup>55</sup>. Ce n'est ni l'interrogation à l'égard du cosmos<sup>56</sup>, ni l'interrogation de l'être comme tel, mais l'interrogation de l'âme.

Dans les dialogues de la maturité, Platon pense découvrir, par la réminiscence, ce qui était fondamental dans notre esprit, ce que nous avons oublié depuis que notre esprit est lié au corps : les Formes-en-soi qui sont les réalités véritables et permettent d'expliquer tout ce que nous voyons de notre univers physique. L'existence des Formes n'est pas prouvée par Platon, mais elle est donnée par une réflexion intuitive

<sup>47</sup> Voir *Ménon*, 81 c-d; c'est du reste la première fois qu'apparaît la théorie de la réminiscence.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, 84 d.

<sup>49</sup> Voir *Apologie*, 29 d; *Alcibiade*, 127 e, 135 d.

<sup>50</sup> Voir *Charmide*, 169 b : «que la sagesse nous soit utile et bonne, j'en ai la divination (μαντεύομαι)», déclare Socrate à Critias. Cf. *Lysis*, 216 d : «je dis donc, étant comme inspiré (ἀπομαντευόμενος) que ce qui est ami du beau et du bien, c'est ce qui n'est ni bon ni mauvais»; et *Alcibiade*, 103 c, 105 e, 124 c : Socrate parle du «dieu» qui le guide et qu'il sert (*Apologie*, 21 e).

<sup>51</sup> Voir *Apologie*, 21 a, 23 a. Si Socrate est le plus sage, c'est qu'il sait qu'il ne sait rien.

<sup>52</sup> Voir *Alcibiade*, 127 e, 128 a ss. «L'art de se rendre soi-même meilleur, pourrions-nous le connaître, sans savoir ce que nous sommes ?» (128 e); voir aussi 123 d et 124 b.

<sup>53</sup> *Lachès*, 191 c : «ma question portait sur la nature du courage et de la lâcheté. Essaie maintenant de me dire, à propos du courage d'abord, ce qu'il y a d'identique dans toutes ses formes» : τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις τὰυτόν ἐστιν.

<sup>54</sup> *Alcibiade*, 133 b : «dans l'âme, pouvons-nous distinguer quelque chose de plus divin que cette partie où réside le savoir (εἰδέναι) et le fait d'avoir la conscience (φρονεῖν) ?» Cette science est bien la sagesse : voir *loc. cit.*, et *Apologie*, 20 d.

<sup>55</sup> Voir *Alcibiade*, 133 b : si l'âme veut se voir elle-même, se connaître elle-même, elle doit regarder une âme.

<sup>56</sup> Voir *Apologie*, 18 b, 19 d.

sur l'origine même de notre âme spirituelle. On saisit intuitivement les Idées ou on ne les saisit pas, parce qu'on est encore trop lié au corps sensible, trop aliéné par lui. Le désir qui anime le philosophe - atteindre la vérité<sup>57</sup> - se réalise très difficilement, de fait, en raison des conditions actuelles où se trouve le philosophe, c'est-à-dire en raison de l'union de l'âme avec le corps<sup>58</sup>. Si, après la mort, l'âme doit être «en elle-même et par elle-même», «par le fait même, pendant le temps que peut durer notre vie, c'est ainsi que nous serons le plus près de savoir, quand le plus possible nous n'aurons en rien avec le corps société ni commerce, à moins de nécessité majeure»<sup>59</sup>, quand nous serons purs de son contact. Lorsque nous serons dans cet état de pureté, nous serons sans doute unis à des êtres semblables à nous<sup>60</sup>. Connaître ce qui est sans mélange, voilà le vrai<sup>61</sup>. Les Idées, qui ne peuvent être atteintes que par le νοῦς, fondent l'intelligibilité de toute définition. Ces Idées,

<sup>57</sup> *Phédon*, 66 b.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, 66 c.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, 67 a.

<sup>60</sup> Tout l'effort du philosophe consiste donc en une *κάθαρσις* : «mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même ( *ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν* ) en partant de chacun des points du corps». L'exercice propre de la philosophie consiste à détacher l'âme ( *λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος* ), et à la séparer du corps (67 c-d). Cf. 80 e : «Lorsque l'âme s'éloigne dans un état de pureté, sans rien entraîner du corps avec elle, parce que dans le cours de sa vie elle n'a aucun commerce avec lui de son plein gré, mais qu'au contraire elle le fuit et s'est, de son côté, recueillie en elle-même, parce que c'est à cela qu'elle s'exerce sans cesse, elle ne fait autre chose que philosopher droitement et, en réalité, s'exercer à mourir facilement». Voir aussi *République*, VII, 521 c : la philosophie «est une conversion de l'âme, passant d'une sorte de jour nocturne au jour authentique, et c'est la voie pour monter au réel, voie dont nous dirons précisément qu'elle est la philosophie véritable».

<sup>61</sup> Notons cependant, chez Platon, cette sorte d'ébauche d'induction, de passage du sensible à l'intelligible, qui se réalise par l'interrogation (*République*, VII, 523 a) : il y a deux types de sensations : celles qui invitent à la *νόησις*, et celles qui n'y invitent pas. Ce n'est pas une question de clarté, mais une question d'opposition, de contrariété ( *ἐναντίαν* ). Platon donne l'exemple des trois doigts. Si, en présence de chacun d'eux, la vue témoigne suffisamment que c'est un doigt, elle n'interroge pas ( *ἡ ψυχὴ τὴν νοήσω ἐπερέσθαι τί ποτ' ἐστὶ δάκτυλος* ). Mais en ce qui concerne la grandeur ou la petitesse, la mollesse ou la dureté, «le sens rapporte à l'âme que le même | objet | lui donne une sensation de dureté et de mollesse» (les sens sont ordonnés aux contraires) et, en ce cas, l'âme se trouve en difficulté : *ἀποριεῖν* (524 a). Elle se demande ce que signifie ( *τί ποτε σημαίνει* ) que le même soit dur et mou; de même pour le léger et le lourd. Tout cela réclame un examen. L'âme, dans cet état de difficulté, appelle l'intelligible ( *λογισμὸν* ) et la *νόησις*, pour savoir si c'est le même ou un autre; et s'ils sont distincts l'un de l'autre elle les concevra comme séparés ( *κερωρισμένα* ); sinon, elle les concevra comme non séparés ( *ἀκώριστά* ) - voilà bien le premier jugement sur le fait existentiel. De là vient la question : qu'est-ce que la grandeur ou la petitesse ? ( *τί ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὐ καὶ τὸ μικρόν* ). Et «c'est de la même manière que nous avons distingué ce qui est visible et ce qui est intelligible» (524 c). Mais le nombre et l'unité, où les mettre ? Si l'un est bien perçu, il ne nous pousse pas vers l' *οὐσία* (524 c). Mais si la vue de l'un offre une contradiction ( *ἐναντίωρα* ), si elle

connaturelles à notre âme spirituelle, à notre *νοῦς*, nous permettent de connaître et de contempler tout ce qui est.

Nous voyons donc Platon affirmer en premier lieu la noblesse de l'esprit apparenté aux Formes-idéales et s'identifiant à elles en les contemplant. Ce n'est plus l'être qui en premier lieu s'identifie à notre pensée, mais l'être-éternel (le Beau-en-soi n'est-il pas l'être-éternel ?); ce n'est donc plus l'être, mais *tel* être, qui est immédiatement saisi et contemplé.

Ayant découvert ces Formes-idéales, notre esprit cherche à les ordonner et à les unifier : la dialectique doit remplir cette fonction. La dialectique est l'œuvre de l'esprit et exprime son dynamisme profond. Elle s'achève dans la contemplation de ce qui est premier : le bien-en-soi, le beau-en-soi, l'un-en-soi. Certes le Bien-en-soi, le Beau-en-soi, l'Un-en-soi, sont la réalité suprême et en ce sens on pourrait dire que la philosophie de Platon s'achève dans la contemplation de la Réalité transcendante et que chez Platon l'esprit est finalisé par cette Réalité transcendante. C'est vrai; mais comprenons que le Bien-en-soi, le Beau-en-soi, l'Un-en-soi, sont saisis au terme d'une démarche dialectique qui commence par la réminiscence, en laquelle l'esprit se découvre lui-même comme connaturel aux Idées. C'est donc dans une immanence de plus en plus profonde que nous découvrons la Réalité transcendante; c'est par le *νοῦς* et dans le *νοῦς* que se fait cette découverte qui nous permet de contempler le Beau-en-soi. Certes l'esprit est relatif au Beau-en-soi, mais le Beau-en-soi est aussi dans l'esprit et ne peut se découvrir qu'en lui.

Tels sont donc les divers niveaux d'immanence que nous pouvons découvrir dans la philosophie de Platon : par la réminiscence, nous découvrons dans notre esprit les Idées qui fondent les définitions et manifestent leur objectivité (le réel physique, toujours en devenir, participe lui-même de ces formes-archétypes); par la dialectique, cet univers intelligible de Formes-idéales peut être ordonné; enfin, par la contemplation qui achève la recherche dialectique, notre esprit atteint le Bien-en-soi, le Beau-en-soi, l'Un-en-soi et s'unit à ce Bien, à ce Beau, à cet Un.

La grande intuition d'Anaxagore est reprise et amplifiée, et Platon,

ne paraît pas plus *un* que le contraire, il faut alors discerner pour en décider. L'âme, en ce cas, est dans l'embarras, elle cherche. *κωλύσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν*, elle pose la question de ce qu'est l'un: *τί ποτέ ἐστὶν αὐτὸ ἓν*. Ainsi la perception relative à l'un (*περὶ τὸ ἓν μάθησις*) est une perception qui pousse l'âme et la tourne vers la contemplation de l'être (525 a). La science du nombre conduit à la vérité (525 b).

dans son *Parménide*, cherche à garder l'intuition originale de Parménide tout en l'interprétant. Mais est-il fidèle à cette intuition, ou n'en garde-t-il que l'aspect de l'Un ? Il y a là un problème difficile et important pour l'histoire de la philosophie. Nous savons combien Heidegger est catégorique : Platon n'a pas redécouvert la grande intuition parménidienne de l'être, et il a entraîné toute la métaphysique occidentale hors de la découverte authentique de l'être. Est-ce tout à fait exact ? Platon peut aussi être considéré comme un intermédiaire entre Parménide et Aristote, c'est-à-dire comme celui qui commence à concevoir l'être comme un *μεταξύ* permettant de s'élever jusqu'au terme. Le *νοῦς* est contemporain de l'être et grâce à l'être il peut contempler les Idées. Platon distingue donc bien l'être et *tel* être, l'être et l'être-éternel. N'est-ce pas un progrès, au plan de l'analyse métaphysique ? Mais évidemment, dans la perspective propre de Heidegger, c'est sans doute difficile à comprendre...

Ce qui est certain, c'est que pour Platon, l'être-réel, l'être-éternel, s'identifie aux Idées. Ce n'est donc plus l'être comme tel qui achève l'intuition et la contemplation de Platon, mais le Beau-en-soi, le Bien-en-soi. L'être est comme un moyen, un *μεταξύ*. Il y a donc à la fois, d'une part un progrès dans l'analyse, et d'autre part comme une relativisation : l'être est comme relatif à l'Idée - et là Heidegger a raison.

On pourrait faire une remarque semblable à l'égard de l'intuition d'Anaxagore. Elle est purifiée (le *νοῦς* est connaturel à l'être, aux Idées, il est divin, éternel), mais en même temps l'esprit devient comme relatif aux Idées; il n'est donc plus considéré dans sa transcendance à l'égard de tout ordre. Dans son exercice dialectique ou contemplatif, il demeure immanent à l'ordre des Idées. La transcendance de l'être et celle de l'esprit ne sont donc plus affirmées avec autant de force et de netteté. Les Formes-idéales, dans leur immanence, semblent bien avoir, en raison de leur splendeur, exercé leur séduction. Platon nous montre de façon éclatante combien il est facile de ramener la transcendance de l'être à l'immanence de la forme, et comment la dialectique est incapable de dépasser cette immanence, de permettre à l'esprit d'être vraiment lui-même en ce qu'il a de plus caractéristique.

#### *L'interrogation, la découverte des causes - Aristote*

Nous avons vu que, sous l'influence de Socrate, Platon avait usé, surtout dans ses premiers dialogues, d'une méthode interrogative. La réminiscence, découverte comme la source propre du savoir, faisait de l'interrogation le moyen privilégié de l'enseignement; par l'interro-

gation on pouvait aider l'homme à se ressouvenir, le réveiller de sa torpeur. Mais la dialectique prenant progressivement une importance de plus en plus grande, on peut se demander quelle place garde l'interrogation dans la doctrine de Platon. Est-ce une nécessité ? Est-ce une exigence de style ? Le problème se pose très différemment chez Aristote, car celui-ci va préciser où l'interrogation est essentielle, où elle est le point de départ de la recherche, et où elle n'a plus de raison d'être.

Dans toute la partie dialectique de la recherche philosophique, l'interrogation est essentielle, car elle soulève les difficultés, les *apories*<sup>62</sup>. En effet, «lorsqu'on veut résoudre une difficulté, il est utile de l'explorer d'abord soigneusement en tous sens, car l'aisance où la pensée parviendra plus tard réside dans le dénouement des difficultés qui se posaient antérieurement, et il n'est pas possible de défaire un nœud sans savoir de quoi il s'agit»<sup>63</sup>. De plus, chercher sans avoir d'abord examiné les difficultés en tous sens, c'est marcher sans savoir où l'on doit aller<sup>64</sup>. Il faut interroger tous les philosophes qui nous ont précédés pour voir ce que leurs opinions peuvent nous apporter de vérité<sup>65</sup>. Evidemment, pour Aristote, la dialectique n'est pas la philosophie; elle est une sorte de propédeutique qui y conduit.

L'interrogation est aussi au cœur des *réfutations sophistiques* : il faut acculer l'argument de l'adversaire au paradoxe. Ce résultat s'obtient surtout par une certaine façon d'effectuer l'enquête, et au moyen de l'interrogation<sup>66</sup>. Il s'agit alors, évidemment, d'une interrogation à plusieurs, d'un dialogue entre celui qui interroge et celui qui est interrogé<sup>67</sup>.

Si la dialectique interroge avant tout sur les opinions des sages, des philosophes, des hommes, le philosophe, lui, s'intéresse à la réalité. Au

<sup>62</sup> Le livre B de la *Philosophie première* est très significatif; voir aussi *De anima*, I, 3, 405 b 32 ss.

<sup>63</sup> *Métaphysique*, B, 1, 995 a 27 ss.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 995 a 35.

<sup>65</sup> Voir également, dans la *Rhétorique*, I, 15, l'importance des témoins, et III, 18. *De l'interrogation* : *περί δὲ ἐρωτήσεως* 1419 a ss.: «L'interrogation s'emploie quand, un premier point étant évident, il est manifeste qu'à la suite d'une interrogation, l'adversaire accordera l'autre; du reste, quand on s'informe sur une prémisse unique, il ne faut pas poser d'interrogation supplémentaire sur ce qui est évident, mais énoncer la conclusion» (Aristote donne un exemple).

<sup>66</sup> Voir *Réfutations sophistiques*, I, 12, 172 b 13; I, 11, 172 a 17 ss.: «la dialectique (...) procède par interrogations». Cf. *Rhétorique*, *loc. cit.*: «On peut encore employer l'interrogation, quand il y a lieu de montrer que l'adversaire se contredit lui-même ou que ses affirmations sont paradoxales. En quatrième lieu on l'emploie quand l'adversaire est mis dans l'obligation, pour ruiner l'assertion avancée, de répondre d'une manière sophistique». Aristote indique ensuite les moyens de répondre à une interrogation.

<sup>67</sup> Voir *Réfutations sophistiques*, I, 10, 170 b 18 ss; 171 a 17.

début du livre Z de la *Philosophie première*, Aristote pose bien la question : «C'est pourquoi, on peut bien se demander si marcher, être en bonne santé, être assis, si chacune de ces choses est de l'être ou du non-être»<sup>68</sup>. Et il précise : «aussi bien, ce qui est recherché ( ζετούμενον ) dans le passé, à présent et toujours, et ce qui est toujours mis en question ( ἀεὶ ἀπορούμενον ) : qu'est-ce que l'être ? ( τί τὸ ὄν ) revient à ceci : qu'est-ce que la substance ? ( τίς ἡ οὐσία ) (...) C'est pourquoi nous aussi, principalement et en premier lieu, et pour ainsi dire uniquement, il nous faut examiner, au sujet de ce qui est ainsi, ce qu'il est ( τί ἐστίν )»<sup>69</sup>.

Et après avoir rappelé les opinions communes sur la substance, de nouveau Aristote interroge, concernant ces opinions : qu'y a-t-il de juste ? qu'est-ce qui ne l'est pas ? Puis, à l'égard de la réalité : y a-t-il d'autres substances que la substance sensible ? Et surtout : qu'est-ce ( τί ἐστίν ) que la substance ?<sup>70</sup> C'est la grande question.

Dans sa recherche de la puissance et de l'acte, après avoir déterminé le τί ἐστίν et le ποῖόν de l'acte<sup>71</sup>, Aristote souligne qu'il faut déterminer quand ( πότε ) un être est en puissance et quand il ne l'est pas<sup>72</sup>. De même, dans l'étude de l'un et du multiple, Aristote se pose toute une série de questions : pourquoi ( διὰ τί ) telle contrariété produit-elle une différence spécifique, et telle autre non ?<sup>73</sup> Au διὰ τί répond le ὅτι<sup>74</sup>.

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, l'examen et la recherche vont porter sur «le meilleur pris en général» ( τὸ δε καθόλου βέλτιον )<sup>75</sup>. Et, face à la théorie de Platon, Aristote se pose la question : quelles sont les choses que nous devons poser comme bonnes selon elles-mêmes ?<sup>76</sup> N'y a-t-il aucun autre bien en soi que l'Idée de bien ?<sup>77</sup> Puis, revenant sur le bien que l'on recherche, il se demande ce qu'il peut être ( τί ποτ' ἄν εἴη )<sup>78</sup>. Et comme le bien apparaît autre ( ἄλλο ) dans

<sup>68</sup> *Métaphysique*, Z, 1, 1028 a 20 ss.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 1028 b 2 ss. Voir *De anima*, II, 1, 412 a 5 : τί ἐστίν ψυχῆ.

<sup>70</sup> *Métaphysique*, Z, 2, 1028 b 27-33.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, Θ, 7, 1048 b 35.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 1048 b 37.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, I, 9, 1058 a 34-35.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 1058 b 18. Voir *Seconds Analytiques*, I, 13, 78 a 22. La connaissance du fait ( ὅτι ) diffère de la connaissance du pourquoi ( διότι ). Voir aussi *De anima*, II, 2, 413 a 14 : le λόγος définissant doit énoncer ce qu'est le ὅτι, mais il doit aussi contenir la cause ( αἰτία ).

<sup>75</sup> *Ethique à Nicomaque*, I, 4, 1096 a 11.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 1096 b 16.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 1096 b 19.

<sup>78</sup> *Op. cit.*, I, 5, 1097 a 16-17.

l'action, autre dans l'art, il se demande quel est le bien en chacun d'eux<sup>79</sup> et se pose la question : n'est-ce pas ce en vue de quoi tout est fait : en médecine, la santé; en stratégie, la victoire; en art, le bâtir ? De même, à propos du volontaire<sup>80</sup> et des diverses vertus, Aristote se pose la question du bien spécial qu'ils considèrent. Et à propos de l'amitié, après avoir repris une définition commune, il se demande : les hommes aiment-ils le bien réel ou ce qui est bien pour eux ?<sup>81</sup> Ce qu'il veut savoir, c'est ce qu'est l'amitié, et l'amitié la meilleure, la plus parfaite.

Mais c'est dans les *Seconds Analytiques* qu'Aristote expose pour elles-mêmes les diverses modalités des recherches (et, par le fait même, les diverses interrogations qu'elles impliquent, bien que le terme même d'«interrogation» ne soit pas utilisé). «Autant de choses sont cherchées ( τὰ ζητούμενα ), dit Aristote, que nous en savons. Or nous en cherchons quatre : le fait ( τὸ ὄτι ), le pourquoi ( τὸ διότι ), si cela existe ( εἰ ἔστι ) et ce que cela est ( τί ἐστι )»<sup>82</sup>. Nous pouvons donc chercher si cela est ou n'est pas d'une manière absolue, et quand nous savons que cela est, nous cherchons ce que c'est, et le pourquoi. Aristote précise les liens qui existent entre les diverses recherches : «nécessairement, quand on sait le τί ἐστι de l'homme, on sait aussi qu'il est ( ὄτι ἐστίν )»<sup>83</sup>, bien qu'autre soit le τί ἐστι-homme et le τὸ εἶναι -homme<sup>84</sup>. Il faut cependant bien comprendre cet ordre génétique : «D'une certaine manière, ayant le ὄτι, nous cherchons le διότι, bien que parfois ils soient connus simultanément; mais il n'est pas possible de connaître le διότι avant de connaître le ὄτι; semblablement, il est évident que le τί ἦν εἶναι n'est pas sans le ὄτι. Car il est impossible de connaître τί ἐστι, en ignorant si cela est ( εἰ ἔστι )»<sup>85</sup>.

Aristote précise ensuite que le «si cela est» ( εἰ ἔστι ), nous le savons soit par accident, soit en connaissant quelque chose de la réalité. Nous le savons par accident lorsque, par exemple, nous savons seulement que le tonnerre est un bruit de nuages, ou l'homme une espèce d'animal. Or, chaque fois que nous connaissons par accident que

<sup>79</sup> *Ibid.*, 1097 a 18 : τί οὖν ἐκάστης τὰγαθόν.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, III, 6, 1113 a 15 : la βούλησις porte-t-elle sur le bien réel ou sur le bien apparent ?

<sup>81</sup> *Op. cit.*, VIII, 2, 1155 b 22.

<sup>82</sup> *Seconds Analytiques*, II, 1, 89 b 20 ss. Voir aussi I, 12, 77 a 37 ss.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, II, 7, 92 b 5.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 92 b 10.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, II, 8, b 93 a 17 ss.

cela est ( ὅτι ἔστιν ), nous sommes nécessairement dans une complète ignorance au sujet du τί ἐστι, car nous ne savons pas ὅτι ἔστι. Chercher τί ἐστι en ne connaissant pas ὅτι ἔστι, c'est ne rien chercher<sup>86</sup>.

Ceci est très net. La première recherche est celle du «si cela est» : εἰ ἔστι. C'est la recherche fondamentale, qui implique la première interrogation à l'égard de «ce-qui-est», du fait d'exister. Sans un jugement qui constate que «cela est», on ne peut rien chercher.

D'autre part, toute recherche aboutit à la recherche du moyen-terme. Dans toutes ces recherches, nous nous demandons s'il y a un moyen-terme ( μέσον ) et quel il est. Or ce moyen-terme, c'est la cause ( τὸ αἴτιον )<sup>87</sup>. Toujours et en tout, c'est elle qui est cherchée. Et «la cause de l'être ( τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ), non de ceci ou de cela mais d'une manière absolue, c'est l' οὐσία »<sup>88</sup>. Aristote montre bien que la découverte des quatre causes implique une question, par exemple : pourquoi se promène-t-on ? pourquoi une maison existe-t-elle ? C'est la cause finale qui est alors découverte : la santé, la préservation des biens<sup>89</sup>.

Mais en plus de ces questions : τί ἐστι et εἰ ἔστι, τὸ ὅτι et τὸ διότι, il y a aussi le comment, le πῶς; par exemple, comment montrer le τί ἐστι ?<sup>90</sup> comment (πῶς) donc celui qui définit démontrera-t-il l' οὐσία ou le τί ἐστι ?<sup>91</sup>

Tels sont les grands axes de recherche du philosophe. D'abord, il faut se demander si «cela est», ou si cela n'est pas. Voilà l'axe fondamental. Ce qui donne à toutes ces recherches leur sens dernier, c'est la question : en vue de quoi ce-qui-est, est-il ? C'est la recherche de la fin. Enfin, le comment, le πῶς, prend une importance très particulière dans la philosophie pratique et dans l'ordre du devenir.

Notons que lorsqu'il s'agit de la dialectique, des réfutations sophistiques et de la rhétorique, Aristote parle d'*interrogation*; car on s'adresse alors à des hommes, à leurs opinions, à ce qu'ils disent. Mais

<sup>86</sup> *Op. cit.*, II, 11, 94 a 25 ss. Voir la manière dont C. Fabro envisage cette distinction, comme se retrouvant dans le couple *essentia-existentia*, essence et réalité de fait : *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, p. 248.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, II, 2, 90 a 7; cf. II, 11, 94 a 20 : «nous pensons savoir lorsque nous connaissons la cause ( αἴτιαν )». Voir ci-dessous, pp. 232-233.

<sup>88</sup> *Op. cit.*, II, 2, 90 a 9; cf. 8, 93 a 4 : «le fait de connaître τί ἐστι est identique au fait de connaître la cause du τί ἐστι. Le λογος de ceci, c'est qu'il y a une cause».

<sup>89</sup> *Op. cit.*, II, 11 94 a 25 ss.

<sup>90</sup> *Op. cit.*, II, 3, 90 a 36.

<sup>91</sup> *Op. cit.*, II, 7, 92 a 34; cf. 92 b 4 et 92 b 8.

au niveau de la philosophie première, de la philosophie humaine, au niveau de la logique de la science (autrement dit, au niveau de toute pensée proprement «scientifique» au sens aristotélicien du terme), Aristote parle de «recherche», et non plus d'«interrogation». Toutefois, il exprime ces recherches par mode d'interrogation : cela est-il ? qu'est-ce ? On recherche ce qu'est la réalité, et l'on interroge les hommes, leurs opinions.

Pour Aristote, la science n'est pas dans l'interrogation, mais dans le raisonnement parfait, la démonstration. Il le dit explicitement : «démontrer, ce n'est pas demander, c'est poser»<sup>92</sup>. «Aucun de ces arts démontrant la nature de quelque chose ne procède par interrogations; car il ne permet pas d'accorder indifféremment l'une quelconque des parties de la contradiction, car le syllogisme ne se forme pas à partir des deux»<sup>93</sup>.

On peut dire qu'Aristote a saisi l'importance de la recherche et de l'interrogation, et que jusqu'à la fin de sa vie il a recherché, considérant que la situation normale du philosophe était celle du chercheur qui ne cesse d'interroger<sup>94</sup>; de ce point de vue, il demeure fidèle à Socrate - et cela se comprend, dès que l'on sait la place unique que tient l'expérience dans sa philosophie<sup>95</sup>. L'expérience, en effet, est source d'étonnement<sup>96</sup>, elle éveille la recherche, et celle-ci réclame l'interrogation. Car le philosophe ne peut rester fixé dans son expérience; il doit aller au-delà pour découvrir les causes propres<sup>97</sup>.

Si le philosophe ne peut s'arrêter à l'expérience, il ne peut pas davantage s'arrêter à la recherche et à l'interrogation. Celle-ci est elle-même ordonnée à la connaissance parfaite de ce-qui-est, et donc à la découverte de ses causes propres. C'est pourquoi l'interrogation n'achève pas la recherche. Aristote est trop réaliste pour s'y arrêter. Le rhéteur peut s'y arrêter dans certains cas, car c'est la persuasion qu'il cherche, mais le philosophe cherche la vérité, et celle-ci ne peut être que dans la découverte des causes propres de ce-qui-est.

Si Platon a repris les deux grandes intuitions de Parménide et d'Anaxagore en les transformant dans des perspectives qui n'étaient

<sup>92</sup> *Premiers Analytiques*, I, 1, 24 a 23.

<sup>93</sup> *Réfutations sophistiques*, I, 172 a 15 ss.

<sup>94</sup> Voir *De anima*, I, 1, 402 a 12 ss.

<sup>95</sup> Voir *Métaphysique*, A, 1, 981 a 1.

<sup>96</sup> Voir *op. cit.*, A, 2, 982 b 13.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, E, 1, 1025 b 3.

plus celle de Parménide ni celle d'Anaxagore, mais qui étaient toutes relatives à sa grande découverte, celle des Idées, devons-nous porter sur Aristote un jugement semblable ? Ce que l'on peut dire avec certitude c'est qu'Aristote, tout en ayant beaucoup reçu de Platon, n'accepte pas ses Formes : il les considère non seulement comme inutiles et n'expliquant rien, mais aussi comme impossibles - tandis qu'il ne rejette pas les intuitions propres de Parménide et d'Anaxagore, mais les reprend en les approfondissant (croyons-nous, malgré le jugement de Heidegger), en les décantant de leurs modalités imparfaites. Le propre de la philosophie du Stagirite est de respecter la diversité des réalités existantes; car cette philosophie, reposant sur l'expérience, implique les interrogations qui exigent de dépasser l'expérience pour découvrir les causes propres de ce-qui-est. Pour Aristote, c'est le réel existant lui-même, le réel physique et sensible, qui oblige le philosophe à dépasser le monde du devenir et du mouvement. L'être n'est pas découvert dans une révélation et en opposition à l'égard de ce qui est en mouvement; il est découvert à partir des réalités en mouvement : ce qui est mù *existe* et est un être limité, qui exige de poser, en définitive, un Etre immobile, comme ce qui se meut et vit est une certaine modalité d'être et exige de poser un principe de vie; l'âme, et comme ce qui pense et juge est encore une autre modalité d'être et exige de poser l'esprit, le νοῦς. Le νοῦς n'est plus simplement posé comme principe d'ordre, mais comme source d'opération vitale de pensée et de contemplation.

Pour étudier l'Etre immobile et l'esprit, pour saisir leur nature propre, il faut considérer les réalités qui sont autour de nous et nous-mêmes d'une manière toute nouvelle. Il faut les considérer, non plus en tant que mues ou se mouvant, mais en tant qu'elles sont, en tant qu'être. Il y a un perpétuel dépassement de l'intelligence qui toujours repose sur l'expérience, mais qui n'est pas liée à celle-ci. L'expérience engendre l'admiration, qui suscite l'interrogation, et celle-ci réclame une découverte inductive des principes et des causes propres<sup>98</sup>.

Voilà comment l'existence de l'Etre immobile et de l'esprit exige une philosophie première qui considère tout ce qui existe *en tant qu'être*. Si, pour Aristote, ce n'est pas en premier lieu une révélation qui oblige le philosophe à considérer l'être, l'être n'est pas posé en premier lieu comme ce qui fonde la voie de la vérité, mais comme ce que notre jugement d'existence («ceci est») manifeste et dévoile. C'est du reste pour cela que l'être, n'étant plus considéré comme révélé, demande à

<sup>98</sup> Sur l'induction, voir ci-dessous p. 393, note 2.

être analysé. Ce qui est révélé, comme tel, ne peut être analysé; car ce qui est révélé est vécu comme quelque chose qui nous dépasse, qui est au-dessus de la capacité normale, naturelle, de notre intelligence; c'est pour nous un mystère, et donc quelque chose que nous ne pouvons que recevoir, accueillir en nous pour qu'il y demeure, pour qu'il y habite; c'est l'hôte de notre intelligence, qu'elle doit respecter et non analyser. Seul ce que nous découvrons par l'expérience, ou à partir de l'expérience, peut être analysé et même l'exige<sup>99</sup>.

Donc, chez Aristote, ni l'être ni le *νοῦς* ne sont posés en premier lieu comme quelque chose de révélé. L'un et l'autre sont découverts à partir de l'expérience, mais de manière très différente. L'être est comme dévoilé à partir du jugement d'existence, et le *νοῦς* est posé inductivement à partir de nos expériences. Il est posé à partir des opérations vitales de saisie et de jugement; à son tour, il exige l'étude de l'être<sup>100</sup>,

<sup>99</sup> Relevons ici une objection qu'on peut facilement faire : toute analyse n'implique-t-elle pas une division ? Or nous ne pouvons diviser que ce qui est en puissance ou, d'une autre manière, ce qui est à nous, ce qui est pour nous un avoir. Mais l'être peut-il être notre avoir ? Considérer l'être comme notre avoir, n'est-ce pas, précisément, ne plus le considérer comme être, mais le ramener à une forme ? Seule une forme peut être un avoir. Heidegger a donc raison : l'être échappe à l'analyse parce qu'il ne peut être que reçu comme un absolu. Aristote, en analysant l'être, montre donc bien que c'est l'*étant*, et non l'être, qu'il saisit.

Il est évident que toute analyse implique une division. La division réclame une certaine potentialité : un être en acte ne peut être divisé. Si nous avons l'intuition de l'être en acte, il est clair que la métaphysique n'impliquerait plus de division. Mais pour Aristote, en raison de son réalisme, nous n'avons pas l'intuition de l'être en acte, de l'être-éternel, comme c'était le cas pour Platon dans la réminiscence. Nous n'avons l'expérience que de réalités existantes composées : les réalités sensibles. Toutefois, en ces réalités, l'intelligence est capable de saisir qu'*elles sont*. L'intelligence peut donc distinguer immédiatement la modalité complexe de ces réalités existantes et leur être : ces réalités *existent*. Si le jugement d'existence se réalise à partir de réalités sensibles, composées, potentielles, ce jugement saisit cependant «quelque chose» qui est en acte et qui, lui, est indivisible. Aristote ne s'arrête donc pas aux étants, à ce-qui-est, mais par les étants il saisit l'être, ce qui réclame une analyse de ce-qui-est du point de vue de l'être. Enfin, notons que si l'être en lui-même ne peut être pour l'homme un avoir, l'être en tant que connu est possédé par l'intelligence. L'idée de l'être est donc l'avoir de l'intelligence. N'est-ce pas précisément cette distinction qu'Aristote a faite implicitement en distinguant nettement philosophie première et logique ? Et l'on peut se demander si l'erreur profonde de Heidegger n'est pas justement ce manque de distinction entre l'être connu et l'être. L'être, chez lui, n'est-il pas toujours lié au *Dasein*, toujours lié à l'homme ? n'est-il pas toujours pensé ? Pour Heidegger l'être ne peut être que pensé, et donc il est plus *un avoir* que l'être.

<sup>100</sup> Dans la perspective d'Aristote, l'étude de l'être apparaît donc en premier lieu à partir du jugement d'existence, et en second lieu à partir de la saisie du *νοῦς*. Il est facile de comprendre le lien qui existe entre ces deux aspects : le jugement d'existence est l'exercice propre du *νοῦς* (qui nous fait découvrir l'aspect existentiel de l'être : *ceci est*), et la saisie du *νοῦς*-principe exige l'étude de l'être, l'analyse de l'être, c'est-à-dire l'interrogation du *τί ἐστι* à propos de l'être. Le *νοῦς* est comme doublement relié à l'être.

et cette étude de l'être permettra de mieux saisir ce qu'est l'homme en ce qu'il a de plus profond et, en définitive, ce qu'est l'Être premier.

*La voie de l'intériorité - Plotin*

Toute la philosophie grecque s'achève dans la philosophie de Plotin, qui est une philosophie mystique, une sorte de synthèse de recherche métaphysique et d'expérience religieuse, avec des éléments importants d'esthétique et d'éthique. Cette philosophie part d'une expérience interne de l'âme qui veut échapper au *fluxus* de la multiplicité et redécouvrir son unité foncière, radicale, sa parenté avec le divin. Pour cela, il lui faut s'unir intimement à sa source propre, recouvrer d'abord sa connaturalité avec l'esprit et l'être, puis découvrir sa connaturalité plus radicale avec l'Un. La recherche métaphysique s'impose alors comme une exigence de purification, de contemplation et, en définitive, de contact intime avec l'Un; c'est une exigence de vie intérieure, d'intériorisation. Il faut, au delà de la dispersion de la vie, s'unir profondément et intérieurement à la source première de l'être et de l'esprit : l'Un.

Avec Plotin, nous sommes vraiment en présence d'une nouvelle métaphysique, irréductible à celle de Platon comme à celle d'Aristote ou à la philosophie des Stoïciens, irréductible aux intuitions de Parménide et d'Anaxagore - bien qu'elle implique des éléments de ces diverses philosophies. C'est une métaphysique de la vie intérieure en ce qu'elle a de plus intime, au delà de la connaissance intellectuelle; c'est une métaphysique qui recherche une présence d'unité vécue dans un contact libre et nécessaire avec le Bien et l'Un, Source radicale de tout.

Voilà les diverses manières dont la philosophie de l'être est née en Grèce : philosophie de l'origine et du fondement (philosophie de l'infini), philosophie de l'ordre, de l'harmonie, du nombre, philosophie de l'être, philosophie du *λόγος* et du *νοῦς*, philosophie du Bien-en-soi, philosophie de l'Un. N'est-ce pas toujours la recherche, plus ou moins consciente, de l'absolu, de ce qui donne à l'univers et la vie humaine leur véritable signification ? La philosophie, dans sa recherche ultime, apparaît bien comme nécessaire; elle s'impose à l'homme pour que celui-ci redécouvre ou découvre ce qu'il y a en lui de plus noble, de plus grand, de plus divin<sup>101</sup>.

<sup>101</sup> En dépendance de ces diverses métaphysiques (celle de Platon, d'Aristote et de Plotin), se sont développées diverses théologies qui, tout en se servant de ces philosophies pour éclairer leur foi et l'explicitier, les ont purifiées, décantées. Elles les ont ainsi main-

*L'attitude réflexive - Descartes*

Si maintenant nous regardons le second grand moment du développement de la philosophie occidentale, nous sommes frappés de constater dès le point de départ une attitude tout autre. Ce n'est plus la recherche de la connaissance de la réalité qui apparaît en premier lieu; au contraire, une certaine attitude réflexive s'impose - ce qui se comprend dès qu'on saisit la différence des intentions profondes qui animent ces deux grandes périodes. En Grèce, la philosophie s'élabore dans un milieu religieux païen qu'il s'agit de purifier et de décanter; l'existence des dieux n'est pas mise en doute : au contraire, on veut, dans la mesure du possible, préciser par le *νοῦς* ce qu'est Dieu, ce que sont les dieux. Dans la seconde période, la philosophie s'élabore face aux théologiens. Elle cherche à retrouver son indépendance, son autonomie, son droit de cité. Elle s'interroge plus sur sa propre valeur que sur la signification de la réalité. Cette attitude critique du point de départ de la philosophie moderne *conditionne* toute la philosophie actuelle.

Il nous est évidemment impossible d'exposer ici les diverses attitudes réflexives et critiques de toutes les philosophies post-cartésiennes, et de juger de leurs conséquences sur la philosophie de l'être. Nous indiquerons simplement quelques jalons.

tenues vivantes, mais sans en inventer de nouvelle. Cela est très significatif, et devient manifeste si l'on regarde le statut très différent des interrogations du philosophe et du théologien. Des diverses interrogations du philosophe, qui cherche à comprendre ce qu'est la réalité et ce qu'est l'être, et comment il existe, le théologien n'emprunte que cette dernière; car, ne pouvant connaître le *quid* de Dieu, il ne peut rechercher que sa manière d'exister, et cela surtout d'une manière négative. S.Thomas le dit de façon très explicite dans le Prologue de la *Somme*. Par le fait même, si le théologien n'est pas un véritable contemplatif qui aspire avant tout au *quid* de la vision béatifique, seul le *quomodo* demeurera vivant - ce qui risque toujours d'entraîner la théologie vers un certain «esprit positiviste» (qui, du reste, peut prendre des formes très différentes, jusqu'à ce positivisme qui identifie la pensée avec son fruit propre : le langage). Et si, à partir de cette théologie, on veut retrouver une philosophie, on ne retrouvera qu'une philosophie du *quomodo*, sans recherche inductive, puisque la recherche des principes et des causes propres est exclue. Ne constatons-nous pas qu'à peine la théologie a-t-elle atteint un sommet dans sa rigueur scientifique, immédiatement elle se dégrade ? Au sein des recherches théologiques va naître le mouvement qui, à la fin du Moyen Age, entraîne la théologie vers le nominalisme. Ce nominalisme théologique va impliquer une philosophie d'un type nouveau, où la métaphysique est réduite à jouer un rôle de logique - ce qui explique en partie la réaction de Descartes : l'intelligence voudra se libérer. D'autre part, les théories de la connaissance qui succèdent à celle de S.Thomas, en affirmant la connaissance intuitive des réalités singulières, préparent déjà l'empirisme et son agnosticisme métaphysique; et en affirmant l'intuition intellectuelle des essences, elles préparent l'ontologisme.

Voulant sortir de la dépendance à l'égard de la théologie, Descartes cherche à découvrir une nouvelle philosophie, une nouvelle métaphysique. Quittant la certitude de la foi, fondement de la certitude de la théologie, il se pose cette question, plus critique que métaphysique : où trouver la certitude plénière ? C'est bien le problème de la certitude qui lui sert de point de départ. La réflexion sur le *cogito* semble donner ce maximum de certitude : je pense, et de cela je ne puis douter : voilà la grande certitude. Descartes ne posera l'être qu'à partir de cette certitude du *cogito* : je pense, donc je suis. A partir de la réflexion sur sa propre pensée, Descartes, par le jugement (qui, pour lui, est acte de volonté) rejoint son être, son existence. De même, à partir du contenu de la seule pensée - les idées de perfection et d'infini - il rejoint par le jugement l'existence de Dieu.

Avec Descartes la philosophie, la métaphysique, s'oriente dans une voie toute nouvelle<sup>102</sup>. Ce n'est plus l'être qui est saisi en premier lieu, c'est la conscience de notre *cogito*<sup>103</sup>. La métaphysique devient une réflexion critique sur la conscience que nous avons de notre propre pensée. Cette réflexion critique relativise alors l'être et l'absorbe en quelque sorte, en ce sens que la certitude que j'ai de ma pensée, certitude atteinte dans la conscience de ma propre pensée, est exaltée au détriment de l'évidence de ce-qui-est, découverte dans le jugement d'existence. Si les idées claires mesurent toutes les connaissances de notre entendement et par là lui révèlent son autonomie propre, le jugement d'existence, qui atteint l'*esse*, relève de la volonté. L'*esse* échappe à la raison, il n'est qu'affirmé par la volonté. Cette réflexion critique

<sup>102</sup> Il serait très significatif de relever les interrogations contenues dans les *Méditations métaphysiques*. Elles ne manquent pas, certes, mais sont toutes relatives à la question de la certitude (et donc de la clarté et de la distinction des idées). Notons un seul exemple parmi d'autres : « Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même ? Car jusques ici je n'admets en moi autre chose qu'un esprit. Que prononcerai-je, dis-je, de moi qui semble concevoir avec tant de netteté et de distinction ce morceau de cire ? Ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté ? » (*Deuxième méditation*, Oeuvres IX, pp. 25-26). En réalité, tout repose sur la recherche de la certitude, qui est donnée dans l'évidence du *cogito*. A la suite de Descartes, Husserl dira que « la première question à formuler par une philosophie à son début est celle-ci : nous est-il possible de 'découvrir' des évidences qui contiennent l'évidence 'apodictique', de devancer, comme 'premières en soi', toutes les autres évidences concevables, et peut-on du même coup les percevoir en elles-mêmes comme apodictiques ? » (*Méditations cartésiennes*, p. 14).

<sup>103</sup> Pour Descartes, on ne peut « rien connaître avant de connaître l'intelligence, puisque la connaissance dépend d'elle et non pas elle de cette connaissance » (*Regulae ad directionem ingenii*, [Oeuvres, X], p. 395).

qui exalte l'idée claire<sup>104</sup> n'est-elle pas déjà l'oubli de la métaphysique de l'être ? Sans doute celle-ci n'est-elle pas niée, mais on la sépare de la vie de l'entendement. La métaphysique connaît alors un état de division : d'une part les idées claires, d'autre part le jugement volontaire sur l'existence.

Aussi n'est-il pas étonnant de voir la philosophie s'orienter d'une part vers la métaphysique de l'ontologisme (le jugement d'existence sera comme réintégré dans l'idée claire, et l'on se trouvera devant une théologie de l'être), et d'autre part vers le rejet de la métaphysique. Pour Malebranche, l'affirmation de l'existence de Dieu s'impose comme première évidence. L'être est saisi en Dieu, dans l'intuition première de Dieu. L'être ne peut se comprendre que relativement à l'Être premier, immédiatement intelligible en soi et pour nous - ce qui implique nécessairement une sorte de primat de l'existence sur l'essence (alors que chez Descartes l'idée mesure l'esse). Ici, la théologie intuitive est première et absorbe la métaphysique. La réflexion critique de Descartes fait donc place à une intuition mystique, vécue, de l'être en Dieu. On est bien en présence d'un super-réalisme. Mais il faut reconnaître que la métaphysique de l'être est alors absorbée par cette attitude théologique de vision divine<sup>105</sup>; elle n'a plus sa véritable autonomie, car la recherche métaphysique a disparu et il n'y a plus qu'une intuition mystique de l'être.

Chez Spinoza, la métaphysique est également absorbée par la théologie, la théologie d'un monisme absolu où tout est déduit, *more geometrico*, de l'idée même de Dieu.

Ce qu'il y a de plus curieux dans ces deux positions théologiques (l'une totalement intuitive, l'autre déductive), c'est qu'elles excluent radicalement toute véritable recherche interrogative de ce-qui-est - comme, du reste, c'était déjà en partie le cas chez Descartes. Le philosophe n'interroge plus pour découvrir ce-qui-est, ce qu'est la réalité expérimentée. Il est celui qui, dans une attitude réflexive, reconnaît la certitude du *cogito*; il est celui qui, dans une attitude directe, découvre l'évidence des évidences, qui s'impose à lui; il est celui qui, à partir de

<sup>104</sup> «... touchant les questions qui appartiennent à la Métaphysique, dira Descartes, la principale difficulté est de concevoir clairement et distinctement les premières notions» (*Méditations*, Réponses aux secondes objections, [Oeuvres, IX], p. 122).

<sup>105</sup> On peut même dire qu'elle s'appuie obligatoirement sur une révélation. Malebranche dira lui-même «que les Philosophes (...) sont obligés à la Religion (révélée); car il n'y a qu'elle qui les puisse tirer de l'embarras où ils se trouvent» (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IV, § 17, p. 101).

l'affirmation de l'idée de Dieu, prétend tout déduire<sup>106</sup>.

Sous l'influence du nominalisme et de Descartes, en face de l'ontologisme et dans une position diamétralement opposée, on verra naître un réalisme «sensualiste» qui voudra coller au réel sensible, physique, sans quitter l'expérience, et en se contentant de la décrire et de l'organiser selon un certain ordre spatio-temporel de relations d'antécédents et de conséquents. La philosophie rejettera la métaphysique de l'être pour n'être plus que «science expérimentale». Il ne s'agira donc plus seulement d'un oubli de l'être, mais d'un rejet systématique : le philosophe ne peut que décrire ce qui apparaît, ce qui est immédiatement donné dans l'expérience sensible.

Malgré ces deux grandes orientations de la pensée philosophique qui semblent anéantir toute recherche métaphysique de l'être - soit en la sublimant, soit en l'aliénant - l'esprit de l'homme ne peut abdiquer cette recherche; et nous voyons comment, chez Leibniz, elle essaie de reprendre, sans pouvoir se libérer totalement de l'influence du théologisme ni de celle du rationalisme scientifique - ce qui apparaît nettement dans l'importance que Leibniz accorde à l'*a priori* et au principe de raison suffisante. L'esprit humain, s'il était aussi parfait que celui de Dieu, pourrait connaître *a priori* tous les prédicats contenus dans la notion d'un sujet concret, en les déduisant de cette notion. Quant au principe de raison suffisante, il est le grand principe, et c'est dans sa lumière qu'il faut comprendre la «fameuse» interrogation de Leibniz : «Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien ?» Dans les *Principes de la nature et de la grâce*, après avoir défini ce que sont les monades et traité de la génération et de la corruption des «animaux», Leibniz déclare :

Jusqu'ici, nous n'avons parlé qu'en simples *Physiciens* : maintenant il faut s'élever à la *Métaphysique*, en nous servant du *Grand Principe*, peu employé communément, qui porte que *rien ne se fait sans raison suffisante*, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De

<sup>106</sup> Rappelons que la certitude est la propriété de la réalité connue, en tant que connue (c'est la propriété de la connaissance), que l'évidence est la propriété de la réalité face à l'intelligence, en tant que celle-ci est capable de l'atteindre immédiatement, et que la déduction est l'œuvre de l'intelligence. En aucun de ces trois cas la réalité n'est plus considérée en elle-même.

plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, *pourquoi elles doivent exister ainsi*, et non autrement<sup>107</sup>.

Cette interrogation de Leibniz, qui conduit à poser Dieu comme «Raison suffisante de l'univers»<sup>108</sup>, sera critiquée, de façons très différentes, par Bergson<sup>109</sup> et par Heidegger, qui en reprendra la formulation en lui donnant un sens tout nouveau<sup>110</sup>. Considérée en elle-même, cette interrogation doit se comprendre dans la perspective même de Leibniz, c'est-à-dire au niveau des possibles.

Wolff élabore, dans la ligne de Leibniz, une métaphysique purement notionnelle et *a priori*. C'est le type parfait d'une métaphysique dogmatique qui n'est plus une recherche de l'être, mais une classification parfaitement ordonnée de notions premières. La logique, *organon*, servante, est devenue la métaphysique. Le nominalisme théologique a conquis la métaphysique : la réaction de Descartes aboutit, en Wolff, à un échec total.

C'est à partir du scepticisme phénoméniste de Hume et du monisme univoque de Spinoza (ainsi que du rationalisme *a priori* de Leibniz et du dogmatisme de Wolff) qu'il faut comprendre la position critique de Kant. Pour retrouver une véritable métaphysique, il faut une fameuse purification de la raison. La critique doit être implacable, pour permettre ce renouvellement, sinon la métaphysique est vouée à la disparition : la raison humaine continuera de suivre deux orientations parallèles, celle d'un dogmatisme logique purement formel, vide de tout contenu, et celle d'un empirisme descriptif.

#### *L'attitude critique - Kant*

C'est par une réflexion critique<sup>111</sup> - mais de façon beaucoup plus radicale que Descartes - que Kant va essayer de retrouver la possibilité

<sup>107</sup> *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, § 7 (Oeuvres, éd. Gerhardt, VI), p. 602.

<sup>108</sup> Voir *loc. cit.*, § 8 : «Or cette Raison suffisante de l'Existence de l'Univers ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes (...) Ainsi il faut que la Raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre Raison, soit hors de cette suite de choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un Etre nécessaire, portant la raison de son existence avec soi; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante, où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu». Cf. ci-dessous, p. 324, note 88.

<sup>109</sup> Voir ci-dessous, p. 60, note 131.

<sup>110</sup> Voir ci-dessous, p. 65.

<sup>111</sup> V. Delbos souligne que la métaphysique, dont Kant se demande si elle est possible et comment, est d'abord conçue comme devant être «une connaissance rationnelle du

d'une véritable métaphysique<sup>112</sup>, en considérant «comme non avenues les tentatives faites jusqu'ici pour constituer *dogmatiquement* une méta-

réel, comportant à ce titre une justification *a priori* de la science de la nature, telle qu'elle est constituée en fait, avec la certitude qui lui appartient. (Je laisse de côté la justification de la moralité, qui au moins dans sa forme rationnelle a suivi chez Kant la justification de la science). Mais cette connaissance rationnelle du réel, que Wolff et les Wolffiens, en systématisant Leibniz, se sont crus en état de produire, que vaut-elle ? C'est la suite des questions que Kant se pose là-dessus, qui nous explique le sens dans lequel Kant a commencé par critiquer la Métaphysique existante, puis a essayé de constituer les principes de la Métaphysique future» (*Les facteurs kantiens de la philosophie allemande*, p. 572). N'oublions pas cependant (ou plus exactement précisons, car il est juste de dire que d'une certaine manière l'antinomie de la raison traduit l'antagonisme entre la métaphysique traditionnelle et la science newtonienne) que ce qui est à l'origine de la réflexion critique de Kant, c'est le problème que posent les antinomies de la raison. Kant lui-même l'écrit à Garve : «Ce n'est pas la question de l'existence de Dieu, de l'immortalité [de l'âme] etc., qui est le point de départ de ma recherche, mais l'antinomie de la raison pure : 'le monde a un commencement - il n'a pas de commencement, etc., jusqu'à la quatrième [sic pour la troisième] : il y a de la liberté dans l'homme - contre : il n'y a pas de liberté, mais tout en lui n'est que nécessité de nature'; c'est elle qui m'a d'abord éveillé du sommeil dogmatique et poussé à la critique de la raison, afin de supprimer le scandale de la contradiction apparente de la raison avec elle-même» (*Lettre à Garve*, 21 septembre 1798, Briefwechsel, vol. 3, p. 255).

<sup>112</sup> «La Métaphysique, connaissance spéculative de la raison tout à fait isolée et qui s'élève complètement au-dessus des enseignements de l'expérience par de simples concepts (...) et où, par conséquent, la raison doit être son propre élève, n'a pas encore eu jusqu'ici l'heureuse destinée de pouvoir s'engager dans la voie sûre d'une science; elle est cependant plus ancienne que toutes les autres et elle subsisterait quand bien même toutes les autres ensemble seraient englouties dans le gouffre d'une barbarie entièrement dévastatrice» (*Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, p. 18). En effet, la métaphysique existe incontestablement en tant que disposition naturelle, et existera toujours à ce titre. Il faut donc se poser la question : «Comment la métaphysique est-elle possible, en tant que disposition naturelle ?» Mais comme il faut nécessairement aussi se prononcer soit sur les objets des questions qu'elle se pose, soit sur son pouvoir ou son impuissance à juger, il faut encore se poser cette question; «Comment la métaphysique est-elle possible en tant que science ?» (*op. cit.*, pp. 44-45). Rappelons aussi les trois grandes interrogations de Kant, qui sont proprement des questions de critique et de morale : «Tout intérêt de ma raison est contenu dans ces trois questions : que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?» (*op. cit.*, p. 543). Kant, en définitive, ramène les questions de la raison à celles de la raison pratique. C'est pourquoi nous ne les considérons pas ici, car pour nous la métaphysique est ce qu'il y a de plus fondamental dans l'intelligence, et est donc antérieure à sa détermination pratique. Notons que Kant, dans la *Logique*, ajoute que ces trois questions se rapportent à une quatrième portant sur l'homme, et qu'ainsi on pourrait envisager tout le contenu de la philosophie du point de vue de l'anthropologie. Voir *Logique*, Introduction, p. 26 (*Logik* [Werke VI], p. 448) : «Le champ de la philosophie (...) donne lieu aux questions suivantes : 1° Que puis-je savoir ? 2° Que dois-je faire ? 3° Que faut-il espérer ? 4° Qu'est-ce que l'homme ? La métaphysique correspond à la première question, la morale à la seconde, la religion à la troisième, et l'anthropologie à la quatrième. Mais au fond, l'on pourrait tout ramener à l'anthropologie, parce que les trois premières questions se rapportent à la dernière». Mais comme Heidegger, du reste, l'a bien noté, on ne peut pas ramener les interrogations métaphysiques sur l'être au seul problème de l'anthropologie. En réalité, la métaphysique doit éclairer d'une manière ultime le problème de l'anthropologie.

physique»<sup>113</sup>. Si la métaphysique est une science, pourquoi n'a-t-elle pas progressé comme toutes les autres sciences<sup>114</sup>, et ne présente-t-elle pas une certitude scientifique analogue à celle des mathématiques ou de la physique newtonienne ? N'est-ce pas parce qu'il faut opérer en métaphysique une révolution analogue à celle qui a été si avantageuse à ces sciences ? Jusqu'à présent, parce qu'on admettait que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets, on n'est jamais parvenu à «établir sur eux quelque jugement *a priori* par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance»<sup>115</sup>. Kant va donc renverser le problème et «supposer» que ce sont les objets qui se règlent sur notre connaissance, «ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés»<sup>116</sup>. Kant va donc démontrer (par le moyen de l'existence des jugements synthétiques *a priori*) la présence d'un élément *a priori* en toute connaissance.

Si Descartes s'arrête aux idées comme *a priori* de sa réflexion, Kant ne peut s'y arrêter. Pour lui, en définitive, le seul absolu de l'esprit humain, étant donné sa condition, c'est la transcendantalité des concepts purs de l'entendement et l'aperception transcendantale qui les unit pour constituer un objet (puisque l'inconditionné que recherche la raison reste pour lui un absolu que l'on ne peut connaître au sens fort, même si on peut le penser : les «idées de la raison» ne nous font rien connaître). Ce qui intéresse en premier lieu le philosophe, c'est la transcendantalité des concepts purs de l'entendement, autrement dit l'ensemble des lois de l'esprit qui sont les conditions *a priori* de l'expé-

<sup>113</sup> *Critique de la raison pure*, p. 45.

<sup>114</sup> Voir *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Introduction, p. 8.

<sup>115</sup> *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, p. 18.

<sup>116</sup> *Op. cit.*, p. 19. «Si l'intuition [toujours sensible] devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait connaître quelque chose *a priori*; si l'objet, au contraire (en tant qu'objet des sens) se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je puis me représenter à merveille cette possibilité. Mais, comme je ne peux pas m'en tenir à ces intuitions, si elles doivent devenir des connaissances; et comme il faut que je les rapporte, en tant que représentations, à quelque chose qui en soit l'objet et que je le détermine par leur moyen, je puis admettre l'une de ces deux hypothèses : ou les concepts par lesquels j'opère cette détermination se règlent aussi sur l'objet, et alors je me trouve dans la même difficulté sur la question de savoir comment je peux en connaître quelque chose *a priori*, ou bien les objets, ou, ce qui revient au même, l'expérience dans laquelle seule ils sont connus (en tant qu'objets donnés) se règle sur ces concepts, - et je vois aussitôt un moyen plus facile de sortir d'embarras. En effet, l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui exige le concours de l'entendement dont il me faut présupposer la règle en moi-même avant que les objets me soient donnés par conséquent *a priori*, et cette règle s'exprime en des concepts *a priori* sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder» (*ibid.*).

rience, une expérience au delà de laquelle aucune connaissance n'est possible. C'est ainsi que la *Critique de la raison pure*, en «épurant» la métaphysique, va la mettre «dans la voie sûre d'une science»<sup>117</sup> interdisant à la raison spéculative toute excursion hors du domaine de l'expérience, hors du phénoménal.

Au rôle négatif de la critique (limiter la raison spéculative au domaine de l'expérience) s'ajoute, pour Kant, une utilité positive : la critique pose les fondements de la morale dans les lois pures déterminant *a priori* la volonté, étendant par là même le pouvoir de la raison pure dans sa fonction pratique. Ainsi, définissant la métaphysique comme «un système de connaissances *a priori* fondées sur de simples concepts»<sup>118</sup>, Kant fait place, à côté de la métaphysique de la nature (fondée sur la critique de la raison pure spéculative), à une métaphysique des mœurs (fondée sur la critique de la raison pure pratique), à laquelle correspondra, du côté empirique, l'anthropologie morale. Si donc «le plus grand et peut-être l'unique profit de la philosophie de la raison pure n'est sans doute que négatif»<sup>119</sup>, la raison «peut sans doute espérer plus de bonheur sur l'unique voie qui lui reste encore, celle de l'usage pratique»<sup>120</sup>. La critique doit ainsi forcer «la raison pure à abandonner ses prétentions exagérées dans l'usage spéculatif et à se renfermer dans les limites du terrain qui lui est propre, [celui] des principes pratiques»<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> *Op. cit.*, Préface de la seconde édition, p. 21.

<sup>118</sup> *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, p. 22.

<sup>119</sup> Voir *Critique de la raison pure*, p. 538 : «Le plus grand et peut-être l'unique profit de la philosophie de la raison pure n'est sans doute que négatif; c'est qu'elle n'est pas un organe qui serve à étendre nos connaissances, mais une discipline qui sert à en déterminer les limites, et au lieu de découvrir la vérité, elle n'a que le mérite silencieux de prévenir les erreurs». Cf. pp. 567-568. «Si en tant que simple spéculation, elle [la métaphysique] sert plutôt à prévenir les erreurs qu'à étendre la connaissance, cela ne nuit en rien à sa valeur, mais cela lui donne plutôt de la dignité et de la considération, en en faisant un censeur qui maintient l'ordre public, la concorde générale et même le bon état de la république scientifique et qui empêche ses travaux hardis et féconds de se détourner de la fin principale, le bonheur universel» (p. 568).

<sup>120</sup> *Op. cit.*, p. 538.

<sup>121</sup> *Op. cit.*, p. 537. En effet, le but final de l'usage de notre raison, le but final auquel se rapporte, en définitive, la spéculation de la raison dans l'usage transcendantal, concerne trois objets : la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu (voir *op. cit.*, pp. 539-540). Si l'usage spéculatif de la raison, ne trouvant pas de satisfaction dans le domaine de l'expérience, nous a menés aux idées spéculatives, celles-ci, à leur tour, nous ramènent à l'expérience. Il faut donc chercher si, dans l'usage pratique, la raison pure peut nous conduire aux idées qui atteignent les fins suprêmes de la raison pure. Ces idées, les trois postulats de la raison pratique, la Dialectique transcendantale concluait à leur *possibilité*; la raison pratique les *exige*. Toutefois, ces postulats sont objets de croyance, et non de connaissance; ce ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèses d'ordre pratique. Ils n'élargissent donc pas la connaissance spéculative, mais justi-

L'intention de Kant était sans doute excellente : redécouvrir en premier lieu la possibilité d'une véritable métaphysique, l'intelligence humaine s'étant fourvoyée. Mais le moyen employé est-il le bon ? Peut-on, en commençant par une critique, retrouver une véritable métaphysique de l'être ? Certes, la critique nous dévoile le conditionnement de l'esprit humain, de notre raison; mais l'être est-il saisissable dans ce conditionnement ? La caractéristique de la pensée métaphysique n'est-elle pas de dépasser ce conditionnement, sans le nier, mais en le relativisant ? Si on le regarde en premier lieu en le thématissant, peut-on encore le dépasser ? Ne devient-il pas la seule chose que nous connaissons avec certitude ?<sup>122</sup> En voulant «sauver» une certaine métaphysique par la raison pratique, Kant n'a-t-il pas accéléré la destruction de la véritable métaphysique ?

La critique transcendantale de Kant va, de fait, entraîner la philosophie vers l'idéalisme absolu. Alors que Kant, sans prétendre atteindre un principe absolument inconditionnel, maintient sa déduction au niveau des «formes» de l'entendement et maintient l'extériorité de la «chose en soi»<sup>123</sup> (au moins dans une certaine mesure, car dans l'*Opus*

fient, en leur donnant une réalité objective au niveau de l'usage moral, les idées de la raison spéculative (voir *Critique de la raison pratique*, pp. 141-142). Ainsi, il n'y aura pas de théologie spéculative, mais une théologie morale qui n'aura qu'un usage immanent (*Critique de la raison pure*, pp. 548-551).

<sup>122</sup> En assimilant toute l'évolution de la pensée à l'évolution de la pensée scientifique, Kant fait une confusion manifeste. La transformation de la science physique sert pour lui de modèle (cause exemplaire) à la transformation de la connaissance métaphysique. Or, précisément, le motif de la transformation de la connaissance métaphysique ne peut être le même que celui de la science physique. Car celle-ci porte sur le phénomène, alors que la première porte sur l'être. Kant critique donc une connaissance qui n'est pas une véritable connaissance métaphysique, mais qui est la connaissance des phénomènes. La critique de la connaissance qui atteint le phénomène ne peut être la critique de la connaissance qui atteint l'être; car ces deux connaissances sont de nature différente. Notre connaissance humaine atteint bien le phénomène en premier lieu, mais elle n'atteint pas que le phénomène; elle atteint autre chose (cela est vrai même de la connaissance scientifique). Que notre connaissance humaine atteigne le phénomène en premier lieu, cela relève de sa manière d'exister : c'est une intelligence incarnée. La critique du conditionnement ne peut jamais nous permettre de rejeter ce qui est conditionné; mais on peut évidemment comprendre, par la critique du conditionnement, la difficulté d'atteindre autre chose que le conditionnement.

<sup>123</sup> Jean Hyppolite souligne que si les vérités que la philosophie kantienne conquiert ne sont que phénoménales, la place reste vide pour une vérité absolue, et Kant tient encore à cette place vide. «Il se proposait en 1772, d'écrire une philosophie théorétique qui se décomposerait en Phénoménologie et Métaphysique; la Phénoménologie a été écrite, c'est la *Critique de la raison pure*, mais la Métaphysique est impossible; la vérité phénoménale ne peut pourtant pas être érigée en vérité absolue sous peine de contradiction. Il reste donc une mystérieuse chose en soi qui ne sera jamais objet de la connaissance» (*Logique et existence*, pp. 69-70). La logique spéculative de Hegel ne connaîtra plus la borne de la chose en soi.

*postumum* la chose en soi semble bien devenir de plus en plus une construction de l'esprit<sup>124</sup>), après lui l'idéalisme allemand va s'enfermer dans une immanence totale<sup>125</sup>, exception faite pour la «dernière» philosophie de Schelling<sup>126</sup>. Mais la réaction de Schelling contre l'immanen-

<sup>124</sup> Voir *Opus postumum*, Convolutum VII (éd. Ak., vol. XXII), pp. 52-53 : «en dehors du sujet qui juge, il n'y a pas d'êtres existants dont la nature puisse venir en question : il n'y a rien qu'une idée de la raison pure examinant ses propres principes». La chose en soi «n'est qu'un être en pensée, un *ens rationis ratiocinantis*» (*op. cit.*, Conv. X, p. 421). «Nous construisons nous-mêmes toutes choses» (Conv. VII, p. 82).

<sup>125</sup> Fichte entend continuer Kant, ou plus exactement montrer les principes capables de fonder la philosophie de Kant. On pourrait dès lors s'étonner que Fichte considère l'«intuition intellectuelle» comme «l'unique assise ferme pour toute philosophie» (*Seconde introduction à la Doctrine de la Science*, in *Oeuvres choisies de philosophie première*, p. 274; texte allemand : J. H. Fichte's *Sämmtliche Werke* I, p. 467). Mais il ne s'agit pas d'une intuition de la chose en soi, d'une intuition de l'être : il s'agit de l'intuition que l'esprit a de sa propre activité : «Je nomme *intuition intellectuelle* cette intuition de soi-même, supposée chez le philosophe, dans l'effectuation de l'acte par lequel le Moi est engendré pour lui» (*op. cit.*, p. 272; texte all., p. 464). Le Moi absolu, premier principe qui devra se limiter pour prendre conscience de lui-même (le Moi s'oppose un Non-Moi) n'est pas un être ni un fait, mais un acte, une activité originaire, *Tathandlung*, «une pure activité qui ne présuppose aucun objet, mais produit celui-ci et en laquelle ainsi l'agir (*Handeln*) devient immédiatement action (*Tat*)» (*op. cit.*, pp. 275-276; texte all., p. 469). Fichte distingue très nettement sa position de celle de Kant : «Pour la *Doctrine de la Science* tout être est nécessairement un être sensible (...) L'intuition intellectuelle au sens kantien est une monstruosité qui s'évanouit entre nos mains dès qu'on veut la penser (...). L'intuition dont parle la *Doctrine de la Science* ne s'applique pas à un être, mais à un acte et rien ne la désigne chez Kant (sauf, si l'on veut, l'expression d'*apperception pure*)» (*op. cit.*, pp. 278-279; *Werke* I, p. 472).

<sup>126</sup> Schelling, à l'époque de la «philosophie de l'identité», affirme que «la philosophie transcendantale a pour point de départ, non une existence, mais un acte libre qui peut seulement être postulé» (*Système de l'idéalisme transcendantal*, in *Essais*, p. 152; *Werke* [éd. Schröter] II, p. 371; *Ausgewählte Werke* [1<sup>re</sup> série] II, même pagination). Cet acte libre, c'est l'intuition intellectuelle absolument libre qui est le Moi lui-même, et en laquelle pensée et être, concept et objet coïncident. Mais le «dernier» Schelling répudiera avec force l'immanentisme de sa «philosophie de l'identité» et affirmera la priorité de l'être sur la pensée (cf. ci-dessous, p. 130, note 50) et de l'expérience sur la raison, qualifiant sa «philosophie positive» d'«empirisme métaphysique». Déplorant la «désolante stérilité» dont la nation allemande a été frappé pour avoir accordé la prééminence «à la pensée sur l'être, au *Was* sur le *Dass*», Schelling affirmera : «Une fois qu'on a établi et consolidé de façon définitive et inattaquable l'être, on peut sans crainte (...) chercher à rendre le contenu de cet être conforme à la pensée et à la raison. Mais si l'on commence par le contenu qui, en soi et détaché de toutes les conditions d'existence, ne peut avoir qu'un caractère général, on pourra continuer pendant quelques temps, mais on finira par s'apercevoir avec horreur, à un moment donné, que le vase susceptible de recevoir ce contenu fait défaut» (Conférence sur *La source des vérités éternelles*, prononcée à l'Académie des sciences de Berlin le 17 janvier 1850 et publiée en Appendice à l'*Introduction à la philosophie de la mythologie*, II, pp. 373-74; *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *Ausgewählte Werke* [2<sup>e</sup> série] I, pp. 589-590). Dans ses leçons sur la philosophie de la mythologie, Schelling se réfère constamment à Aristote, «le vrai maître (*eigentliche Lehrer*) de l'Orient et de l'Occident» (*op. cit.*, II, 16<sup>e</sup> leçon, p. 147; texte allemand, p. 382), et il souligne : «personne ne peut s'attendre à un succès s'il n'a pas acquis

tisme du rationalisme sera étouffée par la puissance de la philosophie hégélienne, où l'Idée et la conscience de l'Esprit deviendront l'unique absolu. Peu importe, du reste, que l'on considère cette philosophie de l'Idée comme un idéalisme absolu ou comme un réalisme absolu. Ce qui est certain, c'est que l'hégélianisme, avec sa méthode dialectique, n'interroge plus; il ne peut plus interroger : c'est la division qui remplace l'interrogation, et c'est la logique même de l'Idée qui anime la philosophie et la dirige. N'est-ce pas là le triomphe du rationalisme, sous une forme totalitaire et tyrannique ?

Si la critique de Kant n'a pu empêcher la pensée de Hegel et le triomphe de sa dialectique, elle n'a pas davantage arrêté le scepticisme des empiristes qui, avec le progrès des sciences exactes, donnera naissance au positivisme. Celui-ci considérera la métaphysique comme un rêve correspondant à l'âge adolescent de l'intelligence humaine, une belle construction idéale qui doit disparaître avec le progrès des connaissances scientifiques exactes, apanage de l'homme adulte.

Ces deux positions extrêmes, celle de Hegel et celle du positivisme, ne sont pas une répétition des deux positions en présence desquelles se trouvait Kant. En ce qui concerne la dialectique de Hegel, elle va exercer, sur les philosophes qui viennent après lui, une profonde influence; même ceux qui s'opposent violemment à sa doctrine, à ce primat de l'Esprit et de l'Idée, demeurent cependant sous l'influence de sa méthode dialectique<sup>127</sup>.

La critique réflexive de Kant et la méthode dialectique de Hegel vont en effet marquer la philosophie contemporaine d'une double empreinte indélébile. La philosophie va d'une part se replier sur l'homme, sur la destinée de l'homme dans le monde, sur sa libération à l'égard de toutes ses aliénations (économique, sociale et religieuse) sur sa liberté qu'il doit conquérir, sur son pouvoir créateur, sur sa noblesse de personne humaine. D'autre part, elle va découvrir une nouvelle méthode philosophique, la méthode phénoménologique, qui prolonge la réflexion critique, mais avec une intention nouvelle : celle de redécouvrir le sens premier, radical, de l'intentionnalité de nos idées. La méthode

la connaissance des écueils cachés de la recherche métaphysique grâce à Aristote ou par des efforts personnels, car *je ne crois pas qu'il soit possible de comprendre Aristote à fond sans expérience personnelle*» (*ibid.*, p. 144; texte allemand, p. 380; c'est nous qui soulignons). Sur l'expérience, voir en particulier 13e et 14e leçons.

<sup>127</sup> Nietzsche, dans la mesure où (avec l'exaltation de la volonté de puissance) il achève la métaphysique occidentale, l'achève en transformant la question «qu'est-ce que c'est ?» en «qu'est-ce que c'est *pour moi* ?» (cf. ci-dessous, note 200). L'être devient relatif au *moi*. C'est bien, comme l'a souligné Heidegger, le triomphe de la subjectivité.

phénoménologique est bien une réduction éidétique, car elle veut, partant de nos idées ( *εἶδος* ), découvrir leur signification intentionnelle primordiale (rejoignant par là toutes les philosophies de l'essence, dont elle essaie de saisir le fondement et la racine)<sup>127 bis</sup>. Cette méthode, de fait, connaîtra des modalités différentes; purement formelle chez Husserl, elle deviendra plus psychologique chez Merleau-Ponty, au moins au niveau de sa *Phénoménologie de la perception*.

Par ailleurs, la philosophie va aussi s'orienter vers la logique mathématique, celle-ci ayant l'immense avantage de permettre un œcuménisme philosophique, car elle ne s'occupe ni des hommes ni de Dieu, mais de la justesse formelle de nos propositions, sans regarder leur signification. Quant au positivisme logique, reprochant à la philosophie de n'avoir jusqu'à présent formulé que des énoncés dépourvus de sens (parce qu'invérifiables par les sens), il estime qu'elle ne peut être qu'une analyse du langage scientifique. Après avoir démontré l'impossibilité de la métaphysique, Alfred J. Ayer déclarera : «Tout ce que nous pouvons faire, c'est élaborer une technique permettant de prévoir le cours de notre expérience sensorielle, et y adhérer aussi longtemps qu'elle s'avère sûre»<sup>128</sup>.

#### *La reprise de l'interrogation - Heidegger et Merleau-Ponty*

Devant cet abandon général de la métaphysique, il faut citer quelques grands témoins qui continuent (de manières très différentes) à croire en un primat de la métaphysique ou de l'ontologie<sup>129</sup> : Whitehead, Bergson (ainsi que Lavelle, Blondel, Gabriel Marcel), Nicolaï Hartmann, Heidegger, Merleau-Ponty.

Whitehead et Bergson essaient l'un et l'autre de redécouvrir une pensée métaphysique à partir d'une réflexion sur la physique ou la biologie et la psychologie<sup>130</sup> - l'un et l'autre élaborant, en définitive, une

<sup>127 bis</sup> Merleau-Ponty, soulignant que Husserl est passé «de 'la philosophie comme science stricte' à la philosophie comme interrogation pure», note que chez Husserl, «l'interrogation pure n'est pas un résidu de la métaphysique, son dernier soupir, ou la nostalgie de son royaume perdu, mais le juste moyen de nous ouvrir au monde, au temps, à la Nature et à l'histoire présents et vivants et d'accomplir les ambitions perpétuelles de la philosophie» (*Résumés de cours*, p. 148). Mais cette «interrogation pure» est-elle encore une véritable interrogation ?

<sup>128</sup> *The Foundations of Empirical Knowledge*, p. 274.

<sup>129</sup> «La métaphysique n'est pas morte, en dépit des affirmations radicales de ceux qui, au début du siècle, prétendaient dresser son acte de décès», écrit G. Gusdorf (*Traité de métaphysique*, p. 453). Nous sommes bien d'accord avec lui sur ce point, malgré les jugements quelque peu rapides qu'il porte sur «les fossiles intellectuels» (voir *op. cit.*, pp. 453-454).

<sup>130</sup> Concernant Whitehead, voir notamment *Science and the Modern World*, pp. 206-218; *Adventures of Ideas*, III, ch. XI, section 12, p. 231 ss.

sorte de méta-biologie ou de méta-psychologie. Leur métaphysique est une métaphysique de la vie. Chez Bergson, c'est bien l'élan vital qui est l'absolu auquel tout se ramène et auquel les mystiques communient, devenant, par leur expérience, les témoins de l'Amour. Cependant, si Bergson redécouvre une métaphysique, ce n'est pas par l'interrogation<sup>131</sup>. Car pour lui la métaphysique ne fait pas appel à l'intelligence, qui tend à l'action et à la fabrication. Il s'agit au contraire de «faire sortir l'intelligence de son milieu», de la «pousser hors de chez elle» ou de lui «faire vivre à rebours sa propre genèse»<sup>132</sup>. Ou plutôt, il s'agit d'avoir recours à «une fonction qui n'est certes pas ce qu'on appelle ordinairement intelligence», «une autre faculté, capable d'une autre sorte de connaissance»<sup>133</sup> : l'intuition. Or l'intuition, qui est «sympathie spirituelle avec ce que [la réalité] a de plus intérieur»<sup>134</sup> n'est pas interrogation. L'intuition est «l'attention que l'esprit se prête à lui-même, par surcroît, tandis qu'il se fixe sur la matière, son objet», attention qu'il faut méthodiquement cultiver et développer<sup>135</sup>. Mais alors un problème se pose, dont Bergson a conscience :

si la métaphysique doit procéder par intuition, si l'intuition a pour objet la mobilité de la durée, et si la durée est d'essence psychologique, n'allons-nous pas enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même ? La philosophie ne va-t-elle pas consister à se regarder simplement vivre, «comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler» ?<sup>136</sup>

Pour Bergson, la réponse est négative : parler ainsi,

ce serait méconnaître la nature singulière de la durée, en même temps que le caractère essentiellement actif de l'intuition métaphysique. Ce serait ne pas voir que, seule, la méthode dont nous parlons permet de dépasser l'idéalisme aussi bien que le réalisme, d'affirmer l'existence d'objets infé-

<sup>131</sup> «Bergson, écrit Merleau-Ponty, croyait à la constatation et à l'invention, il ne croyait pas à la pensée interrogative» (*Signes*, p. 240). Bergson considère en particulier comme un pseudo-problème celui qui «consiste à se demander pourquoi il y a de l'être, pourquoi quelque chose ou quelqu'un existe» (*La pensée et le mouvant* | Oeuvres |, p. 1336; cf. ci-dessous, p. 143). Le problème, ajoute Bergson, ne sera jamais résolu, «mais il ne devrait pas être posé. Il ne se pose que si l'on se figure un néant qui précéderait l'être» (*ibid.*). Heidegger fera une critique inverse (voir ci-dessous, p. 65). Le «rien» de Leibniz se situe donc entre celui de Bergson, et celui de Heidegger...

<sup>132</sup> Voir *L'évolution créatrice* (Oeuvres), pp. 658 et 659.

<sup>133</sup> *La pensée et le mouvant*, pp. 1319 et 1320.

<sup>134</sup> *Op. cit.*, p. 1432.

<sup>135</sup> *Op. cit.*, pp. 1319-1320.

<sup>136</sup> *Op. cit.*, p. 1416.

rieurs et supérieurs à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieurs à nous, de les faire coexister ensemble sans difficulté, de dissiper progressivement les obscurités que l'analyse accumule autour des grands problèmes<sup>137</sup>.

Whitehead, dans sa «philosophie de l'organisme», met l'accent sur le rôle de la «raison spéculative» qui «cherche avec une curiosité désintéressée une compréhension (*understanding*) du monde»<sup>138</sup> (la compréhension de l'expérience constituant «sa seule satisfaction»<sup>139</sup>). Mais dans la recherche de cette compréhension<sup>140</sup>, Whitehead attache plus d'importance à la «pensée imaginative»<sup>141</sup> et à l'*interprétation* qu'à l'interrogation proprement dite. Pour lui, en effet, «la philosophie spéculative est la tentative de construire un système d'idées générales cohérent, logique et nécessaire, en fonction (*in terms of*) duquel chaque élément de notre expérience puisse être interprété»<sup>142</sup>. Et il précise : «Par cette notion d'interprétation, je veux dire que tout ce dont nous sommes conscients, en tant qu'expérimenté avec plaisir (*enjoyed*), voulu ou pensé, devra avoir le caractère d'un cas (*instance*) particulier du schème général»<sup>143</sup>. Whitehead estime que le premier avantage de l'usage d'un schème (qui est une «construction imaginative», une «rationalisation imaginative»<sup>144</sup>), consiste en ce que «l'expérience n'est pas interrogée avec la retenue paralysante du sens commun. L'observation acquiert une pénétration valorisée (*enhanced*) en raison de l'attente suscitée par la conclusion du raisonnement»<sup>145</sup>.

Entre l'expérience initiale, qui est d'ordre intuitif<sup>146</sup>, et l'expérience interprétée, il y a une rationalisation ou «généralisation descriptive» qui consiste en l'utilisation de «notions spécifiques, s'appliquant à un groupe restreint de faits, pour la divination de notions génériques qui s'appliquent à tous les faits»<sup>147</sup>. Une telle méthode, que Whitehead

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *The Function of Reason*, p. 38.

<sup>139</sup> *Ibid.*; cf. *Adventures of Ideas*, pp. 180-181.

<sup>140</sup> Sur cette compréhension, voir *Modes of Thought*, pp. 63 ss.

<sup>141</sup> *Op. cit.*, p. 59.

<sup>142</sup> *Process and Reality*, p. 4.

<sup>143</sup> *Ibid.*; cf. *Adventures of Ideas*, p. 285.

<sup>144</sup> *Process and Reality*, p. 7.

<sup>145</sup> *Op. cit.*, p. 13.

<sup>146</sup> Voir *Adventures of Ideas*, p. 228 : «toute connaissance provient de, et est vérifiée par l'observation intuitive directe. J'admets cet axiome de l'empirisme tel qu'il est exposé sous sa forme générale». Cf. *Science and the Modern World*, pp. 94 et 125.

<sup>147</sup> *Process and Reality*, p. 8.

compare au vol d'un avion<sup>148</sup> et qui implique une hypothèse de base, entend s'opposer à la fois à tout dogmatisme et à l'anti-intellectualisme d'un Nietzsche ou d'un Bergson<sup>149</sup>. Mais nous voyons qu'il ne s'agit pas là d'une véritable interrogation.

Heidegger, plus immédiatement dans le prolongement de la phénoménologie, de la dialectique de Hegel et surtout de la réflexion critique de Kant<sup>150</sup>, va essayer de reprendre l'effort inachevé de Kant et de montrer comment, en «dépassant» la métaphysique<sup>151</sup>, il nous faut découvrir la possibilité de la *pensée* de l'être.

Celle-ci ne peut être ni une logique, ni une pure phénoménologie, ni une anthropologie : le problème de l'être est au delà du conceptuel-rationnel et du phénoménal-existential. Au delà de l'ontique et de l'existential, Heidegger (ainsi que Merleau-Ponty) pose le problème de l'ontologique et de l'existential. Si c'est dans l'homme que le problème de l'être apparaît pour nous avec toute sa force, cela ne veut pas dire que la métaphysique soit une anthropologie.

Voulant «revenir au fondement de la métaphysique» et poser à nouveau explicitement le problème de la *pensée de l'être*, Heidegger redonne à l'interrogation toute sa valeur. Il lui donne même une place

<sup>148</sup> Voir *op. cit.*, p. 7 : «La véritable méthode de découverte est comme le vol d'un avion. Elle part du sol de l'observation particulière; elle effectue un vol dans l'air subtil de la généralisation imaginative, et elle atterrit à nouveau pour une observation renouvelée, rendue plus pénétrante par l'interprétation rationnelle».

<sup>149</sup> Voir *Adventures of Ideas*, p. 287.

<sup>150</sup> R. Vancourt souligne que la restauration de la métaphysique à notre époque est «liée à une révolution dans l'interprétation de la pensée kantienne» (*Nicolaï Hartmann et le renouveau métaphysique*, p. 584). En effet, alors que le néo-kantisme «s'était efforcé de purifier les œuvres de Kant des éléments métaphysiques qu'elles contenaient encore» et que, de son côté, le positivisme du Cercle de Vienne avait aussi contribué à creuser un vide en métaphysique, ce sont ces éléments mêmes que d'autres interprètes de Kant, notamment N. Hartmann et Heidegger, vont remettre au premier plan. «Ainsi donc, conclut R. Vancourt, le renouveau métaphysique apparaît lié à une transformation de l'exégèse de la pensée kantienne» (*art. cit.*, pp. 584-585). Mais n'oublions pas qu'un philosophe comme Whitehead, qui est bien, à sa manière, à l'origine d'un certain renouveau métaphysique, présente sa philosophie comme un retour à la pensée pré-kantienne (*Process and Reality*, Préface, p. VI) et une inversion du kantisme (*op. cit.*, pp. 135-136). On connaît également l'opposition de Bergson à l'égard de Kant, qu'il accuse d'avoir «porté à notre science et à notre métaphysique des coups si rudes qu'elles ne sont pas encore tout à fait revenues de leur étourdissement» (*La pensée et le mouvant*, Oeuvres, pp. 1427-1428). Pour Bergson, le plus grand service que Kant «ait rendu à la philosophie spéculative», c'est d'avoir «définitivement établi que, si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition. - Seulement, ayant prouvé que l'intuition serait seule capable de nous donner une métaphysique, il ajouta : cette intuition est impossible» (*op. cit.*, p. 1375).

<sup>151</sup> Voir *Essais et conférences*, pp. 80 ss.

unique, puisque, pour lui, la philosophie est essentiellement interrogation<sup>152</sup>. Et la question, fondamentale de la métaphysique (qui, précisément parce que c'est une question métaphysique, embrasse l'ensemble de la métaphysique, et met en question le questionnant lui-même<sup>153</sup>), porte sur l'essence de l'Être, sur l'Être lui-même en sa vérité - et non plus sur l'étant, comme ce fut le cas tout au long de l'histoire de la métaphysique occidentale<sup>154</sup>. Cette question se formule ainsi : «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?» On reconnaît la formule de Leibniz, mais le sens en est devenu tout différent<sup>155</sup>.

<sup>152</sup> Voir *Introduction à la métaphysique*, p. 25 : «le questionner de cette question, c'est le philosopher»; cf. *op. cit.*, p. 207; *Essais et conférences*, p. 223.

<sup>153</sup> Voir *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier), p. 73 b; *Introduction à la métaphysique*, pp. 147 et 150.

<sup>154</sup> Voir *Qu'est-ce que la métaphysique*, Prologue de l'auteur, in *Questions I*, p. 9; cf. ci-dessous, p. 158 et note 182.

<sup>155</sup> On est également loin de «la première question posée par la philosophie», telle que la présente Jaspers : «Qu'est-ce qui est ? A première vue, il y a toutes sortes de réalités : les choses dans le monde, les figures inertes et les êtres animés, une diversité infinie, tout ce qui va, vient, disparaît. Mais qu'est-ce donc que l'être en tant qu'être, l'être grâce auquel tout se tient, l'être qui fonde tout et duquel provient tout ce qui est ?» (K. JASPERS, *Introduction à la philosophie*, p. 31). Chez Sartre, l'interrogation intervient, au début de *L'Être et le Néant*, d'une manière extrêmement significative. Une première recherche sur le phénomène d'être et l'être du phénomène ayant conduit Sartre à distinguer deux régions absolument tranchées, incommunicables (l'être du phénomène et l'être de la conscience, l'en-soi et le pour-soi), la question se pose de savoir pour quelle raison ces deux types d'être appartiennent l'un et l'autre à l'être en général (c'est la question préalable qu'il convient de poser à toute ontologie : voir *op. cit.*, pp. 14 et 34) et quel est le sens de l'être en tant qu'il comprend en lui ces deux régions incommunicables. En réalité, nous dit Sartre, ces deux régions - conscience et phénomène - prises séparément, sont abstraites, et ce n'est pas d'elles qu'il faut partir mais du concret, c'est-à-dire de cette totalité synthétique qu'est l'homme-dans-le-monde. Il suffit d'interroger celui-ci «en toute naïveté», et c'est cette description qui permettra de répondre à deux questions auxquelles on ne peut répondre séparément : «1° Quel est le rapport synthétique que nous nommons l'être-dans-le-monde ? 2° Que doivent être l'homme et le monde pour que le rapport soit possible entre eux ?» (*op. cit.*, p. 38).

Mais pour mener à bien cette description des conduites humaines (dont chacune nous livrera l'homme, le monde et le rapport qui les unit), il faut choisir une conduite première qui puisse servir de fil conducteur. Cette conduite première nous est fournie par l'interrogation même que nous posons. En effet, cette interrogation est elle-même une attitude humaine pourvue de signification. Il faut donc se demander ce que révèle cette attitude. Toute question, précise alors Sartre, suppose un être qui questionne et un être qu'on questionne; autrement dit, elle suppose le rapport primitif de l'homme à l'être-en-soi. D'autre part, l'être que l'on interroge, on l'interroge sur quelque chose. Et «ce sur quoi j'interroge l'être participe à la transcendance de l'être : j'interroge l'être sur ses manières d'être ou sur son être» (*op. cit.*, p. 39). Ce faisant, j'attends de l'être interrogé une réponse, un dévoilement de son être ou de sa manière d'être. Cette réponse sera oui ou non : «C'est l'existence de ces deux possibilités objectives et contradictoires qui distingue par principe la question de l'affirmation ou de la négation» (*op. cit.*, p. 39). Et donc, en interrogeant sur la conduite interrogative, nous acceptons d'être mis en face du fait trans-

L'importance de la question heideggerienne nous ayant incité à l'exposer assez longuement ailleurs<sup>16</sup>, nous n'y reviendrons pas ici, si ce n'est, précisément, pour souligner la manière dont Heidegger distingue son interrogation de celle de Leibniz. Comment se fait-il, en effet, qu'après avoir affirmé avec force qu'il fallait dépasser la connaissance de l'étant (la connaissance par représentation de l'étant) pour essayer de penser l'Être lui-même dans sa vérité (et donc ne plus penser métaphysiquement<sup>17</sup>), Heidegger en arrive à interroger sur l'étant ?<sup>18</sup>

En réalité, en posant (apparemment) la même question que Leibniz, Heidegger n'interroge plus sur l'étant, mais sur le rien, et sa question peut s'explicitier ainsi :

Ce qui est demandé maintenant, c'est à quoi il tient que partout l'étant seul ait la préséance, à quoi il tient que ce ne soit pas plutôt le «Non-l'étant», «ce Néant», c'est-à-dire l'Être qui soit médité du point de vue de son essence ?<sup>19</sup>

pendant de sa non-existence. Sartre, ici, prévoit l'objection suivante : ne voulant pas croire à l'existence objective d'un non-être, on dira que le fait, en ce cas, renvoie le questionnant à sa subjectivité : la conduite cherchée est une pure fiction. Mais se rabattre ainsi sur la fiction, c'est masquer la négation sans l'ôter, «être pure fiction» équivalant à «n'être qu'une fiction»; et détruire la réalité de la négation, c'est du même coup détruire la réalité de la réponse. «La question est un pont jeté entre deux non-être : non-être du savoir en l'homme, possibilité de non-être dans l'être transcendant» (*op. cit.*, p. 39). Mais un troisième non-être vient encore s'introduire comme déterminant de la question : le non-être de la limitation (car la question implique une vérité qui est différenciation de l'être : «c'est ainsi *et non autrement*»). Sartre peut donc affirmer que «c'est la possibilité permanente du non-être, hors de nous et en nous, qui conditionne nos questions sur l'être» (*op. cit.*, p. 40). La question, qui est une conduite pré-judicative, enveloppe par nature une certaine compréhension du non-être (car si j'attends un dévoilement d'être, c'est que je suis du même coup préparé à l'éventuel dévoilement d'un non-être). La question est donc en elle-même, pour Sartre, «une relation d'être avec le non-être» (*op. cit.*, p. 42), elle nous jette en face du néant (cf. *op. cit.*, p. 47). C'est le néant qui est «la condition première de la conduite interrogative et, plus généralement, de toute enquête philosophique ou scientifique» (*op. cit.*, p. 47). Aussi Sartre est-il amené à se poser la question : «quel est le rapport premier de l'être humain au néant, quelle est la première conduite néantisante ?» (*ibid.*). Nous reviendrons ultérieurement sur cette question. Notons encore ici que pour Sartre, le fait que les questions soient fréquemment posées à un autre homme, à un être pensant, obscurcit la nature propre de l'interrogation. Faire de celle-ci un phénomène intersubjectif, c'est la décoller «de l'être auquel elle adhère et la laisser en l'air comme pure modalité de dialogue. Il faut concevoir que la question dialoguée est au contraire une espèce particulière du genre 'interrogation' et que l'être interrogé n'est pas d'abord un être pensant» (*op. cit.*, p. 42).

<sup>16</sup> Voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. IV.

<sup>17</sup> Postface à *Qu'est-ce que la métaphysique*, in *Questions I*, p. 74.

<sup>18</sup> Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, in *Questions I*, p. 44.

<sup>19</sup> *Contribution à la question de l'Être*, in *Questions I*, p. 244.

. Ou encore :

D'où vient que partout l'étant ait prééminence et revendique pour soi tout «est», tandis que ce qui n'est pas un étant, le rien compris de la sorte comme l'Être lui-même, reste oublié ? D'où vient qu'il n'en soit proprement rien de l'Être et que le rien proprement ne déploie pas son essence ?<sup>160</sup>

Aussi la formule «et non pas plutôt rien» n'est-elle pas une «rallonge arbitraire», une «redondance superflue». Si l'on demande simplement «Pourquoi donc l'étant est-il ?», on demande quel est son fondement, et l'on retombe dans la question de Leibniz, en cherchant un étant autre, plus élevé que celui que nous connaissons, et qui soit son Fondement suprême<sup>161</sup>. Mais si l'on demande : «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?», on évite alors de s'égarer dès le point de départ «à la recherche d'un fondement considéré lui aussi comme un étant»; et, «au lieu de cela, cet étant est maintenu sous forme de question, dans la possibilité du non-être»<sup>162</sup>. Ainsi, le *pourquoi* devient : «Pourquoi l'étant est-il arraché à la possibilité du non-être ?»<sup>163</sup>,

<sup>160</sup> *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 45. «Est-ce d'ici, interroge Heidegger, que vient à toute métaphysique cette fausse certitude inébranlée que l'Être se comprend de lui-même et qu'en conséquence le rien se fait plus facile que l'étant ? Ainsi en est-il en fait de l'Être et du rien. S'il en était autrement, Leibniz ne pourrait pas écrire en commentaire au passage cité : 'Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose'» (*ibid.*).

<sup>161</sup> Voir *loc. cit.* La question de Leibniz - Heidegger l'a bien senti - ne peut avoir de réponse qu'à partir de la création; elle ne relève donc pas, au sens strict, de la recherche de l'être comme être. Mais la question de Heidegger lui-même est-elle une véritable interrogation sur l'être ? Cette question n'a de signification que dans une perspective proprement heideggérienne, quand on sait que l'étant ne peut être rencontré que sur l'«horizon pur» ou dans le «milieu ouvert» du Rien (cf. notre étude sur Heidegger dans *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* Fascicule IV, appendice 3). La question de Heidegger présuppose donc normalement que l'on ait déjà saisi (d'une certaine manière) l'Être, compris lui-même comme Rien (puisqu'il n'y a pas chez Heidegger de distinction entre l'ordre génétique et l'ordre de perfection). Cette question exprime bien le scandale de Heidegger devant l'inconscience philosophique de l'oubli de l'Être. Ce qui devrait être connu en premier lieu (l'Être) est oublié, et ce qui ne peut être connu qu'en second lieu retient toute notre attention et, par le fait même, nous empêche de le saisir «ontologiquement». Aristote avait déjà exprimé, d'une autre manière, ce scandale propre à la condition de notre intelligence humaine : ce qui est premier selon l'ordre génétique n'est pas premier selon l'ordre de nature. Ce qui est-mû est atteint avant ce qui est et risque toujours d'arrêter notre regard. Mais n'est-ce pas là la question fondamentale de la critique (et non pas une question de métaphysique), puisqu'il s'agit d'expliquer le passage de l'expérience, qui nous est donnée en premier lieu, à la saisie des principes propres qui nous font découvrir l'être ?

<sup>162</sup> *Introduction à la métaphysique*, pp. 39-40.

<sup>163</sup> *Op. cit.*, p. 40.

et la recherche n'est plus celle d'un fondement explicatif du subsistant, et lui-même subsistant, mais la recherche d'un fondement du «vacillement de l'étant»<sup>164</sup>. Une telle question interroge déjà (implicitement) sur l'Être; elle nous force à poser la question préalable : «Qu'en est-il de l'Être ?»<sup>165</sup>, question d'une urgence extrême pour nous qui, dans notre poursuite de l'étant, sommes «tombés hors de l'Être»<sup>166</sup>.

L'importance de l'interrogation est également mise en lumière par Merleau-Ponty, pour qui «la philosophie est question posée à ce qui ne parle pas»<sup>167</sup>, et pour qui la détermination de ce qu'est l'interrogation philosophique est capitale.

Merleau-Ponty commence par préciser ce que n'est pas l'interrogation philosophique : «Nous ne nous demandons pas si le monde existe, nous nous demandons ce que c'est pour lui qu'exister»<sup>168</sup>. «L'interrogation philosophique sur le monde ne consiste (...) pas à se reporter du monde même à ce que nous en disons, puisqu'elle se réitère à l'intérieur du langage»<sup>169</sup>. Elle ne peut «consister à révoquer en doute le monde en soi ou les choses en soi au profit d'un ordre des 'phénomènes humains', c'est-à-dire du système cohérent des apparences tel que nous pouvons le construire»<sup>170</sup>. Cette question n'est pas radicale, «puisque'on se donne, en regard des choses et du monde, qui sont obscurs, le champ des opérations de la conscience et des significations construites»<sup>171</sup>. «La manière de questionner du philosophe n'est (...) pas celle de la connaissance; l'être et le monde ne sont pas, pour lui, de ces inconnues qu'il s'agit de déterminer par leur relation avec des termes connus»<sup>172</sup>.

Il est donc clair que l'interrogation philosophique n'est pas l'*an sit* et le doute, où l'Être demeure sous-entendu. Elle n'est pas non plus «le

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Op. cit.*, p. 53.

<sup>166</sup> Voir *op. cit.*, pp. 48 et 51.

<sup>167</sup> *Le Visible et l'Invisible*, p. 138.

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p. 131; cf. p. 144 : «L'interrogation philosophique n'irait (...) pas au bout d'elle-même si elle se bornait à généraliser le doute, la question commune du *an sit*, à les étendre au monde ou à l'Être».

<sup>169</sup> *Op. cit.*, p. 132.

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> *Op. cit.*, p. 133. De ce champ (comme du champ du langage qu'il présuppose), «le philosophe doit se demander s'il est clos, s'il se suffit, s'il n'ouvre pas, comme *artefact*, sur une perspective originelle d'être naturel», s'il n'y a pas «un horizon d'être brut et d'esprit brut dont les objets construits et les significations émergent et dont ils ne rendent pas compte» (*ibid.*).

<sup>172</sup> *Op. cit.*, p. 137.

'je sais que je ne sais rien', où perce déjà l'absolu des idées, mais un 'que sais-je ? vrai'<sup>173</sup>.

Si elle ne peut être la question de l'*an sit*, elle devient celle du *quid sit* : que sont le monde, la vérité, l'être ? Par la question *quid sit*, la philosophie «réussit à se déprendre de tous les êtres, parce qu'elle les change en leur sens»<sup>174</sup>. C'est là déjà la démarche de la science; mais la philosophie doit mener à son terme cette même lecture du sens : «ce que c'est que la Nature», le Monde, l'Être; car elle implique «le contact total de celui qui, vivant dans le monde et dans l'Être, entend voir pleinement sa vie, notamment sa vie de connaissance, et qui, habitant du monde, essaie de se penser dans le monde, de penser le monde en lui-même, de démêler leurs essences brouillées et de former enfin la signification 'Être'»<sup>175</sup>.

Mais la question de l'essence est-elle la question ultime ? Non; car l'essence est dépendante, elle n'est pas première. Il faut d'abord savoir qu'il y a quelque chose. Ce savoir est au-dessous de l'essence : c'est l'expérience<sup>176</sup>. La question philosophique est d'abord de savoir comment, sur quel fond, s'établit le «pur spectateur», à quelle source plus profonde il puise. «Sous la solidité de l'essence et de l'idée, il y a le tissu de l'expérience, cette chair du temps, et c'est pourquoi je ne suis pas sûr d'avoir percé jusqu'au noyau dur de l'être»<sup>177</sup>. Parce que l'Être n'est plus devant moi, mais m'entoure et, en un sens, me traverse et que ma vision de l'Être ne se fait pas d'ailleurs, mais du milieu de l'Être,

<sup>173</sup> *Op. cit.*, p. 170. En le qualifiant de «vrai», Merleau-Ponty distingue ce «que sais-je ?» de celui de Montaigne, d'un «que sais-je ?» qui pourrait «être simple appel à l'élucidation des choses que nous savons, sans aucun examen de l'idée de savoir» (*op. cit.*, pp. 170-171).

<sup>174</sup> *Op. cit.*, p. 145.

<sup>175</sup> *Op. cit.*, p. 146. Voir aussi *op. cit.*, p. 314 : «Montrer que la philosophie comme interrogation (*i.e.* comme aménagement, autour du ceci et du monde qui *est là*, d'un creux, d'un questionnement, où ceci et monde doivent eux-mêmes dire ce qu'ils sont, - *i.e.* non pas comme recherche d'un invariant du langage, d'une essence lexicale, mais comme recherche d'un invariant du silence, de la structure) ne peut consister qu'à montrer comment le monde s'articule à partir d'un zéro d'être qui n'est pas néant, c'est-à-dire à s'installer sur le bord de l'être, ni dans le pour Soi, ni dans l'en Soi, à la jointure, là où se croisent les multiples *entrées* du monde».

<sup>176</sup> Voir *op. cit.*, p. 147. «L'être de l'essence n'est pas premier, ne repose pas sur lui-même, ce n'est pas lui qui peut nous apprendre ce que c'est que l'Être, l'essence n'est pas la réponse à la question philosophique» (*ibid.*). «Des essences que nous trouvons, nous n'avons pas le droit de dire qu'elles donnent le sens primitif de l'Être, qu'elles sont le possible en soi, tout le possible, et de réputer impossible tout ce qui n'obéit pas à leurs lois, ni de traiter l'Être et le monde comme leur conséquence : elles n'en sont que la manière ou le style, elles sont le *Sosein* et non le *Sein* (...)» (*op. cit.*, pp. 147-148).

<sup>177</sup> *Op. cit.*, p. 150.

«les prétendus faits (...) sont d'emblée montés sur des axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps, et les idées donc déjà incrustées à ses jointures»<sup>178</sup>. Faits et principes (essences) ne peuvent plus être distingués.

L'interrogation philosophique n'est pas «la simple attente d'une signification qui viendrait la combler»<sup>179</sup>. La question «qu'est-ce que le monde ?», ou mieux «qu'est-ce que l'être», ne devient philosophique que si, par une sorte de «dioptrie», elle vise, en même temps qu'un état de chose, elle-même comme question : «en même temps que la signification 'être', l'être de la signification et la place de la signification dans l'Etre»<sup>180</sup>. Et Merleau-Ponty explicite :

C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre. Cette question à la deuxième puissance, dès qu'elle est posée, ne saurait être effacée. (...) L'oubli de la question, le retour au positif, ne seraient possibles que si l'interrogation était simple absence du sens, recul dans le néant qui n'est rien. Mais celui qui questionne n'est pas rien, il est, - c'est tout autre chose -, un être qui s'interroge; ce qu'il a de négatif est porté par une infrastructure d'être, n'est donc pas un rien qui s'élimine du compte<sup>181</sup>.

Nulla question ne va vers l'Etre : ne fût-ce que par son être de question, elle l'a déjà fréquenté, elle en revient. Comme il est exclu que la question soit rupture réelle avec l'Etre, néant vécu, il est exclu aussi qu'elle soit rupture idéale, regard absolument pur sur une expérience réduite à sa signification ou à son essence. Comme il est exclu que la question soit sans réponse, pure béance vers un Etre transcendant, il est exclu aussi que la réponse soit immanente à la question et que, comme disait Marx, l'humanité ne pose que les questions qu'elle peut résoudre; et ces deux vues sont exclues pour la même raison, qui est que, dans les deux hypothèses, il n'y aurait finalement pas de question, et que, dans ces deux vues, notre situation de départ est ignorée, soit que, coupés de l'Etre, nous n'ayons même pas assez de positif pour poser une question, soit que, déjà pris en lui, nous soyons déjà par-delà toute question<sup>182</sup>.

Les questions d'essence ne sont pas plus philosophiques que les questions de fait; et, «en un sens, les questions de fait vont plus loin que

<sup>178</sup> *Op. cit.*, p. 154.

<sup>179</sup> *Op. cit.*, p. 160.

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *Op. cit.*, p. 161.

les vérités de raison»<sup>183</sup>. Sous la question «où suis-je ?», on pourrait trouver «une connaissance secrète de l'espace et du temps comme êtres à interroger, de l'interrogation comme rapport ultime à l'Être et comme organe ontologique»<sup>184</sup>. Quant à la réponse, elle est «plus haut que les faits et plus bas que les essences», dans l'«Être sauvage»<sup>185</sup>.

L'interrogation philosophique ne peut être quelque chose de dérivé. Parce qu'elle est la reconquête de «l'Être brut et sauvage», elle interroge la «foi perceptive», mais sans attendre ni recevoir de réponse au sens ordinaire du mot, car «le monde existant existe sur le mode interrogatif»<sup>186</sup>. Toutes les questions de la curiosité ou celles de la science sont «animées intérieurement par l'interrogation fondamentale qui apparaît à nu dans la philosophie»<sup>187</sup>. «Toute question, même celle de la simple connaissance, fait partie de la question centrale qui est nous-mêmes, de cet appel à la totalité auquel aucun être objectif ne donne réponse»<sup>188</sup>.

L'interrogation philosophique est donc, en définitive, «une manière originale de viser quelque chose, pour ainsi dire une *question-savoir* qui ne peut par principe être dépassée par aucun énoncé ou 'réponse', peut-être, donc, le mode propre de notre rapport à l'Être, comme s'il était l'interlocuteur muet ou réticent de nos questions»<sup>189</sup>. Merleau-Ponty précise alors : «'Que sais-je ?', c'est non seulement 'qu'est-ce que savoir ?' et non seulement 'qui suis-je ?', mais finalement : 'qu'y a-t-il ?', et même : 'qu'est-ce que le *il y a*' ?» Ces questions appellent «le dévoilement d'un Être qui n'est pas posé, parce qu'il n'a pas besoin de l'être, parce qu'il est silencieusement derrière toutes nos affirmations, négations, et même derrière toutes questions formulées, non qu'il s'agisse de les oublier dans son silence, non qu'il s'agisse de les emprisonner dans notre bavardage, mais parce que la philosophie est la reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre». Et Merleau-Ponty cite ce passage des *Méditations cartésiennes* de Husserl : «C'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens»<sup>190</sup>.

Le philosophe vise un univers d'être brut et de coexistence qui est à distance, un horizon «qui est, comme on dit, l'*objet* de la philosophie».

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> *Op. cit.*, p. 162.

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> *Op. cit.*, p. 139.

<sup>187</sup> *Op. cit.*, p. 140.

<sup>188</sup> *Op. cit.*, p. 141.

<sup>189</sup> *Op. cit.*, p. 171.

<sup>190</sup> *Ibid.* Rappelant ce passage de Husserl au cours d'une discussion (au troisième colloque philosophique de Royaumont), Merleau-Ponty ajoutait : «en fixant ainsi la tâche

Mais ici l'«objet» de la philosophie «ne viendra jamais remplir la question philosophique, puisque cette obturation lui ôterait la profondeur et la distance qui lui sont essentielles. L'être effectif, présent, ultime et premier, la chose même, sont par principe saisis par transparence à travers leurs perspectives, ne s'offrent donc qu'à quelqu'un qui veut, non pas les avoir, mais les voir, (...) les laisser être et assister à leur être continué, (...) qui suit leur propre mouvement, qui donc est (...) question accordée à l'être poreux qu'elle questionne et de qui elle n'obtient pas réponse, mais confirmation de son étonnement»<sup>191</sup>.

Si Heidegger et Merleau-Ponty ont compris l'importance de l'interrogation, et de l'interrogation sur l'être, ont-ils véritablement redécouvert l'être au delà de Kant ? Ils en ont, certes, l'intention, et le grand mérite de Heidegger est de montrer que le problème de l'être demeure fondamental. Toutefois, le point de départ de sa recherche philosophique demeurant lié à la réflexion critique de Kant (ainsi qu'à la dialectique hégélienne et à la méthode phénoménologique), peut-il saisir pleinement l'être ? Mais laissons pour le moment ce problème de côté. Un Heidegger, un Merleau-Ponty, un Whitehead ou un Bergson nous intéressent ici en ceci, que tous quatre, quelles que soient leurs divergences, proclament, au delà du positivisme rationnel et de la phénoménologie, l'existence d'une métaphysique ou d'une ontologie, d'une connaissance de l'être. Tous quatre témoignent donc que cette métaphysique ou cette ontologie demeure comme la grande nostalgie de l'intelligence humaine. «Tous les hommes désirent naturellement connaître; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles»<sup>192</sup>. N'est-ce pas là le signe que la recherche de la vérité n'a d'autre finalité que la vérité ? C'est pourquoi, naturellement et à travers tout, l'homme recherche la métaphysique de l'être : parce que son intelligence, en ce qu'elle a de plus intime et de plus profond, est faite pour l'être. Même si plusieurs siècles d'idéalisme, de rationalisme et de réflexion critique ont détourné notre intelligence de sa véritable finalité en la repliant sur elle-

de la phénoménologie, très évidemment il la fixe comme une tâche difficile, presque impossible : l'expérience muette encore, il s'agit de l'amener à exprimer son propre sens. Entre le silence des choses et la parole philosophique; par conséquent, ce qui est marqué ici, ce n'est pas une espèce d'accord ou d'harmonie pré-établie, c'est une difficulté et une tension» (in *Husserl*, pp. 157-158).

<sup>191</sup> *Le visible et l'invisible*, p. 138.

<sup>192</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, A. 1, 980 a 21-24.

même, en la rendant plus attentive à son conditionnement et à ses méthodes qu'à la réalité existante, à ce-qui-est, cette intelligence demeure toujours, en ce qu'elle a de plus elle-même, faite pour la métaphysique de l'être. Il suffit qu'elle soit attentive aux réalités existantes et qu'elle prenne pleine conscience des questions qu'elle pose.

Si Heidegger a remis en lumière l'importance de l'interrogation et a voulu redécouvrir, au delà de l'oubli qu'il impute à la métaphysique occidentale, une *pensée* de l'être, la manière dont il conçoit cette pensée de l'être (l'être-voilé, l'être-retrait, l'être-néant<sup>193</sup>) ne méconnaît-elle pas la capacité que l'homme possède toujours, en son intelligence, de *découvrir* véritablement l'être tel qu'il est ? Car si la métaphysique occidentale s'est fourvoyée, si les philosophes ont oublié l'être, l'homme demeure toujours, dans son intelligence, capable de le redécouvrir - si du moins il ne commet pas les mêmes erreurs. C'est pourquoi il est si important de bien déceler ces erreurs, en faisant la critique de la critique. Car c'est bien le primat de la réflexion critique, de la méthode critique, qui, de fait, a enfermé l'homme dans le conditionnement propre de sa raison, empêchant son intelligence d'être pleinement elle-même; et cette erreur de Descartes s'est répétée avec Kant et ses successeurs, donnant naissance à la méthode phénoménologique. Il faut donc avoir le courage de situer exactement l'intérêt et l'importance de la critique et de la méthode phénoménologique, sans vouloir leur demander ce qu'elles ne peuvent nous donner.

Si la critique est indispensable à la recherche métaphysique, elle ne peut s'identifier à elle sans immédiatement stériliser notre intelligence; car celle-ci ne peut progresser qu'en respectant le rythme même de sa vie, de sa «respiration». Notre intelligence est l'intelligence d'une âme spirituelle liée à un corps; c'est une intelligence qui ne peut, sans risquer de s'anémier, s'isoler des diverses expériences par lesquelles nous sommes en contact avec le milieu en lequel nous nous trouvons. C'est une intelligence qui ne peut progresser qu'en acceptant ce conditionnement très pauvre: la dépendance à l'égard des diverses sensations - sinon elle se replie sur elle-même et risque de perdre son réalisme. La critique de Descartes et celle de Kant ne sont pas allées assez loin: elles auraient dû comprendre ce conditionnement radical de l'intelligence humaine qui ne peut se séparer de l'expérience, tout en ayant une exigence essentielle: celle d'atteindre son objet propre, l'être. Grâce à l'expérience, qui la met en contact avec ce qui n'est pas elle, avec ce qui

<sup>193</sup> Cf. ci-dessous, ch. II, pp. 162 ss.

peut lui servir d'aliment, notre intelligence retrouve une nouvelle jeunesse, un nouvel élan, une nouvelle possibilité de progresser.

Ce retour à l'expérience offre évidemment un danger, car on peut toujours se tromper; rien n'est aussi proche de l'imagination que nos sensations. C'est pourquoi il faut être attentif et prendre le plus de garanties possible pour éviter les erreurs; mais ce risque doit nous maintenir plus lucides, il fait partie de notre condition humaine.

Ce retour incessant à l'expérience ne présente-t-il pas encore le grand danger de nous ramener au sensible et de nous empêcher de nous élever plus haut : le danger de l'empirisme, du sensualisme ?<sup>194</sup> Certes, la connaissance sensible a pour nous un charme unique - l'artiste qui est en nous le sait bien - mais cela aussi fait partie de notre condition humaine : il faut l'accepter. C'est grâce aux interrogations que notre intelligence peut ne pas demeurer rivée au sensible et qu'elle aspire à aller plus loin. Le retour à l'expérience remet en valeur l'exigence de l'interrogation.

Si la critique ne peut être une voie d'accès à la métaphysique, si elle doit s'effacer devant l'exigence radicale et simple de l'expérience, la méthode phénoménologique ne serait-elle pas une voie d'accès merveilleuse qui aurait l'immense avantage de nous mettre en contact avec beaucoup de penseurs de notre époque ? A cette question nous avons répondu ailleurs par la négative<sup>195</sup> - mais il est peut-être bon d'y insister. La méthode phénoménologique ne peut pas introduire à la métaphysique, parce qu'elle demeure liée à la méthode critique. C'est une sorte de critique qui accorde le primat à la conscience réflexive. Ce qui est premier, ce qui est le donné, pour une méthode phénoménologique, ce n'est pas la réalité existante que nous expérimentons, mais ce que nous expérimentons de cette réalité, ce que nous en concevons, le *vécu* de cette réalité existante<sup>196</sup>. C'est du reste pour cela que la méthode phénoménologique commence par la mise entre parenthèses de l'exis-

<sup>194</sup> C'est ce que certains (par exemple Fabre d'Envieu, dans sa *Défense de l'ontologisme* et sa *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*) ont reproché à tort à l'aristotélisme.

<sup>195</sup> Voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fascicule I.

<sup>196</sup> L'objet dont parle Husserl « est un objet suspendu par l'époché et réduit à son sens pur. Il ne saurait être donc question de l'objet dans son extériorité matérielle, celui dont le sens commun affirme sans autre l'existence. L'existence, l'être est une couche de signification dans le sens objectif total (...). La corrélation conscience-objet est donc plus exactement la corrélation conscience-sens objectif, et la constitution transcendantale est une donation de sens » (A. DE MURALT, *L'idée de la phénoménologie*, p. 10). Sur le *vécu*, voir *op. cit.*, notamment pp. 283 ss.

tence - ce qui est très significatif, même si, par la suite, elle la réintroduit ou, plus exactement, ne la met plus entre parenthèses et a même l'intention de l'atteindre pour s'introduire dans l'ordre ontologique. Mais peut-elle vraiment atteindre l'être en lui-même, tel qu'il est dans la réalité existante ? Elle l'atteint par l'intermédiaire de notre conscience, de notre connaissance; donc elle l'atteint «médiatisé» par notre connaissance, relativement à celle-ci. Ce qu'elle atteint, c'est *notre connaissance* de l'existence, de ce-qui-est, et non la réalité existante elle-même<sup>197</sup>. Or notre connaissance, si parfaite qu'elle soit, demeure une connaissance intentionnelle, qui s'effectue par une forme intentionnelle. La méthode phénoménologique ne saisit donc plus la réalité existante en elle-même, mais la forme intentionnelle, l'intentionnalité. La connaissance que nous avons alors est celle de notre conscience, de notre *cogito*, et non celle de la réalité existante<sup>198</sup>.

On objectera : «la réalité existante, nous ne pouvons la saisir que par notre connaissance, que dans notre connaissance; mieux vaut donc le dire explicitement que de demeurer dans la confusion !» Comprendons bien la différence entre le fait de saisir la réalité existante pour l'exprimer et le fait de la saisir par la conscience que nous en avons. Dans le premier cas, nous faisons appel à l'objectivité et au réalisme de notre jugement d'existence. Dans le jugement d'existence, c'est la réalité existante qui est atteinte en ce qu'elle est; nous l'atteignons par un jugement qui est bien notre connaissance, mais celle-ci n'est pas *ce que*

<sup>197</sup> Voir à ce sujet E. FINK, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 69 : «la 'chose elle-même' comme thème de la méthode phénoménologique n'est pas l'étant tel qu'il est en lui-même, mais l'étant qui est essentiellement *objet*, c'est-à-dire étant pour nous». Et E. FINK ajoute : «Quelle est la relation entre l'être pur d'un étant et l'être-objet de cet étant, cette question est expressément dénoncée comme un problème mal posé. Mais en vérité c'est le problème le plus capital, qui dépasse la phénoménologie de Husserl, parce que celle-ci recule devant la pensée spéculative. Elle décrète simplement que l'étant est identique au 'phénomène', identique à l'étant qui se montre et se présente. (...) ce qui ne peut se donner en se manifestant comme phénomène, ne peut être. Mais la phénoménalité du phénomène n'est jamais elle-même une donnée phénoménale. Elle est toujours et nécessairement un thème de détermination spéculative» (*op. cit.*, pp. 69-71).

<sup>198</sup> «Le vécu intentionnel à l'état isolé ne saurait être une essence concrète, non plus que le *maintenant* actuel qu'il définit. Il est engagé dans le flux continu de la vie intentionnelle du moi et seule celle-ci est le vécu intentionnel absolument concret et indépendant. (...) L'unité (mesure) du vécu intentionnel, c'est-à-dire du temps phénoménologique, n'est donc pas le *maintenant* (cf. l'instant de Descartes); *l'unité du vécu intentionnel est sa totalité même*, c'est-à-dire l'idée du flux universel de la vie du moi, le *cogito* infini lui-même» (A. DE MURALT, *op. cit.*, pp. 284-285). Cf. p. 281 : «le *cogito* vivant (...) est l'unique 'absolu' phénoménologique».

nous connaissons : elle est *ce par quoi* nous connaissons la réalité. Dans le second cas, notre connaissance est vraiment ce qui est atteint en premier lieu, et par elle et en elle nous regardons la réalité : la connaissance devient la mesure et elle relativise la réalité existante. Une telle distinction ne peut évidemment se comprendre que si l'on ne confond pas le conditionnement de notre vie intellectuelle et ce qui la détermine et la spécifie - ce qui revient à distinguer l'exercice même de la connaissance et sa spécification.

On comprend donc pourquoi, si la méthode phénoménologique nous fait atteindre en premier lieu ce qui est vécu par nous et non la réalité existante, elle ne peut être une voie d'accès à la métaphysique de l'être comme tel. Elle ne peut nous dévoiler que l'être en tant que connu, intelligé, et non l'être comme tel - autrement dit une modalité de l'être, et non l'être en lui-même.

C'est pourquoi, si nous voulons redécouvrir une métaphysique de l'être, il nous faut, au delà de la critique et de la méthode phénoménologique, revenir à l'expérience simple et « naïve » en précisant les diverses interrogations que celle-ci suscite en notre intelligence, interrogations qui constituent diverses voies d'accès à la connaissance métaphysique.

Nous essaierons donc de voir comment, si nous réfléchissons sur la signification profonde de nos interrogations les plus fondamentales pour en déceler toute la portée, toute la valeur, le problème métaphysique se pose à nous immédiatement - si du moins nous ne voulons pas l'exclure *a priori* en écartant ces interrogations et en refusant de les comprendre.

## II. L'interrogation dans une métaphysique réaliste

*Qu'est ceci (non selon ses apparences phénoménales, mais dans son existence radicale et foncière) ?*

Nous vivons habituellement au milieu d'une quantité de réalités que nous nommons de telle ou telle manière parce qu'on nous a appris à les appeler ainsi. Lorsqu'un enfant montre une réalité du doigt et interroge pour savoir ce que c'est, on lui répond : « c'est un arbre, c'est une locomotive... » On apaise sa soif de connaître en lui donnant un nom au lieu de lui donner une explication. Le nom sert d'explication : c'est tellement plus commode ! N'est-il pas le moyen conventionnel - analogue à la pièce de monnaie dans l'ordre de l'échange - qui remplace la réalité ?

Le nom, comme moyen conventionnel, n'explique rien, mais permet de communiquer, en interrogeant et en répondant. Dans l'interrogation, le nom (ou le pronom) est employé pour indiquer une réalité : qu'est ceci que je vois ? Qui est là ? Dans la réponse, le nom remplace la réalité, il en est comme un substitut. Il satisfait d'une manière rapide et facile l'appétit de l'intelligence, mais ne saurait l'apaiser réellement, car celui qui interroge vraiment exprime une véritable insatisfaction de son intelligence : il sait son ignorance et veut savoir. Interroger, c'est exprimer le désir de lutter contre son ignorance, devant une réalité insolite qui étonne. Une réalité qui frappe l'attention, et dont on ignore la nature, éveille en effet une certaine curiosité, un désir de savoir. Celui qui interroge est ainsi dans une situation assez complexe : il sait qu'il ignore telle réalité qui l'intrigue, et il désire la connaître. Il sait donc déjà quelque chose, il voit le phénomène, il le connaît sensiblement, imaginativement, et il veut aller plus loin. C'est son intelligence qui s'éveille et veut saisir; elle est en appétit de pénétrer jusqu'au plus intime de la réalité dont elle ne connaît que l'apparence, ce qui a frappé la vue, l'ouïe, le toucher...

Celui qui répond en disant «c'est un arbre, c'est un animal de telle espèce» etc., connaît ou du moins croit connaître et n'interroge plus. Il est satisfait et il communique ce qu'il sait (ou du moins ce qu'il croit savoir). Normalement, il devrait aider celui qui interroge, l'aider à découvrir lui-même ce qui l'intéresse. Il ne devrait pas se contenter de donner un nom ou une définition, mais indiquer à l'autre comment découvrir ce qu'il ignore. Souvent, celui qui répond n'a pas le temps d'expliquer; plus souvent encore, il n'y pense même pas, n'étant pas dans le même climat d'inquiétude et de curiosité intellectuelle que celui qui interroge. Ajoutons que parfois il répond par un nom afin d'éviter tout dialogue, de peur d'être questionné plus profondément et de ne plus savoir quoi répondre ! Peu importe ici les véritables motifs de ce genre de réponse; mais un fait est certain : en répondant ainsi, de façon purement nominale, on risque d'endormir celui qui interroge ou de lasser son désir; car une intelligence qui n'a été nourrie que de noms finit par ne plus poser de questions.

Toute la méthode socratique a pour but de réveiller ceux qui croient savoir alors qu'ils ne savent rien, ceux qui, à ne s'alimenter que de noms (de signes substitués à la réalité, d'instruments substitués à la fin), ont endormi leur intelligence. Ceux qui, prétendant savoir, emploient les mots sans connaître les réalités qu'ils signifient et utilisent des définitions en ignorant leur signification, ceux-là se revêtent du

manteau du philosophe : ils utilisent son langage en ignorant sa pensée. Ces sophistes et rhéteurs de tous les temps, l'ironie socratique les déjoue, manifestant au grand jour qu'ils ne savent rien et espérant par là éveiller en eux cette humilité intellectuelle qui interroge pour progresser, pour aller de l'avant. Tout rhéteur est un faux riche dans la vie de l'intelligence, et il se sert de la plus terrible des inflations : celle des mots. On comprend alors que la méthode de l'ironie socratique soit une approche merveilleuse de la pensée philosophique, un «décapage» purifiant l'intelligence de l'imaginaire et lui rendant sa capacité native.

Quand, au delà du nom, on veut saisir *ce qu'est* la réalité, on ne se contente pas du nom : ceci est un arbre. De nouveau, on interroge : qu'est-ce qu'un arbre ? A cette question, qui marque un palier dans la vie de l'intelligence (l'écorce, la gangue du mot est rejetée), diverses réponses peuvent être données : «l'arbre est un végétal ligneux dont la tige est nue à sa base et garnie de branches au sommet», etc. On peut définir l'arbre scientifiquement, en relevant toutes ses qualités propres ; on peut préciser qu'il s'agit d'un vivant de vie végétative, à la différence d'une pierre ou d'un animal. Ou bien l'on peut décrire ce qu'un arbre suggère, en voyant, par exemple, sa ressemblance avec l'homme. Par ailleurs, ce même *mot* «arbre» peut avoir d'autres significations : on parle, métaphoriquement, de l'«arbre du moulin», d'un «arbre moteur», d'un «arbre à cames», etc. Toutes ces réponses peuvent satisfaire partiellement l'intelligence, car chacune possède un certain sens qui éclaire la réalité en question. Mais on peut aller plus loin et se demander : *qu'est* cette réalité particulière qui existe ?<sup>199</sup>

Au lieu de s'arrêter aux caractères particuliers de cette réalité singulière, sa couleur, sa grandeur, sa figure, au lieu de s'arrêter aux modalités de ses opérations vitales, on peut se demander : qu'est cet arbre en tant qu'il existe, en tant qu'il est ? Qu'est-ce qu'exister pour lui ? On se demande alors, non plus seulement quelle est sa nature et quelles sont ses propriétés, mais quel est son être. En disant : «cet arbre existe», que veut-on dire exactement ?

On peut, effectivement, se poser cette question, et on y est même conduit - si du moins on laisse l'intelligence s'exercer librement ; car, alors, elle compare cet arbre aux autres réalités, voyant ses caractères

<sup>199</sup> «Dans ce petit mot 'est', le plus vulgaire de tous, employé partout et toujours, c'est là que se trouve offert, mais caché, bien caché, le mystère de l'être en tant qu'être. C'est de l'objet le plus usuel de la connaissance commune que le métaphysicien va le faire sortir, le tirer de son ironique banalité pour le faire voir en face» (J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, p. 99).

propres et ce qu'il a de commun avec d'autres réalités. On est ainsi amené à comprendre que ce qu'il y a de commun est en même temps ce qu'il y a de plus profond dans *cet* arbre, ce qui, en lui, est le plus difficile à saisir.

Cette réalité (*cet* arbre) *existe*, comme toutes les autres réalités que nous expérimentons, que nous pouvons voir et toucher. Elle *est* comme toutes les autres réalités et, en même temps, elle est dans son individualité propre, elle est irremplaçable. Qu'elle vienne à être détruite, et quelque chose disparaît qui ne pourra jamais être remplacé. Comme l'affirmation «cette réalité existe» est loin de la seule réponse nominale «c'est un arbre» ! Car on commence alors à prendre intimement contact - un contact unique - avec cette réalité qui s'impose au regard, à l'interrogation, tout en leur échappant. On voudrait pénétrer au dedans de cette réalité, l'illuminer de l'intérieur, la rendre transparente au regard, à l'intelligence : elle paraît si opaque dans sa réalité, et pourtant si évanescente dans son existence...

Qu'est l'*être* de cette réalité ? Voilà une interrogation fondamentale qui ouvre une voie d'accès à la connaissance métaphysique. C'est bien pour y répondre que la recherche métaphysique est entreprise. Cette recherche peut regarder tout ce-qui-est, mais toujours dans la perspective propre de cette interrogation. Et de cette interrogation rien n'est exclu : moi-même qui interroge, je puis en être l'objet, et me demander ce que je suis; c'est même là que mon interrogation prend tout son sens et toute sa force. Je sais, tout en me posant la question, que je ne puis y répondre parfaitement; je suis devant une interrogation qui demeure toujours, car elle n'a de limites ni en extension, ni en profondeur. Plus elle prend de sens, plus elle s'approfondit et veut pénétrer davantage; plus aussi elle s'étend. Voilà l'interrogation métaphysique la plus propre, la plus simple.

*Qu'est-ce, pour moi, qu'exister ?*<sup>200</sup> *Qu'est-ce que la vérité ?*

Cette interrogation, si elle est impliquée dans la première, possède cependant une modalité particulière puisque je suis, à son égard, dans

<sup>200</sup> Ne confondons pas cette interrogation avec celle de Nietzsche : «qu'est-ce que c'est pour moi ?» En effet, pour Nietzsche, «la question : 'Qu'est-ce que c'est ?' est une façon de poser un sens, vu d'un autre point de vue. L'essence', l'être', est une réalité perspectiviste et suppose une pluralité. Au fond, c'est toujours la question : 'Qu'est-ce que c'est pour moi ?' (pour nous, pour tout ce qui vit, etc.).

Une chose ne serait caractérisée qu'une fois que tous les êtres lui auraient posé cette question : qu'est-ce que cela? et auraient obtenu une réponse. A supposer qu'un seul être manquât, avec ses relations et ses perspectives en face des choses, la chose ne serait pas en-

une situation privilégiée. Je suis en effet capable de réfléchir sur mes diverses activités et tout spécialement sur mon activité intellectuelle. Par cette réflexion, c'est toute ma vie humaine dont je prends conscience, qui m'est rendue présente au plus intime de ma connaissance. Je me connais; en me connaissant, j'existe : je me connais existant. Cela est propre à mon activité intellectuelle, qui est capable de s'emparer de tout, de réfléchir sur tout, et en particulier sur elle-même et sur le sujet existant en tant qu'il existe.

Dans cette réflexion, je puis m'interroger sur mes diverses activités : que valent-elles ? quel intérêt ont-elles ? quelle utilité pour les autres et pour moi-même ? Par exemple, que signifie, à notre époque, faire de la philosophie ? Ne vaudrait-il pas mieux faire quelque chose de plus efficace ? Il est certain que si je considère cette activité du point de vue économique, la réponse est vite donnée : il est inutile de faire de la philosophie, car ce n'est pas rentable. Mais si je compare l'efficacité économique à d'autres efficacités plus profondes, celles des valeurs humaines - intellectuelles, morales, artistiques - l'interrogation se poursuit : quelles sont les valeurs humaines qui dominent l'efficacité économique ?

Les valeurs morales, artistiques, intellectuelles, sont des valeurs spirituelles qui impliquent, d'une manière ou d'une autre, l'exercice de l'intelligence et celui de l'amour. Nous reviendrons plus loin sur l'exercice de l'amour comme voie d'accès à la connaissance métaphysique; ce qu'il nous faut voir maintenant, c'est comment l'exercice de l'intelligence pose nécessairement le problème métaphysique.

En effet, dès que nous réfléchissons sur l'exercice de notre intelligence et sur la valeur propre de cet exercice, un problème se pose à nous, d'une manière très aiguë : l'homme est-il fait pour développer son intelligence ? Est-il fait pour connaître la vérité ?

S'il est relativement facile de comprendre que l'exercice de l'intelligence ne peut être totalement finalisé par la pure efficacité technique ou par le pouvoir de domination, il est beaucoup plus difficile de

core 'définie'.

Bref, l'essence d'une chose n'est somme toute qu'une *opinion* sur cette chose. Ou plutôt la formule '*cela passe pour*' est le résidu vrai de la formule : '*cela est*'; c'est le seul '*cela est*'.

On n'a pas le droit de demander : *qui donc* est-ce qui interprète ? C'est l'interprétation elle-même, forme de la volonté de puissance, qui existe (non comme un 'être', mais comme un *processus*, un *devenir*), en tant que passion» (*La volonté de puissance*, I, livre 1, § 204, p. 100). Cf. § 99, p. 66 : «chaque fois, jusqu'à présent, que l'on a déclaré : 'Cela est', il s'est trouvé une époque ultérieure plus affinée pour découvrir que ces mots n'avaient qu'un seul sens possible : 'Cela signifie'».

dire si l'exercice de l'intelligence est lui-même capable de finaliser l'homme. Il y a en effet divers degrés dans l'exercice de la connaissance, et ces degrés peuvent se hiérarchiser, de telle sorte que le problème ne se pose qu'à l'égard de la connaissance parfaite. La connaissance parfaite est celle qui est vraie. Mais qu'est-ce qu'une connaissance vraie ? Est-ce une connaissance sincère, ou une connaissance harmonieuse, impliquant un équilibre interne ? Dans l'un et l'autre cas, l'intelligence s'enferme en elle-même, dans un solipsisme absolu. Est-ce là ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme ? ce qu'il y a de plus grand en lui ? L'homme est-il fait avant tout pour réfléchir sur sa propre connaissance et se satisfaire de la pureté même de sa connaissance ? Qu'il puisse le faire, c'est évident; par son intelligence, l'homme a la possibilité de se replier sur lui-même, de ne plus considérer que son *vécu* et d'essayer de le saisir dans sa limpidité originelle. Mais l'intelligence humaine dépend des sens dans son exercice; celui-ci, si pur et si riche qu'il soit, ne peut donc s'identifier avec ce qu'il y a de plus profond dans l'homme : l'homme en tant que capable de penser et d'entrer en communion avec les autres.

Considérer la réflexion sur le vécu comme l'absolu de la vie de l'intelligence conduit nécessairement à un isolement, dans une extrême pauvreté; car ce que j'atteins immédiatement, ce n'est plus le réel existant, indépendant de moi, mais le réel « intentionnel », celui qui est le fruit propre de mon activité vitale intellectuelle. Ce réel intentionnel peut apparaître comme « transcendantal », au delà de toutes les catégories, mais il demeure toujours lié au sujet. C'est un transcendantal subjectif qui enferme définitivement l'homme dans sa propre réflexion et est incapable de lui donner la plénitude de l'être, de l'unir à ce qui pourrait l'achever, l'actuer parfaitement.

La séduction de la réflexion sur le vécu est peut-être le plus grand obstacle au dépassement qu'effectue la connaissance métaphysique. Le réel intentionnel apparaît comme un transcendantal subjectif dans la mesure exacte où l'on ne considère plus en lui que le *vécu*. Dans la mesure où l'on considère son ordre à l'objet, on le voit comme relatif à l'objet. Dans ces conditions, l'objet est primordial. Il faut alors se poser la question : qu'est-ce que l'objet ? Existe-t-il indépendamment de la connaissance, ou n'existe-t-il que dans la connaissance ? C'est là tout le problème critique de la nature de l'objet. Comment cette critique de l'objet peut-elle conduire à la métaphysique ?

En considérant uniquement l'objet, on peut demeurer dans l'immanence intentionnelle, car l'objet spécifique, détermine la connaissance;

son rôle demeure de l'ordre de la cause formelle, qui est immanente. Ce n'est qu'en revenant au problème de la vérité et du fondement de la connaissance que l'on peut échapper à ce pur immanentisme. Une connaissance est vraie si elle est conforme à ce-qui-est, si elle est adéquate à la réalité. Nous ne parlons plus de l'objet, mais de ce-qui-est, de la *réalité*. Dès lors, nous ne sommes plus enfermés dans le réel intentionnel, nous le relativisons : nous le voyons relatif à la réalité existante, à ce-qui-est.

Comment comprendre cette parenté, cet accord mystérieux entre ce qu'il y a en nous de plus vivant, de plus spirituel, notre intelligence, et la réalité que nous voyons, que nous pouvons toucher et que nous essayons de comprendre ? Quel lien y a-t-il entre ma connaissance la plus profonde et la réalité ?

Si Descartes a dit : «je pense, donc je suis», on peut aussi dire : «je pense, je suis pensant, donc je suis capable de m'interroger pour savoir ce que je suis-pensant et ce que la réalité existante est pour moi-pensant». Comment puis-je rejoindre cette réalité, la vivre en moi, la penser, la prendre «chez moi» et demeurer tout entier tourné vers elle ? Car il y a quelque chose de cette réalité que je puis prendre «chez moi» et quelque chose qui m'échappe, qui me maintient tourné vers elle. De cette réalité, que puis-je et que ne puis-je pas posséder ?

Au delà de la dualité du connaissant et du connu, n'y a-t-il pas une unité mystérieuse qui les apparente et les relie ? Le connaissant est pour ce qu'il connaît (qui peut très bien, lui, n'être pas connaissant) et ce qu'il connaît est pour lui, sans toutefois l'être jamais totalement. Quel est ce lien entre l'intelligence et la réalité ? Qu'est-ce qui permet à cette interrogation de se poser ? Car on n'interroge que ce qui est en partie connu, ce avec quoi on est en contact.

Si, au cœur de toute interrogation, il y a un étonnement, un désir de savoir, il y a aussi une angoisse<sup>201</sup> - et particulièrement dans ce type d'interrogation où ma connaissance, désireuse de vérité, s'affronte à la réalité. Car elle se demande si tout ce qu'elle connaît n'est pas illusion,

<sup>201</sup> Dans une perspective idéaliste, on pourrait dire que le versant subjectif de toute interrogation conduit à l'angoisse. En effet, le versant subjectif de l'interrogation me met en présence de ma non-connaissance; dans une perspective idéaliste, la non-connaissance équivaut pratiquement au néant. Or, nous le savons (Heidegger le dit assez explicitement: voir notamment *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. R. MUNIER, pp. 67 ss), l'angoisse naît de la présence du néant. Par contre, dans une perspective réaliste, le versant objectif de l'interrogation implique l'étonnement et l'admiration. L'interrogation est donc ce qui fait le lien entre ces deux extrêmes affectifs (angoisse et admiration) correspondant respectivement à une perspective subjective et à une perspective objective.

mirage. Elle sait, en effet, qu'elle peut se tromper - mais jusqu'où ? Peut-elle se tromper sur tout ? Tout n'est-il qu'opinion ? Y a-t-il une vérité à laquelle on puisse s'arrêter ? Quand l'intelligence demeure dans cette interrogation, le vertige peut la saisir. Il lui semble alors qu'il n'y ait plus qu'une seule issue, l'efficacité du faire : se plonger dans l'activité et supprimer radicalement, en n'interrogeant plus, les exigences de l'interrogation. Celle-ci n'est-elle pas morbide ? Ne conduit-elle pas au vertige et à l'angoisse ? Ne plus se poser aucune question et aller de l'avant sans savoir où l'on va, voilà peut-être la seule vérité. C'est là, en tout cas, la mise en question de l'interrogation elle-même. Est-elle légitime ? est-elle morbide ? Car elle est bien une mise en accusation de la réalité physique et un dépassement à l'égard de cette réalité. Ai-je, alors, le droit de m'arrêter en interrogeant, sans savoir si j'aurai une réponse satisfaisante, une réponse qui me permettra d'aller plus loin, de garder avec le monde un contact normal ?

Mettre en question l'interrogation, c'est mettre en question l'esprit. Car si l'esprit existe d'une manière imparfaite, il a le droit de progresser et l'interrogation est sa seule manière de « respirer » et de progresser. Si l'esprit existe, il est normal qu'il relativise le monde physique en l'interrogeant, en s'affrontant à lui, en le mesurant; il est normal aussi qu'il le respecte pour ce qu'il est en se laissant mesurer par lui. De nouveau se pose la question : qu'est-ce que la vérité ? qu'est-ce qu'une connaissance vraie qui se conforme à ce qui est ? Telle est l'interrogation fondamentale dont la réponse ne peut être donnée que par une connaissance métaphysique, qui seule peut découvrir ce qu'il y a de commun entre le moi-interrogeant (l'esprit) et ce qui est interrogé (toute réalité existante), qui seule peut découvrir ce qui est comme au delà de la vérité, de l'esprit, et ce qui est comme au delà de la matérialité du fait existant dans sa contingence : l'être en acte, ce-qui-est.

Quand l'esprit s'interroge loyalement sur ce qu'il est, sur sa qualité de vérité, sur la nature profonde de son interrogation, il est nécessairement conduit à se poser le problème métaphysique, s'il ne veut pas demeurer dans l'angoisse ou refuser de réfléchir en se jetant dans l'efficacité du faire.

*Qu'est ce lien d'amour qui m'unit à mon ami ? Quelle réalité est-il ?*

Le lien d'amour qui m'unit à l'homme que j'ai choisi pour être mon ami est-il *plus* que l'efficacité immédiate de mon travail ?

Cette question peut se poser d'une autre manière : la solidarité amicale dans le travail est-elle plus que le travail lui-même ? Cette soli-

darité est-elle ordonnée exclusivement à l'efficacité du travail, ou est-elle d'un autre ordre, qui domine l'efficacité du travail ? Cette interrogation capitale se pose nécessairement dans notre vie pratique le jour où nous prenons conscience que nous pouvons réfléchir sur nos propres activités humaines pour essayer de les ordonner et les hiérarchiser. Et de la réponse que nous lui donnons dépend l'orientation de notre vie humaine. Si l'efficacité finalise toute la vie humaine, l'amour tend à disparaître. Si l'amour dépasse l'efficacité, si la solidarité est plus que l'efficacité, il faut alors se poser une question plus fondamentale encore : qu'est ce que cette solidarité fraternelle ? qu'est-ce que cet amour d'amitié ? qu'est ce lien d'amour capable de se subordonner l'efficacité du faire ?

L'expérience quotidienne le montre bien : quand un homme aime un autre homme comme son ami, il est capable de s'oublier lui-même, de se dépasser, de sortir de ses propres limites. Il veut rejoindre son ami de la manière la plus intime et la plus personnelle, il veut vivre avec lui. Il devient capable de se donner et d'être aimé, d'attirer vers lui un autre être humain en le laissant capter son cœur et sa volonté; en même temps il est attiré par son ami et capte son cœur et sa volonté. L'amour d'amitié, quand il est très intense et très fort, opère cette unité des cœurs et des volontés, cette sorte de fusion qui est bien une réalité nouvelle : ce lien si étroit, si personnel, entre deux personnes.

Les relations habituelles de justice qui unissent les hommes entre eux et leur permettent de travailler les uns pour les autres sont alors complètement dépassées. Ce n'est plus cela qui compte : il y a autre chose. Au lieu de considérer d'abord ce que l'on doit - le *debitum* - on considère la gratuité du choix d'amour de l'ami à notre égard et l'on voudrait répondre par une qualité d'amour semblable. Ce n'est plus l'égalité que l'on recherche, mais une réciprocité d'amour.

Pour bien saisir l'originalité de ces liens d'amour d'amitié comparativement à ceux de la justice, il faudrait analyser la manière dont les uns et les autres prennent naissance dans notre vie; mais nous ne pouvons le faire ici. Supposant donc connus ces liens d'amitié, nous devons nous demander : jusqu'où peuvent-ils se réaliser ? Sont-ils pour l'homme l'épanouissement ultime ? Ces liens unissant les amis entre eux leur permettent de se connaître et de s'aimer mutuellement. Mais comment deux personnes humaines peuvent-elles se rencontrer vraiment dans leur intelligence et leur volonté ? comment peuvent-elles dépasser le contact extérieur de juxtaposition ?

Nous avons vu toutes les questions qui se posent à propos de la

rencontre de l'intelligence avec une réalité. Si cette réalité est une autre personne, un ami, il y a alors quelque chose de tout à fait nouveau. En effet, quand j'expérimente un arbre, et que je l'interroge pour savoir ce qu'il est, je ne suis jamais sûr de le connaître vraiment. Car l'arbre ne répond pas, il ne me dit pas si ce que j'ai saisi de lui est vrai. Par contre, l'ami que je prétends connaître, mais au sujet de qui je me trompe, a tôt fait de me remettre sur la bonne piste. Peu à peu l'un s'ajuste à l'autre, et les amis trouvent un langage qui devient pour eux un moyen de se connaître mutuellement.

Nous saisissons là l'importance de l'intersubjectivité. Il est évident que le dialogue amical constitue un lieu de rencontre privilégié : les amis, quand ils se comprennent, sont l'un pour l'autre critère d'objectivité et d'unité. Mais on ne peut se satisfaire de cela. Car comment expliquer cette intersubjectivité ? Comment expliquer que les amis se comprennent, alors que d'autres, entendant les mêmes paroles, voyant les mêmes gestes, ne comprennent rien ? Sur quoi se fonde cette compréhension mutuelle ? Elle ne peut pas se fonder uniquement sur le dialogue, car le dialogue peut exister entre des hommes qui ne se connaissent pas. Le dialogue est déjà une certaine communication, qui se réalise grâce à des paroles et à des gestes doués d'une signification propre et permettant donc de se transmettre ce que l'on pense. Mais dans le dialogue amical la communication est autrement plus profonde et plus intime, puisque le dialogue lui-même se fonde sur l'amour qui unit les amis.

Qu'est cet amour ? Cet amour des amis peut-il dépasser l'être de leur propre personnalité ? Est-il finalisé par leur être, ou est-ce l'inverse ? Quand j'aime, je suis modifié, je «pâtis», mais en même temps je demeure le même. Jusqu'où va cette modification ? Jusqu'où l'identité demeure-t-elle ? Cette modification que réalise l'amour est bien quelque chose de réel, comme l'amour lui-même qui la cause, mais elle n'est pas la réalité considérée d'une manière absolue. L'amour semble bien être quelque chose de plus réel que tout le reste; il apparaît comme la réalité la plus actuelle, la réalité ultime, car tout tend vers lui, tout n'est que disposition à son égard. Et pourtant l'amour n'est pas la réalité telle qu'elle existe, telle qu'elle est. Quel rapport y a-t-il entre l'amour et ce-qui-est ? Comment l'amour peut-il être dit «dépassement» de l'être, «surabondance» de l'être, «extase» de l'être ? Comment ce-qui-est, qui, en lui-même, est avant tout une réalité autonome, peut-il, par l'amour, être tout entier ordonné vers l'autre, être tout entier pour l'autre ?

Qu'est-ce qui est le plus vrai ? Cette extase qui semble tout dépasser et tout achever, ou cette stabilité foncière, cette appartenance de soi à soi ? En d'autres termes, qu'est-ce qui est le plus vrai : la maîtrise de soi ou le don de soi où l'on ne s'appartient plus ? Voilà autant de questions qui nécessitent une connaissance profonde de ce-qui-est, une connaissance métaphysique.

Notons encore que l'amour se porte vers le bien, vers quelque chose ou quelqu'un d'aimable qui attire. Mais ce bien, ce «quelque chose» d'aimable qui suscite l'amour, s'identifie-t-il avec la réalité, avec ce-qui-est ? Il semble qu'il doive nécessairement en être ainsi, car on ne peut aimer longtemps une fiction, un rêve, un idéal qui ne se réalise jamais. On ne peut aimer qu'une réalité qui existe et qui est *bonne* (par exemple l'ami, une personne qui existe et qui est capable de nous perfectionner). Toute réalité bonne implique nécessairement l'existence. Mais si le bien s'identifie avec l'être, comment ce qui est bon peut-il réaliser un dépassement en suscitant l'amour ? L'amour de celui qui aime ne va-t-il pas plus loin que son être, son exister ? Comment le bien, qui semble s'identifier avec ce-qui-est, peut-il être cause d'un dépassement par rapport à l'être ? Quel rapport établir entre le bien et l'être ? Voilà, de nouveau, un problème métaphysique, que l'on ne peut résoudre qu'en s'élevant jusqu'à une connaissance proprement métaphysique.

Enfin, ne pourrait-on pas dire que l'amour est ce qui rend manifeste les degrés d'être, ce qui permet aussi leur communion et leur alliance ? Pourquoi en effet tout ce-qui-est, du fait même qu'il existe, n'attire-t-il pas le même pouvoir d'attraction ? Pourquoi tout ce-qui-est ne m'attire-t-il pas de la même manière, avec la même intensité, puisque le bien est quelque chose qui existe et que tout ce qui existe possède, du fait même qu'il existe, une certaine bonté ? Comment saisir les liens entre ce-qui-est, le bien et l'amour ?

Autrement dit, l'interrogation portant sur l'amour conduit à celle du bien et celle-ci à celle de l'être. On ne peut saisir en profondeur ce qu'est l'amour sans saisir ce qu'est le bien, et celui-ci à son tour exige de saisir ce qu'est l'être.

Si l'amour, dans son dynamisme propre, me projette vers l'autre, me fait quitter mes propres frontières pour m'unir à celui que j'aime, et donc me permet de me dépasser, il y a cependant dans l'amour de l'homme une terrible possibilité de rupture, qui peut très vite transformer l'amour en un sentiment de haine qui sépare, rejette l'autre, le nie.

La haine est une négation affective qui possède une force de destruction, de séparation.

La haine nous cache en nous-mêmes, nous isole farouchement pour éviter la communication avec celui que nous n'aimons pas, qui nous a blessé ou que nous rejetons comme étant capable de nous nuire. Que représente cette haine qui alourdit, appesantit, qui isole, qui rend invulnérable, insensible comme du granit ? Cette haine, qui provient d'une blessure, celle de la trahison, lutte contre l'amour et diminue en nous la capacité d'aimer, le pouvoir de nous donner, les possibilités de rencontre et de communication. Négation affective, cette haine est bien, du point de vue psychologique, comme le néant, un néant vivant qui nous pénètre, un néant capable d'agir, de «néantiser». La haine secrète la rupture, la séparation, elle «néantise» à nos propres yeux celui que nous haïssons.

Cette haine qui prend sa source en nous, n'est-elle pas comme une marque du néant que nous portons en nous ? N'est-elle pas le signe de sa présence ? Si l'amour tend à s'identifier à l'être, la haine tend à s'identifier au néant, au non-être. De nouveau, le problème métaphysique se pose : ce refus dans la haine, qu'est-il ? Quel est son rapport avec le non-être ? Qu'est-ce que l'amour ? qu'est-ce que la haine ? qu'est-ce que l'être ? qu'est-ce que le néant ?

#### *Qu'est le pouvoir de faire, d'inventer ?*

Si, au delà de l'efficacité immédiate, il y a la découverte de la vérité et l'exercice de l'amour, n'y a-t-il pas cependant, dans l'efficacité même, un réel absolu qui pourrait, dans certains cas, mettre l'amour et la vérité au service du faire ? Il peut y avoir en effet, dans le faire humain, une certaine création qui semble permettre à l'homme de se surpasser lui-même. Et le progrès des techniques ne semble-t-il pas offrir à l'homme la possibilité de réaliser un monde nouveau, un univers plus excellent que le premier, un univers qui soit l'œuvre de l'homme, à sa taille, à son image, et qui lui permette ainsi de se dépasser ? Même sans aller jusqu'aux affirmations de Nietzsche rejetant le Dieu-Créateur et proclamant la souveraineté de l'homme-créateur<sup>202</sup>, on peut saisir ce

<sup>202</sup> Voir *La volonté de puissance*, II, p. 374 : «Nous humaniserons la nature tout en la délivrant de son travesti divin. Nous lui prendrons ce qui nous est nécessaire pour porter nos rêves au delà de l'homme. Il naîtra une chose plus grande que l'orage, la montagne ou la mer - mais sous la forme d'un Fils d'homme». Cf. DOSTOËVSKI, *Les démons*, p. 172 : «L'homme sera Dieu et se transformera physiquement. Et l'univers se transformera».

pouvoir extraordinaire de l'homme qui apparaît comme infini, ouvrant des horizons de plus en plus vastes, de plus en plus merveilleux. N'est-ce pas avant tout dans ce pouvoir que l'homme est à l'image du Créateur ? Quand il crée, il reprend le geste de Celui qui est son Dieu. En réalisant ainsi une œuvre artistique, ne donne-t-il pas à Dieu un témoignage plus vrai, plus authentique, qu'en menant une bonne vie équilibrée ? L'homme, en créant, n'est-il pas le vrai témoin du Créateur ? Et même la révolte possible qu'implique toute création artistique - puisque celle-ci dit rupture avec ce qui est - n'est-elle pas un hommage vivant au Créateur ? Ne peut-elle pas conduire davantage vers Dieu que la reconnaissance ?

Une question se pose donc, très profondément : cette activité du faire, cette réalisation, cette création, n'est-elle pas beaucoup plus belle, plus vraie, plus certaine que tout le reste ? N'est-ce pas dans ce faire que l'homme se dépasse réellement, qu'il atteint sa plénitude en assumant vraiment l'univers et en se rendant gloire tout en glorifiant son Créateur ? Le faire n'est-il pas un « plus-être », un être plus réel que la connaissance et l'amour, que l'être même des réalités physiques, car il est à la fois inspiration, souffle, et efficacité, réalisation ?

Une autre question se pose alors : quel rapport y a-t-il entre ce faire de l'homme et la réalité de l'univers ? Si celle-ci est la matière de celui-là, le faire de l'homme apparaît vraiment comme la réalité parfaite et plénière, l'être dans son exercice parfait, dans sa synthèse la plus achevée. Tout doit donc lui être ordonné.

Mais alors ce faire est plus que l'homme, car il lui permet de se dépasser. S'il est *pour* l'homme, il est pour l'homme de demain qu'il veut promouvoir et faire surgir. Dans ce faire, l'homme se sacrifie comme individu pour promouvoir l'Humanité, l'avènement parfait de l'Humanité qui polarise ce faire en lui donnant son but. Mais n'est-ce pas là un mythe ? Cet avènement de l'Humanité n'est-il pas une simple projection de toutes nos ambitions terrestres, de nos aspirations humaines les plus profondes ? N'est-ce pas le désir du Paradis perdu, la nostalgie de l'Eden qui hante les hommes ? Il serait donc plus exact de dire que le faire suppose l'homme concret et individuel, qu'il ne peut créer au sens fort. Le faire n'est-il pas une activité de l'homme qui, comme telle, est à son service ? L'homme n'est-il pas plus que le faire ? son être substantiel n'échappe-t-il pas au faire, puisque celui-ci demeure dans le devenir ?

Ne peut-on pas aussi affirmer que, dans l'homme, l'amour et la connaissance dépassent le faire ? Si celui-ci se développe à l'exclusion

du reste, il arrivera à détruire le cœur et l'intelligence de l'homme dans ce qu'ils ont de plus vital : la contemplation <sup>203</sup>. Engendré par l'amour et la connaissance de l'homme, le faire peut acquérir une puissance telle qu'il devienne le rival le plus dangereux de l'amour et de la contemplation : c'est le fils qui lutte contre ses parents et veut usurper leurs droits et leur priorité; arrivé à l'âge adulte, il lui faut toute la place !

Le faire doit-il demeurer serviteur ? Peut-il prétendre à l'autonomie et acquérir la dignité de sagesse ? On est ainsi amené à un problème métaphysique : quel rapport y a-t-il entre le faire, si réel et spirituel, et ce-qui-est ? Le faire est-il la mesure active de ce-qui-est, ou ce-qui-est, comme tel, est-il au delà du faire et, en définitive, est-il sa mesure ? Il faut donc se poser la question fondamentale : qu'est le faire humain dans l'ordre de l'être ? Si l'être se réduit au devenir, le faire peut le mesurer; si l'être dépasse le devenir, le faire est-il également dépassé ?

Poser cette question est peut-être la manière la plus profonde de saisir la différence entre l'*avoir* et l'*être*. Car le faire est notre avoir, ou plus exactement la source de tout notre avoir. En effet, un usage pur, qui ne transforme pas, qui ne modifie pas ce dont on use, n'engendre pas de droit de propriété, pas d'avoir; il faut que l'usage, uni au faire, transforme et modifie ce dont on use.

Dans quelle mesure cet avoir est-il distinct de l'être ? Dans quelle mesure fait-il appel à l'être ? L'être est-il ordonné à l'avoir, ou l'avoir à l'être ? L'avoir est-il un plus-être ?

On pourrait encore se poser les mêmes questions en considérant la qualité de l'œuvre réalisée : sa beauté, son expression de beauté, de splendeur. Une telle qualité semble bien être la qualité souveraine. Synthèse des autres qualités - de la bonté, de la vérité, de l'unité - qu'elle présuppose et achève, elle semble être la qualité par excellence. Dès lors, ne s'identifierait-elle pas avec ce-qui-est ? <sup>204</sup>.

Quel rapport y a-t-il entre le *beau* et ce-qui-est ? Le beau n'est-il pas ce-qui-est en tant que tourné vers l'esprit ? n'est-il pas le réel pour l'esprit ? S'il en est ainsi, le beau exprime ce qu'il y a de plus éminent dans ce-qui-est, son ordre vers l'esprit, ce qui l'apparente à l'esprit. Le faire, qui réalise le beau, est donc bien ce qu'il y a de plus éminent, non seulement dans la vie de l'homme, mais aussi dans l'ordre de l'être, si le

<sup>203</sup> Nous prenons le terme en son sens philosophique, c'est-à-dire comme désignant la connaissance la plus profonde, celle qui est au delà de la recherche. Cf. *L'activité artistique*, I, pp. 225 ss.

<sup>204</sup> Cf. *L'activité artistique*, II, pp. 251 ss.

beau est ce qu'il y a de plus achevé, de plus spirituel et de plus gratuit dans l'être. Être source de la gratuité, de la surabondance, de la beauté, n'est-ce pas ce qu'il y a de plus grand, de plus noble, de plus merveilleux ?

Faut-il, au contraire, reconnaître que le beau n'est pas la qualité des qualités, mais une qualité qui présuppose ce-qui-est et qui en demeure radicalement dépendante? Dans ces conditions, le faire, si noble et si grand qu'il soit, demeure ordonné à la connaissance et à l'amour, il demeure donc dépendant de ce-qui-est.

Il y a là, incontestablement, un problème que seule la philosophie première peut résoudre, puisqu'il n'est soluble que si l'on sait avec précision ce qu'est l'être. On peut même affirmer que l'ultime réponse ne pourra être donnée qu'au terme de la métaphysique, dans la lumière du faire de la création, le faire de la Cause première qui, seul, se réalise au niveau de l'être. C'est pourquoi cette interrogation est peut-être celle qui exige du philosophe d'aller le plus loin dans sa recherche métaphysique; car il semble bien que tant que le problème du faire-créateur n'est pas abordé, le faire-humain ne puisse être saisi dans sa valeur ultime, ni dans ses limites.

*Qu'est-ce que l'unité, dans les réalités multiples que nous expérimentons ?*

La question de savoir ce qu'est l'un et ce qu'est le multiple est encore une voie d'accès à la métaphysique. C'est même une voie d'accès très classique. Nous constatons autour de nous une très grande diversité de réalités physiques et de vivants, qui tous existent d'une manière individuelle, ayant chacun leur réalité propre, irremplaçable. Ils ont tous - du fait même que tous existent - quelque chose de commun; et en tant qu'ils sont tous singuliers, ils se distinguent les uns des autres et peuvent même s'opposer. Comment comprendre à la fois ce qui les unit dans l'être et leur diversité, leur irréductibilité ? Car ils existent à la fois dans une diversité et dans une certaine unité; si l'on supprime la diversité, on supprime l'unité, car l'universel commun à plusieurs n'existe pas réellement : seuls les singuliers existent réellement, et ils existent en se distinguant d'autres singuliers.

Cette unité et cette diversité qui coexistent dans ces réalités singulières existantes ne sont-elles pas dépassées par quelque chose de plus radical, par ce-qui-est, par l'être, puisque c'est à la fois dans leur unité et dans leur diversité que ces réalités singulières existent ? On ne peut donc saisir profondément leur unité et leur diversité qu'en les dé-

passant. N'est-ce pas là, précisément, le problème métaphysique : y a-t-il un au-delà de l'un et du multiple ? L'un et le multiple s'opposent-ils ? S'excluent-ils ? S'appellent-ils réciproquement ? L'un est-il ordonné au multiple, ou le multiple à l'un ?

Pour résoudre de tels problèmes, il faut nécessairement préciser, non seulement le rapport de l'un au multiple, mais encore le rapport de l'un à l'être et du multiple à l'être. L'un semble s'identifier à l'être, en ce sens que tout ce qui est possède une unité; mais l'un possède-t-il formellement la même signification que l'être ? Il semble que non, puisque de fait le mot «un» existe, distinct de celui d'«être». Ce n'est pas la même chose de dire qu'une réalité existe et de dire qu'elle est une. *Etre* est un verbe et le verbe par excellence : Pierre est. *Un* n'exprime pas premièrement et immédiatement ce qu'exprime le verbe; lorsqu'on dit que Pierre est un, on exprime une qualité, une propriété de l'être de Pierre.

Il est d'autant plus nécessaire de préciser le rapport de l'être et de l'un qu'à première vue, on pourrait croire que l'un possède une priorité sur l'être. Certains philosophes l'ont affirmé et on le comprend sans peine, puisque l'un semble avoir une extension plus grande que l'être. Le problème de l'un et du multiple se pose en effet à propos de l'être, à propos du devenir, du mal et du bien, de l'œuvre artistique et de la nature. Il semble donc être le problème philosophique par excellence, étant le plus universel, celui qui se pose toujours à tout esprit philosophique.

Mais cette extension la plus universelle donne-t-elle au problème de l'un et du multiple une valeur philosophique plus grande ? Fait-elle de ce problème le problème principal, à la lumière duquel les autres doivent être considérés ? Si, en effet, l'un est avant l'être - «avant» s'entendant d'une antériorité de nature -, l'être doit s'expliquer par l'un, l'un étant ce qui est saisi immédiatement et d'une manière ultime. Or l'un, c'est l'indivisé, le non-divisé; c'est ce qui échappe à la division. L'aspect négatif devient donc premier. Mais alors la négation apparaît comme la source la plus radicale de notre connaissance, ce qui semble logiquement conduire à affirmer que, par elle-même, la réalité est radicalement inintelligible, et ne le devient que grâce à la division. N'y a-t-il pas là une confusion entre la connaissance philosophique et la connaissance mathématique ? Pour le mathématicien, le réel n'est intelligible que lorsqu'il est divisé; s'il n'est pas divisé, il échappe à la connaissance, il est comme l'*ἄπειρον* des premiers penseurs grecs. Si l'un est premier, la philosophie première tend à s'identifier aux

mathématiques; et, au delà du principe de causalité, elle affirme le principe de participation, car l'un ne peut être source de causalité, mais il peut mesurer et ordonner, il peut être principe d'une participation tout à fait formelle.

On voit donc l'importance de cette interrogation : l'un est-il propriété de l'être ? Présuppose-t-il l'être ? Ou, au contraire, est-il avant l'être ? Voilà une interrogation qui exige une connaissance propre de ce-qui-est comme tel, une connaissance métaphysique.

*Quel rapport y a-t-il entre ce-qui-est et le vivant, entre l'être et la vie ?*

La réflexion philosophique sur nos diverses opérations vitales nous rend de plus en plus sensibles à l'immanence de ces opérations et à leur rythme propre : en un mot, à notre durée de vivants. Dans sa durée interne, le vivant que nous sommes - comme, du reste, tout vivant -, échappe à la succession du temps. Pour le vivant, le temps reste extérieur et matériel : la durée interne du vivant est irréductible au temps. Or, celui-ci mesure ce qui est en mouvement, tout le monde physique, les étants que nous expérimentons. Par le fait même le vivant, en tant que vivant, semble plus parfait que ce-qui-est. La vie serait-elle donc plus parfaite que l'être ? Pourrait-on dire que l'être est pour la vie, en ce sens que ce-qui-est ne serait achevé qu'en vivant ? Si le temps est pour la durée intérieure du vivant, alors la vie est plus ample que l'être. Celui-ci ne serait donc qu'un fondement de la vie, son support matériel. Dans ces conditions, la propagation de la vie apparaît comme un absolu qui ne peut être dépassé, et le pouvoir de propager la vie comme un pouvoir merveilleux permettant à l'amour d'atteindre toute son efficacité et tout son réalisme. Ce pouvoir, de fait, peut se manifester comme un absolu, comme quelque chose de premier : une source de vie.

Mais quel est cet absolu ? quelle est sa nature ? Si c'est vraiment un absolu pour l'homme, l'homme ne peut s'en libérer; même les exigences les plus profondes de la contemplation ne sauraient l'en libérer, puisque la contemplation est œuvre de l'intelligence, qui n'est ordonnée qu'à l'être !

Comment comprendre les liens qui existent entre ces deux opérations qui unissent l'homme, d'une part à l'être (la contemplation), d'autre part à la vie (la procréation) ? Ni l'éthique, ni la philosophie du faire ne peuvent résoudre ce problème. Seule la métaphysique peut essayer de le saisir.

Si la vie est un tel absolu, comment expliquer la mort ? Celle-ci se-

rait-elle tout simplement une sorte de réduction du vivant à l'étant, de la vie à l'être ? L'échec au niveau vital serait-il une victoire au niveau de l'être ? La mort serait-elle alors ce qui conduit à l'être, et la naissance ce qui conduit à la vie et à la liberté ?

Mais si le vivant semble posséder une amplitude, une perfection que ne possède pas ce-qui-est, n'est-ce pas parce qu'on oppose, imaginativement, tel vivant à telle réalité physique non-vivante ? Or, d'une telle opposition, on ne peut conclure que la vie soit plus ample que l'être, car le vivant aussi existe; dans sa vie même, il est. Si tel vivant possède bien une perfection que ne possède pas telle réalité non-vivante, cependant l'être demeure bien, dans le vivant, ce qu'il y a de plus radical. Identifier ce-qui-est et ce-qui-est-physiquement (matériellement) matérialise immédiatement l'être, et par le fait même semble exalter la vie en lui donnant une sorte de «sur-être».

Si, évitant une telle confusion, on reconnaît que le vivant, lui aussi, existe comme vivant, l'être semble alors plus ample que la vie; celle-ci n'est-elle pas un certain mode particulier d'être, d'exister ?

De la solution qu'on donne au problème résultent de nombreuses conséquences. Accepter la première solution, c'est considérer que l'étude de l'être se ramène à l'étude du devenir et du monde physique. La philosophie première devient alors l'étude de la vie; c'est la porte ouverte au psychologisme et au rejet de la véritable métaphysique. La seconde solution, par contre, maintient une philosophie première au delà de la philosophie du vivant.

On comprend aisément l'importance capitale de cette interrogation : quel rapport y a-t-il entre ce-qui-est et le vivant, entre l'être et la vie ? La vie s'identifie-t-elle formellement à l'être ? Ou, si l'on préfère : quel sens donner à la définition de l'âme comme «acte d'un corps organique» ? L'âme, source de vie, doit-elle se définir en termes métaphysiques : l'acte d'un corps organique ? Il y a là une option qu'il faut justifier et qui n'a plus aucun sens si la vie est au delà de l'être, ni même si elle est formellement identique à l'être.

Plus profondément encore, la question peut se poser ainsi : la recherche ultime de la philosophie se ramène-t-elle à celle de l'âme, à celle de la conscience que nous avons de nos opérations vitales et de la source immanente de ces opérations ? Si la vie est ultime, on ne peut aller plus loin que cela. Si, au contraire, la vie ne s'identifie pas à l'être, il y a une recherche propre portant sur l'être, sur ce-qui-est. Cette recherche est au delà de celle du vivant et de la vie; elle permet de saisir les principes propres de la vie et du vivant.

Il semble bien que l'identification de l'être et de la vie entraîne nécessairement un refus catégorique de l'analyse philosophique, de la recherche des causes et des principes; car cette recherche implique nécessairement l'acceptation d'un au-delà de la vie. Rechercher la source de la vie, n'est-ce pas déjà accepter un au-delà de la vie ? Et l'on peut se demander si ce n'est pas parce qu'elles identifient l'être et la vie que la dialectique et la phénoménologie refusent la recherche des causes, puisque la dialectique demeure dans l'immanence et que, pour la phénoménologie, ce-qui-est n'est que le vécu et ne peut être que le vécu. On peut alors se poser de nouveau l'interrogation : Y a-t-il un au-delà du vécu ? Le vécu est-il l'absolu ? Une telle interrogation introduit nécessairement dans la connaissance métaphysique, puisqu'il faut préciser la différence entre ce-qui-est et le vécu, entre l'être et la vie.

*L'intelligence de l'homme est-elle capable d'atteindre l'existence de Dieu ?*

Pour l'homme religieux et pour le chrétien, il peut exister une nouvelle voie d'accès à la pensée métaphysique. Celui qui, en vertu d'une attitude religieuse ou en vertu d'une foi surnaturelle, adhère à l'existence de Dieu, peut se demander si son intelligence est capable, par elle-même, selon sa propre lumière, d'atteindre l'existence de Dieu et de Le rejoindre. Cela est d'autant plus urgent pour le chrétien que sa foi elle-même lui enseigne que l'intelligence humaine peut découvrir par elle-même l'existence d'un Dieu créateur, d'un Dieu personnel <sup>203</sup>.

<sup>203</sup> On connaît à cet égard la position de Kierkegaard, pour qui «le christianisme et la philosophie ne se laissent point réunir» (*Journal*, 1835, I A 99, t. I, p. 39). La foi est le «mouvement en vertu de l'absurde», le «saut» (cf. *Crainte et tremblement*, chap. 3 : *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, pp. 65-72, 139, 172, 175, 254, 255, 259).

La philosophie, recherche de la sagesse, a chez les Grecs, en dehors de la Révélation judéo-chrétienne, un souci très net de conduire au bonheur. Elle demeure toujours liée à l'attitude religieuse et au salut, à la destinée personnelle. L'extase de Plotin, même si, de fait, elle est très rare, est bien le terme de l'effort d'ascension de la connaissance philosophique. Cette extase procure bien un bonheur unique.

Avec la Révélation chrétienne, le salut vient de la foi en le Christ. Cependant, la foi ne supprime pas l'intelligence dans sa recherche de la vérité. En régime chrétien, l'extase de Plotin est-elle à désirer ou à refuser ? S. Thomas affirme que notre intelligence, livrée à elle-même, est capable d'acquérir une connaissance métaphysique, car elle est naturellement ordonnée à l'être. Par là, elle peut aboutir à une connaissance certaine de l'existence de Dieu. Une telle connaissance demeure sans doute exceptionnelle, bien qu'elle soit naturelle, et n'est atteinte qu'au terme d'un grand effort intellectuel et grâce à des circonstances extérieures favorables. Cette connaissance métaphysique de Dieu demeure analogique. S. Thomas, du reste, ne précise pas quelles seraient pour le connais-

Pour le croyant, le problème métaphysique se pose de cette manière : comment l'intelligence peut-elle, par elle-même, découvrir l'existence de l'Être premier, créateur de tout ce-qui-est ? Comment l'intelligence humaine peut-elle parler de ce Dieu créateur sans anthropomorphisme ? Toute connaissance philosophique de Dieu n'est-elle pas condamnée radicalement à l'anthropomorphisme ? En réalité, est-ce bien l'existence de Dieu que nous découvrons et dont nous parlons

sant les conséquences d'une telle connaissance purement philosophique. Le problème demeure ouvert : une extase analogue à celle de Plotin serait-elle souhaitable ?

Par contre, Duns Scot souligne que les philosophes - ceux du moins qui ont philosophé avant la venue du Christ - ont ignoré la distinction des états (avant et après la chute) qui conditionnent notre intelligence; si bien que l'on ne peut pas savoir ce dont l'intellect est *naturaliter* capable, sans la Révélation. En tout cas la philosophie, considérée en elle-même, n'a à elle seule aucun intérêt vital pour le chrétien et il n'y a même pas lieu de se poser la question.

Descartes, déniait à la raison le pouvoir d'atteindre la causalité finale, justifie philosophiquement que la philosophie ne sert de rien à la vie du chrétien.

Et nous savons que, dans la tradition religieuse de la Réforme, l'idée seule d'un «salut métaphysique» ferait horreur. Il ne faut pas oublier cette réaction profonde du protestantisme si l'on veut comprendre l'attitude de Kant. L'idéalisme de repli, volontaire, non subi, qui est celui de Kant, ne résulte-t-il pas de la crainte qu'un savoir philosophique, à son plus haut niveau, puisse impliquer un certain salut ? Attribuer au savoir philosophique un tel pouvoir serait impie ! Il faut donc saper toute métaphysique à la base et montrer que le monde objectif demeure fermé sur soi : il est entièrement «mondain». Le salut est nécessairement d'un autre ordre.

Karl Barth s'inscrit bien dans la même ligne : la philosophie doit être «mondaine», imperméable et fermée à tout espoir métaphysique. S'il en était autrement, l'homme nourrirait l'espoir téméraire et insensé d'un salut philosophique qui ne peut être qu'imaginatif. Il faut se jeter dans le Tout-Autre par une démarche de pure foi. Ainsi toute critique, toute destruction de la métaphysique est-elle un préliminaire du salut.

On se trouve donc encore, avec Karl Barth, aux antipodes de l'attitude grecque. On est passé, en fait, à une phase post-chrétienne qui exclut la métaphysique. La pensée religieuse grecque a donné naissance à une recherche métaphysique; la foi chrétienne a progressivement rejeté une telle recherche. (Il faudrait mentionner aussi la position d'un Austin Farrer, qui prétend qu'en matière de *rational theology*, il faut abandonner «toute prétention à la nouveauté, à la démonstration, à un ordre dramatique». A. Farrer, précisons-le, entend bien maintenir les droits de la *rational theology* contre les *revelationists* qui ne veulent tenir l'existence de Dieu que de la Révélation [ *Finite and Infinite*, p. 3 ]. Mais il affirme : «Les sujets dont nous traitons sont des mystères et il est impie, de la part du philosophe, de supposer qu'il peut les manier par la démonstration aussi simplement qu'il manierait la craie ou le fromage. Sans doute est-il juste de répondre que les mystères doivent avoir un certain sens intelligible même pour nous, que nous devons découvrir ce que c'est, et à quel moment notre saisie intellectuelle nous fait défaut, et pour quelles raisons; que ce doit être en vertu de leurs aspects intelligibles, et non de leurs aspects inintelligibles, qu'ils doivent être crus. Il n'en reste pas moins que la présence des aspects inintelligibles exclut une démonstration parfaite» [ *op. cit.*, pp. 4-5 ]).

Il est facile d'objecter : puisqu'une certaine conception de la foi chrétienne a accueilli la métaphysique et qu'une autre la refuse, ne pourrait-on pas dire que ce n'est pas la foi chrétienne en elle-même qui refuse la métaphysique, mais une interprétation de la foi, qui

ou, au contraire, n'est-ce pas nos désirs que nous projetons imaginative-ment ? Car, il faut bien le reconnaître, la seule connaissance que nous ayons de l'existence est celle d'une existence contingente; nous ne pouvons donc parler d'une existence nécessaire, qui nous échappe totalement !

D'autre part, il semble que la recherche métaphysique perde, pour le croyant, son intérêt capital, car la foi supprime l'interrogation

implique une certaine théologie, et donc une certaine conception de l'esprit, de l'intelligence et de l'être ? La foi elle-même, étant divine, est au delà de la métaphysique; elle est d'un autre ordre et ne peut donc s'y opposer. N'est-ce donc pas plutôt une certaine conception fondamentale de l'intelligence et de l'être qui est à l'origine de cette acceptation ou de ce refus ? Il semble plus exact de dire que ce qui est à l'origine de cette double interprétation de la capacité de l'intelligence humaine, c'est à la fois une conception du péché (provenant de la foi) et une conception fondamentale de l'intelligence et de l'être - ce que l'on voit chez Duns Scot. Chez ceux qui conçoivent le péché comme détruisant la nature humaine, ne retrouve-t-on pas certaines conséquences du dualisme manichéen ? Et chez ceux qui dénie à l'intelligence la possibilité de dépasser son conditionnement, ne retrouve-t-on pas un certain scepticisme ? On saisit bien là le primat de la négation, tant du côté affectif que du côté intellectuel. Lorsqu'il s'agit des hommes, *ut in pluribus manent in sensu*; dans cette situation, la négation est première, car ils n'atteignent pas la finalité. On transforme la question de fait (*ut in pluribus*) en une question de droit, et c'est là où git en dernier lieu le sophisme; car s'il est légitime de constater combien peu d'hommes atteignent leur fin, le bonheur, combien peu d'hommes sont capables de vivre au niveau de leur intelligence, on ne peut, à partir de là, affirmer que l'homme en lui-même est incapable d'atteindre son bonheur, et nier que l'intelligence humaine puisse atteindre l'être. On passe d'une description à une affirmation universelle qui porte en réalité sur la nature humaine au moment même où on la rejette.

Etant donné la force de la tradition qui va de Duns Scot à Karl Barth en passant par Kant, on comprend qu'il soit difficile d'en sortir. On comprend aussi l'intérêt que peut représenter l'effort de ramener la pensée de l'être à l'interrogation, puisqu'alors tout demeure en suspens : on ne détermine pas, on se met comme au delà des deux positions extrêmes (celle des Grecs et celle de cette tradition chrétienne); ce faisant, on demeure en mesure de comprendre le pour et le contre de ces deux positions extrêmes, sans tomber dans les inconvénients qu'elles présentent.

Ne serait-ce pas la manière la plus humble de maintenir la métaphysique, la manière la plus vraie de sauver la vie de l'esprit ? Malheureusement, c'est impossible. L'intelligence ne peut demeurer dans le désir, dans l'appel; elle a d'autres exigences, car elle est première et fondamentale dans l'ordre de la vie. Elle doit affirmer ou nier. L'interrogation ne peut être qu'un moment qui présuppose autre chose et conduit à autre chose.

On comprend alors le drame de Heidegger qui, ne pouvant en rester à cette interrogation (elle n'est pas ce qu'il y a de premier), cherche, tout en reconnaissant que la métaphysique ne peut atteindre l'être, car elle demeure dans l'être *de l'étant*, à sauver la pensée de l'être grâce à la découverte d'une ontologie fondamentale n'ayant d'autre rôle, précisément, que de sauver la pensée de l'être. Ce n'est pas l'homme qui est sauvé par la métaphysique, mais la pensée de l'être qui est sauvée par le *Dasein*.

Par contre, pour un Gabriel Marcel, la pensée philosophique est une pensée ontologiquement transformante, qui transforme celui qui pense et le sauve par et dans la fidélité - sans pour autant que cette pensée philosophique ait un contenu de réalité tel qu'elle puisse s'épanouir en une véritable métaphysique de l'être.

majeure, celle de l'existence de Dieu; elle supprime donc la possibilité de la découverte majeure. La foi, en nous donnant une certitude concernant notre destinée et l'existence de Dieu, ne supprime-t-elle pas la recherche métaphysique ?<sup>206</sup> Certains l'ont cru et l'ont affirmé avec force. La foi chrétienne supprime l'interrogation, elle supprime donc radicalement la philosophie. Il y a là une grave question que l'on ne peut éviter : la foi va-t-elle stériliser l'intelligence humaine et l'empêcher de se développer dans ce qu'elle a de plus elle-même ? Pour répondre à cette question, il faut vivre de la connaissance métaphysique et du mystère de la foi. La foi ennoblit notre intelligence en lui donnant de nouvelles capacités, mais elle n'est pas du même ordre que la métaphysique, puisqu'elle est d'ordre divin; elle ne peut donc être sa rivale. Si l'une et l'autre tendent bien vers la vérité et atteignent la même Réalité, ce n'est pas de la même manière qu'elles l'atteignent.

Du point de vue existentiel et phénoménologique, il semble qu'il y ait comme une incompatibilité entre l'attitude du croyant et celle du métaphysicien, l'une impliquant la certitude, l'autre l'incertitude<sup>207</sup>.

<sup>206</sup> Merleau-Ponty estimait que tout dialogue (autre que superficiel) avec les chrétiens était impossible; car, disait-il, «ils savent». Voir MERLEAU-PONTY, *L'homme et l'adversité*, p. 74, et Deuxième entretien privé, in *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, p. 249.

<sup>207</sup> La position de Heidegger est nette : «Celui (...) pour qui la Bible est révélation divine et vérité divine, possède déjà, avant tout questionner de la question 'Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?', la réponse, à savoir : l'étant, s'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, est créé par Dieu. Dieu lui-même, comme créateur incréé, 'est'. Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi peut certes de quelque manière suivre le questionner de notre question et y participer, mais il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte. Il peut seulement faire comme si... Mais d'un autre côté cette foi, si elle ne s'expose pas constamment à la possibilité de tomber dans l'incroyance, n'est pas non plus un croire, mais un 'mol oreiller' (*Bequemlichkeit*), et une convention passée avec soi-même de s'en tenir à l'avenir au dogme comme à un n'importe quoi de transmis. Il ne s'agit plus alors d'un croire ni d'un questionner, mais d'un nivellement général où l'on peut bien désormais s'occuper de tout, peut-être même avec beaucoup d'intérêt, du croire aussi bien que du questionner» (*Introduction à la métaphysique*, p. 19). Heidegger ajoute que cette référence «à la sécurité au sein de la foi» ne signifie pas que la citation des premiers mots de la Genèse : «Au commencement...» constitue une réponse à sa question. Elle ne le peut en aucune manière, car elle n'a aucun rapport avec cette question (sans qu'il s'agisse ici de savoir si ces paroles de la Bible sont vraies ou non pour la foi). «Ce qui est demandé à proprement parler dans notre question est pour la foi une folie» et la philosophie réside, précisément, dans cette folie. «Une 'philosophie chrétienne' est un cercle carré et un malentendu» (*op. cit.*, p. 20). Certes Heidegger reconnaît qu'il existe une théologie, qui est une «élaboration, par une pensée questionnante, du monde dont on a fait chrétiennement l'expérience, c'est-à-dire de la foi», mais seules les époques qui ne croient plus guère à la véritable grandeur de la tâche de la théologie en viennent à concevoir «que la théologie pourrait être soi-disant rajeunie à l'aide de la philosophie, et ainsi mise davantage au goût du jour, ou même remplacée. Pour la foi authentiquement chrétienne, la philosophie est

Plus profondément, du point de vue philosophique et critique, on peut, en distinguant, saisir qu'il n'y a pas d'incompatibilité, car il s'agit de plans différents, de niveaux de vie divers. Le croyant est certain d'une certitude surnaturelle reposant sur la Parole de Dieu : sa certitude se fonde sur l'autorité de Dieu. Une telle certitude ne provient pas de l'évidence de ce à quoi l'on adhère; elle présuppose la volonté, un certain amour surnaturel permettant d'accueillir le message de Dieu qui nous parle. Elle laisse donc l'intelligence insatisfaite et sans évidence. Cependant, par la foi, l'homme est orienté vers sa destinée surnaturelle, dont il a une certaine connaissance. Il ne peut donc plus, par la métaphysique, découvrir *que* sa destinée humaine qui, étant dépassée par l'ordre surnaturel, n'est plus, de ce fait, que quelque chose de possible. La métaphysique perd-elle alors son but ? Devient-elle vaine ? Il faut répondre que si la foi révèle à l'homme sa destinée surnaturelle, elle lui révèle aussi que cette destinée ne détruit en rien les exigences de sa nature. Or, ces dernières, la foi ne les révèle pas au croyant; il faut donc qu'il les découvre par la métaphysique et la philosophie humaine. La métaphysique, loin de perdre son but - la contemplation de Dieu telle que l'intelligence humaine peut l'acquérir par sa propre lumière naturelle - en acquiert un nouveau. La foi ne supprime pas les exigences de l'intelligence humaine, et elle peut se servir de la métaphysique pour élaborer une théologie. Il reste cependant vrai que la recherche métaphysique n'est plus pour le croyant l'activité la plus importante et la plus nécessaire, la plus élevée; non pas qu'elle ait perdu sa dignité propre, mais parce qu'une activité nouvelle, surnaturelle, donnée gratuitement, vient s'ajouter. On comprend comment, si l'on se place du seul point de vue existentiel et phénoménologique - c'est-à-dire du point de vue de la recherche - on peut dire alors que la foi enlève à la métaphysique sa dignité, son importance vitale. D'où la tentation de la considérer comme une rivale de la métaphysique.

une folie» (*ibid.*). Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, in *Questions I*, pp. 40-41 : faisant observer que «le caractère théologique de l'ontologie ne tient (...) pas au fait que la métaphysique grecque fut plus tard assumée par la théologie d'église du Christianisme et transformée par elle», mais que c'est bien plutôt le décèlement de l'étant en tant qu'étant «qui a d'abord rendu possible que la théologie chrétienne s'empare de la philosophie grecque», Heidegger ajoute qu'il en a été ainsi «pour son profit ou pour sa perte, les théologiens en décideront, partant de l'expérience du fait chrétien, s'ils méditent ce qui est écrit dans la première lettre aux Corinthiens de l'apôtre Paul : (...) 'Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde ?' (I Cor., 1, 20). (...) La théologie chrétienne se résoudra-t-elle enfin à prendre au sérieux la parole de l'Apôtre et, en conséquence, à considérer la philosophie comme une folie ?»

Si, à beaucoup de croyants, la foi, au lieu d'être au point de départ d'un nouveau désir de comprendre, apporte des solutions qui apaisent leur inquiétude et leur curiosité, cela ne provient pas immédiatement de la nature de la foi, mais du tempérament particulier de tel ou tel croyant et de ses aptitudes propres. Normalement, la foi exige du croyant qu'il cherche, par sa propre intelligence, à découvrir l'existence de Dieu. Loin d'arrêter l'élan de l'intelligence, la foi l'augmente; elle lui donne un appétit nouveau, une exigence plus grande de connaître et de rechercher la vérité. Toute recherche de la vérité doit intéresser le croyant, et avant tout celle qui porte sur la destinée de l'homme et sur l'existence de Dieu.

Evidemment, si l'on considère que la philosophie est essentiellement et exclusivement une recherche qui se fait dans l'angoisse et l'inquiétude tragique, il faut reconnaître que la foi tend à diminuer cette angoisse et cette inquiétude et donc, dans cette perspective, tend à diminuer la philosophie. Car la foi situe le croyant au delà de l'angoisse, en lui donnant une certitude divine de l'existence de Dieu et de l'immortalité de son âme. La foi peut donc supprimer l'indétermination angoissante de la recherche, car elle donne une véritable signification à la vie humaine. Mais la philosophie est-elle essentiellement et exclusivement une recherche angoissée ? N'est-elle pas une recherche ordonnée à la découverte de la vérité, à la découverte des principes et causes propres de la réalité qu'elle considère ? Dans ces conditions, la foi peut permettre de poser le problème philosophique avec plus de force et de netteté; car si elle nous affirme que Dieu existe, qu'Il nous aime, qu'Il veut notre bien, que nous sommes créés par Lui pour Le connaître et L'aimer éternellement, elle ne nous donne pas l'évidence de ces vérités naturelles et métaphysiques. Les connaissant avec certitude dans l'obscurité de la foi, il est normal que notre intelligence cherche par elle-même, en se servant de nos expériences et de ses analyses, à découvrir ces mêmes vérités. Le croyant se pose donc la question : notre intelligence, par elle-même, est-elle capable de découvrir l'existence de Dieu, et comment peut-elle Le connaître ? Tel est le problème métaphysique ultime qui se pose dans toute sa profondeur.

Si l'on reconnaît que la foi ne détruit pas la recherche métaphysique, mais, en quelque sorte, la mûrit, un nouveau problème se pose : la foi va-t-elle transformer la métaphysique ? Peut-on parler d'une métaphysique chrétienne ? et comment comprendre une telle expression ? La métaphysique «chrétienne» est-elle substantiellement distincte de la métaphysique ? ou ne s'en distingue-t-elle que dans son exercice ?

Ces diverses interrogations nous montrent comment toutes les parties de la philosophie aboutissent nécessairement, par des chemins divers, à poser le problème métaphysique de l'être, de ce-qui-est en tant qu'être.

La philosophie humaine morale, avec le problème de l'amour d'amitié et du bien, en arrive nécessairement à se poser la question : qu'est-ce que l'amour dans sa réalité profonde, dans son existence ? Qu'est-ce que le bien ? Est-il identique à l'être ?

La philosophie du faire en arrive nécessairement à se poser la question : qu'est le faire ? Jusqu'où peut-il se réaliser ? La forme d'expression et d'ordre (le beau artistique) réalisée dans l'œuvre est-elle identique à son être ?

La philosophie de la communauté, avec le problème du « bien commun » et de l'ordre, exige de poser le problème : qu'est-ce que l'ordre, du point de vue de l'être ? ce qui implique le problème de l'un et du multiple considérés dans leurs relations avec l'être.

La philosophie du vivant, avec le problème de la vie, se pose le problème des relations de l'être et de la vie.

La philosophie de la nature, avec le problème du mouvement, exige de poser le problème de l'être comparativement au devenir.

La critique, avec le problème de la vérité, se pose le problème des liens entre le vrai et l'être.

Ajoutons enfin que le mystère de la foi postule immédiatement cette recherche métaphysique. La foi, reçue dans notre intelligence et qui atteint immédiatement Dieu Se révélant à nous, doit s'interroger radicalement pour savoir si l'intelligence humaine qu'elle ennoblit est capable, par elle-même, de découvrir l'existence de Dieu, et pour savoir dans quelle mesure elle peut Le rejoindre.

Toujours, on aboutit à cette question : qu'est-ce que l'être, qu'est-ce que l'esse, qui fait que ce-qui-est, est ? Quel rapport y a-t-il entre le bien, saisi dans l'amour, et l'être ? entre le vrai, saisi dans la connaissance, et l'être ? entre l'un et le multiple, saisis dans l'ordre, et l'être ? entre la réalité qui se meut et l'être ? entre la vie et l'être ?

Au cours de toutes les recherches métaphysiques, ces interrogations doivent demeurer. Nous pouvons être davantage sensibles à l'une ou à l'autre; mais toutes doivent demeurer, pour maintenir notre intelligence dans un appétit de recherche qui la rend plus capable de découvrir la vérité.

## CHAPITRE II

### DIVERSES SAISIES DE L'ETRE

Si la métaphysique a tellement de peine à se définir et si, au cours des âges, les philosophes l'ont considérée de manières si différentes et lui ont accordé l'estime la plus diverse<sup>1</sup>, c'est évidemment parce que l'être que la métaphysique considère est quelque chose de très difficile à préciser, et même de très difficile à saisir. Aussi est-il nécessaire de rappeler ici rapidement les manières très différentes dont l'être a été considéré à travers l'histoire de la philosophie occidentale.

#### I. Les premières découvertes

Ce qui fait l'intérêt propre de la philosophie grecque, c'est qu'elle est vraiment à l'origine des problèmes philosophiques. Elle nous montre la naissance de notre philosophie. La philosophie occidentale - nous l'avons noté au chapitre précédent - a commencé par la recherche de ce qui est à l'origine de notre univers et à l'origine des dieux. Hésiode, dans un langage encore mythique, affirme que l'Abîme est premier : « Avant tout, fut Chaos » ( *μὲν πρότιστα Χάος γένητ'* ), puis « Terre au large sein, résidence à jamais inébranlable de tous ». La terre vient donc en second lieu, et enfin il y a l'amour, « le plus beau des dieux immortels »<sup>2</sup>. Si l'Abîme est premier selon l'origine, Zeus, le der-

<sup>1</sup> Voir à ce propos *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* fasc. 1.

<sup>2</sup> HÉSIODE, *La théogonie*, 116-120. Avant Hésiode, Homère avait parlé des *έόντα* :

nier des fils de Rhéa, apparaît comme ce qu'il y a d'ultime : «le grand Zeus qui tient l'égide»<sup>3</sup>, «Zeus, le père des dieux et des hommes»<sup>4</sup>, «Zeus aux desseins éternels»<sup>5</sup>, «l'assembleur de nuages»<sup>6</sup>... La philosophie commence donc par une théogonie rassemblant les divers mythes - le philosophe est l'ami des mythes.

Il est dit que, pour Thalès, l'eau était le principe de tous les êtres : ἀρχὴν τῶν ὄντων . «De l'eau il dit toutes choses être» : πάντα εἶναι <sup>7</sup> . Evidemment, il est très difficile de conclure quelque chose de précis de ces affirmations tardives; elles sont néanmoins significatives de l'attitude de ces premiers philosophes grecs.

Simplicius, et à sa suite Théophraste, rapportent qu'Anaximandre «affirmait que l' ἀπειρον est le principe (ἀρχή) et l'élément des êtres (τῶν ὄντων) . De cet infini «sont engendrés tous les cieux et tous les cosmos en ceux-ci. Et de ceux-ci la γένεσις est aux êtres (τοῖς ὄνσι) et est engendrée la corruption vers les mêmes selon la nécessité»<sup>8</sup>.

Après les Ioniens qui cherchent le fondement de ce qui est mû, Parménide d'Elée, dans un contexte tout différent et sous l'influence, sans doute, des Pythagoriciens, reçoit la révélation de l'être <sup>9</sup> . C'est vrai-

*Iliade*, I, 68 ss., pp.5-6 : «Et voici que se lève Calchas, fils de Thestor, de beaucoup le meilleur des devins, qui connaît ceux qui sont, ceux qui seront, et ceux qui ont été» (τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἔσοσόμενα πρὸ τ' ἔόντα). Voir le commentaire que fait Heidegger de ces vers dans *La parole d'Anaximandre*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 281 ss.

<sup>3</sup> HÉSIODE, *La théogonie*, 14.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, 457 et 469.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, 545, 550, 561. Prométhée s'adresse ainsi à Zeus : «Très glorieux Zeus, le plus grand des dieux immortels» (548).

<sup>6</sup> *Op. cit.*, 730.

<sup>7</sup> A, I, 3; H. DIELS, *Doxographi graeci*, 276, 5. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 3, 983 b 20.

<sup>8</sup> THÉOPHRASTE, *Physic.op.*, fr. 2; in H. DIELS, *Dox. graeci*, 476, 5 ss. On sait tout le développement qu'a donné Heidegger de la seconde partie de cette citation. Voir *La parole d'Anaximandre*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 262 ss. - Pour Nietzsche, l' ἀπειρον d'Anaximandre n'est pas l'infini, mais l'indéfini : «L'immortalité et l'éternité de l'être originel ne résident pas dans le fait qu'il est infini et inépuisable, comme l'admettent généralement les commentateurs d'Anaximandre, mais dans le fait qu'il est exempt de qualités définies vouées à la mort, c'est pourquoi son nom est l'Indéfini (...) L'être originel ainsi désigné domine le devenir et pour cette raison en garantit l'éternité et le libre cours (...) ce sein maternel de toute chose ne peut être désigné par l'homme que de façon négative; c'est l'être auquel on ne peut donner aucun prédicat tiré du monde du devenir, on peut donc le considérer comme l'équivalent de la 'chose en soi' de Kant» (*La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p. 50).

<sup>9</sup> Avant Parménide, Xénophane avait utilisé l'expression ἕασι(B, 8, 1; H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 48, 3).

ment avec lui, avec son *Poème*, que la philosophie grecque commence à considérer l'être dans son absolu d'être, en le distinguant de tout ce qui est corruptible, en devenir.

L'être - τὸ εἶναι et εἶναι - est dit pour la première fois par «la déesse», qui le communique à celui qui, par la prière et l'ardent désir de son cœur, s'approche d'elle, avide de vérité et de justice, et à qui elle demande d'écouter et de retenir ses paroles afin d'apprendre par là quelles sont «les deux seules voies de la recherche»<sup>10</sup>, la voie de la vérité et la voie de l'opinion, cette dernière étant celle des mortels qui n'atteignent que les apparences, ce qui est corruptible et en mouvement : ce qui est non-être. Pour manifester l'être dans tout son absolu d'être qui ne peut contenir rien d'autre et qui est lui-même la voie de la vérité (être et vérité, du reste, s'identifiant à la pensée, au νοεῖν et au λέγειν), la déesse affirme «qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas»<sup>11</sup>. Le non-être aide à mieux saisir l'être dans sa nécessité d'être; car on ne peut ni dire, ni penser que l'être n'est pas<sup>12</sup>. En effet, «le même est penser et être»<sup>13</sup>. «L'acte de la pensée et ce qui est pensé se confondent. Sans l'être dans lequel il est énoncé, on ne peut trouver l'acte de la pensée»<sup>14</sup>. Etre, vérité, penser et dire (λέγειν) ne peuvent se séparer. Et il y a beaucoup de «signes» indiquant que l'Etre est incréé, impérissable. Car seul il est complet, immobile et éternel; il est tout entier dans l'instant présent, un, continu. Il n'a ni naissance, ni commencement<sup>15</sup>. Il est au delà de tout ce que nous pouvons expérimenter. «Il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier identique à lui-même (...) tout entier il est rempli d'Etre (...) l'Etre est contigu à l'Etre»<sup>16</sup>.

Cet Etre apparaît bien comme l'Absolu au delà de toute relativité, de toute apparence. Cet Etre-vérité nécessaire ne peut être atteint que grâce à une révélation de la divinité (les mortels sont incapables, par eux-mêmes, de le découvrir), et il est ce que notre pensée recherche avant tout.

Si Parménide écoute la révélation de l'Etre, Héraclite cherche le λόγος commun à tout, la loi commune, ce qui le conduit à «l'un, la

<sup>10</sup> *Poème*, fragment II (éd. Beaufret), pp. 78-79.

<sup>11</sup> *Ibid.*

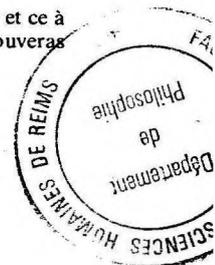
<sup>12</sup> *Op. cit.*, fragment VIII, pp. 82-83.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, fragment III, pp. 78-79; cf. frag. VIII, pp. 86-87.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, fragment VIII, p. 86; J. Beaufret traduit : «Or c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée. Car jamais sans l'être où il est devenu parole, tu ne trouveras le penser» (*ibid.*, p. 86).

<sup>15</sup> Fragment VIII, p. 82.

<sup>16</sup> Fragment VIII, p. 84.



sagesse unique»<sup>17</sup>. «La sagesse est une : connaître la pensée qui gouverne tout et partout»<sup>18</sup>. «Bien et mal sont un»<sup>19</sup>. Sensible au mouvement, au *fluxus* de tout ce qu'il voit, Héraclite découvre l'absolu de l'un. L'«être» lui-même apparaît peu dans ses fragments. Relevons toutefois ceux-ci : «ce monde, le même partout, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait, mais il a toujours été, il est et il sera ( ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστω καὶ ἔσται ) : un feu toujours vivant s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure»<sup>20</sup>. «Si tous les êtres ( πάντα τὰ ὄντα ) se changeaient en fumée, les narines pourraient les distinguer»<sup>21</sup>.

Empédocle reconnaît que l'un et le multiple sont comme inséparables : «tantôt l'un a grandi, subsistant seul du multiple, tantôt, au contraire, le multiple est né par division de l'un»<sup>22</sup>; et c'est l'amitié et la haine qui seront l'une et l'autre, successivement, source d'unité et de division<sup>23</sup>. C'est grâce au changement perpétuel qu'on peut dire que l'un et le multiple «subsistent toujours dans un cycle immuable»<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> HÉRACLITE, fragment 32 (49 in O. VUIA, *Remontée aux sources de la pensée occidentale*; 73 in K. AXELOS, *Les fragments d'Héraclite d'Ephèse*; K. Axelos traduit : «l'un qui est seul le sage»). Cf. fragment 33 (82 in *Remontée...* et 123 in *Les fragments d'Héraclite*). Voir aussi B 91 (in DIELS, *Die Fragmente...*, 75, 7), où Héraclite emploie ἔστι; il emploie aussi εἶναι opposé à μὴ εἶναι (A 7, DIELS, 58, 29; ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005 b 23).

<sup>18</sup> Fragment 41 (13 in *Remontée...*, et 26 in *Les fragments...*; K. Axelos traduit : «la pensée par laquelle tout est gouverné par tout»). Cf. fragment 50 (1 in *Remontée...*, et 25 in *Les fragments...*) : «Il est sage de confesser que toutes choses sont un».

<sup>19</sup> Fragment 58 (59 in *Remontée...*, et 109 in *Les fragments...*). Cf. frag. 88 (55 in *Remontée...*).

<sup>20</sup> Frag. 30 (101 in *Remontée...*, et 48 in *Les fragments...*; K. Axelos traduit : «ce monde, le même pour tous...»).

<sup>21</sup> Frag. 7 (135 in *Remontée...*, et 32 in *Les fragments...*; O. VUIA traduit ὄντα par «étants»; K. Axelos traduit : «si tout ce qui est devenait fumée, les narines se mettraient à flairer»). D'après Nietzsche, Héraclite, après avoir nié la dualité des deux mondes totalement différents admis par Anaximandre (monde physique de qualités définies et monde métaphysique de l'indéfini), «n'a pu se retenir d'une hardiesse plus grande encore dans la négation : il a nié l'être lui-même» (*La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p. 54). Voir aussi p. 70 : «Héraclite ne décrit que le monde existant et il y met cette complaisance contemplative qui est celle de l'artiste devant son œuvre en devenir».

<sup>22</sup> Fragment 17 (Y. BATTISTINI, *Trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle*, p. 132). L'expression εἶναι est utilisée en 17, 13, (DIELS, 178, 10); 17,27 (DIELS, 179,4); et ἔστω en 133,1 (DIELS, 212,70).

<sup>23</sup> Frag. 17 (Y. BATTISTINI, *op. cit.*, pp. 132-133). «Tantôt c'est l'amitié qui rassemble tout jusqu'à l'un, tantôt au contraire, tout est séparé et entraîné par la haine».

<sup>24</sup> Frag. 26 (Y. BATTISTINI, *op. cit.*, p. 109; voir B, 6 (Diels, 316, 11) où est utilisé εἶναι.

Mais Empédocle, pas plus qu'Héraclite, ne s'intéresse en premier lieu au problème de l'être<sup>25</sup>. C'est le problème de l'un et du multiple qui les intéresse avant tout.

Anaxagore découvre le *νοῦς* comme infini, autonome et ne se mélangeant à rien. «Il est seul lui-même et par lui-même» ( *μόνος αὐτός ἐπ' ἑαυτοῦ ἔστιν* )<sup>26</sup>. Alors que toutes les autres réalités sont toutes en tout, le *νοῦς*, lui, est séparé et a pouvoir sur chaque chose. «Tout ce qui a une âme, le plus grand comme le plus petit, est sous le pouvoir du *νοῦς*. Son pouvoir s'est exercé aussi sur la révolution tout entière»<sup>27</sup>. C'est lui qui a «tout mis en ordre»<sup>28</sup>.

Après la période relativiste et critique des Sophistes, où la recherche philosophique disparaît pour faire place à la rhétorique, Socrate et Platon, chacun à sa manière, sont à l'origine d'un nouvel essor philosophique, l'un et l'autre étant désireux de découvrir la justice et la vérité<sup>29</sup>. Si c'est la connaissance de l'âme et des vertus qui semble avoir été l'objectif dominant de Socrate, c'est la contemplation des Formes idéales, la contemplation de la vérité, qui finalise toute la dialectique de Platon. Si Socrate ne semble pas avoir redécouvert la philosophie de l'être - ce n'est pas cela qui l'intéresse, il est éducateur - Platon, lui, a le souci d'opposer le monde sensible, celui que nous voyons immédiatement et qui n'est que le monde de l'apparaître, au monde intelligible, celui de l'être qui «est réellement», du *νοῦς*, des Formes idéales et en dernier lieu de la Beauté en soi, la Bonté en soi, l'Un en soi. Si, d'une certaine manière, Platon oublie l'être (car il considère avant tout les Formes idéales), il faut reconnaître que, face aux Sophistes d'une part, aux disciples de Socrate de l'autre, il reprend la grande découverte de

<sup>25</sup> Relevons cependant les fragments 11 et 12 : «Insensés ! Leur pensée ne perce pas les profondeurs; eux pour qui un non-être antérieur peut être engendré ou mourir et périr en son être» ( *γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἔδν ἐλπίζουσιν* ; p. 131 ) . «Car du néant rien ne peut absolument être engendré et l'étant ne peut périr : jamais ce ne fut vu, ni entendu. Mais il sera toujours, ( *αἰεὶ γὰρ τῆι γ' ἔσται* ) partout où on le situera». Cf. fragment 15 ( *op. cit.*, p. 132) : «Nul sage ne saurait admettre que la seule durée de la vie - ce qu'on nomme la vie - marque la durée de l'existence pour les hommes (...) et qu'avant d'avoir été formés, puis une fois dissous, plus rien ne soit ( *οὐδὲν ἄρ' εἶσιν* )».

<sup>26</sup> Fragment 12 (10 in O. VUIA, *op. cit.*, pp. 98-99). Rappelons aussi l'utilisation de *εἶναι* par Démocrite (B 97, DIELS 404, 13, 14).

<sup>27</sup> ANAXAGORE, *loc. cit.*,

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

<sup>29</sup> Voir *République*, VI, 485 c : «Peut-on trouver quelque chose de plus étroitement lié à la *σοφία* que la vérité ? (...) celui qui aime réellement la *σοφία* doit dès ses premières années poursuivre de toutes ses forces la vérité tout entière».

Parménide : le νοῦς est ordonné à l'être; la pensée et l'être, considéré en ce qu'il «est réellement», sont identiques. L'être qui est réellement être est au delà de la γένεσις et de la corruption<sup>30</sup>; il demeure en lui-même -voilà l' οὐσία - il est divin et éternel<sup>31</sup>. De fait, il n'est autre que le Beau en soi, le Bien en soi, l'Un en soi<sup>32</sup>. Aussi le Beau, qui manifeste le Bien en soi, manifeste-t-il aussi l'être<sup>33</sup>.

Aristote, comme nous l'avons déjà noté, rejette les Formes idéales; il demeure cependant le disciple de Platon par l'amour qu'il a de la vérité, et continue, à la suite de son maître, la lutte contre les Sophistes, ceux qui se revêtent du manteau du philosophe. Toute sa philosophie est vraiment une recherche de la contemplation, une recherche de la sagesse. Mais à la différence de son maître, il considère que toute notre connaissance s'enracine dans l'expérience pour s'élever, progressivement, à la recherche des principes et des causes. Au sommet de la recherche philosophique, il y a la philosophie première, science de l'être en tant qu'être. Ce n'est plus «l'être réellement être» qui caractérise la science parfaite et ultime, mais l'être considéré du point de vue de l'être. Nous saisissons bien, ici, la précision qu'apporte Aristote comparativement à Platon. Les sciences ne se distinguent pas formellement par les réalités qu'elles connaissent, mais par ce qu'elles considèrent formellement dans ces réalités, l'angle particulier sous lequel elles les étudient en vue de saisir, précisément, tel ou tel de leurs aspects. Sophistes et philosophes considèrent toutes les réalités existantes, mais les Sophistes les considèrent d'un point de vue périphérique - ils regardent ce qui «arrive» à ces réalités et comment elles se modifient mutuellement - alors que le philosophe considère les réalités existantes d'un point de vue spécial : celui de l'être. Aristote, le premier, met donc en lumière la différence entre ce-qui-est - τὸ ὄν - et ce que notre intelligence saisit de cette réalité existante : son être, en ce qu'il a de plus lui-même.

Aristote, qui - nous l'avons souligné précédemment - est bien le premier à *interroger* sur l'être comme tel, se pose la question du τί ἐστὶ de l'être. Et comme l'être est en premier lieu οὐσία, il

<sup>30</sup> *Phèdre*, 247 e; cf. *République*, VI, 485 b.

<sup>31</sup> *République*, loc. cit.

<sup>32</sup> *République*, V, 480 a. Le beau en soi est considéré comme ὡς τι ὄν.

<sup>33</sup> Voir *Banquet*, 211 a. Parlant de la Beauté en soi, Platon dira qu'elle est πρῶτον(...) ἀεὶ ὄν. Cf. 211 b, où l'on retrouve ἀεὶ ὄν. Voir aussi *Phèdre*, 247 d : l'âme ailée découvre l'être et la contemplation des réalités vraies la nourrit. Elle connaît les êtres qui sont réellement : τὰ ὄντα ὄντως (247 e).

recherche ce qu'est l' *οὐσία* . Par là, il prolonge l'effort de Platon et lui permet de mieux répondre aux Sophistes. Platon, en effet, leur répondait en se situant au delà de leur investigation. Si les Sophistes ne regardent que la relativité des choses sensibles, Platon ne regarde que le monde des êtres éternels et immuables. Aristote, lui, répond aux Sophistes sur leur propre terrain, en montrant qu'ils ne savent pas regarder les choses existantes en profondeur. Ils les regardent d'une manière superficielle, accidentelle. En ce sens, ils voilent l'être des réalités, ils le cachent, et ne mettent en lumière que leur aspect phénoménal.

Si l' *οὐσία* est l'être au sens principal, les autres déterminations de l'être - qualité, quantité, relation - ne sont pas des anti-êtres, du non-être; ce sont des déterminations secondaires, distinctes de l' *οὐσία* , mais relatives à elle. Le philosophe ne peut ni les négliger ni, à plus forte raison, les rejeter; il doit les étudier.

En ce qui concerne l'être et l' *οὐσία* , Aristote prolonge l'effort de Platon en le précisant; il fait par contre œuvre originale dans sa division de l'être en acte et en puissance. C'est là sa grande découverte : l'être est en premier lieu acte (bien que dans l'ordre du devenir l'être en puissance ait une certaine priorité).

L' *οὐσία* et l'acte (principes et causes propres de l'être, l'une selon la forme, l'autre selon la fin) représentent bien les deux grandes analyses philosophiques de l'être, qui sont comme les deux grands axes de la philosophie première d'Aristote<sup>34</sup>. L'être, en effet, ne se livre pas à nous immédiatement; il ne nous est pas donné dans une pure intuition, car il demeure voilé, caché par les déterminations secondaires, les accidents, et par l'état de potentialité en lequel il existe dans notre monde physique. Pour le découvrir et le saisir dans sa pureté originaire, il faut opérer une double purification. Il faut dégager son noyau primitif au delà des déterminations secondaires; il faut dévoiler ses arêtes ultimes au delà de l'opacité de sa potentialité. Mais il faut bien reconnaître que si les déterminations secondaires de l'être le cachent, et si son état de potentialité le ternit, on ne peut néanmoins le saisir que par ses déterminations et à travers cet état de potentialité. C'est pourquoi ces

<sup>34</sup> Pour préciser ce que sont l' *οὐσία* et l'acte, Aristote crée deux expressions nouvelles : le *τὸ τί ἦν εἶναι* et l' *ἐντελέχεια* , expressions qui sont comme conjointes à sa découverte métaphysique de l' *οὐσία* et de l'acte. Comme Parménide est le héraut de l'être et de la vérité, Aristote est bien le héraut de l' *ἐντελέχεια* en vue de la découverte de l'acte et du *τὸ τί ἦν εἶναι* en vue de la découverte de l' *οὐσία* . Dans une perspective heideggérienne, celui qui met en pleine lumière cette double *inventio* d'Aristote, celui qui reconnaît ce «dire» premier d'Aristote et dénonce que les autres n'ont fait que répéter, celui-là est bien le gardien du *τὸ τί ἦν εἶναι* → substance et de l' *ἐντελέχεια* → acte.

déterminations secondaires et cet état de potentialité nous le manifestent, nous le rendent présent. C'est l'intelligence qui, pour saisir l'être, opère ces divisions si radicales; mais ces divisions n'impliquent pas d'opposition dialectique, de tension tragique, de lutte immanente à l'être lui-même. Le tragique est dans l'action et la passion, il n'est pas au niveau de l'être. Les oppositions dialectiques sont au niveau des formes contraires, et non au niveau de l'être.

Chez Aristote, le problème de l'un et du multiple vient comme «accompagner» la saisie de l'être- *οὐσία*, de l'être- *ἐνέργεια*, de l'être en puissance. L'un est «l'acolyte» de l'être; il le suit ou le précède; il se joint à l'être et le manifeste. L'être- *οὐσία* et l'être- *ἐνέργεια* est un, l'être-accident et l'être en puissance sont multiples.

Si cette philosophie première est la philosophie de l'être comme tel, la philosophie de l' *οὐσία*, de l'acte et de l'un, elle permet aussi de saisir ce qu'est l'esprit, car l'esprit ne peut être saisi dans toute sa profondeur que corrélativement à l'être comme tel. L'esprit est le lieu de l'être comme tel<sup>35</sup>. Cette philosophie première, qui est donc philosophie de l'être et de l'esprit, est pour Aristote, en dernier lieu, une théologie, parce que l'étude de l'être en tant qu'être demande de contempler l'Être premier. Si on analyse les causes propres de l'être comme tel : l' *οὐσία* et l'acte, il faut nécessairement se demander s'il existe une *Οὐσία* séparée et un Acte pur. Aristote maintient, en l'Être premier, l'identification profonde de l'être et de l'esprit, de l'être et de la pensée, en affirmant que l'activité vitale propre à l'Être premier ne peut être que la contemplation de la contemplation. Mais en nous, le *νοῦς*, l'esprit, est en puissance à l'égard de l'être, à l'égard de tous les êtres. Il est ordonné à l'être, et non l'inverse<sup>36</sup>.

Quant au problème de la vérité, il est considéré parallèlement à celui de l'être et à celui du *νοῦς*. L'être en acte est vérité; le *νοῦς*, en son activité propre, est perfectionné par la vérité.

Le bien est, lui aussi, considéré comme l'être en acte, tandis que l'être en puissance fonde le mal. Toutefois ce n'est pas dans la *Philosophie première*, mais dans l'*Ethique à Nicomaque*, que le problème du

<sup>35</sup> Tant que l'esprit n'est saisi que relativement au mouvement, il n'est pas saisi comme esprit, mais comme esprit incarné, c'est-à-dire dans son conditionnement et non dans sa finalité.

<sup>36</sup> C'est pourquoi il ne peut y avoir deux philosophies premières : il ne peut y en avoir qu'une. Si la philosophie du vivant peut étudier le *νοῦς* comme puissance d'opération, comme pouvoir de penser, seule la philosophie première peut étudier le *νοῦς* pour lui-même, parce que le *νοῦς* ne se révèle à nous que par l'être comme tel.

bien est développé pour lui-même. C'est à travers le bonheur que l'homme peut le mieux saisir ce qu'est le bien; c'est à travers l'amitié et la contemplation qu'il peut découvrir comment le bien, en ce qu'il a de plus lui-même, peut finaliser la vie humaine<sup>37</sup>.

Par sa *Philosophie première* et son *Ethique*, Aristote nous montre que le *νοῦς*, en sa profondeur de *νοῦς*, est ordonné à l'être et à la connaissance de l'être, et il nous fait comprendre comment l'homme est ordonné au bonheur, au bien-fin. Ce bien-fin se divise d'une manière toute différente de l'être<sup>38</sup>. Le bien n'est pas l'acolyte de l'être, comme l'un, mais il est son acte d'une manière très spéciale; il est capable de finaliser la vie humaine et de lui donner son sens.

Après Aristote, le problème éthique et le problème de l'univers vont prendre la place principale, et la philosophie première va comme disparaître. En dehors des disciples fervents d'Aristote, elle ne sera plus étudiée pour elle-même. Les Stoïciens, les Epicuriens, sont avant tout des moralistes.

Si la Grèce connaît, avec Pyrrhon, un scepticisme profond à l'égard de toute connaissance spéculative, elle connaît avec Plotin l'ultime achèvement de sa philosophie. La philosophie de Plotin, nous l'avons vu, est une philosophie mystique; ce n'est plus la philosophie première de l'être comme tel, mais une union profonde avec l'Un, union qui n'est plus une contemplation, mais une unité de contact. L'âme doit, en se libérant des distractions, découvrir son origine divine, sa parenté avec le *νοῦς* et l'Un. Elle doit découvrir en elle la présence du *νοῦς*. Et en s'identifiant au *νοῦς*, elle doit, dans un dernier effort de recueillement, découvrir en elle la présence de l'Un. Si celui-ci est identique au Bien, il est au delà du *νοῦς* et de l'être<sup>39</sup>. Car l'être et le *νοῦς* demeurent, l'un dans le nombre (l'être, étant formellement identifié à l'intelligible, est nécessairement multiple), l'autre dans la dyade (l'esprit est ordonné à l'être; or toute pensée implique une dualité). Ni l'être ni le *νοῦς* ne peuvent donc être premiers ni ultimes. Pour Plotin, l'être est le domaine de l'intelligible, le domaine de la pensée; mais au delà de la pensée il y a l'Un et le Bien. L'Un-Bien est donc *supra-Etre*, *supra-Intelligible*; il implique de ce fait la négation de l'être et de l'intelligible. L'Un ne peut se dire, mais il attire tout à lui et l'on demeure en sa présence, en son unité.

<sup>37</sup> Quant au beau, il est considéré comme finalisant la science mathématique.

<sup>38</sup> Le bien se divise en bien «honnête», délectable et utile - division qui est relative à la vie humaine.

<sup>39</sup> Cf. *Ennéades*, V, 5, 6, 11.

Quant à la beauté, elle est au niveau des intelligibles et de l'être, comme l'éternité; tandis que la vie est au niveau de l'Âme, qui est elle-même au delà de l'univers physique qu'elle ordonne et qu'elle meut.

Il est curieux de voir quel a été le sort de la sagesse dans la philosophie grecque. C'est grâce à une révélation que l'Être - τὸ εἶναι - est reçu en premier lieu dans la pensée (Parménide). Cet être ne fait qu'un avec la pensée. Il est un, nécessaire et éternel. Il est la voie de la vérité.

C'est encore grâce à une inspiration, don divin, que l'homme, par la réminiscence, peut découvrir et contempler l'être «réellement être» (οὐσία), Forme idéale, Beau en soi, Bien en soi, Un en soi.

Avec Aristote, ce n'est plus grâce à une inspiration, mais par l'expérience que le νοῦς s'éveille à sa propre activité de pensée et découvre progressivement l'être comme tel. La vérité n'est plus un don gratuit des dieux, mais le fruit d'une recherche. La sagesse philosophique devient laborieuse : on l'acquiert. L'être n'est plus saisi dans une intuition; on doit rechercher ses causes propres : l'οὐσία et l'acte, et sa propriété : l'un, ce qui permet de s'élever jusqu'à l'Οὐσία, séparée et l'Acte pur, Dieu.

Si Aristote apparaît comme le premier philosophe qui découvre l'être par la recherche propre de son intelligence, et qui donc affirme l'autonomie de la philosophie, Héraclite, avant lui, avait déjà, à partir de l'expérience, affirmé l'exigence du λόγος et de l'un. On peut donc dire que c'est par la recherche du mouvement et la découverte du *logos* et de l'un que la philosophie a commencé à acquérir son autonomie, qu'elle s'est distinguée de l'attitude religieuse.

Mais au terme, la philosophie grecque redevient religieuse et même mystique; elle proclame que l'Un est au delà de l'être, au delà de l'intelligible. Cependant son caractère religieux et sacré n'exclut pas la recherche; c'est par une voie d'immanence que l'âme doit redécouvrir son origine divine, et s'unir au νοῦς et à l'Un.

Ce qui frappe le plus, dans cette période de découverte, c'est de voir l'importance de l'être, de l'un, de la vérité, du bien et du beau. L'ordre établi entre eux, du reste, n'est pas toujours le même. D'abord, l'être, l'un et la vérité sont identifiés, puis ils se distinguent. L'un semble voiler l'être; il est subordonné à l'être; et au terme il est victorieux de l'être, se servant de lui pour s'imposer avec plus de force. La vérité, d'abord identifiée à l'être, semble même passer devant, mais est ensuite relative à lui. Quant au bien, il est celui des quatre qui apparaît en dernier lieu. C'est avec Platon qu'il entre dans la spéculation philoso-

phique, et immédiatement il semble s'identifier à l'un et passer même devant l'être. Aristote le distingue de l'un et du beau en cherchant à préciser sa nature propre (le bien a quelque chose d'original et d'unique), et montre sa subordination à l'être et, en un certain sens, sa priorité. Plotin, de nouveau, l'identifie à l'un au delà de l'être.

Philosophie de l'être, de l'un, du bien, recherche de la vérité, la philosophie grecque a proclamé avec force l'exigence de la contemplation.

## II. Utilisations et purifications de ces découvertes par les théologiens.

Dans la philosophie grecque, le problème était avant tout celui de la découverte de l'Absolu par le *νοῦς* dans un milieu religieux fondé sur des traditions multiples et obscures; chez les Pères de l'Eglise et les théologiens le problème est tout autre. La foi chrétienne dépasse et purifie les traditions religieuses, elle a immédiatement une exigence contemplative. Car c'est le Dieu-Créateur qui, par le don de Son Fils, appelle l'homme pécheur à vivre une vie divine, une vie semblable à celle de Son Fils unique. La foi est une exigence divine qui donne à l'homme une dimension nouvelle, une dimension qui transcende toutes les capacités de son intelligence humaine. La foi permet un contact immédiat, direct avec la Vérité divine qui se révèle à nous à travers la parole de Dieu et dans Son Fils. Ce contact se réalise dans l'obscurité, sans évidence nouvelle; c'est un contact réel, vital, amoureux, qui ne donne aucun concept nouveau. Si la foi ne rend pas nécessairement le croyant plus intelligent, elle ne diminue cependant en rien ses capacités intellectuelles; au contraire, élevant l'intelligence jusqu'à la Vérité divine, elle peut être pour l'intelligence comme un appel, une exigence nouvelle de recherche, en vue de découvrir Celui qui s'est révélé à elle. N'est-ce pas la réponse normale d'un être intelligent : s'efforcer d'aller, dans la mesure du possible, au devant de Celui qui, par amour et dans une pure gratuité, s'est révélé Lui-même comme son Sauveur et comme la source de son être et de sa lumière ? Lorsque quelqu'un vient au devant de nous, et que nous savons qu'il se donne à nous avec amour, nous cherchons, avec le plus d'intelligence possible, à aller au devant de lui pour l'accueillir plus profondément. Sans doute la première réponse que nous donnons à Dieu est-elle une réponse de pur amour, dans l'adhésion de foi; mais celle-ci n'exclut pas la réponse propre de notre intelligence qui cherche à découvrir Dieu par ses propres forces.

Les chrétiens ont commencé à se servir de la philosophie pour

défendre leur foi contre les attaques des païens. S. Justin n'hésite pas à faire appel à la philosophie pour répondre à ceux qui nient l'existence de Dieu. Mais très vite, on va se servir de la philosophie, non plus seulement pour une œuvre apologétique, mais pour lire et commenter la Parole de Dieu et exposer les dogmes d'une manière plus intelligible. S. Augustin, dans ses œuvres théologiques (spécialement le *De Trinitate*) et ses commentaires scripturaires, fait appel à toute la philosophie de Platon et du néo-platonisme, S. Ambroise étant, de son côté, plus lié à Plotin.

Partant de la foi, S. Anselme cherche à exposer, le plus rationnellement possible, la manière dont l'intelligence peut montrer que l'existence de Dieu s'impose à nous. Il y a chez lui un effort d'intelligence philosophique, à l'intérieur de l'adhésion de foi, qui est très significatif. Cet effort va acquérir toutes ses dimensions dans les œuvres des grands théologiens du Moyen Age, notamment Alexandre de Halès, S. Albert le Grand, S. Thomas, S. Bonaventure, Duns Scot.

Mais avant de les considérer, n'oublions pas l'œuvre si importante d'Avicenne, le premier croyant au Dieu-Créateur qui ait utilisé la métaphysique d'Aristote pour élaborer une théologie de la création<sup>1</sup>. Avicenne, croyant, affirme que l'intelligence est ordonnée à l'être : «les idées d'être, de chose, de nécessaire, s'esquissent dans l'âme en tout premier lieu. Cette impression n'est pas de celles qui ont besoin d'être amenées par des choses plus connues qu'elles ne le sont (...) Mais ce qui est conçu le premier par soi-même, c'est ce qui est commun à toutes choses, comme l'être, la chose, l'un, etc.»<sup>2</sup>. Avicenne distingue l'*ens* de la *res*, l'*ens* signifiant ce-qui-est, et la *res* la «quiddité»<sup>3</sup>; il affirme la convertibilité de l'un avec l'*ens*<sup>4</sup>, et le caractère analogique de l'*ens*

<sup>1</sup> Avicenne, certes, doit beaucoup à Alfarabi, le premier Arabe qui ait commenté Aristote; mais lui-même est bien le premier à élaborer systématiquement une théologie en langue arabe.

<sup>2</sup> *Chifâ*, II, pp. 291-292; *Metaphysica*, I, 6, f° 72, r° 2.

<sup>3</sup> Voir *Najât*, pp. 340-341; *Metaphysices Compendium* (Caramè), p. 28 : «la quiddité est une chose, soit 'homme', soit 'cheval' ou 'intelligence', ou 'âme', puis ensuite elle est qualifiée d'une et d'existante». *Chifâ*, II, p. 292; *Metaph.*, I, f° 72, v° 1 : «Chaque chose a sa *haqîqa* par laquelle elle est ce qu'elle est. Le triangle a pour *haqîqa* d'être triangle (...) C'est cela que nous appelons parfois l'*esse* propre; mais nous n'entendons pas par là l'idée d'existence réelle». Sur la «quiddité» (*mâhiya*, qui traduit le τὸ τί de la prétendue Théologie d'Aristote, ou encore *haqîqa*, qu'on a traduit en latin par *certitudo*), voir A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, nn° 679 et 171; *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ*, pp. 31 ss. - Sur la «quiddité», voir ci-dessous, p. 248, note 40.

<sup>4</sup> *Najât*, p. 323; *Caramè*, p. 2.

*necessarium*<sup>5</sup>. Quant à l'*esse*, il est un accident *sui generis* de la quiddité, accident qui découle de celle-ci sous l'influence d'une action extrinsèque nécessaire. Le Principe premier, à qui l'*esse* nécessaire appartient comme la quiddité aux autres êtres<sup>6</sup> - il est *per se necesse esse* - est l'*Ens* d'où découle tout ce qui est, d'un flux distinct de son essence<sup>7</sup>. La grande division de l'être devient, chez Avicenne, la division de l'être nécessaire par soi et de l'être nécessaire par un autre. Ce qui n'est pas nécessaire par soi est possible par soi et possède un *esse* propre d'essence. Cependant, indépendamment de sa relation à l'Être nécessaire, toute quiddité «mérite le non-être»<sup>8</sup>; et «la vérité de chaque chose est la propriété de l'être requis pour elle»<sup>9</sup>. Nous sommes bien, chez Avicenne, en présence de la juxtaposition d'une métaphysique de l'*ens* et de l'un, de l'être et du vrai, et d'une métaphysique de l'*esse* provenant nécessairement du Premier Nécessaire.

Dans le monde chrétien, Albert le Grand subit profondément l'influence d'Avicenne et de l'augustinisme de Denys; à tel point qu'il n'hésite pas à dire que si les philosophes (notamment Aristote) situent l'*ens* et l'un avant le vrai et le bien, les «saints» définissent l'*ens*, l'un et le vrai par rapport à une fin extrinsèque - autrement dit, considèrent avant tout le bien.<sup>10</sup> Il y a donc chez Albert le Grand une juxtaposition de la philosophie d'Aristote, transmise par Avicenne, et de la tradition des saints.

Il faut attendre S. Thomas, et son retour à Aristote, pour voir se réaliser une unité plus profonde. S. Thomas, tout en faisant œuvre de théologien, commente longuement, après les œuvres de Boèce, celles d'Aristote<sup>11</sup>. D'autre part, il commente aussi Denys et le *De Causis*. En-

<sup>5</sup> Voir notamment *Livre des directives et remarques*, pp. 357-358. *Le livre de science*, I, p. 136.

<sup>6</sup> Cf. *Livre des directives et remarques*, p. 369.

<sup>7</sup> *Najât*, pp. 449-450; *Caramè*, pp. 188-189; cf. *Metaph.*, IX, 1, f° 104, v° 1 : «Ipse est agens omne quod est hac intentione : quia ipse est ens a quo fluit quicquid est fluxu discreto ab ejus essentia».

<sup>8</sup> *Chifâ*, II, p. 587; *Metaph.*, VII, 6, f° 100, r° 1.

<sup>9</sup> *Najât*, pp. 373-374; *Caramè*, pp. 76-77.

<sup>10</sup> Cf. *I Sent.*, dist. 46, a. 14 : «Je dis ceci, car les Saints ont posé en chaque chose et en premier lieu l'être, l'un, le vrai, estimant au surplus devoir les définir par leur rapport à une forme et une fin extrinsèques». Voir à ce sujet F. RUELLO, *La notion de vérité chez S. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin*, p. 92.

<sup>11</sup> Pour autant que l'on puisse fixer des dates, il semble que S. Thomas ait d'abord commenté le *De anima* (ainsi que le *De sensu et sensato*, et le *De memoria et reminiscencia*), les *Métaphysiques* (de 1266 à 1272), la *Physique* (vers 1268 ?), l'*Ethique* (vers 1269 ?). Les commentaires du *Peri Hermeneias* (jusqu'à II, 2 inclus) et des *Seconds Analytiques* dateraient de 1269 à 1272. Sont restés inachevés, en outre, les commentaires du *De Caelo* (jusqu'à III, 8), du *De generatione et corruptione* (jusqu'à I, 17), des *Météorologiques* (jusqu'à II, 10), de la *Politique* (jusqu'à III, 16).

fin, dans sa *Somme théologique*, il élabore une théologie scientifique, une théologie qui vise à préciser le plus possible l'intelligibilité que nous pouvons avoir du mystère de Dieu. Pour cela, il fait à l'intelligence métaphysique une confiance extraordinaire, et s'en sert de la manière la plus pénétrante qui soit en élaborant cette nouvelle théologie. La métaphysique impliquée dans la *Somme théologique* est-elle une nouvelle métaphysique, celle de l'*esse*, ou est-ce la métaphysique d'Aristote reprise, approfondie et purifiée ? On sait que le problème peut se poser. Car si l'on compare la *Philosophie première* d'Aristote et la *Somme théologique*, on constate évidemment une grande différence. Aristote fait œuvre de philosophe et, élaborant le premier cette philosophie de l'être, il avance lentement, en interrogeant constamment. S. Thomas, lui, fait œuvre de théologien en s'appuyant sur la foi. S'il est lui-même le premier à élaborer une théologie scientifique, on le sent beaucoup plus maître de sa pensée et sachant avec précision où il va. Son intention est différente; ce qu'il cherche, ce n'est plus *ce qu'est l'être*, ce qu'est la substance, ce qu'est la fin de l'être, mais le *quomodo* de l'existence de Dieu, ou plus exactement le *quomodo non sit*<sup>12</sup>. C'est immédiatement Dieu qu'il considère, et Dieu tel qu'Il s'est révélé à nous, le Dieu Créateur et le Dieu Trine. L'homme, et tout ce qui existe, sera regardé dans la lumière propre de l'action créatrice, comme créature participant l'*esse* de Dieu. Il s'agit alors d'une théologie de la création et de la créature. Aussi n'est-il pas étonnant que les conclusions scientifiques posées par S. Thomas ne soient pas les mêmes que les principes découverts par Aristote dans sa philosophie première. Mais nous ne sommes pas, de là, autorisés à conclure que S. Thomas élabore une nouvelle métaphysique, celle de l'*esse*. Ce que nous pouvons et devons affirmer, c'est qu'il élabore une nouvelle théologie, celle du *quomodo non sit* de Dieu et celle de la création.

Ce qui ressort immédiatement d'une comparaison entre S. Thomas et son maître, c'est que S. Thomas se libère de plus en plus de l'influence d'Avicenne (on peut, du reste, constater qu'il le cite de moins en moins) pour intégrer la métaphysique de l'acte d'Aristote - ce qui lui permet de saisir que la métaphysique de l'*ens* est celle du bien, car la *ratio boni* est convertible avec la *ratio entis*, quoique le bien, dans l'ordre de la causalité, possède quelque chose d'unique, d'irréductible à l'être<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cf. ci-dessus, pp. 47-48, note 101.

<sup>13</sup> Voir à ce propos notre étude sur l'être chez S. Thomas, dans *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* fasc. III.

Le problème des *nomina transcendentia*<sup>14</sup> - des «transcendants» : *res, unum, aliquid, bonum, verum* - convertibles avec l'être, apparaît bien comme une réflexion plus approfondie sur l'être ou la *ratio entis*. Cette réflexion, ne l'oublions pas, est née au sein d'une oeuvre théologique - ce qui est particulièrement net dans la *Somme*<sup>15</sup>.

Après S. Thomas, Henri de Gand subit à nouveau l'influence d'Avicenne et cherche à concilier l'augustinisme et l'aristotélisme avicennien. En vue de cela, il pose une sorte de forme *a priori*, celle de *res* (ou d'*aliquid*) entendue en un sens si large que seul puisse lui être opposé le pur *nihil* impensable<sup>16</sup>. Cependant, sa métaphysique est d'une certaine manière une métaphysique de l'être; plus exactement, elle est une métaphysique de la notion d'être, «notion absolument première dont toute autre n'est que déduction et détermination»<sup>17</sup>. Cette métaphysique de la notion d'être est en réalité une métaphysique de l'essence, du possible. Cette vision des essences est comme au delà des divisions du fini et de l'infini, du créé et de l'incrédé. L'essence, comme telle, n'est pas créée; elle est un intelligible, pur objet de l'intelligence. C'est l'être primordial. Dans l'Être nécessaire, l'*esse existere* est nécessaire, dans les créatures il est participé et s'ajoute à l'*esse essentiae*.

Si S. Thomas assume Aristote en le transformant et en l'utilisant pour faire oeuvre théologique, Duns Scot aussi, à sa manière, interprète Aristote et s'en sert pour faire oeuvre de théologien. Il serait intéressant de comparer la conception analogique de l'être chez S. Thomas et l'*ens univocum* de Duns Scot (sur lequel, du reste, on a beaucoup discuté<sup>18</sup>), tout à fait indifférencié<sup>19</sup> et dont l'univocité est donc tout autre que celle du genre. Bien saisir la différence des concepts de l'être chez S. Thomas et chez Duns Scot nous aiderait à comprendre comment ces

<sup>14</sup> *De veritate*, q. XXI, a. 3.

<sup>15</sup> Il faudra donc réfléchir, avant de se servir des transcendants en métaphysique, et voir où ils se situent dans l'ordre d'*inventio* du métaphysicien.

<sup>16</sup> *Quodlibet* VII, 1, p. 389 v<sup>o</sup> : «Il faut savoir que le plus commun de tout, comprenant tout dans un certain *ambitus* analogique, est la *res* ou *aliquid* considéré de telle sorte que rien ne lui soit opposé, si ce n'est le *nihil* pur, qui ni n'est, ni ne peut être, que ce soit dans la réalité hors de l'intelligence ou même dans la conception de quelque intelligence, parce que rien ne peut mouvoir l'intelligence s'il n'a la raison d'une certaine réalité (*realitatis*).

<sup>17</sup> Voir J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, p. 7.

<sup>18</sup> Voir notamment S. BELMOND, *L'univocité scotiste. Ce qu'elle est, ce qu'elle vaut*; A. B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, ch. II; T. BARTH, *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotus*.

<sup>19</sup> Voir *Quaestiones subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. I, n<sup>o</sup> 6 (Opera omnia | Vivès | VII), p. 148.

grands théologiens, unis dans une même foi, l'explicitent cependant très diversement et, cherchant l'un et l'autre la vérité, interprètent Aristote chacun selon sa propre perspective. N'est-ce pas là une magnifique démonstration du fait que la foi ne rectifie pas immédiatement notre intelligence métaphysique ? Si elle la libère de certains conditionnements et lui permet de nouvelles recherches, elle ne lui donne cependant pas de norme immédiate. Car l'intelligence, ordonnée à l'être, est déterminée et mesurée en premier lieu par lui. C'est seulement d'une manière ultime qu'elle est ordonnée à Dieu - et là, la foi peut intervenir. Mais l'ordination de l'intelligence à l'être n'est pas conçue de la même manière par Avicenne, S. Thomas et Duns Scot. Pour Avicenne, l'intelligence est ordonnée à l'être en ce sens que l'intelligence conçoit en premier lieu l'*ens*, la *res*, le nécessaire, l'un. Mais sa conception de la *res* conduit à une métaphysique du possible, de l'essence. Pour S. Thomas, l'intelligence est ordonnée à l'être en ce sens que si l'appréhension de l'intelligence saisit la quiddité, elle ne peut s'y arrêter : l'acte parfait de l'intelligence est le jugement, qui atteint l'*ipsum esse rei*. Au delà de la quiddité, l'intelligence atteint l'être et, grâce au jugement, elle peut adhérer à l'acte d'être, à ce-qui-est. La métaphysique de l'être en tant qu'être n'est ni celle de l'essence, ni celle de l'*esse*. Pour Duns Scot, l'intelligence est bien ordonnée immédiatement à l'être comme tel (l'*ens*), puisqu'elle ne peut avoir pour objet propre et premier, ni Dieu, ni le vrai, ni la substance<sup>20</sup>; mais cet *ens* est l'*ens* absolument indifférencié, sous lequel tout est contenu : «il n'y a rien d'autre que l'*ens* qui soit commun à tout ce qui est intelligible par soi, si ce n'est peut-être les autres transcendants, à l'égard desquels l'*ens* intelligible est naturellement antérieur»<sup>21</sup>. De plus, pour Duns Scot, nous ne pouvons pas connaître *naturaliter*, selon l'état de notre nature déchue, que l'être est l'objet premier de notre intelligence<sup>22</sup>. Ajoutons que l'*ens*, objet premier de l'intelligence, doit être un, et que cette unité est celle d'un concept absolument simple, pur déterminable, fruit de la «résolution» des concepts composés en éléments de plus en plus simples<sup>23</sup>. Le concept d'être est avant tout, pour Duns Scot, le premier concept distinctement concevable, qui peut être conçu sans les autres, tandis que les autres ne peuvent l'être sans lui<sup>24</sup>. Ce concept possède

<sup>20</sup> Voir *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, q. 3 (Opera omnia [Vat.] III) p. 68, et ci-dessous, p. 288 ss.

<sup>21</sup> *Questiones subtilissimae...*, IV, q. 3, n° 21, p. 114.

<sup>22</sup> Voir *Ordinatio*, I, Prologue, pars 1, q. unica (Opera omnia [Vat.] III) p. 19.

<sup>23</sup> Voir *op. cit.*, I, dist. 3, pars 1, q. 3, pp. 82-83.

<sup>24</sup> Voir *ibid.*, q. 1-2, pp. 54-55.

une transcendance unique, car il est susceptible d'être attribué à la fois à Dieu et à la créature. Aussi la première division de la notion transcendante d'être est-elle la division en fini et infini<sup>25</sup>. L'être fini seul se divise en les dix catégories d'Aristote<sup>26</sup>. L'être est donc au delà du genre.

Notons encore cet aspect : le concept d'être n'implique que la négation du néant; il doit donc être attribué quidditativement à toutes les essences (composées du genre et de la différence), et seulement par dénomination aux transcendants et aux différences ultimes<sup>27</sup>.

Avec Ockham, nous sommes encore en présence d'une conception toute différente de la métaphysique et de la connaissance humaine. L'abstraction, le passage de la connaissance singulière - celle qui est la première - à la connaissance universelle logique, s'opère sans activité spéciale de l'intelligence<sup>28</sup>. Il y a d'une part une connaissance expérimentale intuitive<sup>29</sup>, d'autre part une connaissance universelle logique. L'intelligence atteint en premier lieu l'être singulier existant (le seul qui existe en lui-même) et en second lieu l'être universel (qui existe en affectant l'intelligence), un être *fictum*<sup>30</sup> qui n'exprime pas la réalité, mais permet de la classer. Il s'agit bien alors du *nom* de l'être, et ce nom, étant donné son universalité, est équivoque<sup>31</sup>. Les divisions

<sup>25</sup> Le concept univoque d'être est, de soi, indifférent au fini et à l'infini : voir *Ordinatio*, I, dist. 8, pars 1, q. 3 (Opera omnia IV) p. 224.

<sup>26</sup> Voir *loc. cit.*, p. 205.

<sup>27</sup> Voir *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, q. 3 (Opera omnia III), pp. 81 et 85.

<sup>28</sup> Voir *Reportatio* II, q. 25, O (cité par Ph. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, p. 160, note 8) : «universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectu et voluntatis...»

<sup>29</sup> Cf. Ockham, *Ordinatio*, q. 1, Prologi, KK-LL (il s'agit du commentaire du 1er livre des *Sentences*, reproduit en appendice in Ph. BOEHNER, *op. cit.*, pp. 135-136). Voir aussi Ph. BOEHNER, *op. cit.*, p. 159 et p. 161, note 9.

<sup>30</sup> Cf. *I Sent.*, dist. 2, q. 8 C (Opera plurima III) : «Universale (...) est quoddam fictum habens tale esse in esse objectivo quale habet res extra in esse subjectivo». Ockham précise qu'il ne faut pas confondre *fictum* et *figmentum*, auquel rien de *consimile* ne correspond dans l'esse subjectif (par exemple la chimère : voir *loc. cit.*, H). Sur l'esse objectif et subjectif, cf. ci-dessous, p. 294, note 307. Dans les *Quaestiones super libros Physicorum* (encore inédites, citées par Ph. BOEHNER, *op. cit.*, p. 171), Ockham se demande si le concept est *aliquid fictum habens tantum esse objectivum in anima*, ou s'il est *res extra concepta*, ou *qualitas mentis*, ou *qualitas quae est species vel habitus*, ou *qualitas terminans actum intelligendi*. C'est la troisième théorie (*qualitas mentis*) qu'adopte Ockham; il affirme aussi que le *conceptus communis est intellectio generalis*, et applique cette théorie également aux concepts singuliers.

<sup>31</sup> Voir *Summa Logicae*, I, ch. 38, pp. 98 ss.

aristotéliennes de l'être (substance-accident, acte-puissance), sont réduites à de pures distinctions logiques<sup>32</sup>.

L'*esse*, lorsqu'il ne signifie pas tout simplement l'essence<sup>33</sup>, signifie soit l'*esse existere* (qui lui-même signifie la *res* dans sa dépendance à l'égard de la Cause première<sup>34</sup>), soit «l'*esse* convertible avec l'*ens* auquel il ne répugne pas d'être (*esse*) dans la nature des choses», soit simplement la copule qui unit le prédicat au sujet<sup>35</sup>.

Nous sommes donc, avec Ockham, en présence de la disparition de la métaphysique de l'être, et même de celle de l'idée d'être. Il ne reste plus qu'une logique de l'être (le titre même de la *Summa Logicae* est significatif) ainsi qu'une certaine connaissance intuitive de l'être singulier.

Enfin, Suarez marque, avec ses *Disputationes metaphysicae*, un grand tournant dans l'histoire de la métaphysique occidentale. N'est-il pas le premier, parmi les théologiens, à présenter un traité de métaphysique systématiquement conçu et logiquement organisé ? L'ordre de ce traité, précisément, est des plus significatifs. Partant du concept formel d'être, Suarez traite ensuite des transcendants, puis des causes de l'*ens in communi*, puis de la division de l'être en infini et fini, pour aborder ensuite la division de l'être (créé) en substance et accident, la division de l'être en acte et puissance n'étant traitée que d'une manière secondaire.

La première *disputatio* s'interroge sur la métaphysique, dont l'objet adéquat est l'*ens in quantum ens reale* et qui «peut se définir (comme) la science qui contemple l'*ens* en tant qu'*ens* ou en tant qu'il abstrait de la matière selon l'*esse*»<sup>36</sup>. Pour préciser ce qu'est l'être en tant qu'être réel, Suarez reprend la distinction du concept formel et du concept objectif. La métaphysique s'occupe du concept objectif d'être; mais puisque le concept formel de l'être, c'est-à-dire l'acte par lequel l'esprit conçoit l'être<sup>37</sup>, nous est plus connu, c'est par l'étude du con-

<sup>32</sup> Voir *Summa logicae*, I, ch. 38.

<sup>33</sup> Cf. *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ch. IV (De differentia), § 7, p. 72 : «esse rei frequenter accipitur pro essentia rei». (Ce commentaire de Porphyre constitue la première partie de l'*Expositio aurea*, citée plus loin d'après l'édition de 1496).

<sup>34</sup> Voir *Summa logicae*, III, sect. 2, ch. XXVII, cité par Ph. BOEHNER, *op. cit.*, p. 390.

<sup>35</sup> Voir *I Sent.*, dist. 36, q. 1 G : «Potest (...) accipi vel pro esse existere, vel pro esse quod convertitur cum ente cui non repugnat esse in rerum natura, sed sic non est multum usitatum; vel in propositione accipitur secundum quod est copula uniens praedicatum cum subjecto».

<sup>36</sup> *Disputationes metaphysicae*, I, sect. 3.

<sup>37</sup> Voir *Disp.* II, sect. 1, n° 1.

cept formel d'être qu'il faut commencer; et il faut tout d'abord montrer que le concept formel d'être est commun à tout ce qui existe. Il est, du reste, le plus simple de tous nos concepts, celui en lequel se résolvent tous les autres, car il fait abstraction de toutes les particularités des êtres. Le concept formel d'être unit donc ce qui, dans la réalité, est distinct.

Au concept formel d'être correspond un concept objectif qui a une certaine unité, en tant que toutes choses sont semblables entre elles dans la raison d'être et «conviennent *in essendo*»<sup>38</sup>. Mais «quand ce concept est considéré comme existant dans ses inférieurs, il ne peut pas avoir d'unité»<sup>39</sup>. Par là, Suarez pense sauvegarder l'unité de l'être tout en respectant sa diversité.

Suarez distingue nettement l'*ens ut participium*, qui signifie l'acte d'exister, et l'*ens ut nomen*, qui «ne signifie pas l'entité actuelle et l'existence»<sup>40</sup>, mais ce qui a une essence réelle, c'est-à-dire qui n'implique pas de contradiction et est susceptible d'exister. L'*ens ut nomen* et l'*ens ut participium* ne divisent pas la raison commune d'être, mais signifient un concept plus ou moins abstrait; car l'un, sans exclure l'existence, en fait abstraction, et l'autre l'explicite<sup>41</sup>. C'est l'*ens* pris comme nom que la métaphysique considère et qui se divise en les dix prédicaments, et en *ens in actu* et *ens in potentia*. «L'*ens in actu* est le même que l'*ens* signifié par ce mot pris comme participe»<sup>42</sup>. Cette existence actuelle est essentielle lorsqu'il s'agit de l'essence de Dieu, tandis qu'elle est extérieure à l'essence des créatures.

On voit combien cette métaphysique de l'être est loin de celle d'Aristote ! Il ne s'agit plus de rechercher *ce-qui-est*, l'être, mais de préciser le concept formel de l'être et, à partir de là, de retrouver, d'une manière logique et cohérente, toutes les distinctions connues. Dans cette perspective, le problème des transcendants apparaît comme le premier problème métaphysique. Il semble donc bien que la réflexion critique, la mise en lumière du concept formel d'être et le souci de prouver son existence l'emportent sur le souci proprement métaphysique - ou, plus exactement, que la métaphysique soit comme subordonnée à la réflexion critique. C'est par le «concept formel» qu'on découvre le «concept objectif». C'est le problème du concept et

<sup>38</sup> *Disp.* II, section 8.

<sup>39</sup> *Id.*, section 2, n° 6.

<sup>40</sup> *Id.*, section 4, n° 3.

<sup>41</sup> *Ibid.*, n° 8.

<sup>42</sup> *Ibid.*, n° 11.

de l'idée qui devient premier. Aussi n'est-il pas étonnant que les transcendants, convertibles avec la raison d'être, soient considérés comme le premier problème métaphysique !

Comment Suarez est-il arrivé à affirmer cette primauté de l'attitude réflexive, et à concevoir l'être à travers le concept d'être ? Evidemment, Henri de Gand (sous l'influence d'Avicenne) avait déjà mis en pleine lumière le primat de la notion d'être sur l'être singulier existant. Mais il semble que ce soit le désir de répondre à la position extrême d'Ockham qui ait conduit Suarez à cette attitude réflexive. Ockham, rejetant le concept, est amené à affirmer le primat du singulier, et à identifier logique et métaphysique. Il faut donc, pour réhabiliter la métaphysique, exalter le concept formel et montrer que tout repose sur lui. Suarez n'a-t-il pas, vis-à-vis d'Ockham, une attitude apologétique ? Ne veut-il pas défendre la métaphysique ? Or la défense de la métaphysique relève d'une attitude critique. Le primat de la critique ne naîtrait-il pas de cette attitude apologétique ?

Suarez prépare Descartes. Certes Suarez, théologien, garde une intention pure; il veut défendre la métaphysique traditionnelle. Mais il effectue sa défense en exaltant l'attitude réflexive.

Nous pouvons donc ponctuer ainsi cette période des Pères de l'Eglise et des théologiens. Les Pères de l'Eglise, spécialement S. Augustin et S. Anselme, considèrent plus le problème du bien et de la vérité que celui de l'être. Cependant, ils restent très attentifs au problème de l'affirmation de l'existence de Dieu et par là, nécessairement, ils considèrent le problème de l'existence (et, fondamentalement, celui de l'être). Mais il est clair que les Pères de l'Eglise subissent davantage l'influence du néo-platonisme que celle de la métaphysique d'Aristote; aussi n'est-il pas étonnant que le problème du bien soit particulièrement mis en lumière.

C'est avec Avicenne (et déjà Alfarabi) que la métaphysique de l'être s'introduit dans la pensée théologique et est confrontée au problème de la création, de la participation de l'esse. Albert le Grand se situe au confluent de ces deux traditions et il cherche à les assumer, mais il n'y arrive pas parfaitement. Chez lui, il y a d'une part la métaphysique de l'être et de l'un, et d'autre part la tradition des saints sur la bonté.

S. Thomas, lui, redécouvre la métaphysique aristotélicienne de l'acte, ce qui lui permet d'unir la métaphysique de l'être et de l'un et celle du bien, tout en reconnaissant qu'il y a dans le bien quelque chose d'unique et d'irréductible à l'être. Le problème des «transcendants» peut alors être considéré d'une manière nouvelle. Le problème de la

découverte de l'existence de l'Être premier et celui de la création peuvent être exposés avec une pénétration toute nouvelle. Dans la vision théologique de S. Thomas, la métaphysique aristotélicienne de l'être atteint un achèvement très étonnant.

Mais cette harmonie profonde n'a pas duré. Immédiatement après, on voit comment un Henri de Gand cherche un autre équilibre. Sous l'influence très nette d'Avicenne, sa métaphysique de l'être est celle de la notion d'être et celle de la *res*, de l'essence, du possible.

Chez Duns Scot, la métaphysique de l'être est celle de l'*ens* indéterminé, univoque. Déjà la métaphysique de l'être devient métaphysique du concept d'être qui peut être attribué à Dieu et à la créature, concept d'être qui se divise immédiatement en infini et fini.

Pour Ockham, il n'y a plus de concept. Il n'y a donc que les réalités singulières existantes et les noms universels, êtres *ficta* réalisés par l'intelligence. La métaphysique de l'être, en tant qu'elle est celle de l'être universel, s'identifie à la logique, ou se ramène à une science descriptive de l'être singulier existant.

Suarez, contre Ockham, affirme la primauté du concept formel de l'être sur le concept objectif d'être. La méthode réflexive s'empare de la métaphysique. L'être est atteint à travers le concept formel d'être; la critique devient première. La métaphysique aristotélicienne de l'être, si profondément accomplie dans la théologie de S. Thomas, devient successivement, avec Henri de Gand, Duns Scot et Ockham, une métaphysique du possible, une métaphysique du concept d'être, une logique et enfin, avec Suarez, une métaphysique réflexive du concept formel d'être. On continue toujours d'affirmer que l'intelligence est faite pour l'être, mais celui-ci prend des tonalités très différentes.

Comment expliquer ces dégradations successives, alors que le mystère de la foi, réalisant un contact direct avec la Vérité suprême qui se révèle à nous, devrait au contraire aider à garder un intellect vraiment métaphysique ?

La foi, réalisant ce contact direct avec le mystère du Dieu Créateur, donne à notre intelligence humaine un Absolu immédiat : le jugement de foi se termine à la Réalité divine; la foi unit l'intelligence à sa fin ultime. Cela peut - si l'on ne discerne pas avec assez de précision ce qu'est la foi - faire croire que la métaphysique de l'être est alors comme relativisée, qu'elle ne peut plus être qu'un moyen. En présence de l'*Esse* divin nécessaire, tout autre être peut être considéré comme possible (selon un jugement de sagesse, seul l'Être divin est nécessaire et Acte pur, tout être créé est possible; mais ce jugement de sagesse ne supprime

pas la recherche de ce qu'est l'être saisi à partir de notre expérience). Le réalisme divin de la foi peut nous conduire à ne regarder la connaissance métaphysique que comme une connaissance notionnelle. Du reste, toute métaphysique du possible, des essences, se transforme facilement en une métaphysique du concept - ou en une logique.

Certes, normalement, notre foi divine devrait permettre une lucidité métaphysique plus profonde; mais on voit comment elle peut, si notre intelligence manque de réalisme, conduire à ces déformations qui, à leur tour, conduisent nécessairement à la mort de la théologie<sup>43</sup>.

### III. Les déclinis

#### *L'être médiatisé par le cogito, par la présence de Dieu*

Sous l'influence de Suarez, Descartes veut redonner à la philosophie son autonomie. Si la foi donne une certitude très profonde, l'intelligence, livrée à elle-même, doit être capable aussi de certitude. Où trouver en premier lieu cette certitude ? C'est le *cogito* qui nous la donne, ce *cogito* par lequel et en lequel nous pouvons acquérir la certitude de notre existence :

... je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées dans l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchais<sup>1</sup>.

<sup>43</sup> Par la foi, notre intelligence, atteignant sa fin, est donc (d'une certaine manière) dans un *état* de perfection. Cependant, comme elle n'a pas atteint cette fin par elle-même, mais par pure gratuité, elle peut rester, du point de vue de sa propre nature, dans un état embryonnaire, sans acquérir sa maturité d'intelligence *métaphysique* - d'où une certaine infantilité : on demeure dans la connaissance logique, au lieu de parvenir à la connaissance métaphysique.

<sup>1</sup> *Discours de la méthode*, IVe partie (Oeuvres VI), p. 32. Cf. *Deuxième méditation* (Oeuvres IX), p. 19 : «après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit». Certes, «pour penser, il faut être» (*op. cit.*, p. 33). Mais «existe-t-il une

Il ne s'agit plus d'une métaphysique de l'être - l'ordre de notre intelligence à l'être n'est plus affirmé - mais d'une réflexion sur notre propre activité de connaissance, activité à travers laquelle nous découvrons, inséparablement, que nous existons et que nous sommes une substance pensante :

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais imaginé, eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle<sup>2</sup>.

L'être apparaît donc en premier lieu comme substance pensante et - notons-le bien - l'ordre aristotélicien des interrogations est inversé : le *quid sit* passe avant l'*an sit*<sup>3</sup>. C'est en *me* connaissant *comme pensant* que je découvre *que j'existe*. Sans doute, Descartes y insiste, l'existence n'est pas conclue de la pensée «par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi, par une simple inspection de l'esprit»<sup>4</sup>. Il n'en reste pas moins que, comme le souligne M. Gueroult, «si je sais que j'existe (*quod*), c'est parce que je sais ce que (*quid*) je suis : à savoir pensant»<sup>5</sup>. Fût-ce «comme une chose connue de soi», l'existence (*mon* existence) est conclue de la pensée (*ma* pensée) :

lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense, et que de là il suit très évidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-être jamais auparavant mis en peine de savoir ce que c'est que la pensée et que l'existence, il ne se peut faire néanmoins qu'il ne les connaisse assez l'une et l'autre pour être en cela pleinement satisfait<sup>6</sup>.

pensée et un être ? Avant le cogito, je l'ignore» (M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, p. 310; cf., du même auteur, *Le cogito et la notion «pour penser, il faut être»*).

<sup>2</sup> *Discours de la méthode*, pp. 32-33.

<sup>3</sup> Voir *Deuxième méditation*, p. 20 : «je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissent ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'appliquais à la considération de mon être».

<sup>4</sup> *Deuxièmes réponses* (Oeuvres IX), p. 110.

<sup>5</sup> *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 78.

<sup>6</sup> *Sixièmes réponses* (Oeuvres IX), pp. 225-226.

Si l'être apparaît en premier lieu comme existant (je suis) et comme substance pensante, mon être est ensuite découvert comme imparfait<sup>7</sup> (toujours à travers l'activité de la pensée, plus précisément le doute). Et si je saisis mon être comme imparfait, c'est que j'ai en moi l'idée d'un être parfait<sup>8</sup> - d'où je conclus à l'existence de Dieu<sup>9</sup>. Enfin l'existence de Dieu, à son tour, m'assure de l'existence du monde que j'avais préalablement mise en doute.

Il est facile de voir comment cette réflexion sur le *cogito* «voile» l'être et empêche l'intelligence de le découvrir véritablement. C'est dans la pensée que l'être apparaît, et il apparaît toujours lié à *mon* existence. Il est donc doublement caché, par le *cogito* et par *mon* existence.

Chez Malebranche, c'est la présence «claire, intime, nécessaire» de Dieu, ou «de l'être infini, de l'être en général»<sup>10</sup> qui est considérée comme immédiatement atteinte par notre intelligence. C'est à travers la saisie immédiate de l'Être premier que l'être métaphysique se révèle à nous, car pour Malebranche, comme déjà pour Descartes, c'est l'infini qui nous permet de saisir le fini<sup>11</sup>. Ce qui est affirmé en premier lieu, c'est donc l'existence de Dieu, sa Vérité, sa Lumière, la primauté de son Être; et la créature est considérée dans sa lumière. La métaphysique de l'être est donc comme dépassée par une théologie naturelle intuitive. Qui possède la fin n'a plus besoin du moyen ! L'ontologisme de Malebranche rend vaine la recherche d'une métaphysique de l'être.

*L'être identifié à l'une de ses modalités : la Substance infinie, la monade, le possible*

Pour Spinoza, notre seule connaissance de l'être est celle de l'Être-Substance-Nécessaire, qui ne peut être que l'Absolu, Dieu<sup>12</sup>. N'y a-t-il

<sup>7</sup> Cf. *Discours de la méthode*, IVe partie, p. 33 : «faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter...»

<sup>8</sup> Voir *loc. cit.* Cette idée est celle d'un être infini, idée qui, loin d'être obtenue par la négation du fini, est antérieure, en moi, à l'idée de fini : «car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ?» (*Troisième méditation* [Oeuvres IX], p. 36).

<sup>9</sup> Nous reviendrons sur ce problème dans un troisième volume.

<sup>10</sup> Voir *De la recherche de la vérité* (Oeuvres II), III, 2e partie, ch. VIII, pp. 309-310.

<sup>11</sup> Voir *ibid.*, ch. VI, pp. 298-299; cf. *op. cit.*, IV, ch. XI, p. 408.

<sup>12</sup> Cf. ci-dessous, pp. 313 ss.

pas, chez Spinoza, comme une sorte de synthèse des positions de Malebranche et de Descartes ? Mais au lieu de la médiation du *cogito* ou de la présence de Dieu, on ne regarde plus l'être que dans une de ses modalités. On pourrait dire que lorsque l'intermédiaire (qui «cache» l'être et ne manifeste plus qu'un de ses modes) est absent, il ne reste plus alors que les modes de l'être, que l'on ne distingue même plus de l'être. Pour Spinoza, l'être se présente bien à nous selon un de ses modes (le plus éminent) : la substance; et celle-ci est si évidente qu'elle suffit : tout le reste se déduira d'elle<sup>13</sup>.

Chez Leibniz, l'être se ramène à la monade, qui seule *est* au sens fort, «le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent»<sup>14</sup>; et la monade, comme son nom l'indique, n'est que parce qu'elle est *une*<sup>15</sup>. On peut dire que chez Leibniz l'un n'est plus «l'acolyte» de l'être, mais qu'il en devient constitutif : «je tiens pour un axiome, écrit Leibniz, cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas non plus véritablement un *être*»<sup>16</sup>. Ainsi, les «êtres par agrégation» sont des êtres semi-mentaux<sup>17</sup>, les êtres composés des semi-êtres; quant aux qualités et à la matière elle-même, ce sont des «phénomènes bien fondés»<sup>18</sup>.

Si la monade est un «atome de la nature»<sup>19</sup>, elle est aussi *vis activa* ou «entéléchie»<sup>20</sup>. Cette «entéléchie», qui traduit l' *ἐντελέχεια* d'Aristote, donne à celle-ci, en réalité, une nouvelle signification. Il ne s'agit plus de l'acte comme fin; ce qui est retenu de l'acte, c'est l'aspect de perfection selon l'efficacité.

<sup>13</sup> Spinoza distingue bien l'être de l'Essence (*esse Essentiae*) l'être de l'Idée (*esse Ideae*), l'être de la Puissance (*esse Potentiae*) et l'être de l'Existence (*esse Existentiae*), qui se distinguent dans les choses créées, mais «pour percevoir distinctement ce qu'il faut entendre par ces quatre Être, il suffit de reprendre [ce qui a été dit] de la substance incréée, c'est-à-dire de Dieu» (*Pensées métaphysiques*, ch. 2, in *Oeuvres complètes*, p. 306).

<sup>14</sup> *Lettre à Dangicourt*, in *Oeuvres* (Erdmann), p. 745 b; cf. ci-dessous, chap. II, p. 324. Voir aussi *Marii Nizolii de Veris Principiis...* *Oeuvres* (Gerhardt) IV, p. 147 (Erdmann), p. 63, XVII).

<sup>15</sup> Voir *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, *Oeuvres* (Gerhardt) VI, p. 598, cité ci-dessous, p. 323, note 82.

<sup>16</sup> *Lettre à Arnauld*, 30 avril 1687, *Oeuvres* (Gerhardt) II, p. 97.

<sup>17</sup> Voir *Lettre à Des Bosses*, 11 mars 1706, *op. cit.*, p. 306.

<sup>18</sup> Voir *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, *Oeuvres* (Gerhardt) VII, p. 322 (Erdmann, pp. 442 ss.); cf. ci-dessous, p. 324, note 89. Sur la distinction des deux termes «être semi-mental» et «phénomène» (qui désignent fondamentalement la même notion), voir G. MARTIN, *Leibniz. Logique et métaphysique*, pp. 221 ss.

<sup>19</sup> Voir *Monadologie*, §§ 1-4, éd. Robinet, p. 68.

<sup>20</sup> Cf. ci-dessous, p. 322.

Au sommet des degrés d'être se trouve l'*Ens realissimum*, source non seulement des existences, «mais encore (...) des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité»<sup>21</sup>. «L'essence tend par elle-même à l'existence. D'où il suit que tous les possibles, c'est-à-dire tout ce qui exprime une essence ou une réalité possible, tendent à l'existence d'un droit égal, selon le degré de perfection qu'elles enveloppent» (la perfection n'étant «rien d'autre que la quantité d'essence») <sup>22</sup>. Le possible étant défini par Leibniz comme «ce qui n'implique pas contradiction»<sup>23</sup>, on en arrive à une conception essentialiste de l'être où l'essence est définie par la possibilité logique et l'existence par le nombre de compossibles (*quod cum alio non implicat contradictionem*) liés à l'essence <sup>24</sup>.

Chez Spinoza et Leibniz, il ne peut plus y avoir de distinction entre l'être et sa manière d'exister : on est en présence des deux manières extrêmes d'exister : la Substance infinie et la monade-atome. D'autre part, Leibniz ouvre la voie à une métaphysique du possible, celle que Wolff va développer systématiquement <sup>25</sup>.

Wolff, disciple de Leibniz et animé du désir de renouveler l'antique *philosophia prima*, tant décriée depuis Descartes <sup>26</sup>, tombe dans l'erreur déjà commise par certains théologiens et reprise par Leibniz : l'être se réduit à l'essence et au possible. «On appelle 'être', écrit-il dans son *Ontologie* <sup>27</sup>, ce qui peut exister, et par conséquent à quoi l'existence ne répugne pas»<sup>28</sup>. L'équation être-possible est parfaitement claire : «puisque cela peut exister, qui est possible, ce qui est possible est être»<sup>29</sup> - avec cette nuance que «la notion d'être (*notio entis*) surajoute à

<sup>21</sup> *Monadologie*, § 43, éd. Robinet, p. 95 (Gerhardt VI, p. 614).

<sup>22</sup> *De rerum originatione radicali*, Oeuvres (Gerhardt) VII, p. 303.

<sup>23</sup> Voir G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits...*, pp. 324-325.

<sup>24</sup> Voir *loc. cit.*, et *De rerum originatione radicali*, pp. 303-304 (Erdmann, pp. 147-148).

<sup>25</sup> On voit comment cette métaphysique de l'«entéléchie» qui affecte la monade réduit l'acte à sa propriété (l'un) et à sa manière d'exister, ce qui empêche de saisir l'acte dans toute sa pureté, comme distinct du possible et antérieur à lui; par le fait même, le possible commence à s'imposer à la connaissance.

<sup>26</sup> Voir *Philosophia prima sive Ontologia*, Praefatio : «Philosophia prima invidendis elogiis a Scholasticis exornata, sed, postquam philosophia cartesiana invaluit, in contemptum adducta omniumque ludibrio exposita fuit». Cf. §§ 1 et 7.

<sup>27</sup> Rappelons que Wolff est le premier à élaborer une «ontologie» (le terme lui venant de Clauberg, le «meilleur interprète de Descartes» (*op. cit.*, § 7). Voir à ce propos *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. I.

<sup>28</sup> WOLFF, *op. cit.*, I, section 2, ch. 3, § 134.

<sup>29</sup> *Ibid.*, § 135 : «Quoniam illud existere potest, quod possibile est, quod possibile est, ens est».

la notion de possible la puissance ou la possibilité d'exister (*possibilitatem existendi*), et même la surajoute nécessairement - *propterea quod ex possibilis notione fluat*<sup>30</sup>. La notion d'être devient presque comme une propriété de la notion de possible. Celui-ci est donc, à l'égard de l'être, radical et fondamental. La métaphysique devient un essentialisme parfaitement ordonné, une métaphysique du possible et de «l'essence de l'être»<sup>31</sup>.

En voulant renouveler la *philosophia perennis*, Wolff ne redécouvre pas véritablement l'être, mais confond, lui aussi, et d'une façon encore plus dangereuse que Spinoza et Leibniz, l'être et sa modalité. Si Spinoza et Leibniz identifient l'être et l'une de ses deux modalités extrêmes : la Substance infinie et la monade-entéléchie, atome de la nature (finie, mais infinie en tant qu'elle reflète l'univers entier<sup>32</sup>), Wolff identifie l'être et l'une de ses modalités secondes : le possible. Ne sommes-nous pas ici en présence des trois confusions possibles de l'être avec ses trois principales manières d'exister<sup>33</sup> : celle de la substance, celle de l'acte, celle du possible ? Notons que cette dernière confusion implique comme un double obscurcissement : non seulement l'être est identifié à l'une de ses modalités, mais encore à l'une de ses modalités secondes, relatives, qui n'est première qu'au niveau logique, au niveau de l'*ens rationis*. Ne retrouvons-nous pas ici une confusion semblable à celle d'Ockham - sans la contrepartie de l'expérience ?

#### *L'existence-idée*

Si, pour Locke, l'existence est une «idée suggérée par l'entendement de tout objet au dehors, et de toute idée au dedans»<sup>34</sup>, Berkeley, qui considère l'idée générale d'être comme la plus abstraite et la plus incompréhensible de toutes<sup>35</sup>, identifie purement et simplement *esse* et *percipi* :

<sup>30</sup> *Ibid.* L'existence est *complementum possibilitatis* (§ 174).

<sup>31</sup> Voir *op. cit.*, §§ 144 ss.

<sup>32</sup> Cf. ci-dessous, p. 323.

<sup>33</sup> Autrement dit, on confond les *principes propres* de l'être et ses manières d'exister, on confond le *quid* et le  $\pi\omega\varsigma$ .

<sup>34</sup> *An Essay concerning Human Understanding*, II, ch. VII, § 7, éd. Fraser I, p. 163. Locke distingue deux sortes d'«êtres» : les êtres «incogitatifs» (purement matériels) et les êtres «cogitatifs» : voir *op. cit.*, IV, ch. X, § 9.

<sup>35</sup> *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, I, § 17 (The Philosophical Works II), p. 48.

Que ni nos pensées, ni nos passions, ni les idées formées par notre imagination, n'existent hors de l'esprit (*mind*), c'est ce que tout le monde accorde. Et il semble non moins évident que les diverses sensations ou idées imprimées par les sens (...) ne peuvent exister que dans l'esprit (*mind*) qui les perçoit (...). Ce que l'on dit de l'existence absolue des choses non-pensantes, sans aucune relation au fait qu'elles sont perçues (*to their being perceived*), semble parfaitement inintelligible. Leur *esse est percipi*, et il est impossible qu'elles aient aucune existence hors des esprits (*minds*) ou choses pensantes qui les perçoivent <sup>36</sup>.

Quant à Hume, il affirme que l'«idée d'existence», qui «ne dérive d'aucune expression particulière»<sup>37</sup>, n'ajoute rien à l'idée d'un objet quelconque :

L'idée d'existence ne fait donc qu'un avec l'idée de ce que nous concevons comme existant. Réfléchir à quelque chose tout simplement, et y réfléchir comme à quelque chose d'existant, ne sont pas deux choses différentes l'une de l'autre. Cette idée, jointe à l'idée d'un objet quelconque, n'y ajoute rien. Tout ce que nous concevons, nous le concevons comme existant. Toute idée qu'il nous plaît de nous former est l'idée d'un être; et l'idée d'un être est toute idée qu'il nous plaise de nous former <sup>38</sup>.

#### *L'être-existence-position*

Une métaphysique comme celle de Wolff est impossible. Kant est là pour nous le rappeler, et nous en délivrer ! L'être, pour Kant, est soit copule <sup>39</sup> (point de vue logique), soit *position* : existe ce qui est *posé* hors de ma pensée <sup>40</sup>. Cet être-position est ce qui échappe à mon en-

<sup>36</sup> *Op. cit.*, § 3, p. 42. Pour Berkeley, même les «qualités premières» ne sont plus objectives, comme elles l'étaient pour Locke. Nous reviendrons sur ce sujet en traitant de la qualité.

<sup>37</sup> *A Treatise of Human Nature* (The Philosophical Works I), p. 370. (*Traité de la nature humaine*. I. De l'entendement, 2e partie, sect. VI [Oeuvres philosophiques choisies, I], p. 88).

<sup>38</sup> *Ibid.* (trad., p. 89).

<sup>39</sup> Voir *Critique de la raison pure*, p. 119 : «Un jugement n'est pas autre chose que la manière de ramener des connaissances données à l'unité *objective* de l'aperception. Le rôle que joue la copule EST dans ces jugements, c'est de distinguer l'unité objective de représentations données de leur unité subjective».

<sup>40</sup> Voir *op. cit.* p. 429 : «Être n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi». Cf. *Réflexions de Kant sur la philosophie critique*, n° 6276 (Oeuvres XVIII, éd. de Berlin), p. 543 : «Par le prédicat de l'existence je n'ajoute rien à la chose, mais j'ajoute la chose elle-même au concept. Dans un jugement d'existence, je dépasse donc le concept non pas vers un autre prédicat qui est

tendement pur, à la pure connaissance transcendantale; il ne peut être atteint que par et dans l'expérience. L'être n'est donc pas un prédicat réel qui viendrait s'ajouter au concept d'une chose (le concept exprimant la possibilité de la chose)<sup>41</sup>. Notre conscience de toute existence appartient donc «entièrement et absolument à l'unité de l'expérience»<sup>42</sup>.

Kant reconnaît cependant que notre raison, qui a besoin d'unité, se forme comme naturellement un concept d'Être suprême, qui n'implique rien de contraire à la nécessité absolue. Mais cette idée transcendantale, la raison ne la pose «que comme le *concept* de toute la réalité pour en faire le fondement de la détermination complète des choses en général, sans demander que toute cette réalité soit donnée objectivement et qu'elle constitue elle-même une chose. Cette dernière chose est une simple fiction par laquelle nous réunissons et réalisons dans un idéal, comme dans un être particulier, le divers de notre idée, sans que rien nous y autorise et sans que nous ayons même le droit d'admettre absolument la possibilité d'une telle hypothèse»<sup>43</sup>.

Ce concept d'un Être inconditionnellement nécessaire demeure donc un idéal, le concept d'un être possible, certes («le concept est toujours possible, quand il n'est pas contradictoire»<sup>44</sup>), et «très utile à beaucoup d'égards», mais «incapable d'accroître par lui seul notre connaissance par rapport à ce qui existe»<sup>45</sup>. Dans l'ordre spéculatif, nous ne pourrions jamais affirmer que cet Être existe réellement. Le concept d'Être suprême, «qui termine et couronne toute la connaissance humaine»<sup>46</sup>, restera toujours «une simple idée dont la réalité objective est bien loin d'être encore prouvée par cela seul que la raison en a besoin»<sup>47</sup>. Il y a donc bien, pour Kant, une théologie transcendantale, mais qui demeure problématique, hypothétique, du domaine du possible, et dont l'utilité est principalement négative<sup>48</sup>. L'être réel, existen-

déjà contenu dans le concept, mais vers la chose même, avec précisément les mêmes prédicats, ni plus ni moins; la pensée ne fait qu'ajouter au delà de la position relative la position absolue» (la position relative est l'être-copule, et la position absolue, l'être signifiant l'existence d'une chose avec l'ensemble de ses prédicats : voir *Critique de la raison pure*, loc. cit., et *Leçons de métaphysique*, pp. 94-96).

<sup>41</sup> Notons le parallélisme entre Kant et Hume à propos du prédicat être-existence.

<sup>42</sup> *Critique de la raison pure*, p. 430.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 419.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 428, note.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, pp. 430-431.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 452. Nous reviendrons sur ce problème dans le vol. III.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 425.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 451.

tiel, est celui qui est en dehors de cet idéal, et que nous ne pouvons atteindre que par et dans nos expériences.

Kant, par sa critique, veut rendre la philosophie plus lucide, et l'empêcher de confondre le prédicat logique et le prédicat réel, la nécessité logique et la nécessité existentielle.

Après une critique aussi forte de la métaphysique de l'idée d'être, du possible, le philosophe devrait comprendre qu'il faut tout reprendre radicalement et considérer avec plus d'attention le jugement d'existence. Car Kant, n'ayant pas fait la distinction entre la métaphysique de Wolff et celle d'un S. Thomas ou d'un Aristote, pense, en critiquant la première, critiquer toute spéculation métaphysique. Ses successeurs n'auront ni plus de lucidité, ni plus de sens «critique métaphysique» que lui.

Kant, en effet, a-t-il vraiment compris le jugement d'existence, ou ne l'a-t-il saisi qu'en fonction de sa théorie des formes *a priori* ? Ce jugement, en réalité, est bien quelque chose de premier. N'est-il pas une source ? Nous y reviendrons.

Du *cogito* de Descartes à la critique systématique de Kant, il y a bien, pour la métaphysique de l'être, une période très négative. Car l'être n'est plus considéré en lui-même; il est médiatisé par le *cogito*, par la présence de l'Être infini, ou il est saisi dans sa manière d'exister : la Substance incréée, la monade, le possible. Et pour Kant, l'être ne peut jamais être médiatisé : il demeure le grand inconnu de notre vie spéculative. Il est entièrement «caché». De l'être, il ne reste plus que la copule, dont le rôle est uniquement «de distinguer l'unité objective de représentations données de leur unité subjective»<sup>49</sup>.

#### *L'être dialectisé*

Après la critique kantienne, il faut soit revenir à ce qui est tout à fait fondamental : le jugement d'existence, soit partir de l'exercice même de l'esprit en lui faisant entièrement confiance. L'esprit n'est-il pas pour nous le réel le plus noble, le plus parfait, l'être au sens le plus réel<sup>50</sup> ? La philosophie hégélienne est sans doute la philosophie de

<sup>49</sup> Cf. ci-dessus, note 39.

<sup>50</sup> Pour Fichte, «tout être (*Sein*) signifie une limitation de la libre activité» (*Seconde introduction à la Doctrine de la Science* (1797), in *Oeuvres choisies de philosophie première*, p. 296, note 12; *Sämtliche Werke* I, p. 496). La philosophie ne part pas de l'être, mais «du Moi comme intuition qui en constitue le concept fondamental», et elle «s'achève dans l'Idée du Moi», Idée qui «ne peut être établie que par la raison pratique, comme but

l'esprit la plus géniale et la plus grandiose qui soit. On peut dire que tout y est repris dans la lumière de l'esprit, ou plus exactement que tout est assumé par l'esprit et n'est présent que dans la mesure ou cela est assumé par l'esprit.

Il s'agit, dans la philosophie hégélienne, de découvrir cette vie de l'esprit, ce développement de l'esprit dans ce qu'il a de plus original, de plus lui-même. Cela ne peut se faire que dans une prise de conscience de plus en plus lucide de notre activité intellectuelle en son propre devenir. C'est par la méthode dialectique que Hegel va réaliser cette

suprême de l'effort de la raison» (*op. cit.*, p. 310; Werke I, p. 517). Ce Moi qui se pose lui-même est «une réalité vivante et active» (*op. cit.*, p. 265; Werke I, p. 454). L'être est donc en premier lieu relatif au Moi-Acte-Vie. Cependant, Fichte parle également, dans *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (in Fichtes Freiheitslehre, Eine Auswahl aus seinen Schriften, p. 105), de «l'Être, purement et absolument comme Être» qui «est vivant et actif en soi-même; et il n'y a pas d'autre Être que la Vie : mais en aucun cas il n'est mort, stagnant et reposant intérieurement (Das Sein, durchaus und schlechthin als Sein, ist lebendig und in sich tätig, und es gibt kein anderes Sein, als das Leben : keineswegs aber ist es tot, stehend und innerlich ruhend). Et dans *La théorie de la Science* (exposé de 1804), il identifie l'être et la vie : «être et vie, vie et être s'interpénètrent de part en part, se dissolvent l'un dans l'autre et sont une seule et même chose (...) ce qui vit immédiatement est l'esse, car seul l'esse vit (...) Mais nous vivons nous-mêmes immédiatement dans l'acte de la vie; nous sommes donc l'être lui-même dans son unité et son indivision, tel qu'il est en soi, de soi-même et par soi» (*op. cit.*, pp. 148-149). - Quant à Schelling, il commence par chercher, dans sa «philosophie de l'Identité», le point «où existe l'identité la plus parfaite de l'être et de la représentation (*Système de l'idéalisme transcendantal*, in Essais, p. 146; Werke [éd. Schröter] II, p. 364; *Ausgewählte Werke* [1e série] II, même pagination). Ce point, c'est la *conscience de soi* (*op. cit.*, p. 147; Werke II, p. 365). Et «avec l'acte de conscience naît pour nous le concept, qui n'est autre que celui du *Moi*» (*op. cit.*, p. 148; Werke II, p. 366). De ce Moi, on ne peut même pas dire qu'il est, «parce qu'il est l'être lui-même» (*op. cit.*, p. 157; Werke II, p. 376). Or «l'essence du Moi est la liberté» (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), *Sämtliche Werke* [éd. J. G. Cotta] I, p. 179; *Ausgewählte Werke* [1e série] I, p. 59). Par ailleurs, dans les *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), Schelling affirme que «l'esprit est l'être *natura sua*, une flamme qui brûle d'elle-même», mais que «comme, en tant qu'être, l'être lui fait face (*entgegensteht*), l'esprit, au fond, n'est rien d'autre que le désir véhément de l'être (*die Sucht zum Sein*), comme la flamme cherche la matière» (*Werke* VII, p. 466; cf. p. 467; *Ausgewählte Werke* IV, p. 410; cf. p. 411). Notons enfin que la dernière philosophie de Schelling amorce la réaction anti-hégélienne qui éclatera par la suite chez un Schopenhauer ou un Kierkegaard. Cette philosophie, qui rejette l'immanentisme rationaliste de l'idéalisme, est une philosophie de l'existence et non plus de l'essence, du *Dass* et non plus du *Was*. Elle s'exprime d'une manière ultime dans les cours professés à Berlin, de 1841 à 1845, sur la *philosophie de la mythologie* et la *philosophie de la révélation*, cours qui seront publiés en entier après la mort de Schelling dans la *seconde série* de ses œuvres. Schelling s'y propose de développer une philosophie rationnelle pure pour ensuite, «lorsque la science, en tant que produit de la raison, sera achevée», montrer «le surpassement de la science fondée sur la raison» (*Introduction à la philosophie de la mythologie*, II, 11e leçon, p. 21; *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *Ausgewählte Werke* [2e série] I, p. 269). La science «qui est au-dessus de toutes les scien-

découverte, le présupposé de cette dialectique étant l'être indéterminé, vide, et son point de départ l'opposition la plus radicale, celle de l'être (posé comme identique à la pensée) et de sa négation :

*L'être pur* constitue le commencement, parce qu'il est aussi bien pensée pure que l'immédiat indéterminé, simple, et que le premier commencement ne peut rien être de médiatisé et de davantage déterminé. (...) Or, cet être pur est l'*abstraction pure*, partant l'*absolument-négatif* qui, pris partiellement en son immédiateté, est le *néant*<sup>11</sup>.

On ne peut trouver de base plus radicale, plus fondamentale. L'être et le non-être, dialectiquement unis, sont, ou plutôt «est» le devenir : celui-ci n'est autre que l'unité de l'être et du non-être considérés dialectiquement :

Le *néant*, en tant que ce néant immédiat, égal à soi-même, est de même, inversement, *la même chose* que l'être. La vérité de l'être ainsi que du néant est par suite l'*unité* des deux. Cette unité est le *devenir*<sup>12</sup>.

Si nous sommes attentifs à ce point de départ - la seule chose qui puisse nous intéresser ici, puisque précisément, par la suite, nous ne

ces» aura pour objet «l'Etant» (*Seiende*) par excellence (*op. cit.*, p. 295; trad., p. 50). Cette science «positive» (et non plus «négative» comme était la science rationnelle) «part de l'existence (*Existenz*) comme Etre-Actus *actu* de ce dont la première science avait découvert l'existence nécessaire dans le concept (en tant que *natura Actus*). Elle le connaît d'abord comme simple *Dass* (Ἐν τῷ), d'où l'on procède au *Was* (à l'Etant [*Seienden*]), pour amener ce qui existe de la sorte (*das so Existierende*) jusqu'au point où il se révèle comme le maître réel (existant) de l'Etre (du monde) (*als wirklichen [existenten] Herrn des Seins [der Welt]*), comme Dieu personnel et réel; ainsi se trouve expliqué, quant à son existence (*in seiner Existenz*), tout autre être en tant qu'ayant sa source dans ce premier *Dass*, et on est à même d'établir un système positif, c'est-à-dire explicatif de la réalité» (*op. cit.*, pp. 563-564; trad., pp. 348-349). Schelling souligne que dans «l'unité de l'être et de la pensée», «la priorité n'appartient pas à la pensée; c'est l'être qui est le premier, la pensée ne vient qu'en second lieu» (*Über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, conférence donnée à l'Académie des sciences de Berlin le 17 janvier 1850, publiée en Appendice au volume cité, p. 587; trad., p. 371). - Sur la philosophie «positive» de Schelling (sa philosophie de l'existence), voir B. MAJOLI, *La filosofia della esistenza di F. G. Schelling* : voir aussi X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie du devenir*.

<sup>11</sup> *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, (éd. de 1830), §§ 86 et 87, pp. 348 et 349. Cf. *Science de la logique*, I, p. 72; *Phénoménologie de l'esprit*, I, p. 84.

<sup>12</sup> *Encyclopédie*, § 88, p. 351. Cf. *Propédeutique philosophique*, II, 2, § 9, p. 87 : «l'être est la simple immédiateté dépourvue de contenu, qui a son contraire dans le pur néant, l'union des deux étant le devenir : en tant que passage du néant à l'être, surgissement, en tant que passage de l'être au néant, *disparition*». Voir aussi *op. cit.*, III, 2, § 16, p. 133.

sommes plus dans l'être comme tel mais dans le devenir, et que «toutes les déterminations ultérieures et plus concrètes (...) ne laissent plus l'être comme l'être pur, tel qu'il est ici au commencement»<sup>33</sup> - nous voyons immédiatement ce que signifie, pour Hegel, cette affirmation de l'être et de sa négation. C'est vraiment la première affirmation, au delà de laquelle on ne peut aller, de même que le non-être est vraiment le fruit de la première négation, celle qui vient après l'affirmation de l'être. On ne cherche pas à savoir ce que signifie cette première affirmation, ce qu'elle affirme de propre et de caractéristique, on ne s'intéresse pas à son contenu; on la pose comme la négation de tout contenu déterminé et on la considère comme la première affirmation de l'esprit. Ce qui retient l'attention, c'est l'exercice propre de l'esprit : c'est en réalité en se considérant elle-même dans son immédiateté que la pensée pose l'être comme la notion la plus abstraite, la plus indéterminée. De même pour la négation : ce n'est pas ce qui est nié qui intéresse, mais l'exercice même de l'esprit niant de cette manière si radicale<sup>34</sup>. C'est du reste dans cette perspective que l'on peut comprendre comment l'opposition de l'être et du néant s'achève dans l'unité des deux : le devenir. Car l'affirmation de l'être et sa négation, considérées dans leurs contenus propres, s'excluent et ne peuvent être unifiées; tandis que les deux exercices tout à fait caractéristiques de l'intelligence humaine peuvent s'unifier, et nous mettent alors en présence du devenir de l'esprit. C'est le même esprit qui est capable d'affirmer et de nier, et s'il en est capable, c'est qu'il est capable de devenir; car affirmer et nier sont bien les deux contraires d'un même esprit.

En considérant que l'être (l'existence) n'est pas intelligible, n'est pas connaissable, qu'il demeure comme en dehors de notre entendement, Kant respecte encore l'être-existant, l'être-position; mais Hegel, par sa dialectique, rend l'être relatif au devenir ou, plus exactement, relatif au devenir de l'activité propre de l'esprit. L'être est comme absorbé par l'esprit. N'est-il pas considéré comme une matière sur laquelle l'esprit s'exerce et qui lui permet de progresser? L'esprit se sert de l'affirmation de l'être et de sa négation pour devenir lui-même, en soi et pour soi<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Encyclopédie*, § 87, p. 350.

<sup>34</sup> Hegel souligne que la proposition : «être et néant sont la même chose» fait partie «de ce qu'il y a de plus dur dans ce que la pensée exige d'elle-même, car être et néant sont l'opposition dans toute son *immédiateté*, c'est-à-dire sans que dans l'un deux ait déjà été posée une détermination qui contiendrait sa relation à l'autre» (*op. cit.*, § 88, p. 351).

<sup>35</sup> Voir *op. cit.*, § 84, p. 347 : «L'être est le concept seulement *en soi*, les déterminations de celui-ci sont des déterminations dans l'élément de l'être (die Bestimmungen

On comprend par là comment Hegel, d'une manière toute différente de Kant, «oublie» l'être métaphysique et la métaphysique de l'être<sup>66</sup>. Si Kant rejette la métaphysique de Wolff en déclarant qu'elle est impossible, et affirme que l'existence de l'Être suprême ne peut être posée que par la raison pratique, Hegel s'oriente dans une perspective toute différente, où l'être réel métaphysique semble bien totalement oublié. L'être immédiat est abandonné, pour que soit retrouvé, au terme, à travers l'immanence du devenir de l'esprit, l'être idéal. Hegel, du reste, le dit explicitement : l'Idée absolue est seule l'Être<sup>67</sup>. C'est donc à travers la dialectique de l'immanence du devenir de l'esprit que l'être redevient présent. Que représente exactement cet être du point de

desselben sind *seiende*), en leur différence des termes *autres* les uns vis-à-vis des autres, et leur détermination ultérieure (la forme du dialectique) est un *passage en autre chose*. Cette détermination progressive est tout à la fois une *ex-position au dehors* (ein Heraussetzen) et par là un déploiement du concept qui est *en soi*, et en même temps l'*entrée-dans-soi* de l'être, un approfondissement (*ein Vertiefen*) de ce dernier en lui-même. L'explication du concept dans la sphère de l'être devient la totalité de l'être tout autant que, par là, est supprimée l'immédiateté de l'être ou la forme de l'être comme tel». Cf. *Philosophie der Religion* (Werke, éd. Lasson, XII), pp. 70-71 : «l'Esprit n'est que pour autant qu'il transcende son être immédiat. S'il ne fait qu'être, il n'est pas Esprit; car son être consiste justement à être médiatisé par le moyen de soi-même pour soi en tant qu'Esprit étant pour soi. La pierre est immédiatement, elle est achevée. Mais déjà le vivant a avec soi cette activité de médiation (...) l'Esprit est ceci, parce qu'il est le vivant en général, d'être tout d'abord dans son concept, ensuite de s'avancer dans l'existence, de se développer, de se produire, de devenir mûr, de produire le concept de soi-même qui à la vérité est en soi, en sorte que ce qu'il est en soi, son concept, soit maintenant pour soi (...) L'Être de l'Esprit n'est donc pas ainsi immédiat, mais il est en tant que se produisant lui-même, se faisant pour soi. Dans cette activité, il est connaissant, et il est ce qu'il est seulement en tant que connaissant. Puisqu'il transcende son immédiateté, il doit se présupposer également comme en soi, s'opposer à lui-même, développer toutes ses déterminations de soi, leur donner une existence pour arriver à soi-même. Il y a dans ce mouvement de l'activité, de la médiation, des différences, des directions, et le parcours de ces directions est la voie de l'Esprit lui-même».

<sup>66</sup> Si Kant veut montrer l'impossibilité de la métaphysique wolffienne, dont il pense qu'elle est la métaphysique de l'être (n'est-ce pas là son premier oubli fondamental de l'être ?), Hegel, lui, veut élaborer une dialectique de l'esprit-être qui ne soit plus une métaphysique du jugement d'existence (qui nous met en contact avec ce-qui-est d'une manière immédiate). Il faut, pour Hegel, découvrir l'être dans son intériorité, dans sa pureté, par l'esprit, par l'idée. La métaphysique de l'être reposant sur le jugement d'existence n'est-elle pas trop naïve ? Il faut une métaphysique de l'esprit adulte, parfaitement conscient de sa primauté d'esprit. Mais alors, n'opte-t-on pas délibérément pour une modalité de l'être, l'être-idée, en oubliant l'être réel métaphysique ?

<sup>67</sup> Cf. *Science de la logique*, II, p. 549 : Seule l'Idée absolue, qui contient toute la vie de la pensée, «est l'Être, seule elle est la Vie impérissable, la Vérité qui se sait telle, toute vérité».

vue ontologique ? N'est-il pas le fruit d'une *γένεσις* dialectique ? Nous saisissons là la différence entre l'être médiatisé de Descartes et l'être dialectisé de Hegel.

A la suite de la critique kantienne, de l'idéalisme de Fichte et de la dialectique hégélienne, la tradition idéaliste se perpétue, avec des modalités très diverses, mettant l'accent sur tel ou tel aspect de la vie de l'esprit. Renouvier (dont le néo-criticisme entend «continuer» Kant, mais qui est marqué aussi par Hegel), après avoir «posé des phénomènes, des lois et des fonctions de phénomènes», se demande en quel sens on doit poser «l'être et les êtres»<sup>58</sup> : Montrant qu'il ne peut y avoir ni être sans loi, ni loi sans être, il conclut que «l'être, au sens générique, est (...) un mot, un signe, exprimant relation entre des phénomènes»<sup>59</sup>. «L'être, au sens générique, est le nom vulgaire du rapport, et s'il est aussi le nom du phénomène, c'est qu'il n'y a ni phénomène sans rapport, ni rapport sans phénomène»<sup>60</sup>. Quant aux êtres, ils sont «de certains ensembles de phénomènes liés par des fonctions déterminées»<sup>61</sup>. Ainsi, «un être est une fonction»<sup>62</sup>, la fonction n'étant «que le nom savant de l'être»<sup>63</sup>.

Avec Renouvier, la signification propre de l'être disparaît donc complètement au profit de la seule relation. Le mot «être» demeure, sans signification propre; il ne garde plus que la signification générale de «rapport»<sup>64</sup>.

Chez Hamelin, l'être n'apparaît qu'au terme de la dialectique et est alors identifié à la relation devenue consciente<sup>65</sup>. C'est donc la pensée

<sup>58</sup> *Essais de critique générale*. Premier essai : *Traité de logique générale et de logique formelle*, I, p. 88.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 91; cf. p. 69 : «Qu'est-ce que l'être, cette idée générale entre toutes, sans les attributs et les modes de l'être, en un mot, sans une série de phénomènes ?»

<sup>60</sup> *Op. cit.*, pp. 91-92. *Est* est synonyme de *refertur* (cf. *op. cit.*, I, p. 122). Nous y reviendrons, dans le tome II, à propos de la relation.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 92.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, II, p. 369. «La définition des êtres, dans les différentes sphères de la connaissance, est celle des fonctions qui les constituent, et en dehors desquelles rien de réel n'est connu ni n'est connaissable» (*ibid.*). La fonction elle-même est définie comme «une loi, considérée en tant que les variations de certains phénomènes composants entraînent des variations déterminées de certains autres» (*ibid.*).

<sup>63</sup> *Op. cit.*, I, p. 105.

<sup>64</sup> Voir *op. cit.*, p. 91 : «Chaque verbe énonce un rapport défini, et la copule : *est*, énonce le rapport en général, c'est-à-dire l'idée générale du rapport, qui les renferme tous». Cf. *op. cit.*, II, p. 368.

<sup>65</sup> Voir *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 480.

qui se découvre elle-même comme être opposé contradictoirement au néant<sup>66</sup>.

Gentile refuse aussi de poser l'être au point de départ de la dialectique, mais pour une autre raison. Se croire obligé de poser un point de départ (l'être) à la déduction des catégories, c'est, estime Gentile, contraindre la pensée à accepter quelque chose en face d'elle<sup>67</sup>. Il faut, pour lui, concevoir la pensée comme absolument première, comme «pensée pensante, en acte», toujours en train de se faire, processus pur qui n'a pour contenu que soi-même (thèse) et qui, en se pensant, devient pensée pensée (antithèse), ce moment de négation se retrouvant pensée en acte parce qu'il est à nouveau pensée (synthèse). En définitive, l'être (pensée pensée) est le non-être de la pensée, qui seule est. L'être «purement être, en dehors de notre pensée», est impensable<sup>68</sup>. Il faut qu'une «activité intégratrice, qui recueille, synthétise, unifie», rende l'être pensable «en faisant de lui l'être de la pensée»<sup>69</sup>. C'est comme négation de l'être immédiat que la pensée intervient, pour le «médiatiser ou dialectiser»<sup>70</sup>. La négation «est la seule affirmation véritable et concrète que l'on puisse faire de l'être»<sup>71</sup>.

Lachelier, lié à Kant mais aussi à Fichte, pose «en nous, avant toute expérience, (...) un *esse* idéal, (...) type et mesure de l'*esse* réel»<sup>72</sup>. Cette idée d'être, qui est «la vérité *a priori* de toutes choses»<sup>73</sup>, «la forme *a priori* de l'existence»<sup>74</sup>, s'identifie pour Lachelier à l'*Ich denke* de Kant<sup>75</sup>. Elle est donc plus pour nous que l'objet premier de la pensée : elle se produit elle-même en nous, en sorte qu'elle est ce que nous sommes nous-même, c'est-à-dire, «en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante», le «dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence» étant «la spontanéité absolue de l'esprit»<sup>76</sup>.

<sup>66</sup> Voir *op. cit.*, pp. 481-482. Critiquant le point de départ de la dialectique hégélienne, Hamelin écrit : l'être «ne peut avoir de contraire mais seulement un contradictoire, c'est-à-dire qu'il est peut-être le terme du système des choses, mais qu'il n'en est certes pas (...) le commencement» (*op. cit.*, p. 18).

<sup>67</sup> Voir *La riforma della dialettica hegeliana*, pp. 27 ss.

<sup>68</sup> Voir *L'esprit, la vérité, l'histoire*, p. 96.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p. 99.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Psychologie et métaphysique* (Oeuvres I), p. 207.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> Lettre à Janet, 12 décembre 1891 (*Recueil des lettres*), p. 140.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Psychologie et métaphysique*, p. 208.

Dans l'idéalisme critique de Brunschvicg, qui pose, «au commencement, le verbe», c'est-à-dire la conscience même de notre pensée, l'être n'est plus que «fonction de la pensée»<sup>77</sup>, et «la nature de l'être [entendu comme *devenir*<sup>78</sup>] est suspendue à la nature de l'affirmation de l'être»<sup>79</sup>. «L'être véritable est l'esprit»<sup>80</sup>.

Si, de Descartes à Kant, on assiste à un oubli de l'être, en ce sens que l'être n'est plus saisi immédiatement dans son originalité propre, n'est plus saisi en lui-même, chez Hegel et ses successeurs l'être est vraiment comme absorbé par le devenir de l'esprit.

#### IV. Redécouvertes et rejets

##### *L'être infini et la présence de Dieu*

Chez Malebranche, comme nous l'avons vu, toute notre connaissance repose sur la présence «claire», en notre esprit, de l'idée «vague» d'infini, ou de Dieu, ou d'être «en général», «sans restriction», «universel»<sup>1</sup>. La métaphysique de Malebranche, qui est en réalité une sorte de théologie naturelle intuitive, se perpétue chez les ontologistes du XIXe siècle, avec des nuances diverses.

Pour Rosmini, l'«essence de l'être» ou «être idéal» est la forme *a priori* de notre esprit, qui ne fait que la recevoir<sup>2</sup>. Celui-ci, en effet, ne

<sup>77</sup> *La modalité du jugement*, p. 78.

<sup>78</sup> Voir *De la vraie et de la fausse conversion*, p. 86 : «Le concept de l'être pur est inadéquat à l'être lui-même, parce que l'être est, en réalité, non pas cet absolu dérisoire que le concept voudra exprimer et qui équivaut à l'abstraction du néant : il est le *devenir*». Cf. *La querelle de l'athéisme*, in *op. cit.*, p. 225.

<sup>79</sup> *La modalité du jugement*, p. 78. Voir aussi *L'idéalisme contemporain*, p. 4 : «La thèse idéaliste ne signifie rien autre chose, sinon que la science moderne ne se place pas dans l'être absolu, identique avec lui-même, mais qu'elle se meut dans la pensée, à travers des négations et des éliminations qui, seules, lui permettent une approximation croissante de la réalité».

<sup>80</sup> Voir *op. cit.*, p. 94 : «Quant à ma destinée métaphysique, elle est déterminée par la nature de l'être véritable; et, si l'être véritable est l'esprit, elle est tout entière devant moi, dans l'action qui m'élève de plus en plus dans l'ordre de la vie spirituelle (...)».

<sup>1</sup> Voir *De la recherche de la vérité*, III, 2e partie, ch. VI (Oeuvres II), p. 294; ch. VII, p. 305; IV, ch. XI, p. 403.

<sup>2</sup> Voir *Sistema filosofico*, in : *Introduzione alla filosofia* (Opere II), p. 221 : «L'essence de l'être [que Rosmini appelle aussi «idée de l'être» ou «être idéal»] devient forme de notre esprit uniquement en se faisant connaître, en révélant sa cognoscibilité naturelle : il n'y a donc de la part de notre esprit aucune réaction. Celui-ci ne fait que recevoir : la lumière, la connaissance qu'il reçoit, est ce qui le rend intelligent : l'essence de l'être est simple, inaltérable, immuable, on ne peut la confondre ni la mélanger avec

peut l'acquérir par abstraction<sup>3</sup>; mais il a l'intuition de l'être idéal (c'est-à-dire de l'essence de l'être et non de l'existence)<sup>4</sup>, qui est la «source vraie et pure de tout ce qui peut être connu»<sup>5</sup>.

Si, pour Rosmini, cet «être idéal» n'est pas Dieu<sup>6</sup>, mais quelque chose de divin, intimement présent à toutes les créatures, Gioberti identifie purement et simplement l'idée d'être et Dieu : le «Premier psychologique» et le «Premier ontologique» s'identifient dans le «Premier philosophique», «principe de base unique de tout le réel et de tout l'intelligible». Selon la «formule idéale» - *l'Etre crée l'existant* - «être», au sens fort, ne s'applique qu'à Dieu, car «être» exprime la réalité nécessaire, et «exister» la réalité contingente, effet de l'Etre, qui ne peut être connu que dans l'intuition de l'acte créateur par lequel il est produit<sup>7</sup>.

quelque chose d'autre». - Si Rosmini parle de «forme *a priori*», c'est en un sens tout autre que le sens kantien. Voir *loc. cit.* : «l'essence de l'être prend le nom d'objet, c'est-à-dire opposé à l'esprit qui en a l'intuition (*allo spirito intuente*), auquel est réservé le nom de sujet. On voit donc que quand nous disons que l'être idéal est forme de l'esprit, nous employons le mot *forme* en un sens totalement différent de la forme kantienne, et même opposé».

<sup>3</sup> Cf. *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, I (Opere XIX), p. 144.

<sup>4</sup> L'idée d'existence, qui ne peut venir des sens, est donnée par le jugement : voir *Nuovo Saggio* (Opere II), pp. 57 et 64. L'être nécessaire n'est pas saisi (*intuito*) par l'esprit «dans sa forme de réalité» : voir *Lettre à Don Paolo Barone* (Opere II), pp. 355-356. Ce qui est saisi par intuition, c'est l'être idéal, possible, et non réalisé. Mais *en lui-même*, le réel infini est absolument inséparable de l'idéal.

<sup>5</sup> Voir *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, II (Opere XX), pp. 212-213 : «après avoir purgé la connaissance de sa partie matérielle (subsistance des choses) et l'avoir réduite aux idées pures (les possibles, les essences), je m'appliquai à comparer entre elles les différentes idées et trouvai que les unes rentraient dans les autres, les plus déterminées dans les moins déterminées (...) les moins générales (...) dans les plus générales. De là je me rendis compte qu'en distribuant les idées de façon pyramidale (...) on devait nécessairement aboutir à une idée première (...) ainsi j'arrivai à saisir (*intuire*) réflexivement l'idée de l'être possible indéterminé (*indeterminato*) et à découvrir la source vraie et pure de tout le connaissable (*lo scibile*)».

<sup>6</sup> M. F. Sciacca s'est attaché à montrer que Rosmini n'était pas ontologiste, puisque pour lui l'idée de l'être, objet formel de l'intelligence, est abstraite de Dieu, Etre absolu. Cette idée, qui ne se trouve, *formaliter*, que dans les esprits créés, est abstraite de Dieu par Lui-même et est distincte *realiter* de Lui, qui est l'Etre plénier : voir *Interpretazione rosminiana*, pp. 70-71. *L'essere ideale* n'est pas *l'Essere assoluto*, et avoir l'intuition de *l'essere possibile* n'est pas avoir l'intuition de Dieu (cf. *op. cit.*, p. 71). Pour M. F. Sciacca lui-même, l'intelligence a l'intuition de la présence de l'être, non comme subsistant, mais comme Idée. L'«Etre comme Idée» (infini en un sens analogue, car il lui manque la subsistance) «Etre sous forme d'Idée» (*Filosofia e antifilosofia*, p. 85), n'est pas Dieu, mais un moyen-terme entre Dieu et l'homme.

<sup>7</sup> Voir *Introduzione allo studio della filosofia*, II (Opere V), p. 145 et *Cours de philosophie* (Opere XX), pp. 88 ss.

Quant à Fabre d'Envieu, qui reproche âprement aux aristotéliens de prétendre connaître l'Être infini à partir du fini<sup>8</sup>, il affirme que l'intelligence humaine «atteint essentiellement et immédiatement l'Être infini lui-même (...) et voit en lui les *essences métaphysiques* ou idées universelles, éternelles ou immuables des choses créées»<sup>9</sup>. Cependant, si le «souverain Être» est bien l'objet premier de l'intelligence<sup>10</sup>, Fabre d'Envieu se défend d'affirmer que cette connaissance soit la vision de Dieu. Aussi distingue-t-il en Dieu une «essence intime» et une «essence extime», qui est «l'attribut d'Être», saisi *ab extrinseco* par les intelligences créées<sup>11</sup>.

#### *La fable de l'être et la volonté de puissance*

Nietzsche veut «surmonter (*Ueberwindung*) les philosophes, en annulant (*Vernichtung*) le monde de l'être»<sup>12</sup> - ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il veuille annihiler l'être. Mais il donne à l'être une signification nouvelle; il veut mettre en lumière la réalité authentique, la réalité «dionysiaque», dans la ligne d'Héraclite et contre Parménide :

L'approbation de la mort *et de l'anéantissement*, élément décisif dans une philosophie dionysiaque, le dire-oui à la contradiction et à la guerre, le *devenir*, avec un refus radical, même du concept d'«être» - c'est en cela que je dois, dans tous les cas, reconnaître, en tout ce qui fut pensé jusqu'à présent, ce qui m'est le plus apparenté<sup>13</sup>.

Si l'on a affirmé que l'intelligence était ordonnée à l'être - affirma-

<sup>8</sup> Voir *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, pp. 2 et 3; cf. p. 8.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pp. 51-52, note; ces essences éternelles sont «distinctes et radicalement séparées des essences créées, c'est-à-dire des essences physiques ou constitutives des choses créées» (*ibid.*).

<sup>10</sup> Voir *op. cit.*, p. 12.

<sup>11</sup> Voir *op. cit.*, p. 63 et *Défense de l'ontologisme contre les attaques de quelques écrivains qui se disent disciples de Saint Thomas*, pp. 50-51.

<sup>12</sup> *La volonté de puissance*, II, 1, § 6 A, p. 11. G. Bianquis traduit : «trionpher des philosophes en détruisant le monde de l'être».

<sup>13</sup> *Ecce Homo*, p. 93 (Werke, V, p. 351) : «Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Ja-sagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs 'Sein' - darin muss ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist»). Soulignons bien ces trois éléments positifs, à trois niveaux différents (affectif, intelligible et réel) : l'approbation, l'acquiescement (le «dire-oui»), le devenir, qui, respectivement, doivent assumer l'anéantissement et la destruction, assumer la contradiction, et rejeter totalement l'être-mensonge. - Voir aussi *La volonté de puissance*, II, p. 368.

tion qui a été si souvent reprise - Nietzsche, au contraire, déclare que ce qui peut être pensé est certainement fictif :

Parménide a dit : «On ne pense pas ce qui n'est pas». Placés à l'autre extrême, nous disons : «Ce qui peut être pensé doit certainement être une fiction»<sup>14</sup>.

Dire (...) que ce qui ne peut être pensé n'est pas - c'est un épais non plus ultra de béate confiance moralisante (confiance en un principe de vérité essentiel, présent au fond des choses), affirmation insensée de soi, que notre expérience contredit à tout instant. La vérité, c'est que nous ne pouvons rien penser de ce qui est...<sup>15</sup>.

Pour Nietzsche, c'est un préjugé très radical que de croire que l'être vrai des choses est l'ordre, la clarté, le systématique. Contre Hegel, il déclare que «rien n'arrive dans la réalité, qui corresponde rigoureusement à la logique<sup>16</sup>. Le monde que nous réduisons «à notre être, à notre logique et à nos préjugés psychologiques, n'existe pas comme monde 'en soi'»<sup>17</sup>. Nous créons nous-mêmes «l'illusion de l'être»<sup>18</sup> par une fausse interprétation de l'expérience<sup>19</sup>. Nietzsche refuse un monde de l'être simple, transparent, non-contradictoire, stable, sans voile et sans forme, conçu par l'homme à sa propre image<sup>20</sup>, car l'expérience sensible manifeste l'inverse.

Pour sauver la vérité de l'être, les philosophes ont été obligés de recourir à un stratagème : séparer l'«apparent» du «vrai». Ainsi, un être métaphysique, caché derrière les choses, a été comme fabriqué par l'intelligence. C'est toujours l'erreur du platonisme qui continue :

L'homme projette son impulsion à la vérité (*projiziert seinen Trieb zur Wahrheit*), son «but», d'une certaine manière, hors de soi, pour en faire un monde de l'être (*als seiende Welt*), un monde métaphysique, une «chose en soi», un monde déjà existant<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> *La volonté de puissance*, II, 1, § 86, p. 62.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, 1, § 109, p. 69.

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 111, p. 69.

<sup>17</sup> *Ibid.*, § 206, p. 101.

<sup>18</sup> *Ibid.*, § 138, p. 78.

<sup>19</sup> Voir § 170, p. 91.

<sup>20</sup> Cf. § 107, p. 68 : «Simple, transparent, non en contradiction avec soi-même, durable, égal à lui-même, sans pli, sans volte-face, sans voile (*Vorhang*), sans forme : un homme, de cette façon, conçoit un monde de l'être comme «Dieu», à son image [celle de l'homme]».

<sup>21</sup> *Op. cit.*, 2, § 291, p. 288; voir aussi p. 182.

Cet être est transparent et substantiel; mais «*la croyance à l'être (Seiende)* n'est (...) qu'une conséquence : le véritable *primum mobile* est la non-croyance au devenir, la méfiance à l'égard du devenir, la dépréciation de tout le devenir...»<sup>22</sup>.

Il est facile de comprendre qu'une telle ontologie s'achève dans une théologie : l'être auquel est attribué l'unité et la totalité est promu à la dignité d'Absolu. Cet Absolu est la représentation abstraite de ce que les religions appellent Dieu. «Par la médiation du prédicat de l'absolu, l'ontologie se révèle enracinée dans la théologie. C'est pourquoi la 'mort de Dieu' entraîne l'effondrement de l'ontologie métaphysique»<sup>23</sup>, cette ontologie qui fait de l'être un fondement situé au delà de la *physis* et que Nietzsche considère comme un Idéalisme<sup>24</sup>. «L''être', avec ses prédicats transcendants, n'est rien d'autre qu'une fable. La fable d'un néant hypostasié par-delà le monde réel (...) et identifié à Dieu»<sup>25</sup>. Grâce à la chute de cet Idéalisme se découvre le chaos de la volonté de puissance. «Le caractère de l'existence n'est pas d'être 'vraie', mais *d'être fausse*... on n'a plus aucune raison de se persuader qu'il existe un monde *vrai*... Bref, les catégories de 'fin', d'*unité*', d'*être*', grâce auxquelles nous avons donné une valeur au monde, nous les lui retirons - et le monde semble *avoir perdu toute valeur*»<sup>26</sup>. A la place des entités imaginaires de la métaphysique, il nous faut découvrir la catégorie-valeur, expression de la volonté de puissance créatrice, «*artiste*»<sup>27</sup>.

Si l'on veut chercher l'origine de l'ontologie métaphysique, on doit reconnaître qu'elle est «une construction théorique dont l'essence est la foi en l'Idéal, en l'Idéalisme»<sup>28</sup>. Le dualisme métaphysique, inséparable, pour Nietzsche, du dualisme éthique (le bien seul ayant droit à l'être), est une «idéologie contre nature»<sup>29</sup>. Et à l'origine de cette idéologie, il y

<sup>22</sup> *Op. cit.*, II, 3, § 6 A, p. 10.

<sup>23</sup> J. GRANIER, *Nietzsche et la question de l'être*, p. 415.

<sup>24</sup> L'idéalisme se définit par la croyance à une «harmonie préétablie entre l'avancement de la vérité et le bien-être du genre humain» (*Humain, trop humain*, Première partie, II, p. 185; *Menschliches, Allzumenschliches*, Erster Band, § 517, Werke II, p. 317 : «Es gibt keine prästabilierte Harmonie zwischen der Förderung der Wahrheit und dem Wohle der Menschheit»). L'idéalisme, commente J. Granier, est «une fabulation autour du néant» (*art. cit.*, p. 421).

<sup>25</sup> *Art. cit.*, p. 417. C'est le mécanisme de la projection qui corrompt le pragmatisme vital; par la projection, la valeur devient un *ens imaginarium*, l'image du néant, la fable de l'être.

<sup>26</sup> *La volonté de puissance*, II, 3, § 111 A, p. 47.

<sup>27</sup> Cf. J. GRANIER, *art. cit.*, p. 417.

<sup>28</sup> *Art. cit.*, p. 418.

<sup>29</sup> Voir *La volonté de puissance*, I, 1, § 277, p. 128.

a la peur ou l'angoisse et, plus profondément encore, le désir, qui est la forme élémentaire de la volonté de puissance<sup>30</sup>. L'idéologie du désir est une dénégation de la vie. Elle se fonde bien sur «le dernier fait auquel nous descendons», c'est-à-dire la volonté de puissance<sup>31</sup>, car celle-ci se scinde en deux pôles : vie ascendante et volonté du néant (instinct de la décadence)<sup>32</sup>.

Le désir exprime donc la faiblesse de la volonté de puissance, et conduit aux rêves. L'idéal est une forme du rêve. Il exprime la faiblesse, mais marque aussi une possibilité de dépassement : le désir de la vie, le royal désir de désirer : Eros<sup>33</sup>.

#### *L'être intentionnel de la phénoménologie transcendantale*

Si la phénoménologie transcendantale de Husserl se présente comme une «philosophie première», il ne s'agit plus de la philosophie première au sens classique du terme. Car l'objet de cette philosophie n'est plus l'être, mais le moi transcendantal<sup>34</sup>. Il s'agit en premier lieu de «dévoiler (...) la signification profonde d'un retour radical à l'*ego cogito* pur, et [de] faire revivre ensuite les valeurs éternelles qui en jaillissent»<sup>35</sup>. Ce retour radical, qui conduit au «domaine ultime et apodictiquement certain sur lequel doit être fondée toute philosophie radicale»<sup>36</sup>, implique la «mise entre parenthèses» du monde objectif. Grâce à cette mise entre parenthèses, à cette *ἐποχή* «je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi»<sup>37</sup>. Cela, Descartes l'a saisi; mais il a fait de l'*ego* un *mens* ou *animus* humain, au lieu de découvrir la subjectivité transcendantale<sup>38</sup>. C'est précisément à ce moi transcendantal que l'*ἐποχή* phénoménologique réduit le moi humain naturel et la vie psychique. Dès lors, le monde objectif qui existe pour moi «puise *en moi-même* tout le sens et la valeur existentielle qu'il a pour moi»<sup>39</sup>. Au

<sup>30</sup> J. GRANIER, *art. cit.*, p. 420.

<sup>31</sup> *La volonté de puissance*, I, 2, § 19, p. 207.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, II, 3, § 413, p. 130.

<sup>33</sup> Cf. J. GRANIER, *art. cit.*, p. 422.

<sup>34</sup> Voir *Idées directrices pour une phénoménologie*, Introduction, pp. 8-9, (*Ideen*, I, p. 8); cf. A. DE MURALT, *L'idée de la phénoménologie*, p. 106.

<sup>35</sup> HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Introduction, p. 5.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Voir *op. cit.*, p. 21.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 22.

delà du noyau d'expériences «proprement adéquates» qu'offre l'expérience transcendante du moi, «ne s'étend qu'un horizon indéterminé, d'une généralité vague, horizon de ce qui, en réalité, n'est pas objet immédiat d'expériences, mais seulement objet de pensée»<sup>40</sup>.

Dans cette perspective,

toutes les distinctions que j'établis entre l'expérience authentique et l'expérience trompeuse, entre l'être et l'apparence, s'accomplissent dans la sphère même de la conscience (...) Être réel d'une manière évidente, être nécessaire pour la pensée, être absurde, être possible pour la pensée, être probable, etc., ce ne sont que des caractères apparaissant dans le domaine de ma conscience de l'objet intentionnel en question <sup>41</sup>.

Il est absurde de «supposer que l'être et la conscience se rapportent l'un à l'autre d'une manière purement extérieure, en vertu d'une loi rigide»<sup>42</sup>. En effet, quelque chose qui serait extérieur à la subjectivité transcendante serait un non-sens, puisqu'elle est «l'univers du sens possible», puisqu'elle constitue «tout sens et tout être»<sup>43</sup>.

La phénoménologie est donc pour Husserl «une explicitation de mon *ego* en tant que sujet de connaissance possible», «l'explicitation du sens de tout type d'être que moi, l'*ego*, je peux imaginer»<sup>44</sup>. Pour une telle philosophie, l'être est en définitive une «idée pratique - l'idée d'un travail infini de détermination théorique»<sup>45</sup>.

Si Descartes, comme nous l'avons noté, ramène l'être à la substance pensante et le confond, par le fait même, avec le moi-pensant, Husserl, à la suite de Kant, veut analyser ce moi-pensant en découvrant la subjectivité transcendante (ce par quoi le moi-pensant est moi-pensant). Au lieu d'analyser le moi-pensant par ce qu'il atteint en premier lieu - ce qui nous remet en présence de l'être - on l'analyse par une réflexion subjective transcendante. Ainsi, l'être est d'abord caché par le moi-pensant (une modalité existentielle, un «étant» spirituel de l'être); ensuite, par la subjectivité transcendante, ne s'éloigne-t-on pas définitivement de lui ? La subjectivité transcendante est posée comme fondement d'une métaphysique de la connaissance, mais non pas d'une métaphysique de l'être. Il ne suffit donc pas de dire que l'être est doublement caché. Il est d'abord caché, et ensuite il est oublié. On ne s'oriente plus vers lui. L'intention dominante n'est plus la recherche de l'être, mais du fondement subjectif (ultime) de la conscience.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 19.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 69.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 71.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 72. Voir aussi pp. 89 et 116.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 74.

Profondément influencé par Husserl, Merleau-Ponty - ou, si l'on veut, un «premier» Merleau-Ponty - considère comme «le fait métaphysique fondamental» «ce double sens du cogito : je suis sûr qu'il y a de l'être, - à condition de ne pas chercher une autre sorte d'être que l'être-pour-moi»<sup>46</sup>.

Tout en se distinguant de Husserl, le «premier» Merleau-Ponty, à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, demeure cependant dans une attitude de réflexion radicale. «Le monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité»<sup>47</sup>. «Le seul Logos qui préexiste, dit encore Merleau-Ponty, est le monde même, et la philosophie qui le fait passer à l'existence manifeste ne commence pas par être possible : elle est actuelle ou réelle, comme le monde, dont elle fait partie (...) La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde»<sup>48</sup>. «La phénoménologie, comme révélation du monde, repose sur elle-même ou encore se fonde elle-même»<sup>49</sup>.

On comprend alors comment Merleau-Ponty peut affirmer : «C'est par le temps qu'on pense l'être, parce que c'est par les rapports du temps sujet et du temps objet que l'on peut comprendre ceux du sujet et du monde»<sup>50</sup>.

Par ailleurs, précisant en quel sens il entend la liberté, Merleau-Ponty dira :

Si c'est par la subjectivité que le néant apparaît dans le monde, on peut dire aussi que c'est par le monde que le néant vient à être. Je suis un refus général d'être quoi que ce soit, accompagné en sous-main d'une acceptation continue de telle forme d'être qualifiée (...) Nous sommes toujours dans le plein, dans l'être, comme un visage, même au repos, même mort, est toujours condamné à exprimer quelque chose (...) Ma liberté n'est pas en deçà de mon être, mais devant moi, dans les choses<sup>51</sup>.

Le réalisme que l'on pressent déjà dans la *Phénoménologie de la perception* va se manifester de façon beaucoup plus explicite dans l'ou-

<sup>46</sup> *Sens et non-sens*, p. 186.

<sup>47</sup> *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. XV.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. XVI, Pour Merleau-Ponty, en effet, «comprendre, c'est toujours en dernière analyse construire, constituer, opérer actuellement la synthèse de l'objet» (*op. cit.*, p. 490).

<sup>49</sup> *Op. cit.*, Avant-propos, p. XVI. «La phénoménologie a pour tâche de révéler le mystère du monde et le mystère de la raison» (*ibid.*).

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 492.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 516.

vrage posthume où nous voyons Merleau-Ponty prendre nettement position contre une méthode qui se veut de réflexion pure, et chercher à élaborer une «philosophie de l'ouverture à l'être»<sup>32</sup>, à laquelle nous reviendrons.

### *Etre-devenir, être-vie*

Si, chez un Whitehead et un Bergson, on assiste bien à un renouveau de la métaphysique, on ne peut cependant pas dire que le problème de l'être, chez eux, soit central. Bergson, pour qui toutes les «théories de l'être» reposent sur de «pseudo-problèmes»<sup>33</sup>, ramène, en définitive, l'être à la durée vitale, à la vie. Quant à Whitehead, il identifie explicitement être et devenir. La neuvième de ses «catégories d'explication» s'énonce en effet ainsi : «Comment une entité actuelle devient constituée ce que cette entité actuelle est (...) Son 'être' est constitué par son 'devenir'. Voilà le 'principe du procès' (*process*)»<sup>34</sup>. Whitehead dira également que «le procès est ce que l'entité actuelle est en elle-même, 'formaliter'»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> *Le visible et l'invisible*, p. 122.

<sup>33</sup> *La pensée et le mouvant* (Oeuvres), p. 1336. Bergson note avec raison que «si l'on passe (...) par l'idée du néant pour arriver à celle de l'Être, l'Être auquel on aboutit est une essence logique ou mathématique» (*L'évolution créatrice* [Oeuvres], p. 747). Mais l'Être que Bergson veut «penser directement», «sans s'adresser d'abord au fantôme du néant qui s'interpose entre lui et nous», est un Absolu «d'essence psychologique», qui «vit avec nous» et «dure» comme nous (cf. *loc. cit.*).

<sup>34</sup> *Process and Reality*, pp. 34-35. Cf. *Adventures of Ideas*, IV, section 19, p. 354 : «L'essence même de l'actualité réelle - c'est-à-dire du complètement réel - est *procès*». Rappelons que Whitehead distingue deux sortes d'entités fondamentales : des entités idéales, purs potentiels (les objets éternels) qui sont les «formes de détermination» des entités actuelles; et les entités actuelles, qui, elles, sont donc en acte, mais qui, en vertu du principe de relativité, se constituent les unes à partir des autres, un peu comme la monade leibnizienne qui reflète en elle l'univers entier. Pour ces entités actuelles, être, c'est se constituer à partir des autres, c'est «percevoir», «préhender» (appréhension non-cognitive) les autres pour les absorber dans sa propre auto-création, dans sa propre synthèse. Son auto-création achevée, sa «satisfaction» atteinte, l'entité actuelle n'est plus en tant que *sujet*, elle devient *objet* pour une autre entité actuelle. Donc en un sens elle n'est plus, mais elle demeure «objectivement immortelle» dans la constitution des autres entités actuelles. Voir A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, ch. V et VI. - Alors que chez Whitehead les deux types fondamentaux d'entités (actuelles et idéales) constituent deux «catégories d'existence» (voir *Process and Reality*, pp. 32 ss.), chez Alexander, l'être lui-même constitue (avec l'identité et la différence) la première des catégories. Cet être, ou existence, ou être déterminé (car il n'y a d'être que l'être déterminé : il n'y a pas d'être «pur» ou «neutre») «est l'union de l'identité et de la différence» (ALEXANDER, *Space, Time and Deity*, I, p. 195).

<sup>35</sup> *Process and Reality*, p. 335. Ce «procès» qui constitue l'être même de l'entité actuelle est «le devenir de l'expérience» de cette entité (cf. *op. cit.*, p. 252). En effet, pour Whitehead, toute entité actuelle est un acte d'expérience (non-cognitive); c'est ce qu'il ap-

Inséparable du principe du procès (et plus général encore puisqu'il s'applique aussi bien à ce qui est potentiel qu'à ce qui est actuel), le principe de relativité affirme qu'«il appartient à la nature d'un 'être' d'être un potentiel pour tout 'devenir'»<sup>56</sup>. Ainsi, en vertu de ce principe, toute entité (actuelle ou potentielle) possède la potentialité d'être élément dans le processus d'auto-crédation (la «concréscence») d'une (autre) entité actuelle<sup>57</sup>. Ce principe, condamnation radicale de la substance<sup>58</sup>, ramène l'être à la relation. L'entité actuelle est «le comment de ses relations, et rien d'autre»<sup>59</sup>.

Le «procès» (d'auto-crédation) qui constitue le *quid* de l'entité actuelle est, cela va de soi, inséparable de son existence : «l'existence», en aucun de ses sens, ne peut être abstraite du 'procès'. Les notions de 'procès' et d'existence se présupposent mutuellement<sup>60</sup>. Notons ce passage où apparaît clairement l'identification, chez Whitehead, de l'être et de la vie :

L'essence de l'existence réside dans le passage (*transition*) du donné (*datum*) au résultat. C'est là le procès d'auto-détermination. Nous ne

pelle le «principe subjectiviste réformé» : «à part les expériences des sujets, il n'y a rien, rien, rien, que le néant» (*op. cit.*, p. 254; cf. ci-dessous, p. 371, notes 71 et 72). - Dans l'idéalisme de Bradley (à qui Whitehead avoue devoir une partie de sa théorie du *feeling* : cf. *Process and Reality*, Préface, pp. VII-VIII; *Adventures of Ideas*, pp. 297-298), être réel ou même, tout simplement, exister, c'est relever de l'expérience sensible : celle-ci est la réalité, et ce qui n'est pas expérience sensible n'est pas réel. Autrement dit, «il n'y a pas d'être ou de fait en dehors de ce qu'on appelle communément l'existence psychique. Sentiment, pensée et volition (...) constituent exclusivement la matière de l'existence et il n'y en a pas d'autre, ni actuelle ni même possible» (*Appearance and Reality*, p. 144 : «To be real, or even barely to exist, must be to fall within sentience. Sentient experience, in short, is reality, and what is not this is not real. We may say, in other words, that there is no being or fact outside of that which is commonly called psychical existence. Feeling, thought, and volition, (...) are all the material of existence, and there is no other material, actual or even possible»). Cf. p. 146 : «Être absolument indivisible du *feeling* ou de la perception, être un élément intégrant dans un tout qui est expérimenté (*experienced*), c'est là, sûrement, être soi-même expérience. Être et réalité sont, en somme, un avec l'expérience sensible (*sentience*), ils ne peuvent ni lui être opposés, ni même, en dernier ressort, en être distingués». Voir aussi *op. cit.*, pp. 455-456 : «Il n'y a qu'une Réalité, et son être est fait d'expérience». L'essence de la Réalité (à la différence de l'apparence) réside dans «l'union et l'accord de l'existence et du contenu» (*loc. cit.*), du *that* et du *what* (cf. *op. cit.*, p. 225; *Essays on Truth and Reality*, pp. 285-286). Mais Réalité et apparence sont inséparables, car «sans aucune apparence, la Réalité, assurément, ne serait rien» (*Appearance and Reality*, p. 132).

<sup>56</sup> *Process and Reality*, p. 33 (IVe catégorie d'explication).

<sup>57</sup> Cf. *loc. cit.*

<sup>58</sup> Cf. ci-dessous, pp. 370 ss.

<sup>59</sup> Voir *An Enquiry concerning The Principles of Natural Knowledge* : «it (...) is just how it is related; and it is nothing else».

<sup>60</sup> *Modes of Thought*, p. 131.

devons pas concevoir<sup>61</sup> un donné mort, avec une forme passive. Le donné s'imprime lui-même sur ce procès, en conditionnant ses formes. Nous ne devons pas nous arrêter principalement au résultat. L'immédiateté de l'existence est alors passée et finie (*past and over*). La vivacité (*vividness*) de la vie réside dans le passage (*transition*), avec ses formes visant le résultat. L'actualité, dans son essence, est projet d'auto-formation (*aim at self-formation*)<sup>62</sup>.

Whitehead confond d'une certaine manière l'être et la vie, considérée sous son aspect d'auto-crétion<sup>63</sup>; en même temps, il conçoit l'être sur le mode de l'amour, comme l'a montré Charles Hartshorne : «Si la réalité suprême est essentiellement la forme suprême d'amour, toute autre chose que Dieu doit être quelque sorte d'amour à un niveau inférieur»<sup>64</sup>.

#### *Etre réel - être idéal*

Si, pour Nicolaï Hartmann, la métaphysique est un tissu de questions qu'on ne peut résoudre<sup>65</sup>, l'ontologie, par contre, a pour tâche de dégager «la part de rationnel et de connaissable qui se trouve dans l'irrationnel et l'inconnaissable»<sup>66</sup>. Ce rationnel, c'est du côté de l'être, de sa structure et de ses catégories, que l'on a chance de le trouver<sup>67</sup>.

Science de l'être en tant que connaissable, l'ontologie distingue diverses sphères de l'être. Dans la sphère *primaire*, Nicolaï Hartmann distingue l'*être réel*, dont les degrés propres sont la matière, la vie, la conscience et l'esprit<sup>68</sup>, et l'*être idéal*, domaine des essences, des valeurs et de l'être mathématique. On est alors au niveau de l'universel,

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 126-127 : «La nature de tout type d'existence ne peut s'expliquer qu'en référence à son implication dans l'activité créatrice». *Process and Reality*, p. 340 : «L'auto-réalisation est l'ultime fait des faits».

<sup>63</sup> Whitehead, *The Anglo-American Philosopher-Scientist*, p. 167. Ch. Hartshorne souligne que l'affirmation de la «structure sociale» de la réalité a des antécédents chez Royce et Pierce, qui a inventé pour cette doctrine le terme d'«agapisme» (*ibid.*). Sur la réciprocité d'amour en laquelle, chez Whitehead, s'effectue (inséparablement) le devenir du monde et de Dieu, voir *Process and Reality*, pp. 532-533; *Adventures of Ideas*, p. 381.

<sup>64</sup> Cf. ci-dessus, p. 18, note 32.

<sup>65</sup> R. VANCOURT, *Nicolaï Hartmann et le renouveau métaphysique*, p. 590.

<sup>66</sup> «La question des modes et de la structure de l'être, de la construction modale et catégoriale, écrit N. Hartmann, est encore ce qu'il y a de moins métaphysique dans les problèmes métaphysiques, ce qui est relativement le plus rationnel dans cet ensemble qui renferme tant d'irrationnel» (*Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 30).

<sup>67</sup> Voir *Der Aufbau der realen Welt*, pp. 189 ss. Chaque niveau est déterminé par ses principes propres, les lois des catégories, qui sont, au niveau le plus bas, la loi du plus fort, et au niveau le plus élevé (autonome), la loi de liberté : voir *op. cit.*, pp. 519-520.

des formes, des lois, des relations. L'être idéal est (ceci contre Platon) intérieur à l'être réel<sup>68</sup>, et peut aussi comprendre des contenus qui ne sont pas réalisés.

Dans la sphère *secondaire*, il faut distinguer la sphère *cognitive*, reliée à l'être réel, de la sphère *logique*, reliée à l'être idéal.

La distinction d'essence et d'existence se retrouve à propos de l'être réel comme à propos de l'être idéal; cependant, au niveau de ce dernier, l'essence et l'existence ne peuvent être connues que d'une manière *a priori*, tandis que l'existence réelle ne peut être connue qu'*a posteriori*.

Nicolaï Hartmann souligne que dans la construction du monde réel, les niveaux à l'intérieur de l'être réel sont plus importants que la différence entre l'être réel et l'être idéal<sup>69</sup>.

S'il ne faut pas confondre l'Être (*Sein*) et l'étant (*Seiende*), l'«être de l'étant» est cependant un, quelque multiple que l'étant puisse être,

ce qui implique qu'on ne doit pas chercher un quelconque 'étant' uniforme derrière la pluralité de tous les étants - ce serait dès le début chercher une substance, un absolu, ou bien un fondement uniforme, et celui-ci devrait à son tour avoir de l'être; mais il faut chercher ce qui, là-dedans, est l'universel compris d'une manière simplement ontique. C'est cela l'Être<sup>70</sup>.

L'être réel est donné dans des actes émotionnels, mais l'être idéal échappe à de tels actes, car «il n'y a pas d'actes émotionnels-transcendants qui parlent pour lui»<sup>71</sup>. C'est dans les mathématiques que l'être idéal est connu en premier lieu, et est le mieux saisi<sup>72</sup>. Les mathématiques, en effet, sont «une véritable connaissance de l'être dans le sens d'un 'saisir' (*Erfassen*) transcendant»<sup>73</sup>.

Quels liens y a-t-il entre l'être réel et l'être idéal ? L'être idéal «fonctionne dans l'être réel comme une sorte de structure de base», et donc «le monde réel dépend intrinsèquement de lui»; mais «l'être idéal, de son côté, n'est pas conditionné par le réel; il n'est pas lié à l'existence de quelque chose de réel»<sup>74</sup>.

L'être idéal apparaît comme supérieur au réel<sup>75</sup>; il est en soi et in-

<sup>68</sup> Voir *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 280.

<sup>69</sup> Voir *Der Aufbau der realen Welt*, loc. cit.

<sup>70</sup> *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 41.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, p. 243.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 245.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, pp. 264-265.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 280.

<sup>75</sup> Voir *op. cit.*, p. 285.

différent<sup>76</sup>, mais il donne à l'être réel ses lois ou ses types de formes<sup>77</sup>. «Il appartient à l'essence de l'être réel d'avoir en soi la structure de l'idéal et donc d'être réalisation d'un idéal»<sup>78</sup>.

*L'agir, secret de l'être*

En réaction contre une ontologie (issue de la scolastique décadente et, en même temps, imprégnée d'hégélianisme) qui spéculait sur un *ens generalissimum* inexistant<sup>79</sup>, Blondel élabore une «ontologie concrète», science des êtres en tant qu'êtres plutôt que de l'être en tant qu'être<sup>80</sup>. Cette ontologie sera donc «dynamique» et «génétique»<sup>81</sup>, car pour Blondel les êtres ne *sont* pas encore au sens fort; elle étudiera leur genèse, leur «parturition»<sup>82</sup>, autrement dit l'accession des êtres contingents au seul Être véritable : Dieu.

Pour Blondel en effet, seul l'Être en soi et par soi «satisfait à la pure idée que nous avons de l'être» et mérite «pleinement et univoquement»<sup>83</sup> ce nom «propre, incommunicable et substantiel»<sup>84</sup>. Notre idée de l'être (qui, loin d'être obtenue par abstraction<sup>85</sup> ou par intuition<sup>86</sup>, est présupposée à tout acte de connaissance sensible ou intellectuelle<sup>87</sup> et même à l'acte de n'importe quelle faculté<sup>88</sup>) est donc celle de l'Être<sup>89</sup>.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p. 312.

<sup>77</sup> *Op. cit.*, p. 285.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Voir M. BLONDEL, *La tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'action*, p. 52.

<sup>80</sup> Voir *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, p. 189.

<sup>81</sup> Voir *L'être et les êtres*, pp. 332 et 526.

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p. 20; cf. pp. 137, 234-236, 358.

<sup>83</sup> *L'Être et les êtres*, pp. 60 et 46.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, p. 68; cf. pp. 42, 46, 48, 54, 387.

<sup>85</sup> Voir *op. cit.*, pp. 37 et 41; c'est au contraire de cette idée innée que nous tirons «de quoi donner un nom et un sens aux êtres» (*op. cit.*, p. 68).

<sup>86</sup> Voir *op. cit.*, p. 359 : «Nous récusons l'intuitionnisme plus encore en ce qui concerne l'être qu'en ce qui regarde la connaissance de quelque degré que ce soit». Cf. pp. 37, 38, 40, 384, 387.

<sup>87</sup> Voir *op. cit.*, pp. 156 et 371.

<sup>88</sup> Voir *op. cit.*, p. 40.

<sup>89</sup> C'est donc l'Être qui est à la fois l'objet premier et l'objet suprême de notre connaissance (voir *op. cit.*, p. 163), et nous ne connaissons les êtres que «par analogie» avec l'Être (voir *op. cit.*, p. 367). En affirmant que l'idée d'être est celle de l'Être, Blondel voit le danger d'un monisme panthéiste à la manière de Spinoza; il résout le problème par une théorie de la participation des êtres à l'Être, participation qui est une «déification» : voir *op. cit.*, pp. 94, 97, 108, 110 ss.

Quel est le contenu de cette idée d'être ? Pour Blondel, c'est l'agir qui « formule le secret de l'être et l'affirme en sa fonction radicale »<sup>90</sup>. Mais « la simple, la pure, la parfaite idée de l'être »<sup>91</sup> ne se trouve réalisée en aucune des réalités que nous appelons spontanément des « êtres ». Car, en définitive, cette idée se ramène à « l'idée d'unité, de permanence, d'absolu, d'autonomie, de cause productrice, de finalité suprême, de substantialité et de perfection »<sup>92</sup> - autant d'idées auxquelles rien, dans l'ordre contingent, ne répond.

C'est l'incapacité de l'être contingent à se suffire à lui-même qui impressionne le plus Blondel, et le conduit à revaloriser l'action. C'est dans l'action que l'être est pleinement lui-même : voilà le secret de cette ontologie « dynamique ».

#### *L'Être-Tout*

Lavelle juge avec sévérité l'idée hégélienne de l'être, « la plus abstraite de toutes et véritablement une idée sans contenu qui ne diffère pas de l'idée de néant ou qui n'est qu'un néant d'idée »<sup>93</sup>. Pour lui, au contraire, « l'être est (...) cette plénitude du tout qui surpasse toute idée et ne saurait être représentée ni à plus forte raison épuisée par aucun »<sup>94</sup>.

L'être est pour Lavelle une totalité qui englobe toutes les autres propriétés; par le fait même, il ne peut dériver des individus, puisqu'il est le tout en lequel les individus-parties prennent place et dont ils expriment les déterminations, la limitation<sup>95</sup>.

Cet être, essentiellement concret, nous ne pouvons le saisir que dans l'expérience de l'intériorité, où la conscience que nous avons de notre être se confond avec notre être même<sup>96</sup>. Aussi, pour Lavelle, la pensée métaphysique de l'être a-t-elle été inaugurée et constituée dans le *cogito* de Descartes. Cela ne veut pas dire, certes, que la pensée soit antérieure à l'existence, mais que la première révélation de l'être est « indubitablement saisie », par Descartes, dans sa propre pensée<sup>97</sup> : « Seule mon intériorité à mon être propre, c'est-à-dire ma pensée, pouvait m'assurer de mon intériorité à l'être pur »<sup>98</sup>.

La conscience est « intérieure à l'être », et l'intériorité de la conscience ( présence de l'esprit à lui-même ) s'identifie avec l'expérience de

<sup>90</sup> *L'Action* (1936), I, p. 38. Cf. *L'Être et les êtres*, p. 332 : L'être « n'est qu'à la condition de produire, d'avoir ou mieux d'être une efficience » Nous reviendrons sur cette question dans un second volume, en traitant de l'acte.

<sup>91</sup> *L'Être et les êtres*, p. 44; cf. p. 46.

<sup>92</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>93</sup> *De l'Être*, p. 224.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Voir *op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>96</sup> Voir *op. cit.*, p. 112.

<sup>97</sup> Voir *op. cit.*, p. 198.

<sup>98</sup> *Op. cit.*, p. 199.

la participation à l'être, de la participation au tout; car l'être, comportant nécessairement l'intériorité à lui-même, est le tout : «l'être de chaque partie, c'est l'être du tout présent en elle»<sup>99</sup>. Et «si la loi de participation nous oblige (...) à nous insérer nous-même dans l'Etre (...), c'est que l'Etre total ne peut lui-même être défini que comme un sujet pur, un *Soi universel*»<sup>100</sup>. «L'intimité à l'être ne diffère pas de l'intimité à soi-même»<sup>101</sup>.

Lavelle précise : «L'intériorité de l'être ne peut être atteinte que sous la forme de l'acte»<sup>102</sup>. «L'acte intellectuel exprime une participation de tout sujet à l'intériorité même de l'être»<sup>103</sup>. Mais cette expérience de notre présence dans l'être «n'est point celle de la relation entre le sujet et l'objet, mais plutôt celle de notre être propre en tant qu'il s'insère dans le Tout qui pourtant le dépasse, et avec lequel il fait l'épreuve de sa parenté et même de son identité ontologique»<sup>104</sup>.

Il est très net que, pour Lavelle, l'existence précède et surmonte l'opposition de l'objet et du sujet,

car, en définissant l'existence par la présence, nous voyons en elle les deux termes d'objet et de sujet, sans cesser de maintenir leur originalité, se fondre dans une unité plus haute. Or la notion de la présence de l'être ne nous rend pas apte seulement à contempler un spectacle qui nous est étranger : elle fait du spectateur et du spectacle les parties d'un même ensemble<sup>105</sup>.

Comme totalité concrète, l'être est à la fois universel et partout présent tout entier : il est univoque. «Nous dirons, écrit Lavelle, que l'être est univoque comme il est universel et que, si tout est présent en lui, il faut aussi qu'il soit partout présent tout entier»<sup>106</sup>. Lavelle ajoute : «On voit sans peine que c'est de l'idée de l'être considérée comme tout que dérivent à la fois son universalité et son univocité, son universalité qui enveloppe tous ses modes réels ou possibles et son univocité qui les enveloppe dans le même tout»<sup>107</sup>. Il ne peut y avoir de degrés dans l'être, puisqu'il se donne tout entier à chacun, et que sa présence ne peut être que totale<sup>108</sup>.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, p. 168.

<sup>100</sup> *La Présence totale*, pp. 10-11.

<sup>101</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>102</sup> *De l'Etre*, p. 56.

<sup>103</sup> *Op. cit.*, p. 136.

<sup>104</sup> LAVELLE, *Principes généraux de toute philosophie de la participation*, p. 171.

<sup>105</sup> *La Présence totale*, p. 127.

<sup>106</sup> *De l'Etre*, p. 75.

<sup>107</sup> *Ibid.*, note.

<sup>108</sup> *Op. cit.*, p. 88.

Etant donné cette conception de l'univocité de l'être, «l'idée de l'être ne serait l'idée de rien si elle ne coïncidait pas avec l'être lui-même»<sup>109</sup>. «Il n'y a rien dans l'être que l'idée de l'être n'enveloppe, ni rien dans l'idée de l'être que l'être aussi n'enveloppe»<sup>110</sup>.

Ainsi, chez Lavelle, toutes les distinctions sont abolies, car on est à la fois dans un réalisme absolu et un idéalisme absolu. Plus profondément encore, il «n'y a pas de différence, sous le rapport de l'être, entre Dieu et sa création», et ceci parce que l'acte est l'essence de l'être<sup>111</sup>. «Il n'y a pas d'existence diminuée ou bâtarde, parce que l'existence de chaque objet, c'est la présence en lui de l'acte divin sans lequel il ne serait rien»<sup>112</sup>. C'est bien là la grande intuition de Lavelle : chaque individu n'existe que par son inscription dans le tout, et donc il faut «que le tout soit présent en lui grâce à une participation personnelle et active pour laquelle la conscience est nécessaire»<sup>113</sup>. Nous sommes bien, chez Lavelle, en présence d'une ontologie d'une immanence totale : l'immanence du tout dans ses parties et de la partie dans le tout.

#### *L'être-existence*

En réaction contre le rationalisme hégélien, identification de l'être et de l'idée, Kierkegaard refuse toute philosophie des possibles, des essences, étrangère à l'existence. Il veut redonner à l'*Existenz* concrète, et en définitive à l'homme, sa véritable place.

Dans le sillage de Kierkegaard, Jaspers veut présenter une «philosophie de l'existence». Mais qu'est-ce que l'*Existenz* pour Jaspers ? Ce qui frappe tout d'abord, c'est qu'il n'y a pas pour lui de savoir de l'être, de doctrine de l'être : «Aucun être connu n'est l'être. Moi-même, pris pour ce que je sais de moi, je ne suis jamais proprement moi-même. L'être, pris comme ce que je sais de l'être, n'est jamais l'être en soi»<sup>114</sup>. C'est pourquoi il me faut, à la suite de Descartes, revenir à mon être personnel concret, tel qu'il se présente dans ma situation concrète. Mais il ne faut pas, comme Descartes, demeurer trop empirique, il faut découvrir la «profondeur cachée»<sup>115</sup>. Ma situation, en effet, est «la forme unique de la réalité pour moi»<sup>116</sup> :

Pris dans la situation et ainsi m'éveillant à moi-même, je posais la question de l'être. Me trouvant dans la situation comme possibilité indéfinie, je dois chercher l'être, pour me trouver proprement moi-même. Mais ce n'est que

<sup>109</sup> *Op. cit.*, p. 222.

<sup>110</sup> *Op. cit.*, p. 223.

<sup>111</sup> *Op. cit.*, p. 96.

<sup>112</sup> *Op. cit.*, p. 97.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Existenzphilosophie*, p. 20.

<sup>115</sup> *Op. cit.*, p. 24.

<sup>116</sup> *Philosophie*, p. 3.

dans l'échec de cette recherche, recherche qui voulait trouver l'être absolu, que j'accède au philosophe. C'est un *philosophe à partir de l'existence possible* et, selon sa méthode, un *transcender*<sup>117</sup>.

Distinguant le *Dasein* (ce qui n'est que chose constituée ou événement, par opposition à la liberté)<sup>118</sup> et l'être véritable : l'existence et la transcendance (en termes mythiques : l'âme et Dieu)<sup>119</sup>, Jaspers précise :

Je suis moi-même ce Sein | qui apparaît comme *Dasein* |, comme *existence*. Je suis existence dans la mesure où je ne deviens pas objet pour moi-même. Dans l'existence je me sais indépendant, sans que je sois capable de contempler ce que j'appelle mon être propre. Je vis de sa possibilité; je ne suis moi-même que dans sa réalisation (...) Dans sa possibilité, je me sens enraciné plus profondément que là où, devenant objectif pour moi-même, je me saisis dans mes dispositions naturelles et mon caractère. | L'existence | est, dans l'opposition polaire de la subjectivité et de l'objectivité, quelque chose qui s'apparaît comme *Dasein*; mais elle n'est pas la manifestation de quelque chose qui serait donné quelque part comme objet ou inféré spéculativement comme fondement... Elle n'est manifestation que pour elle-même et pour d'autres existences<sup>120</sup>.

Ainsi, pour Jaspers, «ce n'est pas mon *Dasein* qui est existence, mais *l'homme, dans le Dasein, est existence possible*» et «l'existence, parce qu'elle est possible, fait des pas vers son être ou, au rebours, vers le néant, par le choix et la décision»<sup>121</sup>. C'est par ce «fondement» qu'est la liberté, que l'existence se distingue d'une autre existence<sup>122</sup>. L'existence, en effet, n'est que comme liberté : la liberté, qui est «ce qu'il y a de premier et de dernier dans l'éclaircissement de l'existence»<sup>123</sup>, est «l'être de

<sup>117</sup> *Philosophie*, p. 3.

<sup>118</sup> *Philosophie*, p. 447 : «Ce qui ne fait qu'exister ou se passer, est un *Dasein* non-libre (*Was nur besteht oder geschieht, ist unfreies Dasein*). (...) Je ne suis pas seulement une suite d'événements (*Ablauf von Ereignissen*), mais je sais que je suis. (...) Dans la connaissance (*Wissen*) | la conscience de |, je ne suis pas encore libre, mais *sans connaissance (Wissen)*, il n'y a pas de liberté». Voir p. 24, où Jaspers caractérise ainsi les trois «noms» de l'être : «Le tout du *Dasein* est le monde, notre jaillissement est l'existence, l'Un la *Transcendance*» (*Das All des Daseins ist Welt, unsere Ursprünglichkeit Existenz, das Eine Transzendenz*).

<sup>119</sup> Voir *Philosophie, Eclaircissement de l'existence (Existenzerhellung)*, p. 295. Jaspers distingue ce qui est su (*gewusst*) - les choses du monde sont ainsi objets de savoir (*Wissbarkeiten*) -, ce qui est connu (*erkannt*), et ce qui est pensé (*gedacht*). L'existence et la transcendance sont pensées, et non connues (cf. *loc. cit.*).

<sup>120</sup> *Op. cit.*, pp. 295-296.

<sup>121</sup> *Op. cit.*, p. 296.

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Op. cit.*, p. 446.

l'existence»<sup>124</sup>. Dans l'acte libre, tout est devant moi comme possible. Je suis indépendant et inconditionné, je me fais moi-même : «je décide de ce que je suis»<sup>125</sup>.

Pour Jaspers, c'est dans la liberté, et non dans le *cogito*, que se fonde toute certitude, car la vue de l'être n'est pas l'être : il faut la «réalisation existentielle»<sup>126</sup>. Et la liberté, telle qu'il l'entend, ne désigne pas simplement un choix libre, mais une liberté absolue en laquelle une *nécessité intérieure* décide du choix, et qui est «la personne même dans ce qu'elle a de plus proprement personnel»<sup>127</sup>.

Cette liberté se réalise dans la communication : «... je m'expérimente dans la *communication* : Que je sois moi-même ne m'est jamais plus certain que dans une attitude pleinement positive (*in voller Bereitschaft*) à l'égard de l'autre, de sorte que je deviens moi-même, car, dans cette lutte révélatrice, l'autre aussi devient lui-même»<sup>128</sup>. «En tant que l'être-soi-même ne devient que dans la communication, ni moi ni l'autre ne sommes de *solides substances d'être* qui précéderaient la communication»<sup>129</sup>. Et Jaspers dira encore : «L'existence est dans le rapport réciproque d'un fond originel à un autre fond originel (*sie ist im Zueinander von Ursprung zu Ursprung*)»<sup>130</sup>. C'est pourquoi l'existence «n'est pas pour elle seule et n'est pas tout; car elle n'est qu'en rapport avec une autre existence et avec la Transcendance, en face de laquelle, comme devant l'absolument autre, elle prend conscience qu'elle n'est pas par elle seule»<sup>131</sup>.

La Transcendance n'est évidemment pas un Dieu individuel, séparé du monde<sup>132</sup>. «Elle est l'Autre, entièrement Autre, sans comparaison avec quoi que ce soit»<sup>133</sup>. «Elle est présente dans la pensée en ce sens qu'elle est, et non au sens de *ce qu'elle est*»<sup>134</sup>. Si donc la question

<sup>124</sup> *Ibid.* Cf. p. 11 : «En tant que je suis cette possibilité de la liberté de la connaissance et de l'action, je suis *existence possible*».

<sup>125</sup> *Op. cit.*, p. 14.

<sup>126</sup> Cf. *op. cit.*, p. 471.

<sup>127</sup> J. DE TONQUÉDEC, *L'existence d'après Karl Jaspers*, p. 40.

<sup>128</sup> JASPERS, *Philosophie*, p. 14.

<sup>129</sup> *Op. cit.*, p. 355.

<sup>130</sup> *Op. cit.*, p. 655.

<sup>131</sup> *Op. cit.*, p. 296. On retrouve, d'une autre manière, l'opposition kantienne du conditionné et de l'inconditionné, en ce sens que l'existence est l'inconditionné dont les voies semblent suspectes au conditionné qui est le *Dasein*, car elles pourraient conduire le *Dasein* à la ruine et à l'anéantissement.

<sup>132</sup> *Philosophie*, p. 44.

<sup>133</sup> *Op. cit.*, pp. 816-817.

<sup>134</sup> *Op. cit.*, p. 732.

de l'être, posée à tous les paliers de la philosophie, trouve ici son terme, elle n'y trouve pas sa réponse<sup>135</sup>. En accomplissant la «transcension» (qui est dirigée vers l'être lui-même) je reste toujours tendu vers ce que je ne peux atteindre. La Transcendance se présente à moi «comme la réalité sans possibilité, comme l'absolue réalité, au delà de laquelle il n'y a rien : devant elle je reste muet»<sup>136</sup>. Elle «est au delà de toute forme»<sup>137</sup>, elle est «l'Enveloppant (*das Umgreifende*) suprême», «l'Enveloppant absolu qui 'est' si inexorablement qu'il n'est pas vu et qu'il reste inconnu»<sup>138</sup>. Ce que ma pensée saisit, c'est un «chiffre de la Transcendance dans le monde, et non la Transcendance elle-même»<sup>139</sup>. Le caractère absolu de la Transcendance, je ne peux le saisir que «dans le chiffre de ma propre historicité»<sup>140</sup>. Et «s'il n'y avait pas de chiffre, il n'y aurait pas non plus de Transcendance»<sup>141</sup>. Le chiffre, affirme Jaspers, «est, pour la conscience existentielle, la seule forme où il comprend la Transcendance : signe qu'à l'existence, la Transcendance est cachée, il est vrai, mais n'échappe pas»<sup>142</sup>.

Le chiffre est réalité empirique, il est objet, et tout peut devenir chiffre<sup>143</sup> (ainsi, «le *Dasein* devient chiffre pour l'existence»<sup>144</sup>). Il est ce qui manifeste ce qui est «au delà», transcendant. Le chiffre suprême est l'échec, qui donne à tous les autres leur résonance<sup>145</sup>. Dans l'échec, l'illusion que le *Dasein* soit l'être devient impossible<sup>146</sup>, car la mort n'atteint pas l'être. «Le non-être de tout être à nous accessible, qui se révèle dans l'échec, est l'être de la Transcendance»<sup>147</sup>. En définitive, tout s'achève dans cette affirmation : «Que l'être de l'Un soit, cela suffit»<sup>148</sup>, et cette devise finale : «Faire dans l'échec l'expérience de l'être»<sup>149</sup>.

Pour dépasser le *Dasein*, ce qui est donné et ce qui peut être objet, pour dépasser les valeurs, il faut découvrir l'existence («ce qui se dérobe à tout savoir déterminé»<sup>150</sup>) et celle-ci est comprise comme in-

<sup>135</sup> *Op. cit.*, p. 706.

<sup>136</sup> *Op. cit.*, pp. 681-682.

<sup>137</sup> *Op. cit.*, pp. 705-706 et 707 : «Transzendenz ist über jede Gestalt hinaus».

<sup>138</sup> *Vernunft und Existenz*, p. 52; cf. *Existenzphilosophie*, pp. 13-17; Cf. *Introduction à la philosophie*, pp. 36-37.

<sup>139</sup> *Philosophie*, p. 399.

<sup>140</sup> *Op. cit.*, p. 400. Mon historicité est «cette unité que je forme avec mon *Dasein* pris comme apparaît» (*op. cit.*, pp. 399-400).

<sup>141</sup> *Op. cit.*, p. 400. <sup>146</sup> *Op. cit.*, p. 873.

<sup>142</sup> *Op. cit.*, p. 852. <sup>147</sup> *Op. cit.*, p. 876.

<sup>143</sup> *Op. cit.*, p. 820. <sup>148</sup> *Op. cit.*, p. 782.

<sup>144</sup> *Op. cit.*, p. 852. <sup>149</sup> *Op. cit.*, p. 879 : «im Scheitern das Sein zu erfahren».

<sup>145</sup> *Op. cit.*, p. 877. <sup>150</sup> Voir *Vernunft und Existenz*, pp. 40-41.

finitude, possibilité de choix, et comme décision essentiellement ordonnée vers la Transcendance. «Car ce non-être, qui n'est pas un être définitif dans les manifestations du *Dasein*, est illuminé par la certitude existentielle de mon être, là où, en choisissant, je deviens, de par ma décision, une origine (*Ursprung*)»<sup>131</sup>.

En voulant s'opposer à une philosophie rationnelle de l'essence possible, Jaspers s'oriente vers une philosophie irrationnelle de l'existence possible. C'est bien là comme l'antithèse de la philosophie hégélienne, que l'on n'arrive pas vraiment à dépasser, car on ne découvre plus ce qu'est vraiment l'être en acte. On demeure dans l'opposition conditionné-inconditionné.

### *L'être-présence*

Influencé par l'existentialisme, mais voulant s'en distinguer, Gabriel Marcel reconnaît, certes, l'importance de la réflexion sur l'être. Il déclare lui-même : «La réflexion sur l'être est au cœur de toute ma pensée depuis l'origine, et (...) elle s'est traduite en particulier dans la distinction entre problème et mystère»<sup>132</sup>. Gabriel Marcel estime néanmoins que «le mot 'être' entraîne des conséquences désastreuses pour la philosophie» et s'il était possible de s'en passer, il en serait «ravi» : «Si quelqu'un pouvait me proposer une terminologie métaphysique excluant la référence à l'être, je crois qu'il rendrait un immense service. Mais je crois bien que personne n'a réussi»<sup>133</sup>.

Dans les *Fragments philosophiques*, où sa pensée demeure encore sous l'influence de Kant, bien qu'on le voie déjà s'en libérer, Gabriel Marcel note :

pour une pensée finie (...) la réalité ne peut en aucune façon être posée comme existante. C'est à nos yeux le sens profond et caché de la dialectique transcendentale (...) Exister (...) c'est être donné à une conscience en général. L'existence est liée à la pensée en tant que celle-ci est capable d'un donné, c'est-à-dire en tant qu'elle est finie<sup>134</sup>.

Et, se différenciant de Kant, il précise : l'existence est «une fonction de limite qu'exerce vis-à-vis d'une pensée finie le donné en relation avec

<sup>131</sup> *Philosophie*, p. 451.

<sup>132</sup> *L'être devant la pensée interrogative*, p. 5. Mais cette distinction, ajoute aussitôt G. Marcel, doit rester «un instrument de pensée», et ne pas «s'ensabler dans le verbalisme» (*ibid.*).

<sup>133</sup> A quoi J. Wahl répond : «peut-être Bradley» (voir G. MARCEL, *art. cit.*, p. 21).

<sup>134</sup> *Fragments philosophiques 1909-1914*, p. 40.

cette pensée»<sup>155</sup>. «Peut-être, ajoute-t-il, serait-il plus exact de dire que l'existence est un moment, un moment idéal lié à l'essence de la pensée finie»<sup>156</sup>. Puis, prenant la distinction essence-existence en un sens très spécial, il affirme : «L'existence se résout en devenir (...); si ce dernier est considéré comme forme, comme loi de manifestation on peut l'appeler existence; s'il est considéré comme contenu, comme ébauche de système intelligible il est préférable de l'appeler essence»<sup>157</sup>.

Rejetant le réalisme, Gabriel Marcel déclare alors que «l'identification synthétique de l'être et de la pensée est tout au moins inattaquable»<sup>158</sup> - ce qui ne veut pas dire qu'il y ait identité pure et simple<sup>159</sup>.

En réalité, pour Gabriel Marcel, «il y a participation de la pensée à la réalité»<sup>160</sup>. Comment entendre cette participation ? La voie unique consistera à «considérer l'acte même de connaissance (en tant que rapport) et voir comment de cet acte (...) un passage au réel est possible»<sup>161</sup>.

Mais comprenons bien qu'il ne serait pas légitime de «poser une participation directe de la pensée à l'être pour voir dans le savoir une sorte d'ombre ou de projection de la pensée même»<sup>162</sup>. Après avoir minutieusement analysé les diverses manières de concevoir cette participation, Gabriel Marcel conclut : «de quelque façon que l'acte de participation doive être conçu (...) il ne peut être (...) que d'une manière intellectuelle»<sup>163</sup>. «La participation de la pensée (comme sujet pur) à l'être est donc un acte que la réflexion ne peut poser (convertir en notion) sans le rendre contradictoire», car il y a incompatibilité «entre l'acte de participation et l'acte de réflexion»<sup>164</sup>. La participation apparaît «comme la limite supérieure de la réflexion, c'est-à-dire comme l'acte devant lequel toute réflexion doit s'arrêter»<sup>165</sup>; et donc, la participation ne peut être pensée «que dans la mesure où la pensée peut se dépouiller de tout élément réflexif, où elle peut se renoncer elle-même, faire abstraction de soi pour ainsi dire, et cet acte original par lequel elle s'ab-

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

<sup>156</sup> *Op. cit.*, p. 41.

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Op. cit.*, p. 47. Au reste, «exclure absolument l'être de la pensée et affirmer leur identité sont des actes identiques en leur fond» (*op. cit.*, p. 49).

<sup>159</sup> Voir *op. cit.*, p. 49.

<sup>160</sup> *Op. cit.*, p. 50.

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> *Op. cit.*, p. 55. «Savoir et pensée ne peuvent donc participer au même titre et au même degré à l'être» (*ibid.*).

<sup>163</sup> *Op. cit.*, p. 59.

<sup>164</sup> *Op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>165</sup> *Op. cit.*, p. 60.

dique est ce que désormais nous appellerons la foi»<sup>166</sup>. La foi «est plus qu'un acte immanent, puisqu'elle est l'achèvement d'une dialectique tout entière orientée vers la transcendance»<sup>167</sup>. Cette foi ne peut s'expliquer en un jugement, même un jugement d'existence, elle est «l'essence même de la liberté»<sup>168</sup>. Mais si la foi ne peut être connue, elle peut être pensée, «car la pensée qui a triomphé du savoir (...) se pense elle-même comme transcendante par rapport à lui (...) la foi porte sur une certaine vie de la pensée qu'elle crée par son exercice même»<sup>169</sup>.

La foi porte sur «la participation du sujet en tant qu'inconnaissable à l'être»<sup>170</sup>. Cette participation est essentiellement un mystère, elle échappe à toute analyse; elle est une volonté qui «se trahit aussitôt qu'elle cesse d'être amour et foi»<sup>171</sup>. Elle est une communion.

Gabriel Marcel précise que l'être «ne peut être pensé que comme ce de quoi la pensée participe»<sup>172</sup>. «La foi crée l'individualité et l'individualité c'est la pensée participant à l'être»<sup>173</sup>.

Il est donc facile de comprendre que, pour Gabriel Marcel, l'être est atteint d'une manière radicale, mystérieuse, irrationnelle : il est atteint dans l'amour.

Aussi n'est-il pas étonnant que pour lui (qui, en cela, se sait «en opposition radicale avec Heidegger»), la question : «Qu'est-ce qu'être pour un étant ?» s'annule d'elle-même, le fait ou l'acte d'être étant «premier par rapport à toute spécification possible». «C'est là une pseudo-question, comme d'ailleurs celle qui consiste à se demander, encore avec Heidegger, comment il se fait qu'il y ait quelque chose et non pas rien (...) car toute question s'énonce à partir d'une base sous-jacente qui ne peut justement être que l'être»<sup>174</sup>. Pour Gabriel Marcel, il faudrait donc aller jusqu'à dire «qu'à la rigueur on ne peut pas questionner sur l'être, puisqu'on ne peut questionner qu'à partir de l'être. Mais il faut ajouter aussitôt qu'il est peut-être impossible de discerner

<sup>166</sup> *Op. cit.*, p. 64.

<sup>167</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>168</sup> Voir *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>169</sup> *Op. cit.*, p. 94.

<sup>170</sup> *Op. cit.*, p. 64. La participation est «une exigence de la pensée libre» (*op. cit.*, p. 93).

<sup>171</sup> *Op. cit.*, p. 77; cf. p. 89 : «nous n'aimons qu'en tant que nous ne cherchons pas à savoir, l'amour est toujours une foi».

<sup>172</sup> *Op. cit.*, p. 70. Il s'agit d'«une participation effective, une création» (*ibid.*); cf. p. 77 : «La pensée de l'être et l'être ne coïncident (...) que dans l'acte par lequel l'individu se crée».

<sup>173</sup> *Op. cit.*, p. 95.

<sup>174</sup> *L'être devant la pensée interrogative*, p. 9.

quelle est la nature de cette base, ou de ce soubassement, et que la question même n'a peut-être aucun sens»<sup>175</sup>.

On peut donc dire qu'il n'y a pas chez Gabriel Marcel de véritable métaphysique de l'être, mais une certaine confusion entre l'être et l'amour, - d'où l'importance, chez lui, des thèmes de l'intersubjectivité, de la fidélité, de la présence, du recueillement... Ayant examiné ces thèmes ailleurs<sup>176</sup>, nous noterons seulement ici cette déclaration si caractéristique :

Dans le prolongement de certaines pensées de Royce, je serais tenté de dire qu'un être (le fait de dire 'un être') témoigne d'une certaine dilection (...) ce mot inadéquat de 'dilection' traduit l'acte par lequel une valeur, et une valeur absolue, est conférée à ce qu'il ne saurait être question de réduire à n'être qu'une chose. (...) En réalité un être est donné, non pas du tout au sens banal, et d'ailleurs incertain, dans lequel les philosophes ont coutume de prendre ce mot, mais en tant qu'il est vraiment *un don*. Gardons-nous bien de considérer ici le don comme une chose; il est, au contraire, un acte. Il semble donc qu'on soit conduit, par cette voie très détournée, à retrouver l'acte d'être. Il reste d'ailleurs incontestable que la pensée de cet acte est continuellement recouverte par une pensée dégradée et chosiste<sup>177</sup>.

Et Gabriel Marcel ajoute :

Mais il est permis de penser que ce paradoxe, qui vient s'inscrire au cœur de ce que nous appelons un être, présente une valeur en quelque sorte indiciale. J'y verrais comme l'amorce d'un dynamisme ascensionnel qui ne peut s'achever que dans la *κοινωνία* parfaite. Mais nous laissons ici bien loin derrière nous le champ de la pensée interrogative, et peut-être n'appartient-il en dernière analyse qu'à la Foi de réaliser ici le décollement décisif<sup>178</sup>.

*Néant-Etre - 'Αλήθεια*

L'«ontologie fondamentale» de Heidegger a pour dessein de revenir au fondement impensé de la métaphysique : l'Être. Dans cette ontologie, la question fondamentale, à la fois la plus originaire et la plus

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> Voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* fasc. II.

<sup>177</sup> G. MARCEL, *art. cit.*, p. 15. Voir *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 81 : «Quand je dis qu'un être m'est donné comme présence ou comme être, cela revient au même, car il n'est pas un être pour moi s'il n'est pas une présence».

<sup>178</sup> *L'être devant la pensée interrogative*, p. 15. Pour G. Marcel, en effet, «la philosophie (...) est entièrement tendue vers quelque chose qui la dépasse» - ce qui ne veut pas dire que son rôle «parénétiq» et préparatoire soit négligeable (voir *art. cit.*, p. 40).

profonde<sup>179</sup>, porte inséparablement sur l'Être et sur le Néant, et elle est, «en même temps et nécessairement, la question de l'essence de la vérité»<sup>180</sup>.

Pour Heidegger, la métaphysique occidentale, dès Parménide, est onto-théo-logique<sup>181</sup>, elle s'occupe de l'étant comme tel en oubliant l'Être. Elle pense seulement l'être de l'étant, sans jamais interroger sur l'Être lui-même<sup>182</sup>. Si elle dépasse l'étant, c'est en posant la question de la participation de l'étant à l'Être; elle se fonde donc sur la différence de l'Être et de l'étant, sur leur «duplicité», mais sans penser ni questionner cette duplicité «dans son être et dans son origine»<sup>183</sup>. Et en ne pensant que l'être de l'étant, elle réduit, de fait, l'Être à l'«entité» (ou «étantité : *Seiendheit*)<sup>184</sup>; elle réduit par là même l'Être au concept, et au concept le plus général<sup>185</sup>.

Les premières réflexions conduisant à la «pensée de l'Être» sont données dans *Sein und Zeit*, où Heidegger se propose d'élaborer la question de l'Être à partir de l'interprétation du temps comme «horizon possible de l'intelligence de l'Être»<sup>186</sup>. L'Être comme tel est décelé à partir du temps<sup>187</sup>, à partir de la temporalité du *Dasein*. L'homme en effet, dans son *Dasein*, son «être-là» ou mieux son «être-le-là»<sup>188</sup>, pose la question de l'Être (le mot *Dasein* désignant à la fois «la relation de l'Être à l'essence de l'homme et le rapport essentiel de l'homme à l'ouverture [là] de l'Être comme tel»<sup>189</sup>).

<sup>179</sup> Voir *Introduction à la métaphysique*, pp. 12 ss.

<sup>180</sup> Cf. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Prologue de l'auteur, in Questions I, p. 9. Notons que dans les écrits postérieurs à *Sein und Zeit*, Heidegger préfère renoncer au terme même d'«ontologie» pour éviter les confusions possibles et bien montrer que son unique effort tend à «faire parler l'Être» (*Introduction à la métaphysique*, p. 52; cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, in Questions I, p. 42; *Lettre sur l'humanisme*, in Questions III, p. 143).

<sup>181</sup> Voir *Identité et différence*, in Questions I, p. 293.

<sup>182</sup> Voir (entre autres) *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 9; *Lettre sur l'humanisme*, pp. 114-115. Cf. notre étude sur Heidegger, in *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fascicule IV.

<sup>183</sup> *Qu'appelle-t-on penser ?* p. 207.

<sup>184</sup> Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 40; Cf. ci-dessous, pp. 384 ss.

<sup>185</sup> Voir *Lettre sur l'humanisme*, pp. 114-115 et 142; *Introduction à la métaphysique*, p. 51. Voir aussi *Sein und Zeit*, § 1, pp. 3-4 (trad. française, pp. 18-19).

<sup>186</sup> Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 39; cf. *Sein und Zeit*, § 8, p. 39 (trad., p. 58).

<sup>187</sup> Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, pp. 37 ss.

<sup>188</sup> Cf. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier), pp. 68 a et 69 b; *Introduction à la métaphysique*, p. 40; *Le retour au fondement de la métaphysique*, pp. 32-33; *Lettre à Jean Beaufret*, in Questions III, p. 157; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 100, note 15.

<sup>189</sup> *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 32.

L'analytique existentielle du *Dasein* (préparée par une analyse phénoménologique du *Dasein* quotidien) a pour but d'élucider la structure d'existence de cet étant que nous sommes. L'essence même de cet étant réside dans son «avoir-à-être». En d'autres termes, «l'essence (*Wesen*) du *Dasein* repose dans son existence»<sup>190</sup> - l'*Existenz* désignant l'être de l'homme, c'est-à-dire «l'être de cet étant qui se tient ouvert pour l'ouverture de l'Être»<sup>191</sup>.

C'est l'angoisse, mode fondamental du «sentiment de situation» (*Befindlichkeit*), qui permet de saisir l'unité originaire de l'être du *Dasein*, être qui se révèle comme «souci» (*Sorge*)<sup>192</sup>. Processus de temporalisation (*Zeitigung*), le souci implique trois «extases», dont la plus importante est l'avenir<sup>193</sup>, qui est «être-pour-la-mort (*Sein zum Tode*). L'être-pour-la-mort, éprouvé dans l'angoisse, «révèle au *Dasein* son pouvoir-être absolument propre, dans lequel il y va radicalement de l'être de ce même *Dasein*»<sup>194</sup>.

Sans pouvoir nous attarder davantage à *Sein und Zeit*, soulignons l'importance de cet existentiel qu'est la *compréhension de l'Être* : «La compréhension de l'Être est caractéristique du mode d'être de l'étant que nous nommons *Dasein*». «Cette compréhension appartient au

<sup>190</sup> *Sein und Zeit*, § 9, p. 42 (trad., p. 62); cf. § 43, p. 212 (trad., p. 257); *Lettre sur l'humanisme*, p. 92. *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 33.

<sup>191</sup> *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 34; cf. p. 35. Sur l'*Existenz*, voir *Lettre sur l'humanisme*, pp. 92 ss.

<sup>192</sup> Voir *Sein und Zeit*, § 39, p. 182 (trad., p. 224) et § 41, pp. 191 ss. (trad., pp. 234 ss). Le «sentiment de situation», qui est un existentiel, est l'un des trois «modes constitutifs et originels» (*op. cit.*, § 28, p. 133; trad., p. 167) selon lesquels le *Dasein* est son «là», les deux autres modes étant la compréhension (*Verstehen*) et le discours (*Rede*). Rappelons que les «existenciaux» (dont le premier est l'être-dans-le-monde) sont des «modes d'être», des «caractères ontologiques», constitutifs de l'être même du *Dasein*. La disposition fondamentale (*Stimmung*) de l'angoisse est une manière d'être, et non un état d'âme : cf. *op. cit.*, § 29, p. 137 (trad., p. 171).

<sup>193</sup> Voir *op. cit.*, § 65, pp. 323 ss.

<sup>194</sup> *Op. cit.*, § 53, p. 263. Dans la première section de la première partie (seule publiée) de *Sein und Zeit*, le *Dasein* est compris comme être-dans-le-monde et comme souci. La description des modes «quotidiens», inauthentiques, du *Dasein* (description à laquelle nous ne pouvons pas nous attarder ici) prépare l'analyse de la constitution ontologique la plus originelle du *Dasein*. Dans la seconde section, le souci est conçu dans son authenticité, et le sens de l'être du *Dasein* est conçu comme temporalité (celle-ci rendant possible l'historicité du *Dasein*). Mais Heidegger y insiste souvent : la réflexion sur l'essence de l'homme «reste incluse à l'intérieur de la question fondamentale du sens de l'Être» (*L'époque des conceptions du monde*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 90, note 5). La question qui préoccupe Heidegger «n'est pas celle de l'existence de l'homme; c'est celle de l'Être dans son ensemble et en tant que tel» (*Lettre à Jean Wahl*, p. 193). Cette question «qui est seule posée dans *Sein und Zeit*, souligne Heidegger, n'est aucunement traitée, ni par Kierkegaard, ni par Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté» (*ibid.*).

*Dasein* comme constituant son être même»<sup>195</sup>. L'homme, en sa qualité d'étant qui se soucie de son être, est ouvert à l'Être : il *est* proprement ce rapport de correspondance à l'Être<sup>196</sup>.

Cette compréhension de l'Être est une appréhension préconceptionnelle<sup>197</sup>, une prénotion en laquelle l'Être se dévoile, permettant ainsi à l'étant de se manifester<sup>198</sup>.

Si la compréhension de l'Être (qui n'est autre que la «transcendance»<sup>199</sup>) constitue l'être même de l'homme, en revanche «l'Être n'est que dans la compréhension d'un étant qui a pour être de comprendre l'Être»<sup>200</sup> - ou, si l'on préfère, «il n'y a d'Être (...) que là où la finitude s'est faite existence»<sup>201</sup>.

Comme le dira plus tard Heidegger, l'homme, en tant qu'il est celui qui ek-siste, «habite ek-statiquement dans la vérité de l'Être», il a à «veiller sur la vérité de l'Être» et pour cela il est «jeté» en elle par l'Être lui-même<sup>202</sup>. C'est ce que veut exprimer Heidegger lorsqu'il dit, dans *Sein und Zeit*, que l'essence ek-statique du *Dasein* est «expérimentée comme 'souci'»<sup>203</sup>.

Dans *Sein und Zeit*, qui a pour but de «mettre la pensée sur un chemin qui lui permette de parvenir à la relation de la vérité de l'Être à l'essence de l'homme, [d'] ouvrir à la pensée un sentier, afin qu'elle pense expressément l'Être lui-même dans sa vérité»<sup>204</sup>, l'Être est encore «pensé à partir de l'étant»<sup>205</sup>, bien qu'il ne soit pas, certes, «un genre de l'étant (...) L'être et la structure de l'être sont au-dessus de tout étant et

<sup>195</sup> *Op. cit.*, § 43, p. 200 (trad., p. 244) et § 72, p. 372; cf. § 2, p. 8 (trad., p. 23); § 39, p. 182 (trad., p. 224). *Introduction à la métaphysique*, p. 93.

<sup>196</sup> Voir *Identité et différence*, p. 265.

<sup>197</sup> Voir *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison» (Vom Wesen des Grundes)*, in *Questions I*, p. 150.

<sup>198</sup> *Op. cit.*, p. 97; cf. p. 150. Voir aussi *Introduction à la métaphysique*, p. 95. C'est grâce à cette compréhension de l'Être que le *Dasein* a un rapport avec l'étant qu'il n'est pas lui-même (cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, pp. 129 et 98). Cette prénotion de l'Être suppose le Néant comme horizon de la connaissance ontologique : voir *Kant et le problème de la métaphysique*, pp. 179-180; cf. notre étude sur Heidegger in *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fascicule IV, App. 3, section 3, note 60.

<sup>199</sup> Voir *Kant et le problème de la métaphysique*, pp. 129 et 291-292. La transcendance constitue la structure fondamentale du *Dasein*; voir *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, pp. 136 et 143.

<sup>200</sup> *Sein und Zeit*, § 39, p. 183 (trad., p. 225).

<sup>201</sup> *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 284.

<sup>202</sup> Voir *Lettre sur l'humanisme*, pp. 101 et 120.

<sup>203</sup> Voir *Lettre sur l'humanisme*, pp. 101 et 131; *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 34.

<sup>204</sup> *Le retour au fondement de la métaphysique*, pp. 31-32.

<sup>205</sup> *Lettre sur l'humanisme*, p. 111.

de toute détermination ontique possible qui serait elle-même de l'ordre de l'étant. L'Être est le transcendant pur et simple»<sup>206</sup>. Mais penser l'Être comme «pur transcendant», est-ce déjà atteindre «l'essence simple de la vérité de l'Être»<sup>207</sup>? Dans ses œuvres ultérieures, Heidegger affirmera avec insistance que la pensée de l'Être ne cherche dans l'étant aucun appui<sup>208</sup>.

Du reste, après les «premiers pas» que représente *Sein und Zeit*<sup>209</sup>, la pensée de Heidegger se fait de plus en plus interrogative, elle est de plus en plus «un événement que l'Être doit réaliser toujours à nouveau»<sup>210</sup>. C'est pourquoi il est si difficile de l'exposer en ce qu'elle a de plus vrai.

On peut néanmoins discerner les grands thèmes de recherche de Heidegger : la vérité-dévoilement, la *Lichtung*, l'être-présence, la φύσις, le λόγος<sup>211</sup>...

C'est la question de l'essence de la vérité, c'est-à-dire du dévoilement comme tel<sup>212</sup>, qui semble bien la plus fondamentale. Il ne s'agit évidemment pas de la vérité en tant que conformité de la connaissance avec son objet<sup>213</sup>. Pour Heidegger, «l'essence de la vérité est la vérité de l'Être»<sup>214</sup>, elle est dévoilement (ἀλήθεια) de l'Être. «Ἀλήθεια pourrait être le mot qui donnerait une indication non encore éprouvée sur l'essence non pensée de l'esse»<sup>215</sup>. Les rapports entre Ἀλήθεια et Être, qui sont essentiels, ne peuvent se traduire en un

<sup>206</sup> *Sein und Zeit*, § 7, p. 38 (trad., p. 56). Cf. *Contribution à la question de l'être*, in Questions I, p. 235.

<sup>207</sup> Voir *Lettre sur l'humanisme*, pp. 111-112.

<sup>208</sup> Voir *Essais et conférences*, p. 221; *Postface à Qu'est-ce que la métaphysique ?*, in Questions I, p. 82; *Nietzsche II*, p. 485 (trad., p. 395).

<sup>209</sup> Cf. *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in Kierkegaard vivant, p. 173.

<sup>210</sup> *Introduction à la métaphysique*, p. 94; cf. *De l'essence de la vérité*, in Questions I, p. 194.

<sup>211</sup> Nous ne traitons ici (rapidement) que la vérité et la *Lichtung*, renvoyant pour le reste à notre étude déjà citée. Sur la «présence», voir aussi ci-dessous, pp. 384 ss.

<sup>212</sup> *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Prologue de l'auteur, in Questions I, p. 9.

<sup>213</sup> Voir *L'origine de l'œuvre d'art*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 39-40 et 64; *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, in Questions II, p. 276. *De l'essence de la vérité*, p. 176; *Essais et conférences*, pp. 311 ss.; *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, pp. 172 et 198 ss. *La doctrine de Platon sur la vérité*, in Questions II, pp. 153 ss.

<sup>214</sup> «Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens» (*Vom Wesen der Wahrheit*, p. 26).

<sup>215</sup> *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 28. - Sur la question du à privatif de ἀλήθεια, voir *Sein und Zeit*, § 44, p. 222 (trad., p. 267); *La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 143; *Hegel et les Grecs*, in Questions II, p. 66.

langage logique, car si l' *'Αλήθεια* «appartient» à l'Être<sup>216</sup>, le dévoilement n'est cependant pas une propriété de l'Être, mais c'est l'Être qui «fait partie de la propriété du dévoilement»<sup>217</sup>. Heidegger dira également que l'Être est «l'affaire du désabritement», et non le désabritement l'affaire de l'Être<sup>218</sup>; ou encore, que l'Être, en tant que présence, «fait partie» de la vérité (*Wahrheit*), entendue comme sauvegarde (*Wahrnis*) de l'Être<sup>219</sup>.

Si l' *'Αλήθεια* est décellement, ouverture, elle est aussi «dépliement [du Pli de l'Être et de l'étant] qui dévoile»<sup>220</sup>. Mais le Pli comme tel, la différence ontologique, et son dépliement, sont maintenus en retrait; ainsi «l'Être de l' *'Αλήθεια* demeure voilé»<sup>221</sup>.

Heidegger dira aussi que «l'essencé de la vérité, c'est-à-dire de l'éclosion, est régie par un refus»<sup>222</sup>, car la vérité est, en son essence, non-vérité»<sup>223</sup>, en ce sens que l'essence de l'Être, en tant que dévoilement, «se dévoile de telle sorte que son dévoilement est inséparable d'un voilement, c'est-à-dire d'un retrait»<sup>224</sup>. Si l'Être est lumière (et *en tant qu'il* est lumière), il «est en même temps retrait»<sup>225</sup>. Le retrait est la façon dont il déploie son essence, dont il «se dispense comme présence et proximité (...) L'Être qui se dévoile préserve ce qu'il a en propre, en tant qu'il se soustrait alors qu'il est dévoilement-de-soi»<sup>226</sup>. L'Être «se donne»<sup>227</sup>, mais il reste retenu dans le «donner». C'est pourquoi il faut dire : «L'Être n'est pas. De l'Être Il y a, comme dévoilement de présence» (*Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen*)<sup>228</sup>.

Lié au thème de la vérité est celui de la *Lichtung*, terme que l'on a traduit de façons diverses, mais qui, précise Heidegger lui-même, correspond au mot français «clairière»<sup>229</sup>. Il ne faut pas confondre «clairière» et «lumière», car la lumière peut visiter la clairière, mais elle ne peut créer «l'Ouvert de la clairière» - elle le présuppose<sup>230</sup>.

<sup>216</sup> Voir *Ce qu'est et comment se détermine la φῦσις*, p. 276; *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 218.

<sup>217</sup> *Le principe de raison*, p. 163.

<sup>218</sup> *Hegel et les Grecs*, p. 64.

<sup>219</sup> *La parole d'Anaximandre*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 284.

<sup>220</sup> *Moira*, in *Essais et conférences*, p. 303.

<sup>221</sup> *Op. cit.*, p. 305; cf. *Alèthèia*, in *op. cit.*, p. 341.

<sup>222</sup> *L'origine de l'œuvre d'art*, p. 42.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> *Le principe de raison*, p. 164.

<sup>225</sup> *Ibid.*

<sup>226</sup> Voir *op. cit.*, pp. 164-165.

<sup>227</sup> Voir *Lettre sur l'humanisme*, pp. 107-109.

<sup>228</sup> *Temps et être (Zeit und Sein)*, p. 25; cf. p. 35.

<sup>229</sup> Voir *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, p. 190.

<sup>230</sup> Voir *op. cit.*, p. 170.

Reprochant à la philosophie d'avoir parlé de la lumière de la raison en oubliant la clairière de l'Être<sup>231</sup>, Heidegger veut penser l' *Ἀλήθεια*, l'état de non-retrait, «comme l'Ouvert même de la clairière qui laisse advenir l'Être et la pensée dans leur présence l'un à l'autre et l'un pour l'autre»<sup>232</sup>. «C'est seulement dans l'élément de la *Lichtung*, dans la clairière de l'Ouvert, qu'aussi bien que l'Être et que la pensée, la vérité elle-même peut être ce qu'elle est»<sup>233</sup>.

Comprenons bien que si l'Être a été ainsi «oublié», ce n'est que partiellement faute imputable à l'homme. Certes, la philosophie occidentale est en grande partie responsable d'un «oubli» de l'Être qui entraîne un oubli de l'oubli<sup>234</sup>. Heidegger reproche en particulier à Platon d'avoir interprété l'être comme *ιδέα*, *εἶδος*, comme «apparaître» et «évidence». «L'*ιδέα* est ce qui a pouvoir de briller. L'être de l'idée consiste à pouvoir briller, à pouvoir être visible»<sup>235</sup>. Dans cette perspective, la forme-idée domine et cache l'être. Quant à Aristote, s'il a eu le mérite de découvrir l'*ἐνέργεια* et l'*ἐντελέχεια*, il en est cependant resté, estime Heidegger, à l'analyse de l'étant<sup>236</sup>. L'*ἐνέργεια*, au Moyen Age, va être traduite par *actualitas* (l'acte appartenant en premier lieu à Dieu), puis deviendra «effectivité» (*Wirklichkeit*), et de là objectivité<sup>237</sup>. L'Être comme *ιδέα* et l'Être comme effectivité vont se retrouver dans la métaphysique cartésienne de la «subjectivité»; et avec la subjectivité apparaît, comme son essence même, la volonté<sup>238</sup>. Cette réduction de l'Être à la volonté chez Leibniz, puis Kant, Schopenhauer, Schelling, Hegel, et enfin Nietzsche, constitue pour Heidegger l'aberration la plus profonde de la philosophie occidentale; toutefois, c'est au moment même où l'oubli de l'Être atteint son stade extrême que se lève à l'horizon «la possibilité de ce qui sauve»<sup>239</sup>.

Mais l'oubli de l'Être, essentiel à la métaphysique, n'est pas une

<sup>231</sup> *Op. cit.*, p. 171.

<sup>232</sup> *Op. cit.*, p. 196.

<sup>233</sup> *Op. cit.*, p. 172.

<sup>234</sup> Cf. *Identité et différence*, pp. 302-303; *Essais et conférences*, pp. 319-320; *Nietzsche II*, pp. 252.

<sup>235</sup> *La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 146. Cf. (entre autres) *Introduction à la métaphysique*, pp. 71 et 184-185.

<sup>236</sup> Voir *Introduction à la métaphysique*, pp. 70-71.

<sup>237</sup> Voir *La parole d'Anaximandre*, p. 302; *Hegel et les Grecs*, p. 68; *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, pp. 249-250.

<sup>238</sup> Voir *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, p. 201.

<sup>239</sup> *La question de la technique*, in *Essais et conférences*, p. 44; cf. p. 38.

simple omission<sup>240</sup>. Si, dès le départ, la métaphysique a oublié l'Être, c'est parce qu'il retient son secret et qu'il « aime à se cacher »<sup>241</sup>. Le « demeurer en retrait », la *Λήθη*, est le cœur même de l' *Ἀλήθεια*<sup>242</sup>; et la *Lichtung* est « clairière du retrait de la présence »<sup>243</sup>. C'est là seulement que l'on est sur la voie de penser l'Être.

Que la *Λήθη*, le « se retirer », soit au cœur même de l'*Ἀλήθεια*, c'est là la « retenue éclaircissante » que veut exprimer Heidegger lorsqu'il parle de l' *ἐποχή* de l'Être<sup>244</sup>. Cette *Λήθη*, en tant que voilement de l'Être, n'est autre que le Rien, le Néant, qui seul donne à l'homme la possibilité d'« éprouver » l'Être<sup>245</sup>.

L'Être, en effet, *n'est rien* d'étant. Si tout étant peut être comparé avec autre chose, « l'Être ne peut être comparé avec rien d'autre »<sup>246</sup>. « L'Être est Ce qu'Il est »<sup>247</sup>, ou plutôt (car s'il était il faudrait que nous le reconnaissons comme quelque chose d'étant<sup>248</sup>), l'Être *n'est pas*, mais « il y a l'Être » : *Es gibt Sein*<sup>249</sup>; car « l'Être vient à son destin en tant que lui-même, l'Être, se donne »<sup>250</sup>. Ce don dans le dévoilement, mais aussi dans le retrait, c'est la *Μοῖρα* qui ouvre le « Pli » de l'Être et de l'étant et en fait don<sup>251</sup>.

Ce qui importe par-dessus tout, pour Heidegger, c'est de penser l'origine même de la différence de l'Être et de l'étant<sup>252</sup> (qui est une reprise, en un sens nouveau, de la distinction de l'essence et de l'existence<sup>253</sup>), c'est d'« éprouver la distinction de l'Être et de l'étant,

<sup>240</sup> Voir *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, pp. 216-217. Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 29.

<sup>241</sup> *Essais et conférences*, p. 327; cf. *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, p. 275 : « L'Être aime son propre retrait ».

<sup>242</sup> *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, pp. 172 et 201; cf. *La parole d'Anaximandre*, p. 302.

<sup>243</sup> *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, loc. cit.

<sup>244</sup> Voir *La parole d'Anaximandre*, p. 275.

<sup>245</sup> Voir *Contribution à la question de l'Être*, pp. 237-238; *Postface à Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 78.

<sup>246</sup> *Introduction à la métaphysique*, p. 88; cf. *Nietzsche II*, p. 251 (trad., p. 199).

<sup>247</sup> *Lettre sur l'humanisme*, p. 101.

<sup>248</sup> Voir *Temps et être*, p. 17, 21, 25; *Lettre sur l'humanisme*, p. 107.

<sup>249</sup> *Temps et être*, pp. 24-25; cf. p. 23. Sur le sens du *Es*, voir pp. 53-55. Voir aussi *Lettre sur l'humanisme*, pp. 107-109; *Sein und Zeit*, § 43, p. 212 (trad., p. 257); § 44, p. 230 (trad., p. 275).

<sup>250</sup> *Lettre sur l'humanisme*, p. 109.

<sup>251</sup> *Essais et conférences*, p. 304.

<sup>252</sup> Voir *Identité et différence*, pp. 305-306; *La parole d'Anaximandre*, p. 297; *Essais et conférences*, p. 89.

<sup>253</sup> Cf. *Lettre sur l'humanisme*, p. 98; *Nietzsche II*, pp. 399 ss. (trad., pp. 321 ss.). Nous reviendrons sur ce sujet dans le tome III, après avoir traité du problème de Dieu.

plus exactement ce que la distinction même en tant que telle porte en soi : la relation de l'homme à l'Être»<sup>254</sup>.

Pour bien saisir ce qu'il y a de tout à fait propre à la pensée de Heidegger concernant l'Être, il faut donc considérer le rôle si important qu'il reconnaît au Rien, au Néant, dans la découverte de l'Être. Pour lui en effet, «Être et Rien sont dans une appartenance réciproque», car l'Être «ne se manifeste que dans la transcendance de l'être-là engagé extatiquement dans le Rien»<sup>255</sup>. Aussi la question portant sur le Néant n'est-elle pas une question secondaire; elle est essentielle. Mais où rencontrer le Néant ? Pour Heidegger, c'est l'angoisse qui «nous place face au Néant»<sup>256</sup> et nous en fait faire «l'épreuve fondamentale»<sup>257</sup>. Car dans l'angoisse, le recul de l'étant dans son ensemble nous tient en suspens et nous laisse sans aucun appui : «il ne reste (...) que cet 'aucun'»<sup>258</sup>. Par là même, l'angoisse manifeste le Rien.

Le Rien n'attire pas : il est «essentiellement répulsif», il «néantise»<sup>259</sup>. Et c'est dans l'Être lui-même que se déploie ce «néantiser» : «L'Être néantise - en tant qu'Être»<sup>260</sup>.

Heidegger se défend avec force contre toute accusation de nihilisme. Il «prend au sérieux le néant»<sup>261</sup> parce que, pour penser l'Être, il faut dépasser «l'étant dans son ensemble», car l'Être n'est «Rien-d'étant»<sup>262</sup>. Il s'agit donc bien plutôt d'un dépassement du nihilisme<sup>263</sup>, puisque le Néant de Heidegger, au lieu d'être un *nihil* pur, est, en tant qu'«Autre» de l'étant, «le voile de l'Être»<sup>264</sup>. Il est «la retraite protectrice qui sauvegarde l'encore Indécélé»<sup>265</sup>. Le Rien est donc «l'essence celée» de l'Être : «cette absence de l'Être comme tel est l'Être lui-même»<sup>266</sup>.

<sup>254</sup> Nietzsche II, p. 246 (trad., p. 195).

<sup>255</sup> *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 73 b. Cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, pp. 293-294.

<sup>256</sup> *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 293. Cf. *Sein und Zeit*, § 40, pp. 186-189 (trad., pp. 228-232) *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 67 a-b.

<sup>257</sup> *Qu'est-ce que la métaphysique*, p. 66 a.

<sup>258</sup> *Op. cit.*, p. 67 b.

<sup>259</sup> *Op. cit.*, p. 69 a.

<sup>260</sup> Voir *Lettre sur l'humanisme*, pp. 145-147.

<sup>261</sup> *Introduction à la métaphysique*, p. 35.

<sup>262</sup> Voir *Contribution à la question de l'Être*, pp. 244-246.

<sup>263</sup> Voir *Introduction à la métaphysique*, p. 206; *Contribution à la question de l'Être*, p. 247.

<sup>264</sup> *Postface à Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 84.

<sup>265</sup> Voir *Contribution à la question de l'Être*, pp. 237-238.

<sup>266</sup> Nietzsche II, p. 353, (trad., p. 283).

Le Rien de Heidegger n'est donc pas, comme l'ont pensé ceux qui ont confondu son interrogation avec celle de Leibniz, le «Fondement suprême», la cause ultime et première. Mais on peut dire qu'il est fondement comme l'Etre lui-même, et d'une manière plus ultime encore, puisque «le non-cèlement» (l'Ἀλήθεια) «repose dans le cèlement»<sup>267</sup>. Cependant, il ne faut pas vouloir séparer l'Etre et le Néant, qui sont simultanés : «L'Etre 'est' aussi peu que le Néant. Mais 'il est donné lieu' aux deux»<sup>268</sup>.

<sup>267</sup> Contribution à la question de l'Etre, pp. 238-239.

<sup>268</sup> *Op. cit.*, p. 243. Comme Kant et dans son prolongement, Heidegger s'élève contre toute métaphysique dogmatique et, par le fait même, s'oppose à Wolff. Si l'on cherche à préciser la différence entre l'opposition de Kant et celle de Heidegger, il semble bien qu'on puisse affirmer que l'opposition de Heidegger est plus fondamentale, puisqu'il rejette même le concept d'être. De ce point de vue, on peut dire qu'il est comme une antithèse vivante de Wolff (celui-ci élaborant son ontologie pour faire revivre la *philosophia prima*, et Heidegger rejetant cette philosophie pour revenir au fondement de la métaphysique, dans l'ontologie fondamentale).

Précisons encore. Pour Wolff, la connaissance du possible conduit à la connaissance de l'ens. Pour Heidegger, la présence du Néant conduit à l'expérience de l'Etre. Le possible, chez Wolff, est ce qui est premièrement connu et ce qui éclaire l'ens : celui-ci se surajoute au possible et n'est donc plus fondamental. Pour Heidegger la présence du Néant est la condition *sine qua non* de l'«épreuve» de l'Etre : le Néant n'est-il pas l'abîme sans fond de l'Etre, «le cèlement en qui le non-cèlement se fonde» (*loc. cit.*) ?

Le Néant de Heidegger ne joue-t-il pas un rôle analogue à celui du possible chez Wolff ? Ces deux positions, si violemment contraires (l'une concevant l'être dans la pure clarté du possible, l'autre n'admettant, dans l'obscurité de l'être-celé, qu'une préconception de l'être et excluant, par le fait même, tout apport positif d'une logique voulant éclairer la métaphysique), ces deux positions n'ont-elles pas malgré tout quelque chose de semblable, puisque pour l'une l'être est atteint par l'intermédiaire du possible et que pour l'autre il est atteint, d'une tout autre manière, par l'intermédiaire du Néant ? A ce niveau du *comment* (qui, du reste, est essentiel pour l'une et l'autre, puisqu'il n'y a plus de saisie des principes propres de l'être), il y a donc bien entre ces deux positions quelque chose de semblable. Pour le préciser, il faudrait examiner les rapports entre possible et néant. Le possible de Wolff est d'ordre purement logique. Quant au néant de Heidegger, n'est-il pas le halo d'obscurité qui enveloppe toujours l'être, le «retrait voilé» en lequel l'Etre se voile lui-même (cf. *op. cit.*, pp. 237-238; *Nietzsche II*, pp. 353-354; trad., p. 283) et en même temps «le trait par lequel l'Etre lui-même s'éclaircit initialement» (*La parole d'Anaximandre*, p. 274) ? Le Néant fait donc le lien entre notre intelligence et l'Etre. Il est, fondamentalement, cette capacité d'ouverture de l'intelligence à l'Etre. Il est cet appétit radical de l'intelligence à l'égard de l'Etre. Il est donc la possibilité qu'a l'esprit d'être le «lieu» de l'Etre, d'accueillir l'Etre (l'homme «ne peut devenir Berger de l'Etre que dans la mesure où il reste le Lieutenant du Néant. Les deux sont le même» [*op. cit.*, p. 284]).

Ne touchons-nous pas, avec le possible de Wolff et le Néant de Heidegger, aux deux modalités de possibilité les plus extrêmes ? Ni l'un ni l'autre de ces possibles n'est le possible métaphysique, qui, du reste, ne pourrait être un moyen d'accès objectif à l'être (le possible métaphysique, qui ne peut être connu que par l'être en acte, est le seul à pouvoir montrer qu'aucun possible ne peut être un moyen objectif d'atteindre l'être).

On saisit mieux par là comment la position de Heidegger, si on la comprend du point de vue de l'exercice de l'intelligence, nous révèle qu'il faut dépasser le conditionnement normal de l'intelligence humaine si nous voulons penser l'Etre. Pour Heidegger, ce

*L'être-en-soi et la liberté*

Sartre pense éliminer à la fois le réalisme et l'idéalisme, en se situant au delà<sup>269</sup>. Dans *L'Être et le Néant*, il aborde ses recherches sur l'être par le problème de l'être du paraître. Il doit y avoir un «phénomène d'être», une «apparition d'être», que l'ennui ou la nausée dévoilent, et que l'ontologie décrit<sup>270</sup>.

Ce phénomène d'être, immédiatement dévoilé à la conscience, n'est pas l'être, mais «le sens de l'être de l'existant, en tant qu'il se dévoile à la conscience»<sup>271</sup>. L'être lui-même ne se distingue pas du phénomène comme l'abstrait du concret, il est «le fondement sur lequel se manifestent les caractères du phénomène», «la condition de toutes les structures» (et non une structure particulière)<sup>272</sup>.

Le «concept d'être» est ainsi scindé en deux régions : celle de l'être transcendant et celle de la conscience, celle de l'en-soi et celle du pour-soi, qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Le sens de chacun de ces deux types d'être ne peut être saisi qu'en fonction de leurs rapports avec la notion de l'être en général et des relations qui les unissent<sup>273</sup>.

L'être en soi est «le noème dans la noèse, c'est-à-dire l'inhérence à soi sans la moindre distance»<sup>274</sup>. Il ne faudrait donc pas l'appeler «immanence», car il n'est pas rapport à soi : «il est *soi* (...) il s'est empaté de soi-même (...) il ne renvoie pas à soi, comme la conscience

dépassement du conditionnement se fait par une négation vécue subjectivement, pour que l'Être apparaisse. Mais pouvons-nous prétendre, en «néantisant» la condition subjective de l'exercice de notre intelligence pour nous mettre en présence de la racine même de l'esprit, atteindre immédiatement l'être ? Si cet être est l'être que nous expérimentons, il implique toujours des limites. Du reste, nous ne pouvons pas, en réalité, nier le conditionnement de notre esprit; cette «néantisation» ne peut être qu'un vœu imaginaire, une «possibilité» imaginative. Nous ne pouvons découvrir l'être dans les réalités que nous expérimentons qu'en niant les déterminations de ces réalités.

Si cet être est l'Être premier, l'Être divin, cette «néantisation» serait donc analogue à ce que, dans un langage religieux, on appelle l'adoration - il faut mourir pour voir Dieu - mais alors cet Être n'est plus «pensé». Il est adoré. Il n'y a plus qu'un mystère de Présence. Mais Heidegger rejette cette interprétation, parce que, pour lui, l'Être premier ne peut être considéré que comme un étant - alors qu'en réalité, l'Être premier est au delà de la distinction de l'être et de l'étant, et est plus être qu'étant, puisque dans cette distinction l'être est ce qui n'implique pas de limite, alors que l'étant est ce qui implique une limite. Il n'est pas l'«Êtant suprême», mais il est l'Être premier.

Quant à Wolff, qui prétend saisir l'être par un *medium* objectif (celui qui est le plus en connaturalité avec notre conditionnement humain, puisque c'est le seul que notre intelligence soit capable de créer), il ne peut, en réalité, que formaliser l'être.

<sup>269</sup> *L'Être et le Néant*, p. 31.

<sup>270</sup> *Op. cit.*, p. 14.

<sup>271</sup> *Op. cit.*, p. 30.

<sup>272</sup> Voir *op. cit.*, p. 49.

<sup>273</sup> Voir *op. cit.*, p. 31.

<sup>274</sup> *Op. cit.*, p. 32.

(de) soi : ce *soi*, il l'est»<sup>275</sup>. C'est ce qu'exprime pour Sartre la formule «l'être est ce qu'il est» qui, loin de se ramener au principe d'identité, concerne une région singulière de l'être et, à ce titre, est synthétique<sup>276</sup>.

L'être-en-soi est une sorte de monade ne connaissant pas l'altérité. Ne connaissant pas le mouvement, il échappe à la temporalité : il *est*, ce qui signifie que l'être ne peut être ni dérivé du possible, ni ramené au nécessaire. Ni possible, ni impossible, il est contingent : il est «de trop»<sup>277</sup>. On ne peut découvrir ni sa finalité, ni son origine; il est incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être.

Le pour-soi est l'être de la conscience. Il n'est autre que «la pure néantisation de l'En-soi; il est comme un trou d'être au sein de l'Être»<sup>278</sup>. Il «n'a d'autre réalité que d'être la néantisation de l'être», et sa seule qualification lui vient de ce qu'il est néantisation de l'En-soi individuel et singulier, de *cet être-ci*, et non d'un être en général<sup>279</sup>.

Cette négation interne est la conscience, qui est «autre que l'être» en émanant de l'être; le pour-soi est donc relatif à l'en-soi (qui a sur lui une primauté ontologique) : c'est là sa «facticité»; mais en se faisant «autre», le pour-soi est un absolu; c'est toutefois un absolu non substantiel, car «son être n'est jamais *donné*, mais *interrogé*, puisqu'il est toujours séparé de lui-même par le néant de l'altérité»<sup>280</sup>.

L'être total, synthèse unitaire de l'en-soi et de la conscience, serait «l'en-soi fondé par le pour-soi et identique au pour-soi qui le fonde, c'est-à-dire *l'ens causa sui*»<sup>281</sup>. Mais *l'ens causa sui* est impossible; cet être total n'est qu'un être idéal. Quant au réel, il n'est qu'un effort avorté pour atteindre à la dignité de cause-de-soi»<sup>282</sup>.

Enfin, n'oublions pas que si «être, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est»<sup>283</sup>, cette néantisation est la liberté : «la liberté coïncide en son fond avec le néant qui est au cœur de l'homme»<sup>284</sup>.

<sup>275</sup> *Op. cit.*, pp. 32-33. L'en-soi est «massif»; si on peut le désigner comme une synthèse, c'est comme la plus indissoluble de toutes, la synthèse de soi avec soi. L'être est alors «isolé dans son être», sans aucun mouvement possible, car il n'enveloppe aucune négation.

<sup>276</sup> Voir *op. cit.*, p. 33.

<sup>277</sup> *Op. cit.*, p. 34.

<sup>278</sup> *Op. cit.*, p. 711.

<sup>279</sup> *Op. cit.*, pp. 711-712.

<sup>280</sup> *Op. cit.*, p. 713.

<sup>281</sup> *Op. cit.*, p. 717.

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> *Op. cit.*, p. 515.

<sup>284</sup> *Op. cit.*, p. 516; cf. p. 515 : «Dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est, dire qu'en lui l'existence précède et conditionne l'essence ou inversement, selon la formule de Hegel, que pour lui 'Wesen ist, was gewesen ist', c'est dire une seule et même chose, à savoir que l'homme est libre».

La distinction de l'en-soi et du pour-soi, telle que Sartre la conçoit, est bien différente de la différence de l'Être et de l'étant chez Heidegger. L'en-soi chez Sartre est l'être de l'étant<sup>285</sup>, et le pour-soi, la conscience, correspond à ce qu'est chez Heidegger le *Dasein*<sup>286</sup>. Sartre «oublie» donc vraiment l'être et, par le fait même, le pour-soi, c'est-à-dire la conscience, devient primordial. On sait, du reste, comment Heidegger s'est défendu des confusions entre sa pensée et celle de Sartre. A la phrase de Sartre : «*Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*», Heidegger répond : «Si l'on pense à partir de *Sein und Zeit*, il faudrait plutôt dire : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*»<sup>287</sup>.

### *L'être sauvage*

Si au début de son œuvre, comme nous l'avons vu, Merleau-Ponty semble plus préoccupé du *cogito* que de l'être lui-même, sa leçon inaugurale manifeste une recherche visant à «toucher l'intérieur de l'être» - ce qui, affirme-t-il avec force, ne peut se faire qu'en nous «puisque c'est là seulement que nous trouvons un être qui a un intérieur et n'est même rien d'autre que cet intérieur»<sup>288</sup>.

Mais cette connaissance de «l'intérieur de l'être» va se préciser et se développer dans une «ontologie du dedans»<sup>289</sup> où l'être aura désormais sur la conscience une primauté absolue<sup>290</sup>. La conscience «méconnaît l'Être et lui préfère l'objet, c'est-à-dire un Être avec lequel elle a rompu, et qu'elle pose par-delà cette négation»<sup>291</sup>. C'est pourquoi, pour

<sup>285</sup> Cf. *op. cit.*, p. 29 : «Il est bien entendu que cet être [qui n'est pas la conscience] n'est autre que l'être transphénoménal des phénomènes et non un être nouménal qui se cacherait derrière eux. C'est l'être de cette table, de ce paquet de tabac, de la lampe, plus généralement l'être du monde qui est impliqué par la conscience. Elle exige simplement que l'être de ce qui apparaît n'existe pas seulement en tant qu'il apparaît. L'être transphénoménal de ce qui est pour la conscience est lui-même en soi».

<sup>286</sup> Cf. *loc. cit.* : «Nous pourrions appliquer à la conscience la définition que Heidegger réserve au *Dasein* et dire qu'elle est un être pour lequel il est dans son être question de son être, mais il faudrait la compléter et la formuler à peu près ainsi : la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui».

<sup>287</sup> *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions I*, p. 106; cf. pp. 98 ss. Comme le souligne R. Munier, le «projet» de l'homme chez Heidegger (projet [*Entwurf*] qui a son origine dans la «projection» [*Wurf*] de l'Être) «n'a rien de commun avec le 'projet' existentiel, conçu comme autodétermination du sujet dans et pour sa liberté» (*Introduction à la première édition française de la Lettre sur l'humanisme*, Aubier 1957, p. 13).

<sup>288</sup> *Eloge de la philosophie*, p. 14.

<sup>289</sup> *Le visible et l'invisible*, p. 290.

<sup>290</sup> Voir *op. cit.*, pp. 304 et 283-284.

<sup>291</sup> *Op. cit.*, p. 302.

le «dernier» Merleau-Ponty, la philosophie ne peut s'en tenir à l'analyse réflexive de la conscience. Elle doit découvrir l'Être, non pas en «s'enfonçant dans un En Soi» comme celui de Sartre, «mais en dévoilant, en rectifiant l'une par l'autre, la donnée extérieure et le double interne que nous en détenons (...) en tant que nous sommes intérieurs à la vie, à l'être-humain et à l'Être, aussi bien que lui à nous»<sup>292</sup>.

Ce dévoilement de l'Être par l'intériorité de l'Être, au delà de la distinction objet-sujet, au delà de la distinction de l'en-soi et du pour-soi, permet de découvrir l'être «brut», l'être «sauvage», l'être «vertical», cet être «qui intervient à tous les niveaux pour dépasser les problèmes de l'ontologie classique»<sup>293</sup> et qui est «le tissu commun dont nous sommes faits»<sup>294</sup>.

L'être brut ou sauvage, c'est le monde perçu<sup>295</sup>, l'être «déjà là»<sup>296</sup> - mais en comprenant bien que cet être «déjà là» n'est pas ce qui *est par* l'acte de perception, comme si la perception était antérieure : l'être «déjà là» est «pré-critique»<sup>297</sup>.

La «nouvelle ontologie» de Merleau-Ponty, si elle porte encore bien des traces de l'influence de Husserl, est nettement marquée par celle de Heidegger. N'est-ce pas la différence de l'Être et de l'étant qui est reprise sous forme de la différence de l'invisible et du visible ? Pour Merleau-Ponty aussi, «si l'Être est caché, cela même est un trait de l'Être, et nul dévoilement ne nous le fera comprendre»<sup>298</sup>.

Le dévoilement de l'être sauvage ou vertical se fait lentement, et demeure toujours incomplet<sup>299</sup>. «Ce que je veux faire, affirme Merleau-Ponty, c'est restituer le monde comme sens d'Être absolument différent du 'représenté', à savoir comme l'Être vertical qu'aucune des 'représentations' n'épuise et que toutes 'atteignent', l'Être sauvage»<sup>300</sup>.

«Si l'être doit se dévoiler, ce sera devant une transcendance, et non devant une intentionnalité, ce sera l'être brut enlisé qui revient à lui-même, ce sera le *sensible* qui se creuse»<sup>301</sup>. Et si le philosophe parle, c'est là une «faiblesse inexplicable : il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l'Être une philosophie qui y est déjà faite»<sup>302</sup>.

<sup>292</sup> *Op. cit.*, p. 156.

<sup>293</sup> *Op. cit.*, p. 264.

<sup>294</sup> *Op. cit.*, p. 257.

<sup>295</sup> *Op. cit.*, p. 223.

<sup>296</sup> *Op. cit.*, p. 272.

<sup>297</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 255-256.

<sup>298</sup> *Op. cit.*, p. 162.

<sup>299</sup> Cf. *op. cit.*, p. 232.

<sup>300</sup> *Op. cit.*, p. 306.

<sup>301</sup> *Op. cit.*, p. 263.

<sup>302</sup> *Op. cit.*, p. 166.

*Les thomistes contemporains*

Les philosophes thomistes contemporains cherchent, sans répéter ce que dit S. Thomas, à pénétrer plus avant dans sa conception métaphysique de l'être, et cela en fonction de tout le développement de la philosophie moderne et contemporaine, surtout celle de Kant, de Husserl et de Heidegger. Au lieu de critiquer systématiquement la philosophie idéaliste, ils cherchent plutôt à voir ce qu'elle pourrait contenir de positif permettant d'aller plus avant dans la compréhension de la réalité, afin de saisir ce que celle-ci a de plus intime et de plus profond. Il y a donc, chez ces philosophes thomistes, une parenté fondamentale et une recherche commune de vérité, quelles que puissent être les différences qui les distinguent.

Sans vouloir être exhaustif, nous noterons seulement ici quelques positions particulièrement caractéristiques.

Le P. Rousselot cherche à concilier le thomisme et l'augustinisme, à faire coïncider la philosophie de l'être et celle du bien<sup>303</sup>. Par là, il veut renouveler de l'intérieur la métaphysique de S. Thomas, en montrant que la «science de l'âme» est intérieure à la «science des choses». Aussi ne s'étonne-t-on pas de le voir affirmer que «toute connaissance est définie par un amour»<sup>304</sup>, par un appétit. Plus profondément, c'est le désir de Dieu, qui est l'élément dynamique et actif de la connaissance : «si l'âme est sympathique à l'être comme tel, c'est finalement parce qu'elle est capable de Dieu»<sup>305</sup>.

Se réclamant de S. Thomas, le P. Rousselot précise que si les anges ont l'intuition de l'être «parce qu'ils abordent l'être par sa forme, par son idée quasi-exemplaire, par ce dont la participation rend formellement *tels* tous les objets qui sont *tels*»<sup>306</sup>, l'homme n'a pas cette intuition de l'être, parce que son âme est «forme dans un sujet» et donc «sympathique, dans l'être, à la forme en tant que participée par quelque sujet, c'est-à-dire à la quiddité (...) qui comprend la forme et la matière»<sup>307</sup>. Tout en distinguant la quiddité du sujet, elle affirme leur identité réelle dans l'être<sup>308</sup>.

<sup>303</sup> Voir P. ROUSSELOT, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 505 (note 2 de la p. 504). Le P. Rousselot voudrait réconcilier l'illumination augustinienne et la doctrine de l'intellect agent : voir *L'être et l'esprit*, p. 562.

<sup>304</sup> *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 225.

<sup>305</sup> *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 504. Cf. *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 238.

<sup>306</sup> *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 487.

<sup>307</sup> *Art. cit.*, p. 487-488.

<sup>308</sup> *Art. cit.*, p. 489.

S'il n'y a pas d'intuition de l'être, il y a une «science de l'être»<sup>309</sup>. «Nous concevons tout comme *un* être, disjoignant et rejoignant nature et sujet, et comme l'idée d'être est incluse en toute conception, on peut dire que toute conception contient virtuellement le jugement. *C'est un être*»<sup>310</sup>. Et, d'une manière plus précise, «être» (*ens*) signifie être «objet pour l'âme»<sup>311</sup>. «Concevoir l'être», pour le P. Rousselot, c'est «rêver l'esprit», car «penser l'idée d'être (où *ce* et *être* sont disjoints et réunis) c'est dire : si je voyais l'objet intuitivement | rêver l'esprit |, je verrais ces deux éléments l'un dans l'autre»<sup>312</sup>.

De plus, pour le P. Rousselot, toute conception renferme la synthèse d'essence et d'existence<sup>313</sup> : «Dire : *Cela est*, c'est dire : *qui verrait tout l'être, y verrait cela*. Former cette synthèse équivaut donc à supposer, à présumer, à rêver la Vérité absolue, créatrice»<sup>314</sup>. Ainsi, le P. Rousselot affirme que Dieu et l'âme sont les conditions de la pensée, les conditions nécessaires de la proposition : *l'être existe*<sup>315</sup>.

Pour lui, du reste, la proposition : «l'être existe» n'est pas analytique, mais synthétique, car jamais, de notre représentation de l'être, nous ne pourrions déduire l'existence<sup>316</sup>. Nous ne pouvons affirmer que l'être existe, que si notre âme a consenti «à être ce qu'elle est»<sup>317</sup> et à désirer son propre bien, Dieu :

On peut (...) dans la dualité palpitante qui caractérise la première appréhension, retrouver la trace distincte des deux amours qui entraînent l'âme : en tant qu'elle traduit le donné sensible en quiddité, en essence, l'âme se désire elle-même, elle veut se réaliser comme humanité; en tant qu'elle affirme que l'être existe, elle veut se réaliser comme être, elle désire Dieu<sup>318</sup>.

Cette théorie de l'appréhension conceptuelle - premier éveil de l'âme, premier passage à l'acte de cet appétit du divin qu'est l'intellec-

<sup>309</sup> *Art. cit.*, p. 495.

<sup>310</sup> *Art. cit.*, p. 496.

<sup>311</sup> *Art. cit.*, p. 497.

<sup>312</sup> *Ibid.* Voulant exprimer ce qu'est pour nous la genèse de l'idée d'être, le P. Rousselot écrit : «Le mouvement de l'esprit irait à épuiser d'un seul coup, s'il le pouvait, tout le donné, tout l'être qui lui est confusément offert dans sa première appréhension. Mais il ne peut y parvenir : nous n'avons pas encore élucidé à fond le contenu intelligible de notre première sensation. Aussi l'esprit, poussé par la nécessité de vivre, suppose, pour ainsi dire, le problème résolu, et forme l'idée d'être, dans laquelle le donné encore irréductible est présumé éclairci, prononcé objet pour l'âme, doublé d'âme, pour ainsi dire, ou étoffé d'âme, afin de pouvoir donner prise à l'action» (*ibid.*, note 1).

<sup>313</sup> Cf. *art. cit.*, pp. 497-498.

<sup>316</sup> Voir *art. cit.*, pp. 501-503.

<sup>314</sup> Voir *art. cit.*, pp. 498-499.

<sup>317</sup> *Art. cit.*, p. 503.

<sup>315</sup> Voir *art. cit.*, p. 499.

<sup>318</sup> *Art. cit.*, p. 504.

tion -, le P. Rousselot, qui l'estime conforme aux principes de S. Thomas, en cherche aussi une certaine confirmation chez Kant; car «la synthèse de toutes nos représentations se fait dans l'idée d'être, forme OBJECTIVE universelle des objets de l'esprit»<sup>319</sup>. Mais

on ne peut s'arrêter à la clarté conceptuelle : «lumière de l'être», «évidence des principes». La froide consistance de la *synopse perçue* ne tient que par l'effort vital de la *synthèse aperceptive* : l'être cache imparfaitement l'esprit; et quand l'âme se croit perdue dans l'objet, c'est devant elle-même et devant son Dieu qu'elle demeure extasiée<sup>320</sup>.

En définitive, l'être est pour l'esprit : «C'est le propre de l'être spirituel qui se cherche, de l'âme encore absente de soi, d'éclairer sa route par l'idée ABSTRAITE d'être»<sup>321</sup>.

Ce primat de l'appétit conduit nécessairement à affirmer le primat de l'esprit, et l'idée d'être n'est plus qu'un moyen privilégié. La métaphysique de l'amour absorbe celle de l'être.

Le P. Maréchal essaie d'intégrer Kant dans le thomisme ou, si l'on préfère, de «refaire un kantisme 'conforme' au thomisme»<sup>322</sup>, en opérant le dépassement que Kant aurait «dû» réaliser. Ce dépassement, c'est celui du formalisme relativiste par un appel à l'acte; ou, si l'on préfère, c'est l'intégration de la critique transcendantale dans une conception existentielle, ceci grâce à une reprise de l'acte<sup>323</sup>. Le P. Maréchal estime en effet que Kant aurait dû reconnaître que l'Acte pur était la condition *a priori* de toute existence actuelle et le garant de la connaissance théorique; et c'est bien là ce que lui-même a l'intention de montrer.

Pour cela, le P. Maréchal construit sa métaphysique sur une base critique (pour lui, du reste, Aristote et S. Thomas, comme Descartés, professent au point de départ un doute méthodique universel<sup>324</sup>); il part de l'*a priori* subjectif, transcendantal, qui conduit au transcendant - car l'exploration du transcendantal peut seule nous livrer le transcendant<sup>325</sup>. Si la métaphysique du P. Maréchal est avant tout une métaphysique-critique, elle est aussi une métaphysique du dynamisme intellec-

<sup>319</sup> *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 238.

<sup>320</sup> *Art. cit.*, p. 240.

<sup>321</sup> *L'être et l'esprit*, p. 564.

<sup>322</sup> E. DIRVEN, *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S. J.*, p. 280.

<sup>323</sup> Voir *op. cit.*, p. 277.

<sup>324</sup> J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, V, p. 35.

<sup>325</sup> *Op. cit.*, pp. 73 et 346.

tuel, où se trouve dépassée la scission, si marquée chez Kant, entre spéculation et action<sup>326</sup>.

Dans cette métaphysique à base critique, l'être est posé comme «absolu nouménal» à partir d'une réflexion sur l'acte du jugement. L'idée transcendantale d'être est présentée comme la forme *a priori* de l'intelligence humaine. Nous ne pouvons pas penser le néant absolu : «dans l'effort négateur le plus extrême (...) toujours l'être vient épauler le non-être, l'affirmation sous-tend la négation» (...). Tant par la pensée que par le vouloir, nous posons donc perpétuellement et catégoriquement l'être<sup>327</sup>, et nous posons l'être comme une norme extérieure à notre pensée actuelle et subjective. Notre intelligence atteint directement, et n'atteint directement, que la nécessité de l'être - à tel point que le P. Maréchal affirme que «la nécessité d'affirmer l'être se confond avec la nécessité même de la pensée»<sup>328</sup>. C'est pourquoi «il faut, de nécessité logique : 1° affirmer, en général, l'absolu de l'être, l'ordre ontologique; 2° affirmer le rapport de tout contenu de pensée à l'absolu de l'être»<sup>329</sup>.

Cette démonstration préliminaire que donne le P. Maréchal «postule seulement un contenu de conscience, objectivé (...) sous la loi normative de l'identité»<sup>330</sup>. Il faut ensuite déterminer la signification ontologique de la connaissance - ce qui sera le rôle d'une «métaphysique de la connaissance»<sup>331</sup>. Car «la perfection de l'être est la perfection du vrai, et est aussi la perfection de la connaissance»<sup>332</sup>. Tout le «secret métaphysique» de la connaissance comme telle est la «coïncidence de l'intelligent et de l'intelligé, du sujet et de l'objet, dans l'identité d'un acte»<sup>333</sup>.

Pour le P. Maréchal, on peut, grâce à la «déduction transcendantale de l'affirmation ontologique», rejoindre, à partir du transcendantal, le transcendant. Ainsi, c'est bien l'exploration réflexive du transcendantal qui livre toute la métaphysique<sup>334</sup>. Pour cela, il faut analyser le contenu de notre connaissance dans son rapport à l'absolu de l'être, et montrer que ce qui fait «le fond de notre nature intellectuelle», c'est «le désir obscur et insatiable de l'Être»<sup>335</sup>. Dans l'affirmation «cela est», le donné est subsumé «sous l'idée transcendantale et nécessairement

<sup>326</sup> Voir notamment J. MARÉCHAL, *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*.

<sup>327</sup> *Le point de départ de la métaphysique*, V, p. 43.

<sup>328</sup> *Op. cit.*, p. 52.

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> *Ibid.*

<sup>331</sup> Voir *op. cit.*, p. 60.

<sup>332</sup> *Ibid.*

<sup>333</sup> *Ibid.*

<sup>334</sup> Voir *op. cit.*, p. 346.

<sup>335</sup> *Op. cit.*, p. 229 ; cf. pp. 309 et 315.

objective d'être»<sup>336</sup>. C'est pourquoi «l'être de nos affirmations oscille entre deux points extrêmes : la plénitude absolue, saturante, et la possibilité minimale»<sup>337</sup> - ce qui correspond, «dans notre système de notions, aux concepts d'acte pur et de pure puissance»<sup>338</sup>. Entre les deux, l'être «est essentiellement un *devenir*»<sup>339</sup>.

Il y a, chez le P. Maréchal, une identification de l'être et de l'acte: «l'affirmation n'attribue vraiment l'être que *dans la mesure de l'acte*»<sup>340</sup>. Du reste - et ceci est significatif - il y a, pour le P. Maréchal, deux divisions de l'être : d'une part, l'être subjectif (*ens intra animam*), pur objet de pensée, et l'être réel (*ens extra animam*); d'autre part, l'être en acte et l'être en puissance<sup>341</sup>. C'est cette dernière division qui est la principale et qui commande tout.

«Dans le cadre d'une métaphysique franche de l'acte et de la puissance», affirme le P. Maréchal, on tiendra pour démontré

que tout concept abstrait, objectivé dans une affirmation d'être, a dû non seulement se concrétiser par référence à la matière, et déjà s'extérioriser ainsi par rapport à la pensée, mais surtout se subordonner, selon la relation d'analogie, à une condition existentielle supérieure et absolue, qui ne peut davantage demeurer interne à notre pensée, et même qui ne peut être que le sommet absolu du Réel, l'Acte pur. Le contenu affirmé ou affirmable de notre conscience ne se suffit donc pas, logiquement, comme représentation pure, comme «idéal» opposé à du «réel». L'affirmation d'être, qui déjà, quant à sa matière primitive, est amorcée en nous par une *invasion de réel concret*, se poursuit et s'achève (dans l'implicite vécu) par la *position absolue* du Réel transcendant : passivité initiale, position terminale, tout notre savoir formel devient «inobjectif» et inconsistant s'il ne se rattache à ces deux extrêmes<sup>342</sup>.

Pour le P. Maréchal, «l'*absolu nouménal* entre dans les présupposés logiques de l'objet comme tel»<sup>343</sup>. L'être est donc vu avant tout comme l'*a priori* transcendantal à partir duquel on peut opérer une déduction objective :

Ainsi se constitue devant notre pensée réfléchie, sous le principat de l'Être infini - clef de voûte de la Métaphysique - un vaste *système* des objets : les uns subsistant par eux-mêmes, les autres rattachés à une subsistance; les uns, êtres, modalités ou relations physiques; les autres, êtres, modalités ou relations mentales. Êtres, principes d'être, ou modes d'être, ou aspects ab-

<sup>336</sup> *Op. cit.*, p. 236.

<sup>337</sup> *Op. cit.*, p. 237.

<sup>338</sup> *Ibid.*

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> *Op. cit.*, p. 242.

<sup>341</sup> *Op. cit.*, p. 243.

<sup>342</sup> *Op. cit.*, p. 252.

<sup>343</sup> *Op. cit.*, p. 262.

stractifs d'êtres, la réflexion nous les découvre de plus en plus distinctement, étalés devant nous comme les échelons possibles de notre ascension vers Dieu, c'est-à-dire, comme autant d'essences réelles, engrenées entre elles, mais subordonnées toutes à l'Être absolu, *Fin dernière* et *Cause universelle*<sup>344</sup>.

La métaphysique du P. André Marc est une réflexion de la pensée sur ses propres actes en tant qu'elle perçoit le réel<sup>345</sup> et, plus précisément, sur l'acte du jugement. Le P. Marc voudrait établir *a priori* l'objet de la métaphysique, cela dans la ligne de Kant ou même, d'une certaine manière, de Fichte<sup>346</sup>. Si la métaphysique existe, son objet ne peut être que l'idée d'être, car, étant première, incondionnée, celle-ci constitue le principe premier<sup>347</sup>. Une telle métaphysique «n'aurait rien d'une doctrine de la chose en soi hétérogène à l'esprit, puisqu'elle serait une doctrine de l'intelligible en soi»<sup>348</sup>. Pour cela, il faut que l'idée d'être soit identifiée à l'inconditionné. C'est bien à cette idée première, à cette idée d'être conditionnant tout et non conditionnée elle-même, que parvient le P. Marc; et c'est grâce à une analyse des actes de notre esprit - appréhension et jugement - en ce qu'ils ont d'intentionnel, que, selon sa propre expression, il «campe» cette idée d'être, «suprême et commune assise du réel et de l'esprit»<sup>349</sup>. «L'être, âme de la proposition, unité du substantif et du verbe, est par là signe de l'être, âme du jugement, comme il est le signe de l'être, âme et fond de tout, lequel est l'unité même de la proportion de l'essence et de l'esse»<sup>350</sup>.

Après avoir montré comment notre intelligence parvient à cette idée, le P. Marc précise que cette idée d'être n'est ni «l'essence en général», ni «l'existence abstraite, indéterminée, mais la proportion de l'essence à l'existence concrète; moins un pur concept qu'un jugement; ou mieux le rythme fondamental du jugement (...) Elle est l'acte complet de l'esprit et des choses»<sup>351</sup>. Elle permet toutes les relations, mais

<sup>344</sup> *Op. cit.*, pp. 347-348.

<sup>345</sup> *Dialectique de l'affirmation*, p. 43.

<sup>346</sup> Le P. Marc vise à «retrouver un principe vraiment objectif, à partir duquel le savoir puisse être engendré», la *Doctrine de la Science* de Fichte devenant alors une *Doctrine de l'être* (voir *op. cit.*, p. 36). Il souligne également la parenté de sa démarche avec celle d'Hamelin (voir *op. cit.*, Avant-propos, p. 7); et l'on pourrait dire aussi qu'il tente une sorte de synthèse de S. Thomas et de Brunschvicg (cf. *op. cit.*, pp. 31-32) pour qui, nous l'avons vu, «la nature de l'être est suspendue à la nature de l'affirmation de l'être» (ci-dessus, p. 135).

<sup>347</sup> Voir *op. cit.*, p. 329.

<sup>348</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>349</sup> *Op. cit.*, p. 38; cf. *L'être et l'esprit*, p. 39.

<sup>350</sup> *Dialectique de l'affirmation*, p. 114.

<sup>351</sup> Voir *op. cit.*, p. 137.

est au-dessus<sup>352</sup>. Intelligible et réelle par elle-même, «pure position de soi par soi», elle rend intelligible et réel tout le reste<sup>353</sup>.

Cet effort d'intégration permet aussi de saisir toute la diversité des êtres. Cette diversité une fois établie, il est «normal d'entreprendre la reconstruction dialectique de chacun d'eux, celle de Dieu, de l'être humain, de l'être matériel, ou de l'être vivant d'après les lois de l'être et de l'acte»<sup>354</sup>.

Ne sommes-nous pas ici en présence d'une synthèse réflexive (plus méta-psychologique que métaphysique) par et dans l'acte du jugement, où les distinctions les plus fondamentales sont comme dépassées dans l'être, dans l'idée d'être ? On ne peut, en effet, aller au delà, car tout présuppose l'être et rien n'est avant lui. Il est le fondement radical de tout, et aussi ce qu'il y a d'ultime.

Dans une perspective très différente, mais qui est encore celle d'une réflexion critique, le P. Roland-Gosselin a cherché, lui aussi, à expliquer notre saisie de l'être et la métaphysique. C'est pour montrer la diversité de l'être et de l'objet que le P. Roland-Gosselin veut préciser le sens positif d'«être». Si «le sens d'«être» est multiple»<sup>355</sup>, il doit néanmoins y avoir une signification dominante, qui est difficile à déterminer. Après avoir éliminé diverses hypothèses, le P. Roland-Gosselin reconnaît que l'être auquel se réfère la vérité de nos jugements est le «réel», «ce qui est»<sup>356</sup>. Le jugement le plus indéterminé, «celui où s'exprime en sa pureté primitive l'être connu, se traduit au mieux par ces mots : 'cela est'»<sup>357</sup>. Mais cette notion d'être se donne bien comme antérieure au «sujet» et à l'«essence» dont on la reconnaît ensuite solidaire<sup>358</sup>.

Quant au non-être, il manifeste le sens premier de l'être<sup>359</sup>, car la notion de non-être suppose la négation qui, elle-même, est refus de l'être affirmé<sup>360</sup>.

Le P. Roland-Gosselin nie avec insistance que l'intelligence, en reconnaissant par réflexion sa propre nature, puisse prétendre être apte à l'intuition de l'être absolu :

L'être, objet premier de l'intelligence humaine, est celui qui se réalise comme l'acte d'une essence individuelle. L'intelligence sait ce que c'est

<sup>352</sup> *Op. cit.*, p. 136.

<sup>353</sup> Voir *op. cit.*, p. 138.

<sup>354</sup> *Op. cit.*, p. 720.

<sup>355</sup> *Essai d'une étude critique de la connaissance*, p. 55.

<sup>356</sup> *Op. cit.*, p. 63.

<sup>357</sup> *Op. cit.*, p. 64.

<sup>359</sup> *Op. cit.*, p. 79; cf. pp. 85-86.

<sup>358</sup> *Op. cit.*, p. 66; voir pp. 66-67.

<sup>360</sup> Cf. *op. cit.*, p. 86.

d'être ainsi. Elle est ordonnée à connaître cette nature spéciale, cette raison de l'être, et à la connaître précisément comme nature, comme raison, comme essence <sup>361</sup>.

Trop dépendant de sa méthode critique réflexive, le P. Roland-Gosselin regarde, dans l'affirmation «ceci est», avant tout la relation du verbe au sujet <sup>362</sup>. Mais il veut, à travers cette critique, redécouvrir l'ontologie <sup>363</sup>. Et si, pour lui, c'est possible, c'est parce que l'intelligence atteint la *notion d'être*, l'être en général. Cette «notion multiple de l'être fait plus que s'ouvrir à une signification transcendante. Elle l'accueille, elle l'exige, pour assurer définitivement l'unité foncière sans laquelle sa diversité extrême se disperserait dans l'équivoque»<sup>364</sup>.

Certes, le P. Roland-Gosselin reconnaît qu'on ne peut passer de la notion générale et multiple de l'être à l'affirmation de l'Existence absolue sans un raisonnement; mais cette notion d'être ne possède son unité parfaite que grâce à la réalisation parfaite de l'exister absolument un <sup>365</sup>, et c'est pourquoi elle conduit finalement l'intelligence jusqu'à l'affirmation de l'Être absolu <sup>366</sup>. Le P. Roland-Gosselin souligne : «Pour faire le lien du réel à l'esprit, l'idée est indispensable»<sup>367</sup>. Mais il conviendrait de préciser le rôle de ce *μεταξύ* : car l'idée n'est pas le lien entre le réel et l'esprit, mais le moyen par lequel notre intelligence saisit le réel.

Le P. Roland-Gosselin considère la notion d'être comme un principe d'où l'on peut partir et qui permet de déduire : est-ce tout à fait exact ? Pouvons-nous considérer que c'est à partir de la notion d'être, liée à l'activité constante de l'esprit, qu'on peut affirmer l'existence de l'Être premier <sup>368</sup> ? L'attitude réflexive critique n'a-t-elle pas empêché le P. Roland-Gosselin de redécouvrir vraiment l'acte d'être, saisi dans le jugement d'existence ? Il semble bien que, chez lui, ce soit l'aspect formel de l'être qui est affirmé en premier lieu.

<sup>361</sup> *Op. cit.*, p. 142.

<sup>362</sup> Voir *op. cit.*, pp. 130-131.

<sup>363</sup> Voir *op. cit.*, p. 114.

<sup>364</sup> *Op. cit.*, p. 132.

<sup>365</sup> Voir *loc. cit.*

<sup>366</sup> Voir *op. cit.*, p. 142; cf. p. 146.

<sup>367</sup> *Op. cit.*, p. 134.

<sup>368</sup> Voir *op. cit.*, p. 133.

<sup>369</sup> C'est encore (mais d'une autre manière) par une analyse réflexive de l'activité de notre intelligence que Stanislas Breton s'efforce d'«introduire» à l'ontologie. C'est très explicitement à la phénoménologie qu'il se rattache, car pour lui, «l'idée d'être n'a pu paraître si verbale que parce qu'on l'a détachée de tout son contexte phénoménologique» (*Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, p. 22). - Dans une perspective tout autre, réagissant contre «la séduction de l'abstrait» (*Du consentement à l'être*, p. 84) et visant à «dépasser le point de vue d'une philosophie isolante par celui d'une philosophie existentielle» (*op. cit.*, pp. 104-105), Aimé Forest s'efforce de «reconquérir l'être concret» (*op.*

Abandonnant complètement cette attitude de réflexion-critique<sup>369</sup>, Jacques Maritain a comme intention principale de montrer qu'il y a une saisie originale de l'être, intuition intellectuelle qui non seulement permet à la métaphysique d'apparaître et d'exister, mais encore l'explique, la constitue spécifiquement comme métaphysique de l'être : «C'est cette intuition qui fait le métaphysicien»<sup>370</sup>.

Ce que Maritain, à juste titre, reproche le plus à Descartes et à ceux qui l'ont suivi, c'est d'être demeurés dans l'idée. «Idéosophes» et non plus philosophes, ils ont oublié cette intuition fondamentale de l'être :

Après que Descartes eut nié la valeur de la théologie comme science, et Kant celle de la métaphysique comme science, nous avons vu la raison perdue, livrée à l'empirisme, chercher la sagesse avec plus d'anxiété que jamais, et ne pas la trouver, parce qu'elle avait refusé le sens du mystère, et voulait soumettre la sagesse à la loi étrangère du progrès par substitution<sup>371</sup>.

Ce qui est certain, c'est que Maritain ne cherche pas à réconcilier la pensée de S. Thomas avec Descartes ou avec Kant - il voit trop nettement ce qui les sépare. Il cherche à découvrir la source originale de la métaphysique, antérieure à la critique et antérieure à la logique. Identifier la métaphysique, science de l'être, et la logique, c'est réduire l'être à la copule, à un mot<sup>372</sup>.

Reprenant les distinctions classiques, Maritain distingue «l'être en tant qu'enveloppé ou incorporé dans la quiddité sensible», premier objet de l'intelligence humaine, et «l'être visualisé comme tel et dégagé dans ses pures valeurs intelligibles», objet propre de la métaphysique<sup>373</sup>. Il précise ensuite les deux aspects de l'être; essence et existence (*esse*), saisis respectivement par l'appréhension et par le jugement. «C'est à l'existence même que va l'intelligence»; la philosophie est donc «tendue vers l'existence elle-même»<sup>374</sup>.

*cit.*, p. 86). Le moyen de cette reconquête est pour lui l'attitude du «consentement», qui permet une contemplation portant «à la fois sur la vérité propre de l'existence singulière et sur la diversité ordonnée de l'être, c'est-à-dire sur son unité» (*op. cit.*, p. 144). Il s'agit, dans cette contemplation, non seulement d'éprouver la présence de l'être, mais de l'«effectuer», entrant par là même, affirme A. Forest, dans l'acte créateur (cf. *op. cit.*, p. 149). L'importance accordée à la présence entraîne A. Forest à considérer l'être comme «ordonné à la valeur», comme «la participation à la valeur dans laquelle il trouve son fondement» (*La présence de l'être*, p. 219).

<sup>370</sup> *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, p. 52.

<sup>371</sup> *Op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>372</sup> Voir *op. cit.*, p. 34.

<sup>373</sup> *Op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>374</sup> *Op. cit.*, p. 27.

Seul le métaphysicien atteint vraiment l'être en tant qu'être. «L'être apparaît alors selon ses caractères propres comme transobjectivité consistante, autonome et essentiellement variée, car l'intuition de l'être est en même temps l'intuition de son caractère transcendantal et de sa valeur analogique»<sup>375</sup>.

Cette saisie de l'être est, pour Maritain, «une véritable intuition (...) une perception directe, immédiate, non pas au sens technique que les anciens donnaient au mot intuition, mais au sens que nous pouvons recevoir de la philosophie moderne»<sup>376</sup>. On remarque sans peine, dans la description qu'en donne Maritain, des expressions caractéristiques de l'expérience mystique et de la pensée bergsonienne. Cependant, Maritain précise bien que son intuition n'est pas l'intuition bergsonienne, car c'est une intuition intellectuelle, qui se sert d'un concept : le concept d'être. Nous touchons là ce qui caractérise la position de Maritain. Sous l'influence de Bergson et, plus encore, de la mystique et de la poésie, il cherche à exalter cette intuition, mais il ne veut pas tomber dans un anti-intellectualisme qui serait contraire à S. Thomas. Aussi s'efforce-t-il toujours de maintenir les deux, en essayant de montrer qu'il n'y a pas là de contradiction. C'est là la grandeur de Maritain - et c'est aussi la faiblesse de sa métaphysique, qui demeurera toujours trop liée à ce mode intuitif de la saisie de l'être et, par le fait même, ne pourra jamais pénétrer dans une véritable analyse.

Cette intuition de l'être, qui se réalise dans un concept, est un «don fait à l'intellect»<sup>377</sup>. Ce don exige une purification intellectuelle, purification qui rend capable d'«écouter, au lieu de fabriquer des réponses»<sup>378</sup>.

Cette intuition est «éidétique», car elle est abstraite. C'est une «visualisation éidétique ou idéative»<sup>379</sup>. C'est l'intuition par excellence, qui implique une auto-lucidité, en raison de son intériorité. Il y a donc un retour possible de l'intelligence sur elle-même, qui fait que cette intuition est possédée dans sa propre lumière. On pourra ainsi parler de l'aspect subjectif et de l'aspect objectif de cette intuition. Du côté du sujet, elle sera dite «révélation» intelligible; quant à l'objet, il est «perçu dans un verbe mental» et nommé, exprimé par le mot «être»<sup>380</sup>.

Cet être est «comme un cristal liquide qui serait le milieu propre de l'intelligence métaphysique»<sup>381</sup>. Il est saisi dans un concept analogique d'une diversité intelligible infinie. Cette première diversité

<sup>375</sup> *Op. cit.*, p. 52.

<sup>376</sup> *Op. cit.*, p. 54.

<sup>377</sup> *Op. cit.*, p. 56.

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> *Op. cit.*, p. 66.

<sup>380</sup> Voir *op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>381</sup> *Op. cit.*, p. 73.

qui est saisie en lui est celle de l'essence et de l'esse : «cette notion d'être implique au dedans d'elle-même une sorte de polarité essence-existence»<sup>382</sup>.

Mais, si réel que soit ce concept, «l'être force le concept lui-même d'être (...) à se transgresser soi-même»<sup>383</sup>. La réalité possède une richesse qui ne peut être explicitée par la seule idée d'être; d'où la nécessité des autres idées, celle du vrai, celle du bien (car il faut expliquer la communicabilité de l'être<sup>384</sup>).

Dans un article récent, Maritain revient sur le caractère propre de l'intuition de l'être, en vue de répondre à certaines objections. Il précise alors quelle différence il voit entre l'intuition de l'être et la grâce de la foi, ou du don de prophétie, ou de la science infuse. L'intuition de l'être est une lumière naturelle, «la foncière et primordiale lumière naturelle de l'intelligence philosophique»<sup>385</sup>. Si cette lumière exige de nous une réceptivité, «elle se produit *dans et par un jugement affirmatif* de l'exister : 'je suis', 'les choses sont'»<sup>386</sup>. Ce jugement possède une valeur unique, puisqu'il est l'intuition intellectuelle de l'être : le fruit de cette intuition dans ce jugement, «acte judiciaire», sera le concept d'être<sup>387</sup>.

En réalité, c'est au sein de l'intériorité spirituelle de l'opération intellectuelle de jugement que l'on saisit intuitivement l'être, l'esse de ce sujet; mais cette intuition permet un retour de l'esprit sur ce qui a été vu. Il y aura donc deux concepts de l'esse : l'un d'origine abstraitive, l'autre d'origine judicative - seul le second étant vraiment métaphysique<sup>388</sup>. On est alors en présence d'une intuition intellectuelle sans abstraction dans un acte judiciaire. Il ne s'agit pas d'un simple jugement d'existence : «ceci est», mais, dans ce jugement d'existence, d'une sorte d'illumination, de révélation qui réalise l'intuition de l'être; et cet être vu est un esse spiritualisé en acte, c'est «l'être dans le mystère de son horizon sans limites»<sup>389</sup>.

Par cette intuition, l'intellect «perçoit l'analogie de l'esse dans la plénitude de sa signification»<sup>390</sup>. Cette analogie de l'être est alors saisie comme «la raison et la clef de celle des transcendants» et comme franchissant l'infini<sup>391</sup>.

<sup>382</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>383</sup> *Op. cit.*, p. 77.

<sup>384</sup> Voir *op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>385</sup> *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*, p. 15.

<sup>386</sup> Voir *art. cit.*, p. 17.

<sup>387</sup> Voir *art. cit.*, p. 18.

<sup>388</sup> Voir *art. cit.*, p. 20.

<sup>389</sup> *Art. cit.*, p. 23.

<sup>390</sup> *Ibid.*

<sup>391</sup> Voir *art. cit.*, pp. 23-24.

On voit bien la beauté de cette intuition, sa puissance et sa séduction. N'est-elle pas plus une intuition poétique de l'esse qu'une véritable intuition métaphysique ? Il est vrai que, pour Maritain, l'intuition poétique est la racine et le fondement de toutes les autres connaissances<sup>392</sup>.

Pour Cornelio Fabro, c'est l'analyse heideggerienne de la distinction *essentia-existentia* qui exige de reprendre le problème de l'être à partir de sa situation originale - celle-ci étant pour lui «la détermination de la signification du couple grammatical fondamental d'être et d'étant (...) correspondant au grec *ὄν-εἶναι* »<sup>393</sup>.

Le «dialogue sur l'être» dont est née la pensée occidentale, C. Fabro veut le reprendre en «ce point où, grâce à la création du monde par Dieu, l'Absolu qui est *Etre* n'est plus seul, mais a à côté de lui et sous lui les *êtres* »<sup>394</sup>.

Le grand reproche que C. Fabro fait à Heidegger est d'avoir oublié «la conception biblique et chrétienne de l'être fondée sur la création»<sup>395</sup>. Car pour C. Fabro, «c'est seulement dans la perspective de la création qu'est possible la fondation radicale d'une *théorie de l'être comme acte de l'étant*» - cette théorie distinguant, à ses yeux, la métaphysique de S. Thomas de celle d'Aristote<sup>396</sup>.

Aussi l'authentique notion de l'être doit-elle établir «à la fois le caractère synthétique du réel (création biblique) et le syllogisme absolu de l'identité de l'être (Parménide) comme fondement ultime de ce caractère synthétique, qui est le fondement et le constitutif de la causalité en son moment originel»<sup>397</sup>. Par là, nous pourrions comprendre le concept d'esse de S. Thomas, qui «demeure absolument original» et doit permettre la survivance de la métaphysique authentique<sup>398</sup>.

<sup>392</sup> «La connaissance poétique, écrit Maritain, implique cette sorte d'invasion des choses dans la nuit préconsciente de l'esprit, près du centre de l'âme (...)» (*L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, p. 218). Cf. p. 225 : «L'expérience poétique ramène le poète au lieu caché, à la racine unique des puissances de l'âme (...)»; et «la réalité à laquelle le poète est confronté est l'objet même de l'intelligence, l'océan de l'Être, dans son universalité absolue» (*op. cit.*, p. 120; cf. p. 155). Voir à ce propos *L'activité artistique*, I, pp. 200 ss. et 234.

<sup>393</sup> *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, p. 251. Cf. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, dont l'article cité ici forme l'introduction.

<sup>394</sup> *Art. cit.*, p. 242.

<sup>395</sup> *Art. cit.*, p. 481.

<sup>396</sup> *Ibid.*

<sup>397</sup> *Art. cit.*, p. 480.

<sup>398</sup> *Art. cit.*, p. 481.

La révélation de la création, de même qu'elle permet l'élaboration de cette métaphysique originale de l'*esse*, est aussi une révélation du néant<sup>399</sup>.

Peut-on affirmer, avec C. Fabro, que la révélation du mystère de la création a produit «une révolution radicale de la pensée qui atteint à son ultime possibilité»<sup>400</sup> ? Ce qui est très clair, en tout cas, c'est que, pour C. Fabro, les deux extrêmes de notre vie intellectuelle sont : d'une part «la première notion de l'*ens*, à l'aube de la pensée», et d'autre part «la notion technique d'*esse* de la 'resolutio' métaphysique». Entre ces deux extrêmes s'opère un double passage : celui de la notion initiale confuse d'*ens* en général à la notion méthodologique de l'*ens* comme «ce qui est», «ce qui a l'*esse*» (Aristote, pour C. Fabro, s'en tient là) et le passage (opéré par S. Thomas) à «la détermination de l'*esse* comme acte ultime transcendantal, qui est l'objet propre et immédiat de la causalité divine»<sup>401</sup>. De cet *esse* métaphysique nous n'avons pas l'intuition (à proprement parler), mais une sorte d'intuition implicite, «entendant par là la 'co-présence' de l'*esse* en toute présence ou présentation d'existence»<sup>402</sup>.

C. Fabro veut donc sauver l'*esse* et la métaphysique de l'être en donnant à l'*esse* une valeur théologique. Est-ce le bon moyen ? Le rôle de la foi n'est pas immédiatement de sauver la métaphysique ! L'intelligence humaine, par elle-même, doit la sauver. Pour saisir théologiquement ce qu'est la création, il faut avoir déjà saisi métaphysiquement l'*ens*.

#### *L'ensevelissement de l'être et le langage*

Considérant les «prétendues propositions» de la métaphysique comme «entièrement dénuées de sens»<sup>403</sup>, le néo-positivisme dénonce le caractère illusoire et sophistique du problème de l'être. Rudolf Carnap considère même que la plupart des erreurs logiques commises dans les «propositions apparentes» (*Scheinsätzen*) de la métaphysique reposent

sur des défauts (*Mängeln*) logiques inhérents à l'usage du mot «être» dans notre langue (et des mots correspondants dans les autres langues, au moins dans la plupart des langues européennes). La première erreur est le double sens (*Zweideutigkeit*) du mot «être»; on l'emploie tantôt comme copule

<sup>399</sup> Voir *art. cit.*, pp. 252 ss.

<sup>401</sup> *Art. cit.*, p. 503.

<sup>400</sup> *Art. cit.*, p. 255.

<sup>402</sup> *Art. cit.*, p. 504.

<sup>403</sup> R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, p. 220. Cf. ci-dessus, p. 19.

devant un prédicat («je suis affamé», *ich bin hungrig*), tantôt pour désigner l'existence («je suis»). Cette erreur s'aggrave du fait que, souvent, les métaphysiciens ne s'aperçoivent pas de cette double signification. La seconde erreur se trouve dans la forme du verbe employée selon la deuxième signification : l'*existence*. La forme verbale donne l'illusion d'un prédicat là où il n'y en a pas. (...) La plupart des métaphysiciens, depuis l'antiquité, se sont laissés entraîner, par la forme verbale, c'est-à-dire la forme prédicative du mot 'être', à émettre des propositions apparentes, par exemple «je suis», «Dieu est»<sup>404</sup>.

De son côté, Alfred J. Ayer estime que

l'origine de la tentation que nous avons de soulever, au sujet de l'être, des questions auxquelles aucune expérience concevable ne saurait nous permettre de répondre, réside en ce fait que, dans notre langage, les phrases qui expriment des propositions existentielles et celles qui expriment des propositions attributives peuvent avoir la même forme grammaticale (...) Mais, comme Kant l'a fait remarquer, l'existence n'est pas un attribut. Car, lorsque nous assignons un attribut à une chose, nous affirmons, à mots couverts, qu'elle existe; de sorte que si l'existence était elle-même un attribut, il s'ensuivrait que toutes les propositions existentielles positives seraient des tautologies, et que toutes les propositions existentielles négatives seraient contradictoires; or ce n'est pas le cas. Si bien que ceux qui posent sur l'être des questions basées sur ce postulat, à savoir que l'existence est un attribut, sont coupables de suivre la grammaire au delà des limites du sens commun<sup>405</sup>.

Quant à la philosophie d'Oxford, si elle dépasse l'étroit critère du principe de vérification<sup>406</sup> et admet que la métaphysique, en dépit de

<sup>404</sup> *Art. cit.*, pp. 233-234. Carnap note que la suite logique du *cogito* de Descartes n'est pas *ergo sum*, mais *il y a quelque chose qui pense (es gibt etwas Denkendes)* (*art. cit.*, p. 234). Pour Carnap, l'être a donc deux sens qu'il faut bien distinguer. Ces deux significations (l'être comme copule et comme «il y a») sont peut-être, du point de vue de la logique *formelle*, les deux seules fonctions à retenir (nous ne voulons pas discuter ici ce problème, qui relève de la logique); mais elles ne peuvent évidemment pas rendre raison de la signification métaphysique de l'*esse* telle que nous la trouvons dans les œuvres métaphysiques de S. Thomas. Nous sommes là, du reste, en présence du problème fondamental (si ancien et si actuel !) des rapports de la métaphysique et de la logique (cf. *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, fasc. I). Lorsqu'il s'agit de l'être, ce problème fondamental touche bien son fondement ultime. La logique ne peut être la norme de la métaphysique, comme le disent avec tant de force Aristote, S. Thomas, Whitehead et Heidegger (chacun le disant, ou le redisant, en fonction des opinions des sophistes de son temps).

<sup>405</sup> *Language, Truth and Logic*, pp. 42-43. Ayer dénonce un autre sophisme, également à l'origine du concept d'être, et qui consiste à supposer que «être fictif» est un attribut : voir *op. cit.*, p. 43, et la critique qu'il fait de Heidegger (pp. 43-44).

<sup>406</sup> Cf. ci-dessus, p. 18. K. Popper proposera un autre critère, de «falsificabilité» cette fois (ou de «réfutabilité»), destiné à établir une démarcation entre les propositions de la

son manque de validité théorique, peut être utile<sup>407</sup>, elle se limite néanmoins strictement à une analyse du langage et (dans le cas, par exemple, du «second» Wittgenstein) se présente comme une thérapie<sup>408</sup>:

Il arrive (...), la plupart du temps, que les langages qui servent à formuler les théories éthiques et métaphysiques (...) se révèlent imprécis, vagues et confus. Qu'il suffise d'évoquer des mots comme «idée», «être», (...) «substance» (...). En tant que tentative thérapeutique conduite sur de semblables langages, l'analyse retourne au langage ordinaire en cherchant à discerner si le philosophe, le moraliste (...) s'en sont écartés, comment et à quel moment ils s'en sont éloignés, et quels nouveaux critères ils lui ont substitué<sup>409</sup>.

Si donc les analystes examinent le mot «être», c'est pour faire disparaître le problème de l'être, puisque les problèmes philosophiques sont «les ratés du langage qui fonctionne mal»<sup>410</sup>. Les analystes, écrit Wittgenstein, aspirent «à une clarté absolue. Mais cela signifie seulement que les problèmes philosophiques devaient disparaître absolument»<sup>411</sup>.

## V. En vue de redécouvrir l'être

Les philosophes, attentifs à l'éveil de l'esprit et de l'intelligence, ont été constamment alertés par le problème de l'être, de l'un, de la vérité et du bien : successivement attirés, dans l'admiration, vers l'être, vers l'un, vers la vérité et le bien - comprenant que seul l'être, l'un, le vrai, le bien pouvaient épanouir pleinement l'appétit le plus profond de leur esprit - et effrayés, angoissés par la profondeur de l'être, l'aspect ineffable et inaccessible de l'un, la transcendance de la vérité, la

science empirique et celles de la métaphysique. En vertu de ce critère, «un système doit être considéré comme scientifique seulement si ses assertions peuvent entrer en conflit avec des observations (*if it makes assertions which may clash with observations*); et, en fait, on éprouve un système en essayant de produire de tels conflits, c'est-à-dire en essayant de le réfuter» (K. POPPER, *The Demarcation between Science and Metaphysics*, in *Conjectures and Refutations*, p. 256).

<sup>407</sup> Voir D. ANTISERI, *Foi sans métaphysique ni théologie*, pp. 43-44.

<sup>408</sup> Voir L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, § 133; trad. française : *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, p. 169. «En philosophie, écrit Wittgenstein, une question se traite comme une maladie» (*op. cit.*, § 255; trad. française, p. 214).

<sup>409</sup> D. ANTISERI, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>410</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>411</sup> L. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, § 133; trad. française, p. 169.

présence enveloppante du bien; tour à tour optant avec confiance - voire avec un peu de naïveté - pour la découverte de l'être, de l'un, de la vérité, du bien, en abandonnant tout pour une découverte devant mener le philosophe à une authentique contemplation, ou au contraire doutant de la possibilité d'une telle entreprise, critiquant chacun des moments de cette découverte et se réfugiant progressivement dans une réflexion de pure intériorité.

Il est normal que lorsqu'on considère ce problème ultime de la vie de l'esprit : celui de l'être, de l'un, de la vérité, du bien, en cherchant à saisir ce qu'ils sont, en interrogeant explicitement : qu'est-ce que l'être ? qu'est-ce que l'un ?..., on découvre avec une extrême acuité les deux pôles de notre vie intellectuelle : l'«ordre» radical de l'intelligence «vers» la découverte de ce qu'est l'être, ce qu'est l'un, ce qu'est la vérité, ce qu'est le bien - ordre radical qui est ce qu'il y a de plus profond en notre intelligence, ce qui la définit en ce qu'elle a de plus elle-même - et la dépendance de cette même intelligence à l'égard de nos sensations, de nos images, dépendance par où notre intelligence est raison. Cette dépendance qui se retrouve dans tout l'exercice de notre vie spirituelle, cette dépendance qui conditionne toutes nos activités intellectuelles, peut apparaître, à certains moments, comme fatale au développement de notre intelligence. Celle-ci peut-elle vraiment dépasser ce conditionnement de nos connaissances sensibles ? Ne limite-t-il pas, ne diminue-t-il pas toute notre vie intellectuelle ?

On comprend que cette crainte puisse susciter une réaction brutale et que, rejetant toutes les connaissances sensibles, on succombe alors à un manichéisme intellectuel qui condamne les sensations au nom de l'esprit et de la priorité de l'esprit. On comprend aussi l'autre tentative extrême : garder et développer ce dont on est sûr, ce qui est le plus en connaturalité avec notre condition humaine, et regarder les aspirations les plus profondes de l'intelligence comme des rêves, des mythes, du pur possible transcendantal, en cédant alors à cette fausse prudence humaine qui se contente de l'immédiat, car l'immédiat peut être possédé plus sûrement.

Comme il est difficile, étant donné la condition humaine, de maintenir une véritable vie de l'intelligence, d'une intelligence qui accepte de progresser lentement et d'approfondir toujours plus le contact que nous avons avec les réalités qui nous entourent et avec nous-mêmes, sans jamais désespérer, sans jamais s'arrêter, sans jamais abandonner cette recherche de ce qu'il y a de plus profond, de plus essentiel, cette recherche de ce qu'est l'être, l'un, le vrai, le bien !

On ne naît pas métaphysicien. On le devient, et il faut du temps pour le devenir. Dans un monde où tout va si vite, ou tout doit se faire en le minimum de temps, il est plus difficile que jamais de découvrir et de respecter ce rythme si profond de l'intelligence qui cherche à saisir ce qu'est l'être.

Etant donné toutes les critiques et les objections qui ont été faites à la possibilité de la métaphysique, tous ceux qui rejettent cette dernière sont acceptés aujourd'hui avec une extrême facilité - on pourrait même dire : avec une singulière crédulité - sans que l'on cherche soi-même à découvrir ce qu'est la véritable connaissance de l'être<sup>1</sup>. Ainsi, on tue l'intelligence en ce qu'elle a de plus elle-même avant même qu'elle ait pu se développer. On considère cela comme une chose normale, comme une libération. On ne cherche plus à savoir ce qu'est la vie de l'esprit, et l'on accepte de la supprimer sans savoir ce qu'elle est. Cet avortement de l'esprit, de l'intelligence, est la chose la plus terrible qui soit.

Reconnaissons que, devant cette attitude qui s'est généralisée depuis Kant, le cri de Heidegger est particulièrement impressionnant. Il se fait le héraut de l'être. Avec force, et avec un instinct poétique très puissant, il proclame que «penser l'être» est ce qu'il y a d'essentiel. Il y a là un cri auquel on doit être attentif - un cri qui est peut-être comme un dernier appel, le dernier cri de l'esprit qui agonise, mais qui peut être aussi, pour ceux qui l'entendent et le comprennent, l'occasion d'un nouveau départ, d'une nouvelle nativité de l'esprit.

Il est certain que l'attitude critique de la philosophie, de Descartes à Kant, nous a rendus plus attentifs aux limites de l'exercice de notre intelligence, à la fragilité de notre vie intellectuelle. Cette attention peut très bien permettre à notre intelligence de se développer dans une plus grande liberté; elle n'est pas nécessairement un handicap, elle ne paralyse pas nécessairement tout effort de l'intelligence dans sa découverte profonde de ce qu'est l'être. Car être attentif à ses vraies limites, à son vrai conditionnement, permet de mieux saisir sa vraie finalité. Une lucidité plus grande ne peut être qu'un apport positif dans l'effort de développement de l'intelligence. La critique de Kant stérilise totalement l'intelligence dans la mesure même où l'on accepte

<sup>1</sup> Au dire de certains, l'intention profonde de Kant aurait été de redécouvrir, au delà de la métaphysique de Wolff, une véritable connaissance de l'être - ce que Heidegger a tenté de faire. Nous pourrions alors, à la manière de S. Thomas (cf. notre article *Reverentissime exponens Frater Thomas*), dire que Kant est notre ami parce qu'il recherche la vérité, et qu'avec lui nous essayons de dépasser sa critique pour redécouvrir une connaissance métaphysique de l'être. C'est évidemment une manière d'envisager la coopération avec Kant.

«matériellement» cette critique «formelle» sans la critiquer elle-même<sup>2</sup>, et où on la considère comme un absolu. Mais si l'on reçoit la critique de Kant avec un esprit critique, en saisissant exactement sur quoi elle porte, elle permet alors d'éviter certaines confusions et d'être plus attentif au contact premier de l'intelligence avec ce-qui-est. Il ne faut pas vouloir dépasser Kant en se mettant à son école; il faut considérer ce que sa critique n'a pu atteindre ( le véritable jugement d'existence et la métaphysique de l'acte ) et qui demeure toujours possible dans la vie de l'intelligence. Kant nous oblige à faire un discernement plus lucide et plus critique entre l'aspect génétique du développement de notre vie intellectuelle (son conditionnement) et ce qu'il y a de plus profond dans notre intelligence (sa nature propre) ordonnée essentiellement à saisir l'être en ce qu'il est.

C'est pourquoi il nous paraît impossible de redécouvrir l'être par et dans une méthode réflexive et critique, car, au moyen d'une telle méthode, on ne découvre jamais l'être en ce qu'il a de plus lui-même, mais seulement une de ses modalités, si spirituelle qu'elle soit : ce qui est pensé, ce qui est vécu. Une telle méthode présuppose quelque chose d'antérieur, de premier qui, comme tel, lui échappe; or c'est précisément cet antérieur et ce premier qui intéresse l'intelligence désireuse de découvrir ce pour quoi elle est faite, ce qui, dans la réalité, est le plus essentiel, le plus radical.

Vouloir, par crainte de la critique et du rationalisme, redécouvrir ce qu'est l'être grâce à une intuition poétique, n'est pas non plus une solution. Certes, l'intuition poétique nous fait bien découvrir quelque chose de très radical et de premier - plus que la méthode réflexive - mais ce «quelque chose» de radical demeure à un niveau qui n'est pas celui de l'être, mais celui de la forme, de l'*εἶδος*. N'est-ce pas précisément la confusion de Platon, dénoncée avec tant de force par Heidegger ? Il serait intéressant de préciser dans quelle mesure et de quelle manière cette confusion demeure chez Maritain... et chez Heidegger lui-même. Pour Maritain, l'être est saisi (dans une intuition abstraite) par et dans l'acte de jugement; il ne s'agit plus de saisir l'être dans la limpidité de la forme, mais dans l'actualité de l'acte. Pour Heidegger, l'être est pensé d'une part dans la lumière de la vérité, d'autre part dans l'obscurité abyssale du néant. Nous ne voulons pas ici préciser davantage; ce qui nous importe avant tout, c'est de bien

<sup>2</sup> On pourrait ajouter, conformément à la note précédente : sans dépasser cette critique pour rejoindre les intentions profondes... et silencieuses de Kant.

reconnaître que nous ne pouvons pas découvrir ce qu'est l'être par une intuition poétique; cela ne pourrait nous conduire qu'à former un nouveau mythe : celui de l'être.

Il faut donc revenir à quelque chose de plus simple, de plus fondamental : le jugement d'existence en ce qu'il a de plus élémentaire. C'est du reste là que nous saisissons immédiatement en quoi nous nous séparons de Kant. Pour ce dernier, nous l'avons vu, le jugement d'existence affirme une position, en ce sens que «ceci est» ne signifie rien d'autre que «ceci existe en dehors de notre esprit». En affirmant «ceci est» (qui est un jugement synthétique) nous ne connaissons rien de plus que «ceci», mais nous affirmons que «ceci» se trouve dans telle situation : «ceci» n'est pas dans notre pensée, mais existe dans la réalité, hors de notre pensée. Par le fait même, l'entendement ne saisit rien en dehors des formes *a priori*, même dans le «ceci» qui *est* (elle ne saisit que son intelligibilité); par «est» elle ne saisit rien de l'exister en acte (*actus essendi*), puisque «est», pour Kant, n'a pas d'autre signification que la position hors du sujet pensant.

Voilà qui semble absolument contraire à l'expérience que nous faisons constamment, et même contraire à toute la vie de l'intelligence, tant dans son développement philosophique, moral et artistique que dans son développement scientifique. Car lorsque, dans une expérience impliquant le jugement d'existence, nous affirmons : «ceci est», nous affirmons que cette réalité existante possède en elle quelque chose d'unique, quelque chose d'irréductible à ce que nous en connaissons. Cette réalité, en tant qu'elle existe, est capable de mesurer mon jugement - mon jugement se termine à elle. Certes, je connais quelque chose de cette réalité; je puis dire : «c'est ceci, c'est telle chose», mais en même temps je reconnais qu'en tant qu'elle existe, elle est *au delà* de ce que je connais. Autrement dit : quand j'affirme «ceci est», je puis mettre l'accent sur *ceci* ou sur *est*. Quand je mets l'accent sur *ceci*, je puis très bien mettre entre parenthèses *est*. Mais alors, il ne s'agit plus d'un jugement d'existence s'effectuant dans une expérience; il s'agit simplement de réfléchir sur ce qui est saisi, appréhendé; je demeure dans l'ordre des déterminations et des formes. Par contre, si je mets l'accent sur *est*, je reconnais alors que mon intelligence, dans ce jugement d'existence, atteint, touche la réalité existante, non plus dans sa forme connue, appréhendée, mais dans son acte d'être, en tant qu'elle *est*. Je suis là en présence de quelque chose d'irréductible à la forme connue, quelque chose que je ne puis affirmer que comme existant, quelque chose que je ne puis atteindre que comme au delà de ce qui est connu,

possédé d'une manière éidétique. Au moment où je l'affirme, cela m'échappe; je ne puis le posséder en ce qu'il a d'original et d'irréductible : cela *est*, en lui-même et non dans ma pensée, dans ma connaissance. C'est du reste pour cette raison que ma réflexion, qui porte précisément sur ce qui est possédé et connu de ce-qui-est, ne peut plus saisir ce qu'il y a d'unique et d'ultime dans ce jugement d'existence : «ceci *est*».

Dans le jugement d'existence, je reconnais donc que ce-qui-est, ce qui est affirmé comme existant, échappe, en tant qu'il *est*, à ma saisie quidditative, à ma connaissance éidétique; et il en est de même dans tous les autres jugements d'existence. Peu importe la grandeur du «ceci», sa noblesse, peu importe qu'il s'agisse d'une réalité sensible, physique, ou d'une réalité vivante, d'un homme, ou même d'une activité spirituelle (*cogito*) : lorsque j'affirme que «ceci *est*», j'affirme quelque chose qui est au delà de ce que j'ai appréhendé du «ceci».

C'est pourquoi, dans la mesure où ces jugements d'existence sont vécus avec une très grande intensité, une interrogation surgit immédiatement : que signifie *est* ? Ou : qu'est-ce, exactement, que l'*être* ? Car le *est* atteint dans le jugement d'existence, dès que j'interroge sur lui, je le «thématise» et lui donne alors cette forme nouvelle de l'infinitif : *être*. Je puis donc dire que lorsque je dis «ceci *est*», «ceci existe», je considère cette réalité comme existante, exerçant l'*être*; je puis préciser que si j'affirme que cette réalité *est*, c'est précisément ce *est* qui caractérise mon jugement d'existence; et en interrogeant sur ce qu'*est* cet «*est*» commun à tout ce qui est, je me demande ce qu'est l'*être*.

Voilà bien l'interrogation fondamentale qui permet à l'intelligence de prendre un peu de recul à l'égard de son jugement d'existence : «ceci *est*».

Cette interrogation fondamentale pose le problème de la connaissance de l'*être*, considéré comme tel. Mais cette interrogation est déjà une certaine connaissance de l'*être*, puisque, pour interroger sur quelque chose, il faut déjà le connaître imparfaitement. Si l'on ignorait tout de quelque chose, on n'interrogerait pas à son sujet, on passerait son chemin sans s'arrêter. L'interrogation, en effet, est à l'intelligence ce que le désir est à l'appétit. Pour qu'il y ait désir d'un bien, il faut un certain amour de ce bien et une non-possession à son égard. Pour qu'il y ait interrogation sur quelque chose, il faut une certaine connaissance de ce «quelque chose», et en même temps une non-connaissance; car si l'on connaît parfaitement quelque chose, on n'interroge plus à son sujet : on contemple.

L'interrogation provient d'une intelligence qui ne contemple pas encore, mais qui a le désir d'y parvenir, qui y tend - sinon elle n'interrogerait pas (on n'interroge que lorsqu'on désire connaître et aller plus loin que ce que l'on connaît déjà). On peut donc dire que cette interrogation fondamentale sur l'être implique une première connaissance de l'être (celle qui s'est réalisée dans le jugement d'existence), connaissance qui demeure confuse, car liée encore à ce-qui-existe, à telle réalité en tant qu'existante. C'est pourquoi cette interrogation sur l'être ne pourra s'explicitier et se dire que grâce à certaines négations. En effet, ce-qui-est (dont nous expérimentons que cela existe) peut être une réalité mue, ou une réalité vivante, ou encore une réalité qui pense et qui est capable d'activité libre. Il faut donc préciser que ce-qui-est n'est pas considéré comme mû, ni comme vivant, ni comme un esprit pensant, ni comme un esprit capable d'actes libres, mais qu'on veut le considérer comme être, sous cet aspect précis de l'être. Evidemment, ces négations ne sont pas nécessairement actuelles ni explicites, mais elles sont nécessairement présupposées. Car se poser la question : «qu'est-ce que l'être de ce-qui-est, de ce qui existe de telle ou telle manière ?» implique nécessairement qu'en interrogeant ce-qui-est, on ne veuille pas considérer sa modalité d'être mû, d'être vivant, d'être intelligent et volontaire, mais qu'on cherche à saisir ce qu'il est comme être. L'interrogation n'aura donc toute sa force et son originalité que dans la mesure où l'on aura distingué l'être du mouvement (du devenir), de la vie, de l'esprit. Cette distinction ne sera parfaite qu'au terme, quand on aura saisi ce qu'est l'être; mais au point de départ, tout imparfaite qu'elle soit, elle est cependant présente - sinon on ne pourrait pas interroger sur l'être en sachant que cette interrogation est autre que celle qui porte sur le devenir, sur ce-qui-est mû en tant que mû, sur la vie, sur l'esprit...

Il va de soi que si l'interrogation sur *ce qu'est l'être* présuppose un minimum d'intelligence de l'être comme distinct du devenir, de la vie, de l'esprit, elle présuppose au moins que le terme «être» soit compris comme distinct des termes «mouvement», «vivant», «esprit». D'autre part, cette interrogation implique également que si l'on distingue l'être du devenir, de la vie, de l'esprit, on sache que le devenir, la vie, l'esprit, présupposent l'être et ne peuvent s'en abstraire. Aussi cette interrogation, tout en présupposant de nombreuses négations, demeure-t-elle pourtant très primitive, très fondamentale. Car elle se retrouve toujours, elle est présente à toutes les autres interrogations (même si elle n'est pas explicitée).

Cette interrogation, prise en elle-même, est bien le premier moment où s'explique le désir qu'a notre intelligence de saisir ce qu'est l'être comme tel, distinct de telle réalité existante. C'est pourquoi cette interrogation est si importante et si caractéristique de notre vie intellectuelle. Dans toute son imperfection congénitale, cette interrogation sur *ce qu'est l'être* est notre première connaissance explicite de l'être comme tel, distinct de telle réalité existante.

La naissance de la métaphysique de l'être comme tel a donc bien lieu dans cette interrogation. Voilà l'«aurore» de la métaphysique. La connaissance première de l'être n'est donc pas une intuition, mais une interrogation. Cette première connaissance demeure inchoative, imparfaite, mais elle a l'insigne privilège d'être vraiment la première<sup>3</sup>. On comprend alors comment, si l'on ne distingue pas l'ordre génétique de l'ordre de perfection, on peut affirmer que la connaissance métaphysique de l'être est essentiellement l'interrogation sur l'être<sup>4</sup>. D'autre part, il faut reconnaître que, comme première connaissance de l'être, elle conditionne toutes nos autres connaissances de l'être. Notre connaissance de l'être demeurera toujours, en ce qu'elle a de plus fondamental, interrogative. Nous ne pourrons jamais cesser d'interroger, en vue d'aller toujours plus loin. Mais cela ne veut pas dire que cette première connaissance détermine nos autres connaissances métaphysiques de l'être.

Cette interrogation première sur *ce qu'est l'être* peut immédiatement se modifier en un certain nombre d'autres interrogations. Etant donné que tout ce qui existe, du fait même que cela existe, possède une certaine unité, on peut se demander, comme nous l'avons déjà vu<sup>1</sup>, : qu'est-ce que l'unité de ce-qui-est ? Y a-t-il une différence entre l'affirmation : «ceci est» et l'affirmation : «ceci est *un* ? Qu'est-ce que l'unité ajoute à l'être ? Ne pourrait-on pas plutôt dire

<sup>3</sup> Cela nous fait comprendre comment on pourrait dire que cette première connaissance de l'être est «préconceptuelle»; car elle est encore très imparfaite et ne possède pas véritablement de concept de l'être.

<sup>4</sup> Mais alors, on ne sort plus de l'interrogation, et l'on est logiquement amené à interroger sur l'interrogation elle-même ou sur la «conduite interrogative», ce qui permet de dévoiler une certaine priorité du non-être. En effet, dans l'interrogation sur l'être, le non-être est impliqué comme condition; il est donc ce qu'il y a de plus fondamental dans l'interrogation fondamentale. Cela nous montre comment on est conduit à affirmer une priorité du non-être; cf. ci-dessus, p. 64, note 155.

<sup>1</sup> Cf. ci-dessus pp. 88 ss.

l'inverse : qu'est-ce que l'être ajoute à l'un ? L'un ne serait-il pas plus fondamental ? Quel rapport y a-t-il entre l'un et l'être ?

Plus intimement encore se pose le problème du vrai. Si notre intelligence, en toutes ses recherches, peut atteindre la vérité ou s'en écarter, c'est que, plus profondément, *ce-qui-est*, en tant que cela *est*, est capable de perfectionner l'intelligence. Car *ce-qui-est*, en tant que cela *est*, est intelligible, susceptible d'être saisi par l'intelligence et de donner à celle-ci sa perfection propre. Mais qu'est-ce que la vérité, non seulement la vérité qui qualifie et perfectionne notre jugement intellectuel, mais le vrai fondamental (qui fonde la vérité du jugement), le vrai qui ne fait qu'un avec ce-qui-est ? Qu'est-ce que ce vrai ajoute à ce-qui-est ? Ne peut-il pas y avoir dans la nature des erreurs et des monstres, qui ne sont plus ce-qui-est-vrai ? Ces monstres existent, et ne sont pas vrais ? Comment expliquer cela ? Pourrait-on considérer le vrai comme plus fondamental que l'être ? De fait, dans la mesure où l'on confond l'être et la forme intelligible, la vérité apparaît comme plus fondamentale que l'être; car la vérité est conçue, saisie, atteinte comme la lumière<sup>6</sup>. N'est-elle pas vue alors comme au delà des formes, au delà de l'être ? L'être pourrait-il s'ajouter au vrai ?

Ces interrogations au sujet de l'un et du vrai se posent aussi à l'égard du bien. Le bien joue un rôle si important dans notre vie pratique, dans la recherche du bonheur, qu'il semble être quelque chose de plus fondamental encore que l'être. Du reste, ce-qui-est, dans la mesure où cela est, n'est-il pas toujours bon pour quelqu'un ? Ce qui n'est pas bon pour tel individu particulier ne peut-il pas être bon pour l'ensemble, pour le tout ? Mais si ce-qui-est, dans la mesure où cela *est*, est *bon*, que peut être le mal ? Si tout ce qui existe est *bon*, le mal n'existe pas ? Car si le mal existe, il y a quelque chose qui *est*, et qui n'est pas *bon* ! Qu'ajoute le bien à l'être ? D'autre part, comme certains l'ont affirmé, le bien ne pourrait-il pas être ultime ? Il relativiserait alors l'être, en lui donnant son sens ?

Au niveau des interrogations, il semble bien que celle qui porte sur l'être suscite presque immédiatement ces autres interrogations sur l'un,

<sup>6</sup> Voir PROCLUS, *Commentaire sur la République*, II, dissertation XI, 278, 9-17, p. 86 : «Socrate a donc pris l'être comme analogue à la couleur, la vérité (*ἀλήθεια*) comme analogue à la lumière, le bien comme analogue au soleil, l'intellect comme analogue à l'œil. D'où il est clair que l'être passe après le bien et la vérité, comme la couleur passe après la lumière et le soleil. Donc le bien est au delà de l'être. Car ce n'est pas de l'un des êtres, mais de l'être même, que Socrate a dit que le bien l'illumine par la vérité, de même que le soleil illumine la couleur par la lumière. Si donc le bien est au-dessus de l'être, nécessairement il doit être aussi au-dessus de l'existence.»

le vrai, le bien; car la difficulté même de répondre à l'interrogation sur l'être nous incline spontanément à nous tourner vers d'autres aspects, qui en sont très proches. Historiquement, du reste, nous voyons bien que ces interrogations ont toujours été les grandes interrogations fondamentales, auxquelles toutes les autres ont été comme subordonnées.

On pourrait se demander s'il y a une connexion nécessaire entre ces diverses interrogations. Celle qui porte sur l'être implique-t-elle nécessairement en elle-même celles de l'un, du vrai, et du bien ? Il semble qu'au niveau même de ces interrogations, nous ne puissions pas répondre; car l'interrogation, du fait même qu'elle est une connaissance inchoative, imparfaite, demeure dans une certaine confusion à l'égard de l'être, de l'un, du vrai et du bien. Ce que nous constatons, c'est que ces interrogations possèdent une universalité d'une extension semblable; la question de l'unité, de la vérité et de la bonté peut se poser à l'égard de tout ce qui est.

Si ces interrogations se posent en premier lieu, comme les interrogations les plus universelles, les plus typiques d'une recherche qui se veut ultime, cela ne veut pas dire que le premier problème soit celui des transcendants. Il y a certes une correspondance entre ces deux problèmes, mais l'un est premier selon l'ordre génétique, et l'autre ultime dans l'ordre critique. L'un se situe au niveau de l'appétit de l'intelligence cherchant à saisir ce-qui-est; l'autre se situe au niveau d'une réflexion sur les *rationes*, sur les notions d'être, de vrai, de bien, d'un... Confondre ces deux problèmes nous empêcherait de saisir avec netteté le caractère de *recherche* de l'intelligence métaphysique.

Si nous n'avons pas d'intuition de l'être, mais pouvons interroger sur l'être, nous comprenons alors comment nous pouvons soit en rester à cette interrogation, en prétendant que notre intelligence ne peut aller plus loin, soit considérer cette interrogation comme un point de départ qu'il faut dépasser.

Si nous demeurons dans l'interrogation, l'être est alors saisi à travers et dans cette interrogation qui, certes, est un jugement, mais un jugement exprimant le désir, l'appétit profond de l'intelligence en quête de ce qui lui échappe et qu'elle considère comme son bien essentiel. L'interrogation partant du jugement d'existence «ceci est» unit dans son contenu propre la négation de cette réalité existante expérimentée - «ceci» n'est pas l'être - et un appel vers l'être. La négation, à partir de ce qui est expérimenté, de tel «étant» ou de «l'ensemble des étants», apparaît comme absolument nécessaire pour que le désir de l'être puisse être exprimé. Le statut épistémologique de cette interrogation, qui

s'enracine dans un jugement d'existence, réclame bien la négation de ce qui est immédiatement atteint pour que s'exprime l'appel fondamental de l'intelligence vers l'être. Pour que l'être puisse être exprimé, il faut que «ce qui est» soit dépassé, et il ne peut l'être que par une négation fondamentale.

Pour que cette interrogation soit vécue d'une manière toujours plus profonde et plus pure, il faut que la négation soit elle-même vécue d'une manière toujours plus absolue - «ceci est» *n'est pas* l'être - afin de mieux montrer la différence qui distingue ce-qui-existe de l'être. Et dans la mesure où cette négation est vécue d'une manière plus absolue, l'appétit de la découverte de l'être s'intensifie.

On voit comment, si l'on *demeure* dans l'interrogation de l'être (le point de départ de l'interrogation et sa réponse étant mis entre parenthèses), la distinction de l'ordre (génétique) de découverte et de l'ordre de perfection perd toute sa signification. Par le fait même, la négation acquiert un caractère absolu. La recherche et la négation de l'être deviennent inséparables dans l'interrogation, et donc dans la structure même de l'être<sup>7</sup>. Mais en réalité, on ne peut pas demeurer dans l'interrogation de l'être, si importante qu'elle soit, si séduisant que soit ce moment d'arrêt, de «suspense», qui possède toute la séduction de l'aurore et de la naissance. Vouloir en rester à l'interrogation serait du reste la détruire, puisque ce serait oublier ce pour quoi elle est faite et donc la rendre vaine.

Cette interrogation, en elle-même, demande d'être dépassée - mais d'être dépassée dans le sens même de l'interrogation, et donc dans le sens de la découverte de l'être considéré en lui-même; et cette interrogation ne peut être dépassée que par la recherche des causes propres de l'être. Il faut analyser l'être (considéré en lui-même) pour découvrir ses causes propres, puisque, une fois encore, nous n'en avons pas l'intuition.

Mais nous ne pouvons analyser l'être considéré en lui-même qu'en revenant à l'expérience et au jugement d'existence; puisque l'être exprimé dans l'interrogation est celui que nous cherchons et que nous n'avons pas encore saisi, ce n'est pas lui que nous pouvons analyser.

Revenant à *ce-qui-est* saisi dans le jugement d'existence, on le con-

<sup>7</sup> Demeurer dans l'interrogation n'implique-t-il pas l'identification du dire et de l'être ? ce qui conduit nécessairement à affirmer que le non-être et l'être ne peuvent se séparer, et que le non-être permet l'émergence de l'être. Et si la distinction du point de vue affectif et du point de vue intelligible n'est plus respectée, la négation impliquée dans l'interrogation se traduit en termes d'angoisse; car tout désir implique un non-amour, un vide, et donc une certaine angoisse.

sidère d'une manière nouvelle, car on le considère sous l'angle propre de l'interrogation «qu'est-ce que l'être ?». On veut par là saisir sa *cause propre selon la forme* - non sa forme, mais la cause propre de son être selon la forme.

Notre intelligence, en effet, doit être très attentive à la signification propre de cette interrogation, en la distinguant de celle qui peut porter sur cette même réalité existante en tant qu'elle est partie du monde physique, en tant qu'elle est mue. Lorsque l'intelligence se demande ce qu'est cette réalité mue en tant que mue, elle découvre la nature-forme, puis la nature-matière. Mais ici, l'intelligence ne s'occupe plus de la mobilité de la réalité ni de son mouvement, mais bien de son existence propre, de son être. C'est vraiment la cause propre de son être qu'elle cherche; et elle précise qu'elle découvre cette cause du point de vue de la forme, car il n'y a pas de cause propre de l'être du point de vue de la matière, comme nous le verrons à propos de l' *οὐσία* . La nature-matière, en effet, est toujours relative à la forme et peut être un co-principe de l'être mobile; mais elle n'est pas un principe constitutif de l'être comme tel. La nature-matière n'est pas relative à l' *οὐσία* .

Voilà donc la première recherche à faire si l'on veut répondre à l'interrogation : «qu'est-ce que l'être» ? Cette recherche conduit à la découverte de l' *οὐσία* -substance.

En découvrant l'être- *οὐσία* , on le distingue immédiatement de l'être-relation, de l'être-qualité, de l'être-quantité; et en étudiant ces diverses modalités de l'être : être-relation, être-qualité, être-quantité, on précise ce qu'est l'être- *οὐσία* , source radicale de ces déterminations secondes de l'être, qui sont comme la *forme* propre de l'être. L' *οὐσία* est au delà de la forme, elle est la source des formes.

Mais on ne peut s'arrêter à cette découverte, car elle est le fruit d'une analyse : l'être est plus que l' *οὐσία* . Il faut donc à nouveau revenir à l'expérience primordiale et l'interroger d'une nouvelle manière. Certes, on ne peut pas se demander immédiatement quelle est l'origine de l'être, quelle est sa cause efficiente; l'être, en effet, est saisi comme ce qui est au delà du devenir, ce dont on ne peut saisir immédiatement l'origine : l'être, comme tel, n'en a pas. Mais on peut se demander en vue de quoi il est, quelle est sa fin propre : ce qui est premier peut avoir une fin. Cette interrogation est la plus difficile, car elle exige que l'on scrute l'être en son exigence de perfection propre, en ce qu'il a d'ultime; et là seulement on peut saisir sa signification dernière.

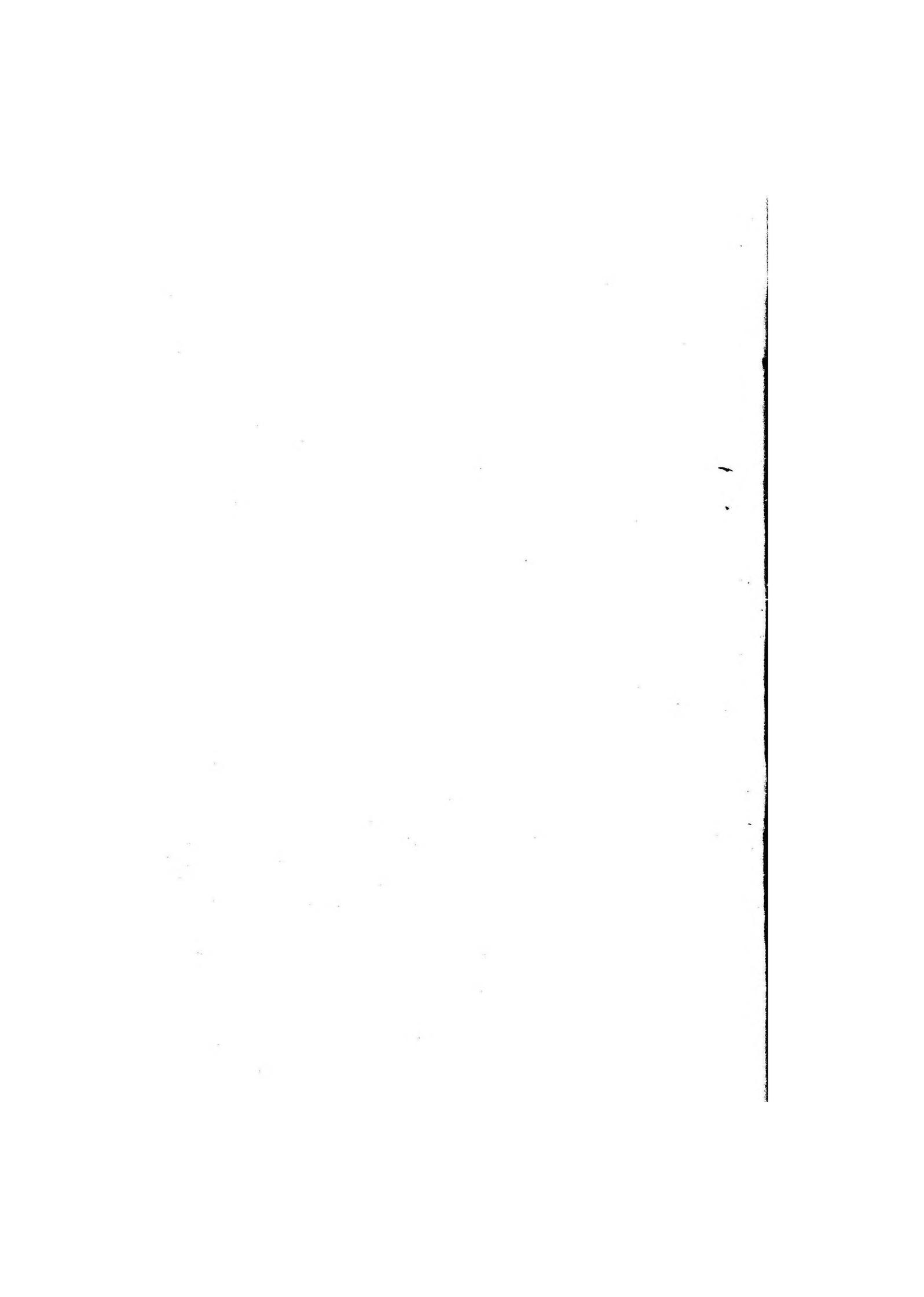
En répondant à cette question, on se trouve en présence du problème de l'acte et de la puissance.

Si l' *οὐσία* est saisie comme cause propre de ce-qui-est (selon la forme), l'acte est saisi comme cause ultime, selon la fin, de ce-qui-est. Alors seulement on peut considérer l'être-vérité et l'être-bonté, qui mettent en lumière le problème des liens essentiels de l'esprit et de l'être.

On peut ensuite préciser les rapports exacts de l'un et de l'être. L'un n'est pas au sens strict une cause propre de l'être, mais, selon l'expression d'Aristote, un «acolyte», une quasi-propriété : ce qui «suit».

Par là peut s'effectuer la première synthèse métaphysique; il s'agit du problème de la personne : préciser le *comment* de l'être dans le plus parfait des êtres que nous puissions expérimenter - comment, en cet être, se réalise l' *οὐσία* individuelle, l'acte-*esse*, l'acte-bonté, l'acte-vérité, la vie en dépendance de son milieu et dans son devenir (sa temporalité).

Après avoir analysé l'être pour découvrir ses causes propres, déterminé sa propriété et précisé le *comment* de l'être dans l'homme, la métaphysique de l'être peut alors se poser la question : cet être si parfait, mais si complexe qu'est l'homme, est-il l'être ultime, est-il l'Être premier ? Notre intelligence peut au moins se poser la question : existe-t-il un Être premier, qui soit Acte pur ? Ce que la tradition religieuse dit du Dieu Créateur a-t-il un sens pour l'intelligence métaphysique ? Nous voyons ainsi comment la métaphysique s'achève sur le problème de l'existence de l'Être ultime et premier que la tradition religieuse appelle Dieu.



### CHAPITRE III

#### PREMIERE ANALYSE DE CE-QUI-EST : DECOUVERTE DE L'ΟΤΣΙΑ(LA SUBSTANCE)

##### I. Difficultés particulières que présente pour nous cette découverte

Découvrir l' *οβσία* , c'est accepter de dépasser ce qui nous est immédiatement donné dans l'expérience, ce qui nous est connaturel, et se situer à un niveau où l'intelligence seule - l'intelligence séparée des sens, séparée de toute représentation imaginaire - peut pénétrer; c'est entrer dans un domaine trans-phénoménal; c'est opérer le premier dépassement métaphysique. En saisissant l' *οβσία* , en la découvrant, l'intelligence entre dans le domaine propre de la métaphysique; et, en y entrant, elle doit accepter la solitude propre à l'intelligence qui pénètre dans un domaine qui lui est réservé. Elle quitte le domaine habituel de l'homme, celui du devenir, pour découvrir ce qu'est l'*être* de ce-qui-est, l'être de l'étant.

Pour notre intelligence qui, normalement, se sert des sens et des images, qui demeure dans un univers sensible et en devenir, une telle attitude est évidemment difficile et même périlleuse. L'intelligence doit avoir cette lucidité : il y a un risque qu'il ne faut pas se dissimuler, puisque l'expérience est ce qui nous garantit contre toutes sortes de rêveries imaginaires. L'expérience n'est-elle pas ce qui stabilise le plus profondément notre vie intellectuelle ? Notre intelligence n'est-elle pas trop faible pour s'aventurer dans ce domaine de la recherche de l'être ? N'est-elle pas une intelligence liée aux sens ? Sans ce tuteur qu'est l'expérience, ne va-t-elle pas aussitôt retomber sur elle-même et confondre la réalité avec ce qu'elle en a saisi ? Ne va-t-elle pas confondre

la connaissance métaphysique et la connaissance logique de l' *ὄν*-substance, confusion qui réduit l' *ὄν*-substance, première détermination de l'être, au premier genre, le genre substance ? Le nom est le même, et si facilement nous nous contentons de nommer sans dépasser le nom !

On sait combien, de fait, est fréquente cette confusion entre la substance au niveau métaphysique et la substance au niveau logique. L'intelligence humaine, étant donné sa faiblesse, a beaucoup de peine à discerner ce qui est premier dans l'ordre de l'être réel et ce qui est premier dans l'ordre de «l'être de raison». Très facilement, elle ramène le problème de l' *ὄν*-substance à celui de la première catégorie, de la première attribution. On considère alors l' *ὄν*-substance soit comme ce qui est sujet de toute attribution - ce qui n'est pas attribuable - soit comme ce qui est l'attribut essentiel - ce qui est essentiellement attribuable. C'est en fonction de l'attribution que l'on définit alors la substance, et non plus en fonction de la réalité existante, en fonction de ce-qui-est. On arrive ainsi à identifier la substance, soit au sujet - ce qui est indéterminé, ce qui est capable de recevoir toutes les déterminations - soit à l'universel générique, l'universel premier; et l'on ne voit plus du tout comment la substance peut encore exprimer quelque chose de la réalité existante. Elle n'a plus aucun intérêt, ce qui explique les critiques sévères dont elle a récemment encore été l'objet.

Le problème de la substance implique donc pour nous une double difficulté : la difficulté naturelle qu'a notre intelligence à s'élever au niveau métaphysique, et une difficulté d'ordre historique : le contexte en lequel nous nous trouvons et qui, loin de nous aider, rend la tâche du métaphysicien plus laborieuse.

On pourrait se demander si l'attitude scientifique qui a conduit au rejet de la substance n'est pas dépassée aujourd'hui par celle des phénoménologues contemporains, et si ceux-ci ne nous aideraient pas à redécouvrir la substance dans toute sa pureté. Nous ne le pensons pas, car les phénoménologues d'aujourd'hui semblent bien retomber dans l'ancienne confusion des nominalistes. Peuvent-ils, dans leur perspective, discerner ce qui distingue l'être réel existant de l'être vécu ? L'être vécu n'est qu'un mode particulier de l'être réel; c'est l'être réel connu ou aimé par l'homme, d'une manière sensible ou spirituelle; ce n'est pas l'être réel considéré en lui-même, c'est l'être réel dans la signification qu'il a pour l'homme. Or la recherche de l' *ὄν* implique de considérer ce-qui-est en lui-même et non en tant qu'il est connu et aimé par l'homme. L' *ὄν*-substance n'est pas la réalité en

tant que connue et aimée par l'homme; mais elle est, en tant que principe de l'être de la réalité, la source propre de son intelligibilité et la source radicale de sa bonté. L' *οὐσία*, comme principe d'être, est donc au delà de ce qui est connu et de ce qui est aimé par l'homme.

Les recherches phénoménologiques, si intéressantes qu'elles puissent être, ne peuvent donc pas constituer une introduction à la connaissance métaphysique de l' *οὐσία*; elles risquent même, la plupart du temps, d'être rivales de la métaphysique, et non pas à son service.

Etant donné les difficultés de la recherche de la substance, il est nécessaire de bien situer le problème et pour cela de voir, dans un regard historique, comment ce problème s'est posé dans la philosophie grecque, comment il a été utilisé par les théologiens du Moyen Age, et comment il s'est posé de nouveau dans la philosophie, de Descartes à nos jours. Mais, avant même cette enquête historique, il n'est peut-être pas inutile de montrer la diversité des significations prises par le mot «substance» (traduisant *οὐσία*) dans le langage ordinaire, et de rappeler son sens étymologique.

## II. Diverses significations du mot «substance»

Dans le langage courant, «substance» désigne la matière dont un corps est formé, et en vertu de laquelle il a certaines propriétés : on parle de substances solides, liquides, gazeuses. La «substance» exprime d'autre part ce qu'il y a de plus nourrissant ou succulent en quelque chose et, au sens figuré, ce qui est le plus nécessaire à la vie ou ce qu'il y a de plus excellent et de principal : celui-là sait lire, dira-t-on, qui sait tirer la substance des livres. La «substance» d'un livre ou d'un discours désigne aussi ce qu'il a d'essentiel et sa structure profonde : on peut en avoir oublié les mots exacts tout en s'en rappelant la substance; voilà «en substance», dira-t-on, ce qu'a dit l'auteur.

L'adjectif «substantiel» suit naturellement les divers emplois du nom. On qualifie de «substantiel» un aliment particulièrement nutritif. On estime que quelqu'un a traité l'aspect substantiel d'une question quand il en a exposé l'aspect fondamental et essentiel. «Substantiel» équivaut donc ici à «essentiel» et «fondamental». De même, si l'on parle d'un repas «substantiel», c'est pour l'opposer à un repas qui n'aurait que l'apparence d'un repas, qui serait surfait.

Chez les Latins (par exemple Tacite, Quintilien, les juristes des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles), *substantia* signifiait un bien, une richesse, une propriété, un héritage, et la traduction latine de la Bible a repris le même sens. Le mot signifiait également un dépôt, plus ou moins solide, dans un liquide.

Si *substantia* traduit souvent le mot grec *οὐσία*, il a cependant une étymologie bien différente. Alors que *οὐσία* provient du verbe être, *εἶναι*, *substantia* vient de *sub-stare*, se tenir dessous<sup>1</sup>. Dans la langue des stoïciens, *substantia* (que Sénèque emploie pour désigner une réalité matérielle) correspond au grec *ὑπόστασις*, qui s'oppose à *ἐμφασις*, l'apparence<sup>2</sup>. Le mot implique donc l'idée de fondement, de base et de sujet (dans le cas où la substance est sujet logique, elle est ce qui est «sous» l'attribution).

On devine toutes les confusions qui sont possibles si l'on considère uniquement la racine du mot «substance». Car ce mot, qui traduit *οὐσία*<sup>3</sup>, n'a pas du tout la même étymologie et, selon son

<sup>1</sup> On voit comment, si l'on identifie le point de vue du langage et celui de la pensée, une telle translation permet de conclure que la philosophie latine matérialise la philosophie grecque.

<sup>2</sup> Notons aussi l'usage que Marc-Aurèle fait du terme *οὐσία* : «Définir et décrire toujours l'objet dont l'image se présente à l'esprit, de sorte qu'on le voie distinctement, tel qu'il est par essence : *ὁποῖον ἐστὶ κατ' οὐσίαν* » (*Pensées*, II, 11, p. 24). Cf. V, 23 : «L'*οὐσία* est, comme un fleuve, en un perpétuel écoulement et toute énergie passe par des transformations continues...» Cf. VI, 1 : «L'*οὐσία* du tout (*Ἡ τῶν δλων οὐσία*) est docile et plastique».

<sup>3</sup> Notons bien que chez Sénèque, *substantia* ne traduit jamais *οὐσία*. Pour rendre *οὐσία*, Sénèque emploie le néologisme *essentia*, dont il attribue l'invention à Cicéron, et qu'il ne propose pas sans beaucoup de circonlocutions. Voir *Lettres à Lucilius*, II (58<sup>e</sup> lettre), pp. 71-72 : «Je désire, autant que possible avec le consentement de ton oreille, employer le terme *essentia*; au pis-aller, je l'emploierai en la révoltant. Je tiens Cicéron pour l'auteur de ce mot : bon garant, je suppose. Tu veux un plus moderne (*recentiorem*) ? J'ai Fabianus, disert, élégant (...) Comment sera dite *οὐσία*, la réalité nécessaire, la nature contenant le fondement de tout ? C'est pourquoi je te prie de me permettre d'utiliser ce mot». Mais l'embarras de Sénèque est encore plus grand lorsqu'il s'agit de traduire *τὸ ὄν*; déplorant l'indigence de la langue latine, il propose de traduire *τὸ ὄν* par *quod est* (*op. cit.*, p. 72). A son tour, Quintilien, qui attribue l'origine du mot à Plaute, n'emploiera *essentia* qu'avec réserve (le mot répondant d'ailleurs pour lui à la question *an sit* : voir E. GILSON, *Notes sur le vocabulaire de l'être*, p. 153).

Ce sont les écrivains chrétiens qui vont répandre l'usage du terme *essentia*. S. Augustin le préfère à *substantia* (plus courant) pour traduire *οὐσία*. Voir par exemple *De Trinitate*, V, ch. 2, p. 428 : «Est [Deus] tamen sine dubitatione *substantia*, vel, si melius hoc appellatur, *essentia*, quam Graeci *οὐσίαν* vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia (...) ita ab eo quod est esse dicta est *essentia*». Cf. ch. 8, p. 446 : «*Essentiam* dico, quae *οὐσία* graece dicitur, quam usitatus *substantiam* vocamus». S. Augustin ajoute : «Dicunt quidem et illi *hypostasim*; sed nescio quid volent interesse inter usiam et *hypostasim*: ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint : *μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις*, quod est latine, unam *essentiam*, tres

étymologie propre, ne signifie qu'une fonction de l' *ὄνομα*. Evidemment les mots, selon leur usage, peuvent prendre une nouvelle signification, plus ample que celle de leur origine; mais, comme nous le verrons, le poids de son étymologie va perpétuellement orienter le mot «substance» vers sa signification première<sup>4</sup>.

substantias» (*ibid.*; voir à ce sujet ce que dira Boèce, ci-dessous, p. 239). S. Augustin souligne encore que l'usage parlé a fait prévaloir le mot «essence» avec le sens du mot «substance»: «Sed quia nostra loquendi consuetudo jam obtinuit, ut hoc intelligatur cum dicimus essentiam, quod intelligitur cum dicimus substantiam» (*loc. cit.*; cf. VII, ch. 4, p. 526). Voir aussi *De civitate Dei*, XII, ch. 2, où S. Augustin compare également l'étymologie d'*essentia* à celle de *sapientia*, et souligne que ce terme, inusité chez les anciens auteurs latins, est désormais employé pour traduire *ὄνομα*. Dans le *De moribus Manichaeorum* (II, 2, 2), S. Augustin ajoute que les «anciens» (*veteres*), ne disposant pas des termes «essence» et «substance», parlaient de «nature». E. Gilson cite un texte d'Arnobé (III<sup>e</sup> siècle), bien antérieur à S. Augustin, où voisinent *substantia* et *essentia*: «certum est utique Minerva non fuisset neque rerum in numero aut ulla esse in substantia computatam, sed ex quo capite Jovis enata est, et esse res coepit et nonnulla in essentia constituta» (*Adversus Gentes*, II; cité par E. Gilson, *loc. cit.*). Relevons également ce texte de S. Hilaire, également antérieur (de peu) à S. Augustin: «Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod manet subsistit. Dicit autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit» (*De Synodis*, 12; P.L. 10, col. 490). Au début du *De ente et essentia*, S. Thomas affirme: «et parce que (...) l'*ens* se divise en dix genres, il faut que l'*essentia* signifie quelque chose de commun à toutes les natures par lesquelles les divers *entia* sont rangés en divers genres et espèces» (I, p. 3). Le P. Roland-Gosselin fait observer que cette extension donnée immédiatement à l'*essentia* (elle signifie quelque chose de commun aux dix catégories et non pas seulement aux diverses substances) «montre bien, à elle seule, que le terme *essentia* n'est pas l'équivalent parfait de *ὄνομα*», bien qu'Aristote emploie parfois *ὄνομα* pour désigner l'essence des accidents (voir M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, p. 3, note 2).

<sup>4</sup> Des deux termes *ὄνομα* et «substance», nous préférierions garder uniquement le premier, d'une part parce que le second a été trop usé et abîmé, comme nous le verrons, et d'autre part parce que, étymologiquement, *ὄνομα* fait immédiatement appel à *τὸ ὄν*, à l'être, et signifie normalement le primat de la détermination, ce que le terme «substance» n'exprime pas aussi immédiatement. Toutefois, nous ne voulons pas exclure absolument le terme «substance», puisque nous écrivons en langue française; cependant, nous l'emploierons toujours comme traduisant *ὄνομα* et gardant la signification propre du terme grec. Nous aurions certes pu adopter, comme le font certains, le néologisme «étance». Nous préférons ne pas le faire, non seulement parce que les néologismes sont à éviter autant que possible, mais encore, et surtout, pour éviter toute confusion avec la pensée de Heidegger («étance» traduisant la *Seiendheit* qui, dans le langage de Heidegger, correspond précisément à l'*ὄνομα*, telle du moins qu'il la comprend).

### III. Enquête historique

Voyons - sans prétendre être exhaustif - comment les termes *ὄν* et *substance* ont reçu, à travers le développement de la philosophie occidentale, des significations assez diverses et revêtu une importance extrêmement variable, puisque l'*ὄν* est considérée par certains comme le noyau central de l'être et ce que le philosophe métaphysicien doit considérer avant tout, alors que pour d'autres la «substance», n'ayant aucune signification philosophique, doit être rejetée.

#### 1. LA PHILOSOPHIE GRECQUE

La philosophie grecque a eu le mérite de poser le problème de l'*ὄν* et l'on peut même dire qu'elle a été comme polarisée par cette recherche.

Les premiers physiciens recherchent le substrat fondamental de toutes les réalités sensibles. Pour Thalès (selon le témoignage d'Aristote), c'est l'eau, comme nous l'avons vu, qui est le principe matériel de toutes choses<sup>1</sup>.

Pour Anaximandre, c'est l'infini qui est principe de tout, et Aristote à son sujet parlera de l'*ἄπειρον ὄν*, tandis que Théophraste parle de *φύσις* infinie<sup>2</sup>. Mais n'oublions pas ce fragment où apparaît pour la première fois le terme *ὄν* (entre *γένεσις* et *φθορά*!) : «il dit : le temps [est] comme du devenir et de l'*ὄν* et de la corruption déterminés»<sup>3</sup>.

Pour les Pythagoriciens, au dire d'Aristote, «l'infini lui-même et l'un lui-même sont l'*ὄν* des choses auxquelles on les attribue et par

<sup>1</sup> Cf. ci-dessus, p. 100.

<sup>2</sup> Voir *De Caelo*, Γ, 5, 503 b 12. SIMPLICIUS, *In Phys.*, f° 6, r°, 36-54; H. DIELS, *Doxographi graeci*, p. 476. Renouvier souligne qu'«Anaximandre, le premier, nomma pour principe le sujet» (*Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 57).

<sup>3</sup> « Λέγει δὲ χρόνον ὡς ὀρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς » (fragment 11; H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 14,2; *Hippol. Réf.*, 6, 1; voir DIELS, 559, 19). Diels ne mentionne pas Anaximène comme ayant employé *ὄν*. Il faut cependant reconnaître que Simplicius se sert de ce terme lorsqu'il se réfère à Anaximène, qui est sous-entendu dans le texte. Théophraste note en effet que l'air - la nature fondamentale - diffère selon les substances (*κατὰ τὰς οὐσίας*) par la dilatation et la condensation. La réalité première est nommée *φύσις*. Cf. SIMPLICIUS, *loc. cit.*; DIELS, p. 477, 1-2.

suite l'ουσία de toutes choses est nombre»<sup>4</sup>. La substance est conçue avant tout comme ce qui rend intelligible, ce qui est intelligible. L'un est considéré comme la substance primordiale.

Chez Héraclite, le problème central n'est pas celui de l'ουσία, mais celui de l'un. Pour lui, d'après le témoignage de Diogène Laërce, «toutes choses sont composées de feu», «toutes choses sont échange de feu»<sup>5</sup>. Héraclite semble identifier «le Feu, période éternelle», à Dieu, à «la fatalité», et au λόγος, «artisan des êtres par la cause contraire»<sup>6</sup>. Et pour lui, «l'ουσία de la fatalité, c'est le λόγος qui pénètre l'ουσία de tout»; elle est le corps éthéré, germe de la naissance du tout et mesure de la période déterminée<sup>7</sup>.

Quant à Empédocle, son œuvre *De la nature* demeure extrêmement descriptive : il envisage les quatre éléments sans parler de «substance»; et son traité des *purifications* parle de l'âme et non de la substance<sup>8</sup>.

Anaxagore, lui, parle du νοῦς qui ne se mélange à rien et des autres choses en lesquelles on peut discerner des semences (σπέρματα) de toutes choses<sup>9</sup>. Il parle des âmes soumises au νοῦς et, selon Aetius, des homœoméries comme principes des êtres (ἀρχὰς τῶν ὄντων)<sup>10</sup>; et, à propos de l'éther environnant, il déclare qu'il est «selon la substance (κατὰ τὴν οὐσίαν) du feu»<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, A, 5, 987 a 17 ss. A propos de Platon, Aristote dira : «en soutenant que l'un est substance, et qu'il n'est pas une certaine autre chose à laquelle l'unité serait attribuée, sa doctrine était semblable à celle des Pythagoriciens» (*op. cit.*, 6, 987 b 23 ss). Voir DIELS, *Die Fragmente...*, B, 28 (276, 18); B, 29 (276, 36); B, 23 (274, 47). Voir également Hypocrate (V, chapitre 5), qui se réfère à Pythagore : ἀστέρα καὶ (•••) κόμην ἐκ τῆς πέμπτης γίνεσθαι οὐσίας » (DIELS, *op. cit.*, 232, 27).

<sup>5</sup> DIOGÈNE LAËRCE, IX, 7 (ἐκ πυρός τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι.) et 8 (*Lives of eminent philosophers*, pp. 414-415). Contrairement à ce que pourraient laisser croire certaines traductions (voir notamment J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate*, p. 83), Héraclite ne dit pas que le feu «tire sa substance des évaporations claires et pures» (de même, dans la traduction du *Poème* de Parménide, le mot «substance» est employé sans raison : voir *op. cit.*, p. 97). Simplicius témoigne également du rôle primordial que joue le feu dans la vision d'Héraclite; le feu serait pour lui comme l'unique substrat (ὑποκειμένης) (voir SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 23, l. 33 et p. 24, ll. 1 à 4).

<sup>6</sup> AETIUS, I, 7, 22; DIELS, *Doxographi graeci*, p. 303.

<sup>7</sup> AETIUS, I, 28, 1-5; DIELS, *op. cit.*, p. 323. Voir aussi *Die Fragmente...*, A, 8 (58, 34).

<sup>8</sup> Voir Y. BATTISTINI, *Trois auteurs contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle*, pp. 131 ss.

<sup>9</sup> Fragments 12 et 4 (10 et 3 dans la numérotation de O. VUIA, *Remontée aux sources de la pensée occidentale*, pp. 98-99 (59 B 12) et p. 94 (59 B 4)).

<sup>10</sup> AETIUS, I, 3, 5; DIELS, *op. cit.*, p. 303.

<sup>11</sup> AETIUS, II, 13, 3; DIELS, *op. cit.*, p. 307.

Enfin, Démocrite parle d'atomes, de vide, de hasard. Relevons ce fragment où est utilisé le terme *οὐσία* : « *εἰ μὴ τὰς οὐσίας καταμάθῃς καὶ τὰς οὐσίας κεράσῃς* »<sup>12</sup>. Il semble donc qu'avant Platon le mot soit - autant qu'on peut le savoir - très peu employé. Ce dont il est surtout question, c'est de la *φύσις*<sup>13</sup>, ou de l'être, des principes et des causes.

Les premiers dialogues de Platon n'utilisent que rarement le terme *οὐσία* ; ils l'utilisent pour signifier la réalité existante. Dans le *Protagoras*, Socrate reprend la question : « ce qu'on appelle savoir, sagesse, courage, justice et sainteté, sont-ce cinq noms différents pour une seule et même chose, ou à chacun de ces noms existe-t-il une *οὐσία* propre ? »<sup>14</sup>

Dans le *Phédon*, qui marque bien le point de départ de certains exposés systématiques, Platon montre comment l'*οὐσία* se découvre à l'intelligence seule; par le fait même, l'*οὐσία* semble bien s'identifier à la Forme-en-soi, à l'objet propre de l'intelligence<sup>15</sup>. Socrate demande à Simmias s'il accepte d'affirmer « l'existence ( *εἶναι* ) de quelque chose de juste »; et de même pour la grandeur, la santé, et en un mot pour l'*οὐσία* de toutes les autres choses, c'est-à-dire ce qu'est précisément chacune d'elles<sup>16</sup>. Ce texte est très significatif. C'est l'intuition des intelligibles - le juste, le beau, le bon - qui sert de moyen pour entrer dans la théorie platonicienne de l'*οὐσία*. La réalité des choses semble n'être que leur Forme. Mais n'oublions pas que cette forme constitue une réalité, un existant en soi<sup>17</sup>. C'est pourquoi l'*οὐσία* répond bien à un véritable jugement d'existence<sup>18</sup>. Mais il ne faut pas pour autant

<sup>12</sup> DÉMOCRITE, B. 300, 18; DIELS, *Die Fragmente...*, 444, 36.

<sup>13</sup> Le mot semble déjà utilisé par Thalès, selon Simplicius citant les opinions de Théophraste sur les Physiciens : « *Θαλῆς δὲ πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἕλλησιν ἐκφῆναι...* » (DIELS, *Doxographi...*, 475, 10).

<sup>14</sup> *Protagoras*, 349 b. Voir *Charmide*, 168 d; *Euthyphron*, 11 a; *Ménon*, 72 a.

<sup>15</sup> Voir R. LORIAUX, *L'être et la forme selon Platon*, pp. 21-34. Cf. p. 55 : le *Phédon* fournit deux éléments de première importance : l'objet propre de l'intelligence consiste, selon Platon, dans la Forme à laquelle se trouve appliqué le nom d'« *οὐσία* » ou « être »; de plus, toute la problématique du dialogue doit permettre une preuve de l'Être suprême.

<sup>16</sup> *Phédon*, 65 d : *ἀπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν*. Parlant du beau et du bien et de tout ce qui a même réalité, Platon dit : *πάσα ἡ τοιαύτη οὐσία* (76 d); et à propos de l'âme dans son existence antérieure à la naissance et à l'existence actuelle *τὴν οὐσίαν ἦν* (77 a). Voir aussi 78 c, où *οὐσία* exprime très nettement la réalité en ce qu'elle a de plus profond, son être.

<sup>17</sup> Voir *Phédon*, 75 c-d; 78 d; 92 d.

<sup>18</sup> R. Loriaux n'hésite pas à dire qu'il faut « exclure comme fautive toute traduction qui donnerait à ce concept [ *οὐσία* ] un sens purement essentiel » (*op. cit.*, p. 34).

identifier l'*οὐσία* et le fait d'exister (exprimé par *εἶναι*)<sup>19</sup>.

C'est peut-être dans le *Phèdre* que Platon dévoile son intuition la plus profonde concernant l'*οὐσία*, qui semble s'identifier ici à l'être véritable (à la différence des êtres que nous voyons uniquement de l'extérieur, par leur couleur ou leur forme). A propos de la démonstration de l'immortalité de l'âme, après avoir montré que tout ce qui se meut par soi est immortel, et donc que l'âme est immortelle, Platon déclare : voilà l'*οὐσία* de l'âme (et son *λόγος* même)<sup>20</sup>. Plus loin, parlant de ce qu'est l'idée de l'âme, Platon évoque l'âme immortelle suivant le cortège des dieux et parle alors de «la réalité qui est réellement», *οὐσία ὄντως οὐσα*<sup>21</sup>, qui n'a pas de couleur, pas de figure, qui est intangible, qui ne peut être vue que par le *νοῦς*, le pilote de l'âme; c'est auprès de cette *οὐσία* qu'est le *γένος* du vrai savoir, elle est dans «ce lieu supra-céleste» en l'honneur duquel «nul poète parmi ceux d'ici-bas n'a encore chanté d'hymne, et jamais ne chantera d'hymne, qui y soit proportionné»<sup>22</sup>. Platon s'exprime ici avec beaucoup de majesté. Comme dans une grande révélation, analogue à celle de Parménide, l'âme découvre «la réalité», l'*οὐσία*. Platon insiste sur le fait que si vraiment il est un cas où l'on doit avoir le courage de dire la vérité, c'est bien quand on parle de la vérité<sup>23</sup>.

Notons d'autre part ce passage si curieux du Cratyle ou Socrate expose à Hermogène la signification de toute une série de noms :

Si l'on examine les noms étrangers à l'attique, on découvre tout aussi bien ce que veut dire chacun d'eux. Par exemple, ce que nous appelons, nous autres, *οὐσία*, certains l'appellent *ἔσσια*, d'autres encore *ῶσια*. Donc en premier lieu, selon l'autre nom de ceux-ci, l'*οὐσία* des réalités est appelée *Ἔστια*, ceci est raisonnable; et quand nous disons *Ἔστια* ce qui participe de l'*οὐσία*, selon cela *Ἔστια* est appelée de façon exacte. Car nous avions coutume anciennement d'appeler *ἔσσια* l'*οὐσία*. En outre, si l'on réfléchit à la lumière des sacrifices, on interprétera ainsi la pensée de ceux qui ont établi ces noms : avant tous les dieux c'est à Hestia (*Ἔστια*) la première que doivent naturellement sacrifier les hommes qui nommèrent «*Hestia*» «l'*οὐσία* de toutes choses». Quant aux auteurs d'*ῶσια*, ceux-là doivent croire à peu près, comme Héraclite, que les choses qui sont se

<sup>19</sup> Voir *Phédon*, 78 d : «cette réalité ( *Αὐτῇ οὐσία* ) elle-même, dont nous donnons le *λόγος* de l'être, et en interrogeant, et en répondant, se comporte-t-elle toujours de la même manière ?»

<sup>20</sup> *Phèdre*, 245 e.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, 247 c.

<sup>22</sup> *Ibid.* Notons cette allusion, difficile à préciser, mais réelle, concernant l'*Ἔστια* qui «reste à la maison des dieux toute seule» (247 a).

<sup>23</sup> 247 c.

meuvent toutes et que rien ne demeure; qu'elles ont donc pour cause et pour principe directeur l'impulsion, bien nommée par suite «ὠσία»<sup>24</sup>.

Platon, par la bouche de Socrate, cherche bien à montrer le sens radical et traditionnel d'*ὄσῑα*. Comme l'a dit expressément Phèdre, Ἐοσία est la déesse «qui demeure à la maison des dieux toute seule». *ὄσῑα*, c'est vraiment l'être, ce qui est au delà du mouvement, de la *γένεσις*, et donc ce qui demeure<sup>25</sup>. L'*ὄσῑα* se distingue aussi de ce qui se voit immédiatement : la couleur, le son<sup>26</sup>. Et Platon souligne le lien particulier entre les noms et l'*ὄσῑα*, en se demandant si, par les syllabes et les lettres, on ne reproduit pas l'*ὄσῑα* des réalités<sup>27</sup>.

Avec la *République*, où Platon donne sa première synthèse, la théorie de l'*ὄσῑα* acquiert toute sa précision et toute sa profondeur<sup>28</sup>. Dans sa classification des connaissances, Platon précise : la *δόξα* considère l'intermédiaire entre l'*ὄσῑα* et le non-être<sup>29</sup>. Ici également, *ὄσῑα* est pris pour l'être, et même l'être pris d'une manière absolue, car l'*ὄσῑα* est considérée comme l'objet propre de l'intelligence. Platon, du reste, réserve l'appellation d'*ὄσῑα* aux Formes, en raison de leur noblesse, de leur caractère de principes. Seules les Formes sont réelles, au sens absolu. C'est pourquoi l'*ὄσῑα* est ce qu'atteint vraiment toute science, et avant tout la science parfaite, la dialectique. Parlant de la noblesse propre de la nature philosophique, Platon souligne que l'âme ne doit alors recéler en elle aucune petitesse pour pouvoir tendre sans cesse à embrasser l'ensemble et l'universalité du divin et de l'humain. Et il interroge : «crois-tu, quand on est doué d'un esprit sublime et que l'on contemple l'ensemble du temps et l'*ὄσῑα* tout entière, qu'on puisse regarder la vie humaine comme une chose de grande importance ? (...) Un tel homme ne regardera donc pas la mort comme une chose à craindre ?»<sup>30</sup>

<sup>24</sup> *Cratyle*, 401 c-e; cf. 385 e, 386 a et e, 393 d, 402 e, 424 b, 431 d, 436 e.

<sup>25</sup> Voir 385 e : *ὄσῑα* est nettement utilisé comme étant très lié à τὰ ὄντα : l'*ὄσῑα* est propre à chacun; voir aussi 386 a : une certaine *βεβαιότητα* (ou, en 386 e : un *τινα βεβαιόν*) est reliée directement à *ὄσῑα*. Voir aussi 393 d, où Platon parle de l'*ὄσῑα* de la réalité manifestée dans le nom.

<sup>26</sup> Voir *op. cit.*, 423 e : «chaque chose n'a-t-elle pas l'*ὄσῑα* comme elle a la couleur et les autres propriétés dont on parlait ? Et la couleur et le son n'ont-ils pas chacun leur *ὄσῑα*, comme tout ce qui est digne d'être appelé être ?»

<sup>27</sup> Voir 431 d et 436 e : les noms signifient l'*ὄσῑα*, au delà de ce qui meut, se meut et s'écoule.

<sup>28</sup> De fait, l'*ὄσῑα* a comme disparu dans le *Banquet*, pour laisser toute la place au Beau.

<sup>29</sup> Voir *République*, V, 479 c.

<sup>30</sup> *République*, VI, 486 a. Voir *Timée* 37 e-38 a : le temps imite l'éternité, et se

Parlant des connaissances nécessaires à un homme de guerre (ou tout simplement à l'homme qui veut être homme), Platon cite la science des nombres, capable, si l'on en use bien, de nous élever vers l'*οὐσία* (*πρὸς οὐσίαν*)<sup>31</sup>. L'*οὐσία* est bien ce qu'il y a de permanent au delà de la génération; la science du nombre est nécessaire au philosophe pour atteindre l'*οὐσία* et sortir de la sphère de la *γένεσις*<sup>32</sup>.

Platon affirme nettement que l'objet de l'opinion est du domaine de la *γένεσις* et non du domaine de l'*οὐσία* : «l'opinion a pour objet la génération (*γένεσις*), et la pensée pure (*νόησις*) l'*οὐσία*. Ce que l'*οὐσία* est à la génération, la pensée pure l'est à l'opinion». Platon continue la comparaison : «et ce que la pensée pure est à l'opinion, la science l'est à la créance» (*πίστις*)<sup>33</sup>. Ce que considère la dialectique, c'est l'*οὐσία*<sup>34</sup> et l'*ὄξις*<sup>35</sup>. On voit comment l'*οὐσία* est vraiment ce qui est atteint par la science proprement dite : la dialectique<sup>36</sup>. Mais l'*οὐσία* n'est pas pour Platon ce qu'il y a d'ultime, elle est ce qui permet d'aller plus loin et de découvrir l'Idée du Bien.

Platon en effet, après avoir découvert le Bien, affirme que le Bien est ce qui donne aux objets connaissables, non seulement d'être connus.

déroule en cercle suivant le Nombre; l'ensemble des temps rassemble tout ce qui est mù, tout ce qui naît, tandis que l'*οὐσία* en sa totalité signifie ce qui est au delà du devenir, ce qui est éternel.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, VII, 523 a.

<sup>32</sup> VII, 525 b; voir 525 c; grâce aux sciences du nombre, on passe de la génération à la vérité et à l'*οὐσία*. Il en est de même de la géométrie, qui oblige l'âme à contempler l'*οὐσία* (526 e). L'*οὐσία* est opposée à ce qui naît, et elle est considérée comme ce qui nous oriente vers ce qui est en haut : *πρὸς τὸ ἄνω* (527 b).

<sup>33</sup> VII, 534 a; voir aussi 534 c, où l'on retrouve l'opposition du *κατ' οὐσίαν* et du *κατὰ δόξαν*. Voir *Lettre VII*, 342 b : Platon, parlant des degrés de la connaissance, mentionne en premier lieu le nom; le second degré est la définition; le troisième, l'image; le quatrième, la science. «En cinquième lieu il faut placer l'objet, vraiment connaissable et réel». L'*οὐσία* est ce vers quoi tend l'*ἐπιστήμη*, et la science réside dans le *νοῦς*.

<sup>34</sup> *République*, VII, 534 a, b et c.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, 532 a-b, 533 b. Certaines disciplines scientifiques considèrent aussi l'*οὐσία*, mais avec un degré de clarté différent : 533 c-d.

<sup>36</sup> *Οὐσία* est proche de *εἶναι* et de *ὄξις*; parfois même, Platon l'oppose à *μὴ εἶναι* (*Théétète*, 185 c) ainsi qu'à *μὴ ὄν* (*Soph.*, 219 b), *Οὐσία* peut signifier soit la réalité concrète existante, soit l'acte d'être de cette réalité.

R. Loriaux (*op. cit.*, p. 91) déclare que l'*οὐσία* est comme l'hypothèse commune qui sert de base aux disciplines scientifiques et à la dialectique. Est-il exact de parler d'hypothèse de base en ce qui concerne l'*οὐσία*, puisque Platon lui-même affirme que «la connaissance de l'être (*τοῦ ὄντος*) et de l'intelligible qu'on acquiert par la science de la dialectique est plus claire que celle qu'on acquiert par ce qu'on appelle les sciences, lesquelles ont des hypothèses pour principe» (*Rép.* VI, 511 c) ?

mais par surcroît l'être ( εἶναι ) et l'οὐσία<sup>37</sup>; et il ajoute que le Bien n'est pas substance ( οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ), mais quelque chose qui dépasse de loin l'οὐσία en dignité et en puissance<sup>38</sup>. Si l'οὐσία et l'être s'identifient, l'un et l'autre sont illuminés par le Bien, qui est au delà de l'οὐσία .

Dans les grands dialogues métaphysiques, comme le *Parménide*, c'est avec la dialectique descendante que le problème de la participation apparaît. Parlant des relations que les Formes ont entre elles, Platon souligne : «Et donc toutes celles parmi les Formes qui ne sont ce qu'elles sont qu'en leurs relations mutuelles, c'est dans ces relations qu'elles ont leur οὐσία et non dans une relation à ce qui parmi nous, soit au titre de copie, soit au titre qu'on voudra, correspond à ces Formes dont la participation nous vaut les appellations respectives»<sup>39</sup>.

Se demandant si l'un participe du temps, Platon conclut que, puisqu'il ne participe pas du temps, il ne participe non plus en aucune façon de l'οὐσία . Mais alors, l'un n'est donc en aucune façon ?<sup>40</sup> «Il n'a donc même pas assez d'être pour être un; car alors il serait et participerait à l'οὐσία »<sup>41</sup> ? Il faut donc revenir à une autre hypothèse : «si l'un est, se peut-il qu'il soit et ne participe pas à l'οὐσία » ( οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν ) ?<sup>42</sup> Pour que l'un soit, il faut qu'il par-

<sup>37</sup> *République*, VI, 509 b : «Eh bien ! pour les choses connaissables aussi, ce n'est pas seulement d'être connues qu'elles doivent au Bien, mais de lui elles reçoivent en outre leur existence ( το εἶναι ) et leur réalité propre ( τῆν οὐσίαν )».

<sup>38</sup> Voir l'interprétation de Proclus, dans la XI<sup>e</sup> dissertation de son *Commentaire sur la République* : «Il me semble (...) que Socrate a fait un emploi admirable des degrés dans les notions relatives au 'bien', quand il a admis trois 'bien' - et l'on n'en saurait trouver davantage -, le Bien non participé et sur-essentiel, le 'bien essentiel' non participé, le 'bien participé' : car tel est le 'bien en nous', le 'bien essentiel' est le 'bien comme Forme', le sur-essentiel est le Bien qui a été dit au delà de l'Existence ( οὐσία )» (*Commentaire sur la République*, 271, 20, II, p. 79). Pour Proclus, ce Bien est «la Cause des Formes et la toute première parmi les Formes qui perfectionnent les êtres. Forme à laquelle sont subordonnés et le beau et toute Forme de vertu» car toutes les Formes idéales «sont illuminées par le Bien (...) et celui-ci donne à tous les Intelligibles leur existence et leur perfection, comme s'il était la cause et des existences et des perfections, et cela en étant lui-même au delà de ces choses» (275, 25 ss. p. 83). «Si donc le Bien est au-dessus de l'Être, nécessairement il doit être aussi au-dessus de l'Existence ( οὐσία )» (278, 15, p. 86; voir 282, 20, p. 90; 284, 9, p. 92). Le Bien n'est donc pas objet de science, mais «il est connaissable d'une autre manière, 'par une méthode infallible', grâce aux réfutations et aux exclusions» (285, 30, p. 93).

<sup>39</sup> *Parménide*, 133 c-d. Voir 135 a-b : «Ce serait déjà un esprit richement doué, celui à qui l'on pourrait faire comprendre qu'il y a, de chaque réalité déterminée, un certain genre et une οὐσία en soi et par soi».

<sup>40</sup> *Parménide*, 141 e. Cf. *Sophiste*, 251 e, où l'on parle de la participation du mouvement et du repos à l'οὐσία .

<sup>41</sup> *Parménide*, 141 e.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, 142 b.

ticipé à l' *οὐσία* . On voit bien là le lien entre *ἔστι* et *οὐσία* , et la distinction de l' *οὐσία* et de l'un<sup>43</sup>. Plus loin, interrogeant à nouveau sur la participation de l'un au temps, Platon affirme : «on peut dire qu'il a d'abord à soi d'être, puisqu'il est Un (...) Qu'est-ce que cet 'être' ( *εἶναι* ), sinon participation de l' *οὐσία* avec le temps présent, comme 'fut' l'est avec le passé; tout comme 'sera' est communion à l'être ( *οὐσίας ἔστι κωωνία* ) avec le temps futur»<sup>44</sup>.

Relevons encore ce passage concernant le non-être affectant l'un. Raisonnant sur le non-être, on comprend comment la condition, pour être pleinement, c'est précisément de «ne pas être non-étant». Car «c'est en participant à l' *οὐσία* de l'être étant ( *τοῦ εἶναι ὄν* ) et à la non-*οὐσία* de l'être non-étant que ce qui est pourra être pleinement. Et ce qui n'est pas devra participer à la non- *οὐσία* du non-être non-étant, et à l' *οὐσία* de l'être non-étant, si l'on veut que ce qui ne sera pas réalise parfaitement son non-être»<sup>45</sup>. On voit bien ici l'usage de *εἶναι* , *ὄν* et *οὐσία* .

Dans le *Théétète*, on retrouve un usage tout à fait semblable de *οὐσία*<sup>46</sup>. «C'est de l' *οὐσία* que tu parles, affirme Platon, et du non-être ( *μὴ εἶναι* )»<sup>47</sup>.

Dans le *Politique*, l'Etranger rappelle la discussion, autour du sophiste, sur l'existence du non-être : *πὲρὶ τῆς τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας* ...<sup>48</sup> Et, parlant des deux parties de «l'art de la mesure», l'Etranger dira que cette division est d'une part selon la relation qu'ont l'une à l'autre la grandeur et la petitesse, et d'autre part «selon l'existence nécessaire du devenir»<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> Voir *op. cit.*, 142 b-d. Donc l' *οὐσία* de l'un sera sans être identique à l'un, car «l'un est être» et «l'un est un» ne sont pas identiques. Quand on dit que l'un est, on signifie qu'il participe de l' *οὐσία* . L'un et l' *οὐσία* ne sont pas identiques, leur sujet seul est le même : l'un qui est». Voir aussi 143 a-b : nous disons que l'Un participe de l' *οὐσία* parce qu'il est ( *διὸ ἔστιν* ). Autre est nécessairement l' *οὐσία* de son être, autre lui-même, puisque l'Un n'est pas l' *οὐσία* , mais, comme Un, participe de l' *οὐσία* . Voir également 144 a, où l'on montre que le nombre aussi participe de l' *οὐσία* ; et si le tout du nombre participe de l' *οὐσία* , chaque partie du nombre y participe.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, 151 e - 152 a.

<sup>45</sup> *Parménide*, 162 a-b. N'oublions pas cette autre expression : *οὐσίας ἀπουσία*, absence ou privation d'être, qui fait peut-être bien comprendre ce qu'est l' *οὐσία* chez Platon : présence d'être ou possession d'être (*Parménide*, 163 c).

<sup>46</sup> Voir *Théétète*, 186 a, d, e; 155 c; 177 c.

<sup>47</sup> *Théétète*, 185 c, voir; 202 a, b; 207 c.

<sup>48</sup> *Politique*, 286 b; voir 285 b, où l'Etranger, en exposant la méthode, rappelle la nécessité d'envelopper dans l' *οὐσία* d'un genre tous les traits de parenté.

<sup>49</sup> *Politique*, 283 d : *τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν*. Voir aussi 283 e : on doit admettre deux manières d'exister ( *Διτὰς [...] οὐσίας* ) pour le grand et le petit.

Dans le *Sophiste*, il est dit que si l'un et le tout ne sont pas mis au rang des êtres, ni l'*οὐσία* ni la *γένεσις* ne le seront<sup>10</sup>. L'*οὐσία* et le devenir : voilà la division propre de l'être. «Par le corps, nous avons communauté avec la *γένεσις* au moyen de la sensation, mais par le raisonnement, par l'âme, [nous communions] avec ce qui est réellement (*πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν*), qui est toujours identiquement immuable alors que le devenir varie à chaque instant»<sup>11</sup>. Le mouvement et le repos communient à l'*οὐσία* (*πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωनीαν*), communion qui nous permet de les dire être (*εἶναι*) l'un par l'autre<sup>12</sup>. Cela permet à l'Étranger de conclure que l'être (*τὸ ὄν*) est quelque chose d'autre que le mouvement et le repos<sup>13</sup>.

Enfin, l'*οὐσία* (de l'être comme du non-être) ne peut être signifiée par le seul nom ou par le seul verbe, elle doit l'être par un *λόγος* qui unit les deux; car seuls les noms liés aux verbes indiquent les réalités qui sont (*περὶ τῶν ὄντων*)<sup>14</sup>.

Dans le *Timée*, Platon (par la bouche de Socrate) reprend d'une manière un peu différente, et cependant très proche, ce qui avait déjà été dit : ce que l'*οὐσία* est au devenir, la vérité l'est à la créance (*πίστις*)<sup>15</sup>. D'autre part, en parlant des éléments dont est composée l'âme, il affirme : «de la substance indivisible (*τῆς ἀμερίστου [...] οὐσίας*) et qui se comporte toujours d'une manière invariable (...) et de celle, divisible, qui est dans les corps, il a composé, à partir des deux, au milieu, en les mélangeant, une troisième espèce de substance (*οὐσίας εἶδος*), de la nature (*φύσεως*) du même et de celle de l'autre»<sup>16</sup>. Et parlant de la substance éternelle (*ἐπι τὴν ἀίδιον οὐσίαν*), dont on dit «qu'elle était, qu'elle est, qu'elle sera», Platon rappelle qu'on ne peut lui appliquer le futur ni le passé; et il précise : «en vérité, l'expression 'est' (*τὸ ἔστι*) seule, selon

<sup>10</sup> Voir *Sophiste* 245 d.

<sup>11</sup> *Sophiste*, 248 a; le devenir est *ἄλλοτι ἄλλως*. Voir aussi 248 b, d, e; 252 a; 258 b; 261 e; 262 c.

<sup>12</sup> *Sophiste*, 250 b. Voir 251 d, où l'on se pose la question : est-il possible d'unir l'*οὐσία* au repos et au mouvement ?

<sup>13</sup> *Sophiste*, 250 c : *ἕτερον(--)τι*. On se sert de l'*οὐσία* pour affirmer l'être du mouvement et du repos.

<sup>14</sup> *Sophiste*, 261 e, 262 c et d. Seul le *λόγος* indique l'*οὐσία* ; ni le nom ni le verbe, pris séparément, ne peuvent l'exprimer.

<sup>15</sup> *Timée*, 29 c.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, 35 a et 37 a : l'âme, la plus belle des réalités engendrées par le meilleur des êtres intelligibles, est formée de la nature du même et de la nature de l'autre de ces trois substances (*ἐκ τε οὐσίας τριῶν*).

le λόγος véritable, lui est attribuable»<sup>57</sup>. Enfin, dans la hiérarchie des réalités, il y a «la nature de ce qui reçoit tous les corps»; c'est une certaine espèce invisible et sans forme ( ἀνόρατον εἶδος πὶ καὶ ἀμορφον )<sup>58</sup>. On aura donc ces trois genres d'être : ce qui naît, ce en quoi cela naît, et ce à la ressemblance de quoi se développe ce qui naît<sup>59</sup>. Cette réalité ultime, χώρα, Platon dit qu'elle est un «troisième genre»<sup>60</sup>; elle a une nature, est une certaine forme-idée ( εἶδος ), elle participe de l'intelligible et, d'une certaine manière, de l'οὐσία. Mais Platon ne dit pas qu'elle est une οὐσία<sup>61</sup>.

Dans les *Lois*, le terme οὐσία est très peu utilisé; il l'est pour exprimer ce qui demeure, ce qui est réel<sup>62</sup>.

Il est facile de comprendre l'importance de l'οὐσία chez Platon, mais il est difficile d'en préciser avec rigueur la signification - et cela en raison même de la pensée de Platon. Il semble cependant qu'on puisse dire que l'οὐσία n'est pas la φύσις, cette dernière demeurant liée au devenir, tandis que l'οὐσία est au niveau de l'intelligible, de l'être en ce qu'il a de plus réel, des Formes idéales, sans pour autant être identique à celles-ci. L'οὐσία est ce qui est attribué aux Formes pour exprimer leur existence réelle et leur permanence. C'est proprement cette permanence dans l'ordre réel de l'être que semble signifier en premier lieu l'οὐσία. Par là, elle s'oppose à la γένεσις et elle nous introduit dans l'ordre des Formes idéales; c'est pourquoi celui qui n'a aucune communion, aucune participation à l'οὐσία ne peut être réellement. L'οὐσία est aussi ce qui permet de relier les diverses modalités de l'être à l'être, de préciser leurs différences, et ce qui explique les relations mutuelles des Formes entre elles, car elle est ce qui implique une détermination. On pourra donc parler de divers types d'οὐσία pour montrer divers degrés de réalité, et l'on pourra hiérarchiser les réalités en précisant leurs rapports avec l'οὐσία. Car l'ultime réalité, la matière, le lieu, le réceptacle, ne fait que participer à l'οὐσία, tandis que la réalité suprême, l'Idée du Bien et de l'Un, est au delà de l'οὐσία. L'οὐσία joue vraiment, dans la philosophie de Platon, un

<sup>57</sup> *Op. cit.*, 37 e. «'Était' et 'sera' sont des termes qu'il convient de réserver à ce qui naît». Cette réalité, substance éternelle, est dite aussi γένος, ayant une forme ( εἶδος ) immuable.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, 51 a.

<sup>59</sup> Voir aussi 52 d : en résumé, il y a ces trois existant de façon différente : δν, χώρα, γένεσις.

<sup>60</sup> *Timée*, 52 b : τρίτον δὲ αὐτὸ γένος δν τὸ τῆς χώρας αἰεί.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, 52 c : οὐσίας ἀμωσγέπως ἀνεχομένεν.

<sup>62</sup> *Lois*, XII, 950 b; pour exprimer la vertu réelle, Platon dira : οὐσίας ἀρετῆς.

rôle d'intermédiaire, *μεταξύ*. En la découvrant, l'intelligence sort du monde sensible, de ce qui naît, pour entrer en communion avec les êtres intelligibles et éternels; et en la dépassant, elle contemple le Bien suprême et l'Un.

Personne, sans doute, ne contestera que l'*οὐσία* joue un rôle capital dans la philosophie d'Aristote, spécialement dans sa *Philosophie première* et dans le traité des *Catégories*; mais il est très difficile de bien discerner ce qu'elle est. C'est pourtant très important, puisqu'en précisant ce qu'est l'*οὐσία* on peut pénétrer plus avant dans la conception aristotélicienne de l'être.

Nous ne pouvons pas faire ici une étude exhaustive, qui nous entraînerait trop loin<sup>63</sup>; mais étant donné l'importance des réflexions d'Aristote sur ce sujet, leur influence sur les autres philosophies, et les multiples interprétations qui en ont été données<sup>64</sup>, il est nécessaire de montrer au moins la complexité du problème, son ambiguïté, comme on le dit souvent<sup>65</sup>, et d'indiquer en quoi nous semble consister la découverte du Stagirite.

<sup>63</sup> Nous avons publié ailleurs une étude plus complète, sous le titre *La sustancia en la Lógica y en la Filosofía Primera de Aristóteles*.

<sup>64</sup> Pour S. Mansion, la définition de la substance qui a toujours joui de la faveur du Stagirite est celle de la substance comme «dernier sujet d'attribution» (*La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote*, p. 365). J. Wahl, qui reconnaît la très grande importance, dans le développement de l'idée de substance, de la théorie d'Aristote, porte sur cette dernière le jugement suivant : «Aristote ne peut pas réellement nous dire ce qu'est la substance; il ne peut pas soutenir que c'est la forme sans retomber dans le platonisme. Il ne peut pas dire non plus que c'est la matière. Il est obligé de dire que c'est l'union de la matière et de la forme. C'est donc l'individu. Mais à quoi bon chercher sa substance, si cette substance, c'est lui-même?» (*Traité de métaphysique*, p. 56). Voir aussi p. 64 : «chez Aristote, le sujet est conçu comme substance» (cf. ci-dessous, p. 355, note 217; p. 372, note 73); et p. 164 : «Les relations se rapportent toujours, dit Aristote, à quelque chose de fondamental qui est la substance. La substance (...) est le sujet de la proposition. Les catégories (le mot même de 'catégorie' veut dire : jugement) sont des jugements au sujet de cette substance». Notons par ailleurs ce jugement de V. Décarie : «Mais qu'est-ce que la substance ? C'est la forme, et la matière et le composé ne le sont que par référence à celle-ci. La substance, c'est la quiddité, ce qui se dit par soi; et il y a identité entre la quiddité et la substance première, lorsque celle-ci est une forme sans matière» (*L'objet de la métaphysique selon Aristote*, p. 151). Mais en même temps il nous est dit que «l'être, c'est la substance» (*loc. cit.*); il faut donc conclure que, pour Aristote, l'être s'identifie à la forme.

<sup>65</sup> J. Tricot, par exemple, écrit : «*Οὐσία* signifie proprement *substance*. Mais on sait que ce terme, assez mal défini chez Aristote, signifie tantôt la substance matérielle, tantôt (...) la substance formelle, ou essence, tantôt enfin le composé concret de forme et de matière» (ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, I, 4, 73 a 35, p. 23, note 3). Relevons encore l'interprétation de G. Vallin, qui considère Aristote à travers Platon : «Alors que l'*οὐσία*, c'est-à-dire ce qui fonde la réalité véritable d'un être, se situe chez Platon du côté de ce que nous avons nommé l'Essence (...), l'*οὐσία* aristotélicienne, du moins en ce qui concerne les réalités du 'monde sublunaire', c'est l'Idée en tant qu'elle se trouve in-

Au chapitre 5 des *Catégories*, Aristote définit la substance-première (οὐσία πρώτη) comme «celle qui est substance de la manière la plus excellente»<sup>66</sup>, comme le sujet dont on affirme ou nie certains prédicats et qui, lui, n'est affirmé de rien. Une telle substance n'est autre que l'individu, l'homme concret, cet homme : Pierre. C'est par deux négations que le philosophe la détermine : «la substance, au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet, par exemple tel homme ou tel cheval»<sup>67</sup>. Par contre, tout est dit d'elle, et tout le reste existe en elle. Par ces deux négations, on veut montrer l'absolu de la substance-première : elle n'est ni relative à un sujet à la manière d'un attribut, ni relative dans sa manière d'exister.

Quant à la substance-seconde (οὐσία δευτέρα), c'est l'espèce en laquelle la substance-première est contenue, et c'est aussi le genre<sup>68</sup>. Elle est essentiellement attribuable (Pierre est un homme). Mais la substance-seconde peut aussi être sujet d'attribution : lorsqu'on dit «l'homme est capable de rire», c'est l'homme en tant qu'espèce qui est le sujet du prédicat «capable de rire».

Les substances secondes sont dites «substances» selon leur ordre de proximité à l'égard des substances premières : l'espèce est plus substance que le genre, car elle est plus proche de l'individu. Il y a donc du plus et du moins. Au contraire, les substances premières, les seules qui soient dites «substances» au sens absolu, n'impliquent ni plus ni moins, ni ordre : «l'homme individuel n'est en rien plus substance que le bœuf individuel»<sup>69</sup>.

Cependant les substances premières et les substances secondes ont en commun de n'être pas dans un sujet<sup>70</sup>. C'est pourquoi, dans les *Catégories*, la substance apparaît avant tout comme le sujet capable de recevoir les attributs; mais en réalité, radicalement, elle est ce qui n'est pas dans un sujet et en quoi tout le reste existe. Elle est ce qui n'est pas relatif à un autre : un absolu qui se manifeste en premier lieu, pour

carnée dans les conditions individuantes, et qui concerne non pas la 'forme' séparée, mais la forme immanente à la 'matière'. Elle est constituée par le composé 'hylémorphique'» (*Être et individualité*, pp. 22-23). Aussi G. Vallin estime-t-il que «la traduction classique de l'οὐσία ainsi conçue par 'substance' est très légitime, «dans la mesure où ce terme désigne essentiellement une réalité qui se situe du côté de la 'Matière' qui 'nourrit' et qui sert de 'substrat' ainsi que Platon nous l'indique dans le *Timée*...» (*op. cit.*, p. 23).

<sup>66</sup> *Catégories*, 5, 2 a 11 : κυριώς.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 2 a 12-13.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 14-15.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 2 b 27.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 3 a 7 : κοινόν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι.

nous, comme étant au delà de l'attribution et capable de supporter toutes les attributions, mais qui se fonde sur le fait de ne pas exister dans un autre et de permettre aux autres d'exister en 'lui. Toute attribution se fonde sur un jugement d'existence.

Les propriétés des substances sont donc les suivantes :

- la substance n'est pas dans un sujet ;
- les substances secondes sont attribuées d'une manière «synonyme» (univoque)<sup>71</sup>;
- la substance signifie un être déterminé (τόδε τι) - ce qui n'est parfaitement vrai que de la substance-première, car la substance-seconde est plutôt un ποιόν τι<sup>72</sup>;
- la substance n'a pas de contraire; elle est au delà des oppositions relatives et de la contrariété; seule l'opposition de contradiction peut s'exercer entre les substances<sup>73</sup>;
- la substance n'est pas susceptible de plus et de moins, car elle n'est pas reçue (cela n'est parfaitement vrai que des substances premières<sup>74</sup>);
- la substance est apte à recevoir les contraires (cela est vrai des substances premières); c'est son caractère. le plus propre<sup>75</sup>.

Dans les *Premiers* et *Seconds Analytiques*, où le terme est très peu utilisé<sup>76</sup>, nous constatons qu'Aristote l'emploie pour exprimer ce qui est par soi (καθ'αὐτὰ) au sens le plus fort (troisième sens du «par soi»), ou au premier sens du «par soi». Ainsi, déterminant le troisième sens, Aristote affirme :

est par soi ce qui n'est pas dit de quelque autre sujet (ὃ μὴ καθ' ὑποκειμένον λέγεται ἄλλον τινός). L'οὐσία et tout ce qui signifie telle chose déterminée (τόδε τι) n'est pas quelque chose d'autre que ce qu'elle est elle-même. Ainsi tous ceux qui ne sont pas dits d'un sujet (καθ' ὑποκειμένον), je les appelle «par soi»; et ceux qui sont dits d'un sujet, «accidents» (συμβεβηκότα)<sup>77</sup>.

La substance est donc le «par soi» par excellence; de ce point de vue, elle apparaît tout autre que l'universel (καθ'όλου) qui, par lui-même,

<sup>71</sup> *Ibid.*, 3 a 35 :συνωνύμως.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 3 b 10 et 16.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 3 b 24.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 3 b 33.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 4 a 10.

<sup>76</sup> Aristote l'utilise une vingtaine de fois; et une seule fois dans le traité *De l'interprétation*.

<sup>77</sup> *Seconds Anal.*, I, 4, 73 b 5-10. Sur le «par soi» voir p. 424, note 52.

est dit de tous<sup>78</sup>. Car celui qui est «selon lui-même» n'est pas «selon tous».

D'autre part, analysant le premier sens du «par soi», Aristote note :

Sont par soi tous ceux qui appartiennent à l'essence (*τί ἐστίν*), par exemple au triangle la ligne, à la ligne le point, car la substance de ceux-ci (le triangle et la ligne) est composée de ces choses, et elles entrent dans la définition exprimant l'essence (*τί ἐστί*)<sup>79</sup>.

Voilà donc deux significations du «par soi» qui correspondent aux deux significations du terme *οὐσία*. En tant qu'elle exprime le *τί ἐστί* de la réalité, la substance peut alors être attribuée; mais elle l'est d'une toute autre manière que les attributs qui ne sont pas la substance et qui sont des accidents : «Nous disons que tous ces prédicats sont également affirmés de quelque sujet (*καθ' ὑποκειμένου τινός*) et qu'un accident n'est jamais un certain sujet»<sup>80</sup>. Un peu plus loin Aristote affirme : «En effet, les [sujets] dont les accidents sont dits, sont autant que les éléments constitutifs de chaque substance individuelle, et ceux-ci ne sont pas en nombre infini (*ὅσα ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐκάστου*)»<sup>81</sup>.

L'*οὐσία*, en tant qu'attribut essentiel, tend à exprimer l'être même de la réalité existante<sup>82</sup>. Si, du reste, *οὐσία* et *τί ἐστί* sont utilisés comme des termes très proches, cependant l'*οὐσία* est bien distinguée de l'être, car elle est «cause de l'être»<sup>83</sup>.

L'*οὐσία*, en tant qu'attribut essentiel, se distingue de la propriété, de la différence, tout en étant ce qui est le plus déterminé<sup>84</sup>.

Dans les *Analytiques*, *οὐσία* exprime donc à la fois ce qui est «par soi» - en tant que cela n'est dit d'aucun sujet - et ce qui est définissable, ce qui est attribuable d'une manière essentielle et ultime à la réalité existante, exprimant son *τί ἐστί*, son *τὸ τί ἦν εἶναι*<sup>85</sup>. La substance

<sup>78</sup> *Ibid.*, 73 b 26-27.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 73 a 36 ss.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, I, 22, 83 b 21-22.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 83 b 26-27.

<sup>82</sup> Voir *op. cit.*, II, 13, 96 a 32-35; b 6-14.

<sup>83</sup> Cf. ci-dessus, ch I, p. 43. Voir *op. cit.*, II, 7, 92 a 34 : comment donc celui qui définit montrera-t-il l'*οὐσία* ou *τὸ τί ἐστίν*? Aristote fait une nette distinction entre *ὅτι ἐστί* et *οὐσία* (7, 92 b 12-13); et il affirme : «le fait d'être (*τὸ εἶναι*) n'est *οὐσία* pour aucun, car l'être (*τὸ εἶναι*) n'est pas un genre» (92 b 14).

<sup>84</sup> Voir *op. cit.*, II, 13, 97 a 12-19 : «il est clair qu'en poursuivant ainsi la division, on arrive à ce dont il n'y a plus de différence, on possède le *λόγος* de l'*οὐσία*».

<sup>85</sup> *Τὸ τί ἦν εἶναι* est une expression inventée par Aristote pour préciser sa propre position en face de la théorie platonicienne des formes idéales. Aristote se pose la ques-

est donc considérée soit comme l'être même de la réalité, soit comme s'en distinguant, étant son *τί ἐστι*.

Nous retrouvons bien les deux significations extrêmes des *Catégories*, mais les expressions «substance-première» et «substance-seconde» ne sont plus utilisées. C'est aux deux modalités de *καθ'αυτὰ* qu'Aristote se réfère. Il ne s'agit donc plus d'une simple description des deux fonctions de la substance, mais d'une analyse du *λόγος* de la substance - sans, du reste, qu'il soit explicitement traité de la substance, car le but des *Analytiques* est autre<sup>86</sup>.

Dans la philosophie de la nature, Aristote utilise l'*οὐσία* selon des significations multiples. Relevons celles qui nous semblent les plus importantes.

Tout d'abord, «l'*οὐσία* est un genre un de l'être (*οὐσία ἐν τι γένος ἐστὶ τοῦ ὄντος*) et par suite, les principes se distinguent les uns des autres seulement par l'antériorité et la postériorité, et non par le genre»<sup>87</sup>. Et «l'*οὐσία* ne se dit d'aucune autre chose comme sujet», alors que «tout le reste se dit de l'*οὐσία*»<sup>88</sup>.

Aristote précise les rapports entre *οὐσία* et nature (*φύσις*) par la considération du sujet et la considération du changement. Parlant des réalités naturelles, il affirme : «Toutes ces choses sont des substances, car ce sont des sujets et la nature est toujours dans un sujet»<sup>89</sup> ; et il

tion : *τί ἐστι τὸ εἶναι ἀνθρώπων*, qu'est-ce que l'être pour l'homme ? Mais au *τί ἐστι* il substitue l'imparfait *τί ἦν* pour indiquer qu'il s'agit de ce qu'est l'être de l'homme d'une manière permanente, au delà des divers changements. L'article neutre est placé devant cette interrogation pour l'objectiver. - Sur l'origine de cette expression d'Aristote, voir P. COURTÈS, *L'origine de la formule τὸ τί ἦν εἶναι*.

<sup>86</sup> A ces divers textes des *Analytiques* il faudrait joindre deux textes des *Topiques* où *οὐσία* exprime l'essence de la chose, sa «quiddité». Définissant le relatif, Aristote dit : «L'*οὐσία* de tout relatif est d'être vers un autre (*πρὸς ἕτερον*), puisque l'être (*τὸ εἶναι*) de chacun des relatifs est précisément de se trouver relatif (VI, 8, 146 b 3). Et encore : «ce qu'il y a de meilleur (*τὸ βέλτιστον*) en chacun est avant tout dans l'*οὐσία*» (VI, 12, 149 b 37). Par contre, dans les *Réfutations sophistiques* (I, 7, 169 a 35), Aristote souligne le rapport très spécial qui existe entre le *τὸδε τι*, l'être, et l'*οὐσία* : «C'est à l'un et à l'*οὐσία* que le déterminé (*τὸδε τι*) et l'être (*τὸ ὄν*) semblent surtout appartenir».

<sup>87</sup> *Physique*, I, 6, 189 b 23; cf. *ibid.*, a 14 : «l'*οὐσία* est un genre un».

<sup>88</sup> I, 7, 190 a 36.

<sup>89</sup> II, 1, 192 b 33 (dans le *De Caelo*, Aristote précise davantage : voir ci-dessous, p. 220). Heidegger interprète ainsi : «Tout cela est |a l'être| du genre de l'étance (*Seiendheit*); depuis soi-même étant gisant là-devant, à vrai dire, quelque chose de tel est, et dans un tel venant-là-devant-s'étendre | déterminant l' *ὑποκείσθαι* || quelque chose de tel est | la *φύσις* chaque fois» (*Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, in *Questions II*, p. 208). Cf. p. 209 : «*φύσις* est *οὐσία*, c'est-à-dire étance». Et p. 211 : «La phrase décisive d'Aristote, pour ce qui concerne le sens à donner à la *φύσις*, se formule ainsi : la *φύσις* doit être saisie comme *οὐσία*, comme un genre et mode de l'entrée dans la présence».

précise : «il semble que la nature et la substance des êtres naturels soient en chacun le sujet prochain»<sup>90</sup>.

Comparant matière et privation à propos de l'explication du mouvement, Aristote précisera que la matière est un non-être par accident, en «appétit d'être» en quelque manière substance ( *οὐσίαν πῶς* ), tandis que la privation ne l'est jamais<sup>91</sup>.

L' *οὐσία* est prise aussi comme ce qui est déterminé<sup>92</sup>. Aristote parle du rapport de la matière à la forme, au déterminé, comme du rapport de la matière à l' *οὐσία* , à l'individu particulier, à l'être<sup>93</sup> : *πρὸς οὐσίαν (...) καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν*<sup>94</sup>.

Parlant du temps qui mesure le mouvement, Aristote souligne le lien particulier entre *οὐσία* et *τὸ εἶναι*<sup>95</sup>. De même, traitant du mouvement selon le lieu, il montre la perfection de ce mouvement, qui est celui où la chose mue s'écarte le moins de son être ( *εἶναι* ). Ce mouvement est le premier de tous selon la substance ( *κατ' οὐσίαν* )<sup>96</sup>. Du reste, à proprement parler, «il n'y a pas de mouvement selon la substance, parce qu'il n'y a aucun être qui soit contraire à la substance»<sup>97</sup>. Mais cela n'est pas propre à la substance, puisqu'il n'y a pas non plus de mouvement selon la relation<sup>98</sup>.

Seule la substance est séparée : «rien n'est séparé en dehors de l' *οὐσία* , car toutes choses sont dites selon le sujet de l' *οὐσία* »<sup>99</sup>. Les substances sont assimilées aux êtres pris d'une manière absolue<sup>100</sup>. Aristote note aussi qu'à la différence de la quantité, l' *οὐσία* ne peut être infinie<sup>101</sup>.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 193 a 9.

<sup>91</sup> I, 9, 192 a 6.

<sup>92</sup> C'est en ce sens qu'il dira que «le vide est ce dans quoi il n'y a ni individu ni substance corporelle particulière» (IV, 7, 214 a 12).

<sup>93</sup> Aristote emploiera aussi *οὐσία* au sens de l'essence, et parlera de l' *οὐσία* du lieu : IV, 3, 210 a 12.

<sup>94</sup> I, 7, 190 b 11-12.

<sup>95</sup> IV, 12, 221 b 30-31.

<sup>96</sup> VIII, 7, 261 a 19-23.

<sup>97</sup> V, 2, 225 b 10. Voir aussi I, 6, 189 a 32 : la substance n'est pas contraire à la substance; par le fait même, une substance ne peut pas venir d'une non-substance. Une non-substance ne peut être antérieure à une substance.

<sup>98</sup> Voir *loc. cit.*, et 226 b 23.

<sup>99</sup> I, 2, 185 a 31-32.

<sup>100</sup> I, 7, 190 b 1 : *ἅπλως ὄντα*.

<sup>101</sup> I, 2, 185 a 34. Aristote distingue également d'une façon particulière qualité et substance; il distingue la *διαφορά* au niveau de la substance, de la qualité qui n'est pas substance : V, 2, 226 a 28.

Dans le traité *Du ciel*, le terme *οὐσία* désigne le ciel, substance corporelle incorruptible qui fait précisément l'objet du traité<sup>102</sup>, dont la forme est sphérique<sup>103</sup> et qui est la première *οὐσία* des corps<sup>104</sup>.

Si Aristote parle d'« *οὐσία* dans la matière » pour expliquer la multiplicité des choses<sup>105</sup> (ce qui regarde aussi bien le ciel que les réalités sublunaires<sup>106</sup>), il oppose aussi matière et *οὐσία*<sup>107</sup>.

Le lien entre *φύσις* et *οὐσία* est repris et précisé : « puisque parmi les choses nommées par nature ( *φύσις* ) les unes sont substances, les autres œuvres et affections des substances... »<sup>108</sup>. Aristote affirme aussi l'indivisibilité de la substance<sup>109</sup>.

Dans le traité sur *La génération et la corruption*, l'*οὐσία* est prise comme sujet des changements. Elle demeure, elle est « au repos », et pourtant en elle se réalisent les changements tels que l'augmentation, la diminution, l'altération<sup>110</sup>.

A propos des substances corporelles, on peut parler de la « matière », séparable par la pensée<sup>111</sup>, et qui est, d'une certaine manière cause de ce qui est engendré. Mais c'est la forme de l'*οὐσία* qui est proprement la définition de la substance de chacun<sup>112</sup>.

L'*οὐσία* sera aussi mise en relation avec la *γένεσις* et l'être ( *το εἶναι* )<sup>113</sup>. Comme Aristote le précisera dans les *Parties des animaux*, c'est la *γένεσις* qui est pour l'*οὐσία*, et non celle-ci pour la *γένεσις*<sup>114</sup>; car, précisément, le *τὸ εἶναι* appartient au *τόδε τι* ou à l'*οὐσία*<sup>115</sup>. Mais comment expliquer cette *γένεσις* au niveau de l'*οὐσία*, cette *γένεσις* étant un certain mouvement ? Aristote affirme que « l'eau est contraire au feu comme une substance peut être opposée à une substance, puisque les générations sont à partir des con-

<sup>102</sup> Voir *Du ciel*, I, 2, 269 a 30; I, 9, 278 b 12 : « D'une certaine manière nous appelons 'ciel' la substance du dernier cercle de tout (...) ce qui est dernier ou le plus haut on a l'habitude de le nommer 'ciel'... »

<sup>103</sup> *Op. cit.*, II, 4, 286 b 11.

<sup>104</sup> I, 3, 270 b 11.

<sup>105</sup> III, 3, 311 a 1.

<sup>106</sup> I, 9, 278 a 19.

<sup>107</sup> II, 13, 293 b 15; I, 9, 278 a 4. Cf. *Parties des animaux*, A, 1, 641 a 21-27.

<sup>108</sup> *Du ciel*, III, 1, 298 b 29.

<sup>109</sup> III, 7, 306 a 31. Cf. *Parties des animaux*, A, 2, 643 a 2.

<sup>110</sup> *De la génération et de la corruption*, I, 1, 314 b 14; 5, 321 a 35.

<sup>111</sup> *Op. cit.*, I, 5, 320 b 22.

<sup>112</sup> II, 9, 335 b 7.

<sup>113</sup> II, 10, 336 b 33.

<sup>114</sup> *Parties des animaux*, A, 1, 640 a 18; cf. *De la génération des animaux*, V, 1, 778 b 4-6.

<sup>115</sup> *De la génération et de la corruption*, I, 3, 317 b 32.

traies...»<sup>116</sup>. Mais, en réalité, il ne s'agit pas de contraires au sens précis; c'est la distinction de l'acte et de la puissance au niveau de l'*οὐσία* qui peut expliquer la *γένεσις*; celle-ci provient d'une substance en puissance et non en acte<sup>117</sup>.

Nous voyons donc l'effort d'Aristote : face à Platon, qui oppose *γένεσις* et *οὐσία*, Aristote veut montrer comment la *γένεσις* peut avoir lieu, d'une certaine manière, au niveau de l'*οὐσία* qui, pourtant, est au niveau de l'être. L'*οὐσία* est considérée soit comme principe radical, sujet (matière), soit comme forme, soit comme *τόδε τι* et ce-qui-est. Elle est toujours considérée comme au delà de toute *γένεσις*, de tout mouvement. Cependant, il y a un lien entre la *γένεσις* et l'*οὐσία* des réalités physiques corruptibles; c'est précisément que l'*οὐσία*, par la matière, peut être considérée comme en puissance. Par la potentialité, l'*οὐσία* n'est plus en opposition avec la *γένεσις*, mais elle s'en sert. Aristote maintient la distinction de l'être et du devenir, mais il reconnaît que, dans le monde physique corruptible, l'être se réalise dans le devenir, la substance elle-même est soumise à la *γένεσις*.

Dans le traité *sur l'âme*, Aristote commence par rappeler que «l'un des genres d'être est l'*οὐσία*»<sup>118</sup>. En premier lieu, elle est comme la matière (*ὡς ὕλην*), c'est-à-dire ce qui, par soi, n'est pas un *τόδε τι*; ensuite, c'est la *μορφή* et l'*εἶδος*, selon laquelle elle est dite *τόδε τι*; enfin, c'est le composé des deux<sup>119</sup>.

Sont *οὐσία* avant tout les corps naturels<sup>120</sup>. Tout corps naturel doué de vie sera une *οὐσία*, le terme *οὐσία* désignant ici le composé<sup>121</sup>. Quant à l'âme, elle est *οὐσία* comme forme (*εἶδος*) du corps naturel ayant la vie en puissance<sup>122</sup>. Cette *οὐσία* est *ἐντελέχεια*<sup>123</sup>. Aristote dira aussi que l'âme est *οὐσία* (...) *κατὰ τὸν λόγον*, cela même qui est *τὸ τί ἦν εἶναι* pour tel corps déterminé<sup>124</sup>.

Il dira également : «qu'elle [l'âme] soit cause comme *οὐσία*, c'est évident, car la cause de l'être est, pour toutes choses, l'*οὐσία*»<sup>125</sup>.

Nous voyons donc que si, en philosophie de la nature, l'*οὐσία* n'apparaît évidemment pas aussi souvent que la *φύσις*, elle est cependant utilisée : 1° du point de vue logique: on montre qu'elle est sujet radical de toute attribution (ce qui était déjà dit dans les

<sup>116</sup> II, 8, 335 a 6; cf. I, 3, 317 b 9.

<sup>117</sup> I, 3, 317 b 21.

<sup>118</sup> *De l'âme*, II, 1, 412 a 6.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 7-9.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 11

<sup>121</sup> *Ibid.*, 15-16.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 20-21.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Op. cit.*, II, 1, 412 b 10.

<sup>125</sup> *Op. cit.*, II, 4, 415 b 11-13.

*Catégories*); 2° du point de vue de la philosophie de la nature, c'est-à-dire relativement au mouvement et à la φύσις, elle est le sujet radical, mais elle est aussi ce qui implique une détermination, une certaine forme; 3° au delà de ces deux points de vue, l'οὐσία apparaît dans son lien avec l'être, comme ce qui est d'une certaine manière au delà du temps, au delà du mouvement, ce qui est séparé, ce qui est un τόδε τι, ce qui constitue l'être d'une réalité. L'οὐσία apparaît donc comme quelque chose de plus radical que la φύσις, puisque partout où il y a φύσις, il y a οὐσία, mais que l'οὐσία n'est pas la φύσις.

C'est dans son traité de *philosophie première* qu'Aristote va préciser ce qu'est l'οὐσία. Il commence par rappeler les deux positions extrêmes qui ont été tenues concernant l'οὐσία. Pour les premiers physiciens, les philosophes anciens, les substances sont les choses individuelles - τὰ καθ' ἕκαστα: le feu, la terre, et Aristote reconnaît que c'est l'opinion la plus répandue: «il semble que l'οὐσία soit d'abord avec le plus d'évidence dans les corps. Ainsi nous disons que les animaux, les plantes et leurs parties constitutives sont des substances, ainsi que les corps physiques comme le feu, l'eau, la terre, et chacun des éléments de cette sorte»<sup>126</sup>.

Ces premiers philosophes n'ont découvert de la substance que l'aspect matériel, le substrat premier et fondamental<sup>127</sup>:

ils ne considéraient comme principe de toutes choses que les principes de la nature matérielle (ἐν ὕλης εἶδει: dans la forme de la matière), ce dont tous les êtres sont constitués - le point initial de leur génération et le terme final de leur corruption. L'οὐσία, celle qui demeure sous le changement des affections, ils disaient que c'était l'élément et le principe de tous les êtres<sup>128</sup>.

Par contre, les Pythagoriciens prétendent que les Nombres sont les réalités primordiales<sup>129</sup>. Le Nombre est substance de toutes choses; mais le Nombre est avant tout l'Un. Les Pythagoriciens considèrent l'Un comme une οὐσία<sup>130</sup>. Quant aux «modernes», dit Aristote, «ils

<sup>126</sup> *Métaphysique*, Z, 2, 1028 b ss; cf. A 1, 1069 a 28; H, 1 1042 a 6 ss.: «Parmi les substances, les uns ont obtenu l'assentiment de tous les philosophes (...) ce sont les réalités naturelles (αἱ φυσικαί) comme le Feu, la Terre, l'Eau et les autres corps simples; ensuite les plantes et leurs parties, enfin l'univers physique et ses parties».

<sup>127</sup> *Mét.*, A, 983 b 10-11.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 11 ss; cf. A, 4, 985 b 10 ss. et Z, 13, 1039 a 9. Dans le prolongement des premiers physiciens, Démocrite identifie substance et grandeur individuelle: les atomes.

<sup>129</sup> Voir *Mét.*, A, 5, 985 b 32; 987 a 18-20; M, 6, 1080 a 6; 8, 1084 b 10-20; N, 5, 1092 b 17-22.

<sup>130</sup> Voir *Mét.*, I, 2, 1053 b 11 ss. Dans la ligne des Pythagoriciens, Xénophane et Parménide ont considéré l'Un comme une substance primordiale (voir *Mét.*, A, 5, 986 b 18-21; M, 6, 1080 b 7).

considèrent que les universels sont des substances, car ce sont des universels que ces genres, dont ils font de préférence des principes et des substances en raison de leur méthode de recherche dialectique (λογικῶς)<sup>131</sup>.

Aristote considère que ce problème de l'οὐσία constitue vraiment la recherche principale de la philosophie : «ce qui est recherché dans le passé, à présent et toujours, et ce qui est toujours mis en question : qu'est-ce que l'être ? revient à ceci : qu'est-ce que l'οὐσία ? (...) C'est pourquoi nous aussi, principalement et en premier lieu, et pour ainsi dire uniquement, il nous faut contempler l'être pris en ce sens en recherchant ce qu'il est»<sup>132</sup>. C'est bien là la recherche propre et originale d'Aristote : rechercher ce qu'est l'être, c'est rechercher ce qu'est l'οὐσία. Avant lui, on affirmait que telle ou telle réalité était une οὐσία, mais lui veut découvrir ce qu'est l'οὐσία pour mieux découvrir ce qu'est l'être. C'est directement dans la lumière de l'être qu'il contemple l'οὐσία.

La première précision que donne Aristote concerne le rôle propre de l'οὐσία à l'égard des diverses acceptions de l'être. Car si l'être (τὸ ὄν) se dit de multiples manières, c'est toujours relativement à un terme unique, à un principe unique - comme «sain» se dit de diverses manières, mais toujours relativement à un terme unique : la santé de l'animal. Pour la diversité des acceptions de l'être, c'est l'οὐσία qui est le terme unique : «Telles choses, en effet, sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances (οὐσίαι), telles autres parce qu'elles sont des déterminations de l'οὐσία, telles autres parce qu'elles sont un acheminement vers l'οὐσία»<sup>133</sup>. «Il est clair que c'est la première de ces façons d'être du 'qu'est-ce que c'est ?' (τί ἐστι) qui est signe de l'οὐσία»<sup>134</sup>. Aristote conclut : «il est donc clair que c'est par cette attribution que chacune de ces choses est aussi de l'être, en sorte que l'être au sens premier, non pas un certain être, mais l'être pur et simple, serait l'οὐσία»<sup>135</sup>.

<sup>131</sup> *Mét.*, Λ, 1, 1069 a 27.

<sup>132</sup> Voir *Mét.*, Ζ, 1, 1028 b 2-6. Aristote a conscience de rejoindre par là une tradition philosophique : «les anciens philosophes attestent par leur exemple que l'οὐσία est ce qu'il y a de premier» (Λ, 1, 1069 a 25). Voir aussi H, 1, 1042 a 5. Dans son étude sur la notion de substance chez Aristote (*Arystoteles koncepcja substancji*), M.A. Krapieč s'est efforcé de montrer le lien entre la doctrine aristotélicienne de la substance et celle des présocratiques; voir *op. cit.*, ch. II, section 1 et le compte-rendu de cet ouvrage par H. Ambühl (cf. bibliographie ci-dessous).

<sup>133</sup> *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 6 ss.

<sup>134</sup> *Mét.*, Ζ, 1, 1028 a 15.

<sup>135</sup> *Ibid.*, a 29-31.

Et comme le premier peut se dire de plusieurs façons, il faut préciser que l'*οὐσία* est première du point de vue intelligible (λόγῳ), du point de vue de la connaissance et du point de vue du temps<sup>136</sup>. Aristote justifie cette triple priorité en disant : parmi les autres attributs, aucun n'est séparé; l'*οὐσία* seule est séparée. De plus, il est nécessaire que dans la définition de chaque attribut se trouve celle de l'*οὐσία*. Enfin nous pensons saisir le mieux chaque chose lorsque nous connaissons ce qu'elle est, par exemple ce que c'est que l'homme, plutôt que sa qualité, sa quantité, sa situation<sup>137</sup>. Pour Aristote, l'*οὐσία* est l'être premier d'une manière absolue : selon l'ordre d'intelligibilité, selon l'ordre de nos connaissances et selon l'ordre existentiel réel<sup>138</sup>.

D'autre part, n'oublions pas que si Aristote veut préciser ce qu'est l'*οὐσία*, c'est en vue d'examiner si les seules substances sont les substances physiques composées, ou s'il y en a d'autres, séparées de notre univers physique<sup>139</sup>. Cela est d'autant plus important qu'Aristote se trouve en présence des partisans des Idées<sup>140</sup>.

Dès que l'on se pose la question : qu'est-ce que l'*οὐσία* ?, on constate qu'elle est dite de quatre manières principales : car l'*οὐσία* paraît être pour chacun τὸ τί ἦν εἶναι, universel, genre, sujet<sup>141</sup>. Aristote va montrer successivement qu'on ne peut identifier l'*οὐσία* ni au sujet, ni au τὸ τί ἦν εἶναι, ni à l'universel et au genre. Cependant, il y a un lien très profond entre *οὐσία* et sujet, et plus encore entre *οὐσία* et τὸ τί ἦν εἶναι.

### *Οὐσία -sujet*

En effet, il semble que soit principalement *οὐσία* le sujet premier<sup>142</sup>, puisque «le sujet est ce dont tous les autres sont dits et qui n'est plus lui-même dit de quelque chose»<sup>143</sup>. De fait, une très grande

<sup>136</sup> *Ibid.*, a 33 ss.

<sup>137</sup> *Loc. cit.*

<sup>138</sup> Lorsqu'il s'agit de l'*οὐσία*, on ne peut pas faire de distinction entre l'ordre génétique et l'ordre de perfection, car l'*οὐσία* ne se découvre que dans l'ordre de perfection. Elle est au terme du mouvement, et ne peut être découverte qu'au niveau de l'être.

<sup>139</sup> *Mét.*, Z, 2, 1028 b 13; cette question revient plusieurs fois dans l'œuvre d'Aristote.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 1028 b 24-25.

<sup>141</sup> *Mét.*, Z, 3, 1028 b 33-34; cf. H, 1, 1042 a 8.

<sup>142</sup> *Mét.*, Z, 3, 1029 a 1.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 1028 b 36.

similitude existe entre *οὐσία* et sujet ( *ὑποκείμενον* ) : tous deux sont quelque chose de radical, de fondamental. Mais cette similitude de fonction ne permet pas pour autant de les identifier, ni de dire que le sujet exprime ce qu'est l' *οὐσία* . Car si l' *οὐσία* est le sujet premier, il faudra identifier *οὐσία* et matière, celle-ci étant bien le sujet radical. Or une telle identification est impossible, car l' *οὐσία* est l'être-premier et ce qui est dit d'une manière absolue, à qui appartient avant tout le fait d'être séparé ( *τὸ χωριστόν* ) et d'être un être déterminé ( *τόδε τι* )<sup>144</sup>. Mais la matière est essentiellement relative à la forme, laquelle est «antérieure à la matière et a davantage d'être»<sup>145</sup>; la matière est ce qui n'implique aucune détermination.

On ne peut s'arrêter à cette manière trop vague de définir l' *οὐσία* : «ce qui n'est pas dit d'un sujet, mais dont tout le reste est dit»<sup>146</sup>; car il s'agit là d'une *fonction* de l' *οὐσία* , et non de ce qu'elle est.

#### *Οὐσία -forme*

Si l'on ne peut identifier *οὐσία* et sujet, faudra-t-il identifier *οὐσία* et forme ( *εἶδος* ) ? Celle-ci, en effet, est antérieure à la matière. Le philosophe reconnaît que cette étude est celle qui offre la plus grande difficulté<sup>147</sup>. C'est la doctrine de Platon qu'il s'agit de critiquer et d'écarter; aussi n'est-il pas étonnant que cette recherche doive être particulièrement minutieuse.

C'est sous l'aspect du *τὸ τί ἦν εἶναι* qu'Aristote aborde cette étude, et tout d'abord du point de vue *λογικῶς*<sup>148</sup>. «Le *τὸ τί ἦν εἶναι* est pour chacun ce qu'il est dit selon soi-même (*καθ'αὐτό*). En effet, être soi, ce n'est pas être musicien; car ce n'est pas selon toi-même que tu es musicien; ton *τὸ τί ἦν εἶναι*, c'est donc ce que tu es selon toi»<sup>149</sup>. Mais

<sup>144</sup> *Ibid.*, 1029 a 28.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 1029 a 6; voir H, 2, 1042 b 11.

<sup>146</sup> *Mét.*, Z, 3, 1029 a 8.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 1029 a 34 : *ἀπορωτάτη*.

<sup>148</sup> *Mét.*, Z, 4, 1029 b 13. Il est très difficile de traduire ce *λογικῶς*, qui normalement s'oppose au *φυσικῶς*. Regarder une réalité *φυσικῶς* c'est la regarder telle qu'elle existe naturellement; la regarder *λογικῶς*, c'est la regarder d'un point de vue purement formel. Voir *Mét.*, Λ, 1, 1069 a 28, où Aristote affirme que les platoniciens sont arrivés à identifier l' *οὐσία* et l'universel en raison de leur méthode *λογικῶς* (cf. ci-dessus, p. 223).

<sup>149</sup> *Mét.*, Z, 4, 1029 b 13-16.

il faut encore noter que «ce qui est dit selon soi-même», au sens tout à fait précis, n'est pas quelque chose qui s'ajoute comme une propriété<sup>130</sup>, ni le composé des deux. Le λόγος du τὸ τί ἦν εἶναι est pour chacun ce qui l'exprime<sup>131</sup>, ce qui le signifie. Il faut, du reste, se demander s'il y a un λόγος du τὸ τί ἦν εἶναι pour chacune des catégories (qualité, quantité) qui composent avec le sujet<sup>132</sup>. Il semble que non, car il ne s'agit plus d'un «selon soi». De plus, le τί ἦν εἶναι est «ceci», l'essence individuelle et déterminée d'un chacun. Or, quand quelque chose est attribué à un autre à titre de prédicat, il ne s'agit pas d'un «ceci» (τόδε τι). «En sorte qu'il n'y a τὸ τί ἦν εἶναι que des choses dont la notion est une définition»<sup>133</sup>. Le philosophe se sert de la définition pour discerner les notions indivisibles des notions complexes; car il n'y a définition que de notions indivisibles, donc d'êtres premiers.

Ce qu'ont de semblable τὸ τί ἦν εἶναι et οὐσία est donc bien manifeste : tous deux signifient quelque chose de premier dans l'ordre de l'intelligibilité. L'οὐσία est ce qu'il y a de premier dans l'ordre de l'être, et donc aussi dans l'ordre de l'intelligibilité. Cependant, on ne peut les confondre, pas plus qu'on ne peut confondre la propriété de l'être (l'intelligibilité) avec l'être lui-même. Cette confusion n'est-elle pas celle de Platon ?

Pour faire ressortir la différence entre τὸ τί ἦν εἶναι et οὐσία, Aristote montre qu'il y a τὸ τί ἦν εἶναι pour chaque catégorie. Evidemment, le τὸ τί ἔστι ou τὸ τί ἦν εἶναι appartient en premier lieu et absolument à l'οὐσία, et ensuite aux autres catégories<sup>134</sup>, car ce qui est vrai du τί ἔστι l'est du λόγος du τὸ τί ἦν εἶναι. Or, précisément, le λόγος, comme le τί ἔστι, se dit de diverses manières. Car le τί ἔστι signifie en un sens l'οὐσία et le τόδε τι, en un autre sens chacun des prédicaments - car «de la qualité nous pouvons nous demander ce qu'elle est» (τί ἐστίν). Si le τὸ τί ἦν εἶναι appartient en premier lieu à l'οὐσία et ensuite à la qualité, à la quantité, on ne peut identifier τὸ τί ἦν εἶναι et οὐσία, puisque la qualité, qui n'est pas οὐσία, possède son propre τὸ τί ἦν εἶναι. Celui-ci a donc une extension plus grande que l'οὐσία; il a la même extension que le τί ἔστι.

Ensuite, au chapitre 5, Aristote précise la différence en-

<sup>130</sup> *Ibid.*, 1029 b 17-18 : τὸ τί ἦν εἶναι n'est pas «ce qui est par soi» à la façon du blanc pour la surface, car l'être-surface n'est pas l'être-blanc.

<sup>131</sup> *Ibid.*, b 19-20.

<sup>132</sup> *Ibid.*, b 25 ss.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 1030 a 6-7.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 1030 a 22-23 et b 5-6.

tre τὸ τί ἦν εἶναι et propriété, ce qui permet de mieux montrer le caractère premier du τὸ τί ἦν εἶναι dans l'ordre de l'intelligibilité.

Puis il se pose la question : «le τὸ τί ἦν εἶναι et chaque être sont-ils identiques ou différents ?»<sup>155</sup>. Chaque être, en effet, semble bien n'être rien d'autre que sa propre οὐσία et l'on dit du τὸ τί ἦν εἶναι qu'il est l'οὐσία de chaque être. N'est-ce pas là le problème de la compréhension de l'οὐσία et du τὸ τί ἦν εἶναι relativement à l'être de chacun ? Or, précisément, l'être de chacun est son οὐσία, mais l'être de chacun n'est pas toujours son τὸ τί ἦν εἶναι. Dans la mesure où le τὸ τί ἦν εἶναι ne s'identifie pas à ce que chacun est, il ne s'identifie pas à l'οὐσία de cet être.

Pour répondre à cette question si importante, le philosophe considère deux cas extrêmes : les choses qui se disent par accident<sup>156</sup> et les choses qui se disent «selon elles-mêmes» (καθ' αὐτὰ)<sup>157</sup>. En ce qui concerne les réalités qui se disent par accident (homme blanc), il est facile de comprendre que leur τὸ τί ἦν εἶναι diffère de leur être. Quant aux réalités qui se disent par elles-mêmes (les êtres simples, les êtres premiers, les Idées si elles existent) leur τὸ τί ἦν εἶναι et leur être sont identiques, leur τὸ τί ἦν εἶναι exprime tout leur être<sup>158</sup>.

Aristote insiste sur la nécessité de cette identification, en montrant toutes les absurdités auxquelles on serait acculé si on la rejetait. Il n'y aurait plus de science ni de connaissance possible : connaître chaque être, c'est connaître sa quiddité<sup>159</sup>; l'intelligibilité se fonde immédiatement sur l'être.

Aristote conclut ainsi ce chapitre 6 : «Il est donc évident qu'en ce qui concerne les êtres premiers et qui sont dits par eux-mêmes, l'être de chacun et chacun sont une seule et même chose»<sup>160</sup>. A première vue, cette conclusion pourrait paraître en contradiction avec ce qui a été dit précédemment, puisque Aristote montrait précisément que τὸ τί ἦν εἶναι et οὐσία, tout en étant très proches l'un de l'autre, ne pouvaient pourtant pas s'identifier; ici, au contraire, il affirme que lorsqu'il s'agit des êtres premiers, des êtres simples, il y a identification. Pour saisir la pensée d'Aristote, n'oublions pas que nous sommes dans une perspective de recherche λογικῶς. Après avoir montré que le τὸ τί ἦν εἶναι a une extension plus grande que l'οὐσία, et que celle-ci possède une compréhension plus radicale et plus profonde, on montre que

<sup>155</sup> *Mét.*, Z, 6, 1031 a 15.

<sup>156</sup> *Ibid.*, a 18 et b 23-24.

<sup>157</sup> *Ibid.*, a 28.

<sup>158</sup> *Ibid.*, a 28 ss.; voir aussi 1031 b 31.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 1031 b 20.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 1032 a 6.

dans le cas des êtres simples, des êtres-selon-eux-mêmes, le *τὸ τί ἦν εἶναι*, en raison de leur caractère propre, s'identifie à l'*οὐσία*. (Aussi n'est-il pas étonnant, que, dans la perspective de Platon, *τὸ τί ἦν εἶναι* et *οὐσία* ne puissent se distinguer.) Mais en ce qui concerne les réalités complexes et composées, c'est différent.

Après cette considération (*λογικῶς*), Aristote revient, sans le signaler explicitement, à une considération plus philosophique, plus réaliste. La question qui se pose alors est celle-ci : peut-on identifier *οὐσία* et forme ? La forme a bien une priorité ; dans notre monde physique, c'est manifeste : la *φύσις*-forme est bien première. Cette priorité est-elle la même que celle de l'*οὐσία* ?

C'est par l'analyse du devenir qu'Aristote va répondre à cette question si importante. Car le rôle de la forme est différent à l'égard du mouvement naturel, du mouvement artistique et de celui qui provient du hasard. Si la forme a une priorité dans le mouvement naturel, elle n'existe cependant que dans un individu composé. C'est l'homme qui engendre l'homme<sup>161</sup>. Donc, la forme-nature n'a pas la même priorité que l'*οὐσία*. Sans doute Aristote n'explique-t-il pas cette conclusion, mais elle semble bien être impliquée, si l'on veut comprendre le sens de son argumentation.

Dans les réalisations artistiques, l'*οὐσία* jouit d'une priorité spéciale et plus profonde. Cette «idée» qui est dans l'âme est bien le *τὸ τί ἦν εἶναι* et l'«*οὐσία* première» de chaque chose réalisée<sup>162</sup>. Donc, dans l'ordre de l'activité artistique, la forme-idée, cette forme sans matière, est principe, elle est *τὸ τί ἦν εἶναι* et *οὐσία* : «j'entends par *οὐσία* sans matière le *τὸ τί ἦν εἶναι* »<sup>163</sup>. (Nous retrouvons, dans l'ordre de l'activité artistique, ce que nous avons constaté dans les êtres premiers : l'*οὐσία* sans matière est *τὸ τί ἦν εἶναι*.)

Mais l'idée n'est que l'*οὐσία* sans matière; elle n'est pas l'*οὐσία* de l'œuvre, car celle-ci présuppose la matière : «Réaliser un *ceci* (*τόδε τι*), note Aristote, c'est réaliser un *ceci* à partir d'un substrat (*ὑποκειμένου*), pris d'une façon absolue»<sup>164</sup>. Et c'est pourquoi «les formes-idées ne sauraient être des substances comme telles »<sup>165</sup>.

Quant aux choses produites par le hasard, le rôle de la matière y

<sup>161</sup> *Mét.*, Z, 7, 1032 a 25.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 1032 b 1-2.

<sup>163</sup> *Ibid.*, b 14.

<sup>164</sup> *Mét.*, Z, 8, 1033 a 31.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 1033 b 29.

est encore plus manifeste et plus important; car la matière est alors une matière vivante «capable de se mouvoir par elle-même»<sup>166</sup>.

Si donc nous regardons le devenir, la forme apparaît comme partie et l'*οὐσία* comme un tout. Mais certaines parties ne sont-elles pas antérieures au tout? Et, par le fait même, ne sont-elles pas plus *οὐσία*, puisque celle-ci est première? C'est, de fait, le problème qu'Aristote considère dans les chapitres 10, 11 et 12, où il traite de la définition et des parties de la définition<sup>167</sup>.

Par cette étude, Aristote montre que l'*οὐσία*, en ce qu'elle est, ne peut s'identifier au «tout» composé de parties (car elle ne serait plus ce qu'il y a de premier); mais elle ne peut s'identifier non plus aux parties matérielles, qui sont toujours postérieures au tout. Quant aux parties qui sont celles de la forme, du *λόγος*, et en lesquelles le *λόγος* se résout, sont-elles toutes antérieures, ou seulement certaines?<sup>168</sup> Mais si l'*οὐσία* s'identifie à ces parties, elle doit s'identifier à la différence de la différence (*διαφορά*), puisque c'est la différence qui donne l'unité à ces parties; c'est la différence qui seule compte et qui est vraiment l'*εἶδος*, et même l'*οὐσία*<sup>169</sup>. La *διαφορά* possède bien, du reste, cette antériorité du point de vue de la connaissance qui caractérise l'*οὐσία*. Si donc il faut identifier forme et *οὐσία*, il faut dire que l'*οὐσία* est la forme la plus qualitative: la différence de la différence.

Aristote ne conclut pas explicitement sa recherche; mais on peut dégager ce qui est implicite: si l'*οὐσία* s'identifie à la forme, partie de la définition, elle doit s'identifier avant tout à la *διαφορά*. Car seule celle-ci est *εἶδος*. Mais la *διαφορά* ne s'exprime-t-elle pas comme une détermination qualitative relative? Ce n'est plus un être absolu,

<sup>166</sup> *Mét.*, Z, 9, 1034 a 13. Notons cette analogie qu'Aristote énonce au terme de ses analyses du devenir: «comme dans les syllogismes, le principe de toutes choses est l'*οὐσία*. Car c'est à partir du *τί ἐστι* que se font les syllogismes et que se font ici même les générations» (1034 a 30-31). Le philosophe nous montre bien par là qu'au delà de tout devenir, de tout mouvement, il y a quelque chose qui n'est pas soumis au devenir, et qui lui demeure antérieur. Tout devenir présuppose une forme, une idée et une matière. Mais au delà de cette forme, de cette idée et de cette matière, tout devenir présuppose une *οὐσία*, et demeure ordonné à une *οὐσία* - de façon médiate quand il s'agit du devenir de telle ou telle qualité, et d'une façon immédiate quand il s'agit de la génération d'un vivant.

<sup>167</sup> Voir *Mét.*, H, 1042 a 17 ss. où Aristote explique lui-même: puisque le *τὸ τί ἦν εἶναι* est *οὐσία*, et que la définition est le *λόγος* du *τὸ τί ἦν εἶναι*, à cause de cela il a été nécessaire d'examiner la définition et ce qui est selon soi. Et puisque la définition est un *λόγος* et que le *λόγος* a des parties, il était nécessaire de voir le *λόγος* des parties.

<sup>168</sup> Le *λόγος* d'angle aigu se résout en celui d'angle droit, car pour définir l'angle aigu, on se sert de l'angle droit (1035 b 8; cf. Δ, 27, 1024 a 15).

<sup>169</sup> *Mét.*, Z, 11, 1038 a 25. La définition est bien le *λόγος* qui résulte des différences, et surtout de la dernière.

un *τόδε τι*. Du reste, il y a un ordre parmi les différences, alors qu'il n'y en a pas dans l'*οὐσία*. Identifier *οὐσία* et *εἶδος* conduit donc à une antinomie.

Reconnaissons que, du point de vue de la connaissance, l'*εἶδος-διαφορὰ* a une priorité, comme l'*οὐσία*. C'est l'*εἶδος-διαφορὰ* qui réalise l'unité de la définition; mais cette priorité ne suffit pas à l'*οὐσία*, car c'est à l'égard de ce-qui-est qu'il faut saisir la priorité de l'*οὐσία*.

On voit donc l'effort fait par Aristote pour montrer combien *τὸ τί ἦν εἶναι* et *εἶδος* sont proches de l'*οὐσία*, et pourtant comment il ne faut pas les confondre, tout en les utilisant pour connaître l'*οὐσία*. Il y a en effet dans l'*οὐσία* quelque chose de plus radical et de plus absolu. Car l'être en ce qu'il a de premier est au delà de l'intelligibilité et au delà de la définition.

#### *Οὐσία -universel*

Il est facile à Aristote de montrer pourquoi on ne peut pas identifier *οὐσία* et universel. Pour certains, l'universel est principe et cause<sup>170</sup>. Mais «il semble impossible que soit *οὐσία* l'un quelconque des universaux»<sup>171</sup>. Le philosophe souligne de quatre manières l'irréductibilité de l'un à l'autre :

1. L'*οὐσία* de chacun, celle qui est propre à chacun, est celle qui n'appartient pas à un autre, alors que l'universel est commun (*κοινόν*)<sup>172</sup>. L'universel, par nature, est ce qui se trouve appartenir à plusieurs.

2. L'*οὐσία* est ce qui n'est pas dit d'un sujet; l'universel se dit toujours d'un sujet<sup>173</sup>.

3. L'*οὐσία* est quelque chose de premier, l'attribut est quelque chose de second.

4. L'*οὐσία* est séparée, l'universel est toujours relatif.

Aristote conclut : aucune des choses prises universellement ne peut être *οὐσία*, et aucun des attributs communs ne signifie un *τόδε τι*, étant seulement telle détermination<sup>174</sup>.

<sup>170</sup> *Mét.*, Z, 13, 1038 b 7 ss.

<sup>171</sup> *Ibid.*, b 9.

<sup>172</sup> *Ibid.*, b 10-11.

<sup>173</sup> *Ibid.*, b 15-16. Voir K, 10, 1066 b 13 : l'infini ne peut être *οὐσία*, car il est l'attribut d'un sujet.

<sup>174</sup> *Mét.*, Z, 13, 1038 b 33.

Enfin, le philosophe montre qu'aucune *οὐσία* ne peut être constituée d'universaux, car l'*οὐσία* est indivisible en elle-même; elle ne peut être constituée de choses étant en entéléchie<sup>175</sup>.

Mais voilà une nouvelle difficulté : si l'*οὐσία* est indivisible, on ne peut la définir. Dans ce cas, rien ne pourra être défini, puisque c'est l'*οὐσία* surtout qui est capable d'être définie ! On voit combien il est difficile à la pensée humaine d'atteindre vraiment l'*οὐσία* ; le philosophe en a pleinement conscience. En réalité, on ne peut pas définir l'*οὐσία*, et c'est pourtant elle qui fonde toute définition. Car si c'est le *τὸ τί ἦν εἶναι* qui est proprement défini, et si l'*οὐσία* est au delà, elle ne peut donc être définie; mais si le *τὸ τί ἦν εἶναι* est en premier lieu dans l'*οὐσία*, on comprend comment elle fonde toute définition<sup>176</sup>.

Au début du chapitre 16, Aristote note, sans s'arrêter, que les êtres en puissance, les parties d'un tout, ne peuvent être *οὐσία*. Mais ce qui l'intéresse surtout, c'est de montrer que l'*οὐσία* ne s'identifie ni à l'un, ni à l'être : « puisque l'un aussi se dit de la même façon que l'être, que de ce qui est un l'*οὐσία* est une, et que les êtres dont l'*οὐσία* est numériquement une, sont un quant au nombre, il est manifeste que ni l'un ni l'être ne peuvent être substances des choses, comme il en va pareillement de l'être de l'élément et de l'être du principe »<sup>177</sup>.

Et Aristote précise : « parmi ces choses, l'être et l'un sont davantage substances que le principe, l'élément et la cause, et pourtant ce ne sont pas encore là des substances, si toutefois aucune chose commune n'est substance »<sup>178</sup>. Nous retrouvons la même raison : tout ce qui est commun, en tant que tel ne peut être *οὐσία*. « Car l'*οὐσία* ne se trouve (*ὑπάρχει*) en aucune autre chose qu'en elle-même, et en ce qui la possède et dont elle est *οὐσία* »<sup>179</sup>.

Puis le philosophe revient à la théorie des Idées, pour reconnaître ce qu'elle peut avoir de juste : « en un sens ils ont raison de parler de séparation pour celles-ci, s'il est vrai qu'elles sont des substances, mais ils ont tort d'appeler idée ce qui est relativement à plusieurs »<sup>180</sup>.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 1039 a 14.

<sup>176</sup> Nous ne pouvons pas ici nous arrêter aux chapitres 14 et 15, qui présentent des réflexions plus particulières. Le ch. 14 est une critique adressée à ceux qui prétendent que les Idées sont des substances séparées. Le ch. 15 montre comment l'individu n'est pas définissable et comment, par le fait même, l'idée, qui elle aussi est un individu, ne peut l'être. Notons la manière dont Aristote souligne ces deux au-delà de la définition : l'*οὐσία* en tant qu'indivisible, le *τὸδε τι* comme individu.

<sup>177</sup> *Mét.*, Z, 16, 1040 b 16 ss.

<sup>179</sup> *Ibid.*, b 23-24.

<sup>178</sup> *Ibid.*, b 21-23.

<sup>180</sup> *Ibid.*, b 27 ss.

Il serait intéressant d'analyser avec une attention particulière ce chapitre 16, si difficile, car Aristote veut répondre à une question qu'il juge lui-même particulièrement difficile<sup>181</sup>. Il nous suffit ici de relever la conclusion : «Ainsi donc, il est clair qu'aucun des universaux n'est substance, et qu'il n'y a absolument aucune substance composée de substances»<sup>182</sup>.

Au début du chapitre 17, qui termine le livre Z, Aristote souligne que si l'on veut savoir ce qu'est l'*οὐσία* et quelles doivent être ses modalités, il faut prendre à nouveau un autre principe<sup>183</sup>. Cela indique bien que tout ce qui a été exposé précédemment n'a abouti qu'à des conclusions négatives ou partiellement négatives, qui ne peuvent nous dire ce qu'est l'*οὐσία*.

Le point de départ de cette nouvelle recherche est celui-ci : «puisque l'*οὐσία* est principe et cause (ἀρχὴ καὶ αἰτία), il convient de prendre cela comme point de départ de notre enquête»<sup>184</sup>; ce qui revient à se poser la question : comment l'*οὐσία* est-elle principe et cause ? Ou : qu'est-ce que l'*οὐσία* comme principe et cause ?

A première vue, cela peut nous étonner, puisqu'Aristote, au chapitre précédent, avait déclaré que le principe et la cause ne sont pas des substances. Y a-t-il là véritablement contradiction ? Au chapitre 16, Aristote montre que le principe et la cause, en tant que λόγος commun ayant diverses significations, ne peuvent être *οὐσία*. Ici, au chapitre 17, il affirme que l'*οὐσία* est principe et cause, c'est-à-dire ce au delà de quoi on ne peut aller, ce à partir de quoi il faut saisir ce qui suit, tant du point de vue de l'intelligibilité que du point de vue de l'être. On reprend donc l'affirmation du début du livre Z et du livre Γ : l'*οὐσία* est être en premier lieu, l'être-premier. Or l'être-premier est bien principe et cause.

Rechercher ce qu'est l'*οὐσία* comme principe et cause, c'est vraiment la recherche la plus fondamentale, celle du pourquoi (διὰ τί)<sup>185</sup>. Et le philosophe précise : «rechercher le pourquoi revient toujours à se demander pourquoi une chose se trouve dans une autre»<sup>186</sup>. Aristote, ici, fait une série de remarques méthodologiques, sur l'importance de la détermination de ce qu'on recherche - on pourrait dire : l'importance

<sup>181</sup> Voir *Mét.*, B, 4, 1001 a 3 ss. Cf. M, 10, 1087 a 12.

<sup>182</sup> *Mét.*, Z, 16, 1041 a 3 ss.

<sup>183</sup> *Mét.*, Z, 17, 1041 a 6-7.

<sup>184</sup> *Ibid.*, a 9-10.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 1040 a 10.

<sup>186</sup> *Ibid.*, a 11.

de l'interrogation, puisque c'est le rôle de l'interrogation d'objectiver la recherche en la formulant<sup>187</sup>. Ces remarques montrent bien que le philosophe a pleine conscience de la difficulté du problème. Si ses devanciers n'ont pas su découvrir avec plus de précision ce qu'est l'*οὐσία*, c'est sans doute parce qu'ils n'ont pas su se poser clairement la question. On sent bien qu'Aristote lui-même tâtonne et cherche; il saisit que c'est dans ce sens qu'il faut s'orienter. On peut alors expliciter sa pensée. Rechercher l'*οὐσία*, il l'a dit lui-même au point de départ du livre Z, c'est se poser la question du *τί ἐστι* de l'être, ou plutôt du *τί ἐστι* de ce-qui-est considéré du point de vue de l'être. Ce n'est pas se poser la question : pourquoi l'homme est-il homme ? Mais c'est se demander ce qu'est Pierre du point de vue de l'être, ce qu'est cet homme du point de vue de l'être.

Or « puisque ce qui est composé de quelque chose est de telle manière que le tout est un »<sup>188</sup>, il faut chercher la cause de cette unité, c'est-à-dire la cause de son être, son *οὐσία*. Aristote illustre la manière dont notre intelligence saisit l'*οὐσία* des réalités composées en se servant de deux exemples : celui de la syllabe et celui de la chair. Or la syllabe n'est pas ses éléments : BA n'est pas identique à B et A, pas plus que la chair n'est identique au feu et à la terre. Ni la syllabe ni la chair ne peuvent se réduire à leurs éléments. Elles possèdent en elles quelque chose d'autre, et ce quelque chose ne peut être un élément : il est d'un autre ordre. Il est la cause du fait que ceci est une syllabe et cela de la chair. Tout composé qui a une unité propre est semblable. C'est l'*οὐσία* qui est la cause première de ce fait d'être<sup>189</sup>.

<sup>187</sup> « Car chercher pourquoi une chose est identique à elle-même, c'est ne rien chercher. (...) on ne se demande pas pourquoi l'homme est homme », mais « pourquoi l'homme est un animal de telle espèce » (*ibid.*, a 14-22). Car ce que toujours l'on cherche, c'est la cause, ce qui rend raison de l'unité, ce qui l'explique ou la fonde, ce qui la réalise ou ce en vue de quoi elle existe. Et Aristote précise que lorsqu'il s'agit de l'être (et non plus du devenir), la cause recherchée est le *τὸ τί ἦν εἶναι* et ce en vue de quoi... Dans le cas des réalités complexes, où les unes sont dites relativement aux autres, ce que l'on recherche est alors manifeste. Mais il n'en est pas de même dans le cas des réalités « qui ne sont pas dites les unes relativement aux autres, par exemple lorsqu'on recherche ce qu'est l'homme, parce qu'on le dit simplement et qu'on ne détermine pas qu'il est ainsi ou ainsi » (1041 a 33 - 1041 b 2). Il faut alors « chercher en décomposant, sinon ce serait à la fois chercher et ne rien chercher » (*ibid.*, b 3-4). Il est donc toujours nécessaire de bien préciser ce qu'on recherche. Se demander ce qu'est l'homme, c'est en réalité se demander pourquoi telle réalité est un homme, pourquoi ce corps possède telle détermination. On recherche la cause de telle matière, c'est-à-dire l'*οὐσία* par laquelle elle est ce qu'elle est : or c'est cela, l'*οὐσία* (*ibid.*, b 8-9). « Il est évident qu'à l'égard des êtres simples, aucune recherche ni aucun enseignement n'est possible, mais une autre méthode de recherche s'impose » (*ibid.*, 9-10).

<sup>188</sup> Cf. *loc. cit.*, 1041 b 1.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 1041 b 28 : *αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι* (sur *οὐσία* et *φύσις*, voir *loc. cit.*,

Il faut donc bien distinguer l'élément (ce en quoi se résout le composé), qui se tient du côté de la cause matérielle, et l'*οὐσία*, qui est cause de l'unité du composé, cause de sa détermination, de son être propre.

Aristote, par là, dépasse à la fois la doctrine des premiers physiciens et des Platoniciens. L'*οὐσία* n'est pas un élément, elle n'est pas non plus *εἶδος*, mais elle est cause d'être et cause d'unité de ce-qui-est.

La priorité de l'*οὐσία*, étant une priorité dans l'ordre de l'être, assume, certes, toutes les autres priorités, mais ne doit être confondue ni avec celle du sujet (priorité dans l'ordre du devenir), ni avec celle du *τὸ τί ἦν εἶναι* (priorité dans l'ordre de l'intelligibilité), ni avec celle de la forme (priorité dans l'ordre de la détermination et dans l'ordre de l'activité artistique), ni avec celle de l'universel (priorité dans l'ordre logique). La tension permanente de la recherche de l'*οὐσία*, s'exprimant d'une part dans le *τόδε τι*, d'autre part dans le *τί ἐστι*, est dépassée lorsqu'on saisit que l'*οὐσία* est cause de l'être; car l'être est à la fois ce qui existe dans une ultime simplicité et ce qui est la détermination la plus essentielle. La logique pouvait demeurer dans la dualité substance première-substance seconde : la philosophie première de l'être ne le peut pas.

Après avoir fait cet effort inductif de découverte de l'*οὐσία* comme principe et cause du fait d'être, Aristote cherche à préciser la manière dont l'*οὐσία* existe. C'est alors l'étude du *πῶς* de la substance sensible, comme Aristote lui-même le dit explicitement<sup>190</sup>; et, à cette occasion, il précise ses propriétés.

Dans cette perspective, Aristote nous montre comment l'*οὐσία* des choses sensibles peut être considérée comme en puissance - c'est la matière - car la matière est un *τόδε τι* en puissance<sup>191</sup>. Elle est *οὐσία* parce qu'elle est ce qui est situé en deçà des changements (*τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς*). Et l'*οὐσία* des choses sensibles peut être considérée comme forme et comme acte (*ὡς ἐνέργειαν*), ou encore comme le composé des deux (matière et forme). Si le composé est

b. 29). Voir aussi H, 2, 1043 a 2; H, 3, 1043 b 12-14; N, 5, 1092 b 20-21 : l'*οὐσία* est le fait d'être tel vers tel selon le mélange (*τὸ τοσόνδ' εἶναι πρὸς τοσόνδε κατὰ τὴν μῆξιν*). Voir aussi Γ, 4, 1007 a 20-21.

<sup>190</sup> *Mét.*, H, 2, 1043 a 27.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 1, 1042 a 27-28. Aristote parlera des «substances matérielles» : cf. *ibid.*, 4, 1044 a 15 : *Περὶ δὲ τῆς ὕλικῆς οὐσίας*; M, 2, 1077 a 35-36 : *οὐσία (...) ὕλική*. Voir aussi H, 3, 1043 b 33; 1044 a 10-14; Λ, 4, 1070 b 18.

corruptible, la forme est *οὐσία* soit éternelle, soit corruptible sans processus de corruption, et générable sans génération<sup>192</sup>. Aristote précise que *ἰδύοια* est une; c'est bien sa propriété; mais si elle est une, ce n'est pas comme une unité ou un point : elle est une car elle est en acte<sup>193</sup>. Plus *ἰδύοια* est parfaite, plus elle est une<sup>194</sup>. Le philosophe reconnaît que les réalités identiques (*τὰ πάντα*) sont celles dont *ἰδύοια* est unique<sup>195</sup>. Dans la mesure où *ἰδύοια* est une, elle est séparée. Comme principe du fait d'être, elle implique d'être séparée<sup>196</sup>, ce qui montre bien l'autonomie de *ἰδύοια*. Toutes les réalités existantes dépendent d'elle, et elle-même ne dépend de rien.

*ἰδύοια* ne comporte pas de plus et de moins - du moins lorsqu'il s'agit de *ἰδύοια κατὰ τὸ εἶδος* ou de *ἰδύοια κατὰ φύσιν*; mais il n'en est pas de même quand *ἰδύοια* est avec la matière<sup>197</sup>.

Aristote précise aussi, au livre N, que *ἰδύοια* n'a pas de contraires<sup>198</sup> - l'expérience et le raisonnement l'attestent. C'est pour cela que, relativement à *ἰδύοια*, il n'y a pas de mouvement<sup>199</sup>.

Après avoir distingué *ἰδύοια* selon sa manière d'être en puissance ou en acte, et précisé certaines propriétés, le philosophe montre comment, lorsqu'il s'agit des substances naturelles, il faut rechercher les quatre causes. Et la recherche de ces causes est bien la recherche des causes des autres réalités, puisque les substances sont les premiers de tous les êtres qui existent<sup>200</sup>. C'est pourquoi, si les substances étaient anéanties, toutes les autres catégories le seraient.

Lorsqu'il s'agit des substances éternelles, c'est différent<sup>201</sup>. Le livre A distingue nettement les substances physiques des substances séparées; les premières étant soit sensibles, soit incorruptibles et éternelles, les secondes étant immobiles et éternelles<sup>202</sup>.

Si les substances physiques, sensibles, sont les plus connaissables, et si tous les admettent, le sage, lui, ne doit pas s'y arrêter<sup>203</sup>. Car ces substances sont sujettes à la corruption, à la naissance, aux altérations<sup>204</sup>.

<sup>192</sup> *Mét.*, H, 3; 1043 b 16.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 1044 a 7-9; Δ, 6, 1016 b 9. Voir B, 5, 1002 b 5-8 : l'instant dans le temps n'est pas une *οὐσία*.

<sup>194</sup> *Mét.*, M, 2, 1077 a 21-22 : ce qui fait l'unité des corps sensibles, c'est l'âme.

<sup>195</sup> *Mét.*, Δ, 9, 1018 a 6.

<sup>196</sup> *Mét.*, Λ, 5, 1070 b 36.

<sup>197</sup> *Mét.*, H, 3, 1044 a 7-11. Il faut comparer ce texte avec celui des *Catégories* (5, 3 b 33); on voit là, de nouveau, les deux perspectives différentes.

<sup>198</sup> *Mét.*, N, 1, 1087 b 1.

<sup>202</sup> Voir *Mét.*, Λ, 1, 1069 b 30.

<sup>199</sup> *Mét.*, K, 12, 1068 a 11.

<sup>203</sup> *Mét.*, K, 1, 1059 a 39.

<sup>200</sup> Voir *Mét.*, Λ, 5, 1070 b 30; 1071 a 24.

<sup>204</sup> *Mét.*, Z, 15, 1039 b 23; K, 2,

<sup>201</sup> *Mét.*, H, 4, 1044 b 6.

1060 18.

De ces substances sensibles il n'y a ni définition, ni démonstration, car elles ont une matière dont la nature est telle qu'elle a la possibilité d'être ou de ne pas être<sup>205</sup>.

Quant aux substances éternelles qui sont incorruptibles tout en étant physiques, ce sont les astres, les corps célestes<sup>206</sup>. Ces êtres sont antérieurs, selon l'*οὐσία*, aux êtres corruptibles, puisque rien de ce qui est éternel n'existe en puissance<sup>207</sup>. Mais bien qu'ils soient absolument incorruptibles, ils peuvent être en puissance selon la qualité ou le lieu<sup>208</sup>. C'est dans le *De Caelo* qu'Aristote précise ce que sont ces substances physiques éternelles, premières et parfaites dans notre univers<sup>209</sup>.

Enfin, les substances séparées qui sont simples, sans matière, et dont la vie est une vie de l'esprit, une vie contemplative<sup>210</sup>, sont considérées dans le livre A de la *Philosophie première*. Nous y reviendrons en traitant du problème de Dieu. Au niveau de ces substances séparées, l'*οὐσία* et le *νοεῖν* sont identiques : leur être est leur pensée. Au sommet de la hiérarchie des êtres, *οὐσία* et *νοῦς* s'identifient.

Notons, en terminant, qu'Aristote se sert du mot *οὐσία* pour caractériser une certaine primauté. Il affirme par exemple que «l'acte est antérieur à la puissance selon la substance» (*οὐσία*), antériorité qui s'oppose alors à celle selon la génération (*τῇ γενέσει*)<sup>211</sup>. Cette antériorité se distingue aussi de celle du *λόγος*, sans s'y opposer. Cette dernière exprime seulement que la notion d'une chose est impliquée dans celle des autres<sup>212</sup>.

D'une manière générale, «le postérieur dans l'ordre de la génération (*τῇ γενέσει*) est antérieur dans l'ordre de la substance (*τῇ οὐσίᾳ*)<sup>213</sup>. Aristote précise que sont antérieures selon la substance et la nature (*κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν*) «les réalités qui peuvent exister indépendamment d'autres réalités»<sup>214</sup>. On désigne donc par là un ordre

<sup>205</sup> *Mét.*, Z, 1039 b 28.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 16, 1040 b 33; A, 8, 1073 a 34 : «la nature des astres est éternelle, étant une certaine substance».

<sup>207</sup> *Mét.*, Θ, 8, 1050 b 7-8; N, 2, 1088 b 26.

<sup>208</sup> *Mét.*, Θ, 8, 1050 b 17 ss. et b 24-25.

<sup>209</sup> *De Caelo*, I, 2, 269 a 30; 3, 270 b 11; 5, 278 b 12; II, 4, 286 b 11; *Mét.*, A, 1, 1069 a 30-32, 37; 6, 1071 b 3.

<sup>210</sup> *Mét.*, A, 7, 1072 b 20-25.

<sup>211</sup> *Mét.*, Θ, 8, 1050 a 4; 1050 b 2; cf. M, 2, 1077 a 19.

<sup>212</sup> *Mét.*, M, 2, 1077 b 4 et b 5-12, où Aristote montre bien que l'antériorité selon le *logos* (*κατὰ τὸν λόγον*) n'implique pas nécessairement celle selon l'*οὐσία*.

<sup>213</sup> *Ibid.*, 1077 a 27; , 8, 1050 a 5. Cf. *Physique*, VIII, 7, 261 a 19-20; *De Caelo*, IV, 3, 311 a.

<sup>214</sup> *Mét.*, Δ, 11, 1019 a 3; M, 2, 1077 b 2-3 : tous ceux qui sont antérieurs l'emportent, étant séparés par l'être (*χωρίζόμενα τῷ εἶναι*).

de réalités qui ont une autonomie absolue, qui sont premières dans l'être et non seulement dans le devenir ou l'intelligibilité. En ce sens, Aristote dira qu'«être absolument», c'est être selon l'*ὄνεια*<sup>25</sup>. Car le *κατ'ὄνεια* peut venir préciser le *καθ'αὐτό*. Le *κατ'ὄνεια* est toujours un *καθ'αὐτό*, mais l'inverse n'est pas vrai<sup>26</sup>. Le *κατ'ὄνεια* précise de qu'il y a de premier et de plus absolu dans le *καθ'αὐτό*<sup>27</sup>. Donc, la priorité selon la substance exprime une priorité absolue d'un être indépendant, autonome, séparé, qui se distingue de toute autre priorité relative ou particulière.

Cela montre bien que, dans la pensée d'Aristote, l'*ὄνεια* est le principe propre de ce-qui-est, de l'être. Elle est le premier absolu que le métaphysicien atteint, et dont il peut se servir comme d'un axe de référence permettant de situer les autres relativement à lui. Ce qui est premier selon l'*ὄνεια* possède une priorité absolue.

On voit donc l'importance, pour Aristote, de l'*ὄνεια* dans la philosophie de l'être, et aussi combien il est difficile de la saisir, car il y a diverses «lectures» de l'*ὄνεια*, qui peuvent, à première vue, paraître contradictoires - ce qui fait dire que la doctrine du philosophe demeure ambiguë. Il y a la lecture logique, celle de la philosophie de la nature, celle de la philosophie première, qui recherche soit le *τί ἐστι* de l'*ὄνεια*, soit son *πῶς*.

Ce qui caractérise la philosophie grecque, du point de vue du problème philosophique de la substance, c'est d'abord la manière dont l'*ὄνεια* apparaît chez Platon : en premier lieu le nom, puis la signification. L'*ὄνεια* chez Platon est bien ce qui est réellement, ce qui permet de voir le lien entre le monde sensible et les Formes idéales; l'*ὄνεια* est donc essentiellement reliée à l'*εἶδος*. Aristote recherchera, au delà des Formes idéales qu'il rejette, la signification profonde de l'*ὄνεια* et dira qu'elle est *ἀρχή* dans l'ordre de l'être - mais *ἀρχή* selon la forme. Il distinguera *ce qu'est l'ὄνεια* du point de vue de l'être, de ses *fonctions* propres : ce qui est bien la saisie de l'*ὄνεια* dans la lumière de l'être comme tel. Après Aristote, on retombera soit dans la fonction de l'*ὄνεια* à l'égard du mouvement, chez les Stoïciens<sup>28</sup>, soit dans son

<sup>25</sup> *Mét. Δ*, 8, 1050 b 16 : ἀπλῶς δὲ τὸ κατ' ὄνεια.

<sup>26</sup> Voir *Mét.*, *Δ*, 13, 1020 à 15.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 18, 1022 a 14 : le *καθ'δ* se dit de plusieurs manières; son premier sens, c'est la forme (τὸ εἶδος) et la substance de chacun. Y a-t-il une différence de signification entre le *καθ'δ* et le *καθ'αὐτό*?

<sup>28</sup> E. Bréhier souligne que chez les Stoïciens, «la théorie des catégories n'appartient

aspect d'intelligibilité, avec Plotin. Il n'y aura donc eu qu'un moment où l'*οὐσία* aura été saisie dans la lumière de l'être. Mais évidemment, même chez Aristote, l'*οὐσία*, tout en étant saisie dans la lumière de l'être, continue de signifier ces fonctions, et même le terme *οὐσία* sera considéré comme un sujet et comme un genre. Le mot *οὐσία* pourra donc signifier soit l'*ἀρχή*, soit le sujet, soit le genre, soit l'espèce. Et comme le mot sert de moyen de transmission, de communication, et qu'il est communiqué avant que l'on n'ait saisi sa signification, on comprend sans peine qu'il puisse être source de toutes les équivoques.

## 2. UTILISATION DE L' *οὐσία* GRECQUE PAR LES THÉOLOGIENS LATINS ET ARABES

### *Boèce*

Des œuvres d'Aristote, c'est d'abord l'*Organon* qui a été transmis au monde latin, par Boèce. C'est donc l'*οὐσία* de l'*Organon* qui a été reçue en premier lieu. Ainsi, ce qui était second a été reçu en premier - d'où une quantité d'équivoques !

Commentant les *Catégories*, Boèce met l'accent sur le fait que la description à laquelle nous reconnaissons le *quid sit* de la substance, (il dit ici *substantia*, sans faire mention du terme *οὐσία*), c'est qu'elle n'est pas dans un sujet<sup>1</sup>. Il insiste également sur le fait que si c'est la sub-

pas à la logique, comme chez Aristote, mais à la physique (...) la première des catégories stoïciennes, le substrat, *ὑποκειμενον*, désigne, non pas le sujet grammatical, mais uniquement un des principes du corps, la matière passive qui supportera les qualités» (*Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 132). Notons que pour E. Bréhier, Aristote, «dans sa première catégorie, *οὐσία*, (...) avait plus ou moins confondu le sujet logique de la proposition et la substance» (*ibid.*). - Chez Plotin, «l'*οὐσία*, née de l'Un, est forme (*εἶδος*)», elle est la forme universelle (*Enn.* V, 5, 6; cf. V, 5, 5). Voir aussi V, 6, 6; VI, 3, 4 ss. Plotin est le premier à parler de «forme substantielle».

<sup>1</sup> *In Categorias Aristotelis*, I, *De substantia*. P.L. 64, col. 182 : «descriptionem quamdam profert qua quid sit ipsa substantia queamus agnoscere : hoc est autem, non esse in subjecto; substantia enim in subjecto non est». Dans sa traduction des *Catégories*, Boèce utilise *substantia* pour traduire *οὐσία* (voir notamment *Categoriae*, 2 a 10 ss., p. 7) mais aussi *τοῦ εἶναι* : cf. 15 a 6, p. 39 : *secundum substantiae consequentiam* - alors que Guillaume de Moerbeke traduit par *secundum essendi consequentiam* (*op. cit.*, p. 115). Boèce traduit également *τοῦ εἶναι* par *subsistendi* ou *subsistentiae* (là où Guillaume de Moerbeke traduit par *essendi* : voir 14 a 33, 35, b 15), mais aussi par *essentiae* (*secundum essentiae consequentiam* : 14 b 12, 15 a 9; chez G. de Moerbeke : *essendi consequentiam*).

stance première qui est le plus «substance», c'est parce qu'elle est le plus «sujet»<sup>2</sup>.

Saint Thomas fera observer que Boèce mentionne deux significations différentes du terme *οὐσία*, l'une dans le *Commentaire des Catégories d'Aristote*, l'autre dans le traité théologique *De duabus naturis*<sup>3</sup>. En réalité, il semble qu'il faille renoncer à trouver le premier de ces deux textes, mentionné à plusieurs reprises par S. Thomas et déjà cité par S. Albert le Grand, où Boèce affirmerait que *οὐσία* signifie le composé<sup>4</sup>. Boèce affirme effectivement qu'il y a trois sortes de substances : la matière, l'espèce et la substance composée de l'une et de l'autre<sup>5</sup>, mais le texte ne mentionne pas le mot grec *οὐσία*. Par contre, le second de ces deux textes est très explicite. Examinant la différence de la nature et de la personne, Boèce précise la correspondance des termes grecs et latins : à *οὐσία* correspond *essentia*, alors que *substantia* traduit *ὑπόστασις*, et *subsistentia οὐσίωσις* :

ce que les Grecs appellent *οὐσίωσις* ou *οὐσιώσθαι*, nous l'appelons *subsistentia* ou *subsistere*; par contre, ce qu'ils appellent *ὑπόστασις* ou *ὑπόστασθαι*, nous l'interprétons comme *substantia* ou *substare*. Subsiste en effet ce qui, pour pouvoir être, n'a pas besoin des accidents; et se-tient-dessous (*substat*) ce qui fournit (*subministrat*) aux autres accidents un certain sujet, pour qu'ils soient capables d'être (*ut esse valeant*); il se tient en effet sous eux, tant qu'il est sujet des accidents. C'est pourquoi les genres et les espèces subsistent seulement, et il ne leur échoit pas d'accidents. Par contre les individus ne subsistent pas seulement, mais encore se-tiennent-dessous (*substant*); car ils n'ont pas non plus besoin d'accidents pour être; en effet, ils sont déjà informés par des propres et des différences spécifiques et, en étant sujets, ils servent les accidents, pour que ceux-ci puissent être. Aussi *εἶναι* et *οὐσιώσθαι* sont-ils entendus comme *esse* et *subsistere*, tandis que *ὑπόστασθαι* est compris comme *substare*. La Grèce, en effet, ne manque pas de mots, comme l'a fait observer Cicéron...<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Cf. *loc. cit.* : «Recte igitur quod prius subjectum est, hoc substantia principaliter appellatur. Maxime autem substantia prima dicitur, idcirco quod quae maxime subjecta est rebus aliis, ea maxime substantia dici potest : maxime autem subjecta est prima substantia».

<sup>3</sup> Voir *De ente et essentia*, II, p. 8; *De potentia*, q. IX, a. 1.

<sup>4</sup> Voir M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, p. 8, note 1.

<sup>5</sup> Voir *In Categorias Aristotelis*, I, P.L. 64, col. 184 : «Cum autem tres substantiae sint, materia, species, et quae ex utrisque conficitur undique composita et compacta substantia, hic neque de sola species, neque de sola materia, sed de utrisque mistis compositisque proposuit».

<sup>6</sup> *Liber de duabus naturis et una persona*, III; P.L. 64, col. 1344.

Boèce précise alors de nouveau que si l' *ὑπόστασις* grecque désigne la substance individuelle, l'*ὄνεια* est la même chose que l'essence (*Idem est igitur ὄνεια esse quod essentiam*), et *ὄνειασις* la même chose que la subsistence<sup>7</sup>. Ainsi, l'homme «a une *ὄνεια* et essence, puisqu'il est (*quoniam est*); une *ὄνειασις* et subsistence, puisqu'il n'est dans aucun sujet; une *ὑπόστασις* et substance, puisqu'il est-sous d'autres (*subest caeteris*), qui ne sont pas des subsistences»<sup>8</sup>.

Quant à Dieu, «Il est *ὄνεια* et essence, car Il est, et Il est au plus haut point, Lui dont part l'*esse* de toutes choses. Il est *ὄνειασις*, c'est-à-dire subsistence, car Il subsiste sans avoir besoin de rien, et *ὑπὸστασθαι*, parce qu'Il se-tient-dessous (*substat*)»<sup>9</sup>. C'est pourquoi, ajoute Boèce, «nous disons qu'une est l'*ὄνεια* ou *ὄνειασις*, c'est-à-dire l'essence ou la subsistence de la déité; mais qu'il y a trois *ὑποστάσεις*, c'est-à-dire trois substances»<sup>10</sup>. Du moins certains ont-ils dit qu'il y avait dans la Trinité une essence, trois substances et trois personnes. Si l'usage, la manière de parler de l'Eglise n'excluait pas les trois substances en Dieu, il semblerait, précise Boèce, que l'on parle de «substance» en Dieu, non pas en ce sens qu'Il serait supposé aux autres réalités comme leur sujet, mais en ce sens qu'Il est avant toutes choses, qu'Il est d'une certaine manière «sous» elles comme leur principe, pour autant qu'Il leur donne de subsister (*dum eis omnibus ὄνειασθαι vel subsistere subministrat*)<sup>11</sup>. Dans le *De Trinitate*, Boèce affirme que «la substance, en Dieu, n'est pas vraiment substance, mais est au delà de la substance»<sup>12</sup>.

### Avicenne

C'est d'abord à travers le monde arabe que la métaphysique d'Aristote a été transmise aux théologiens du Moyen Age. C'est pourquoi la manière dont Avicenne a compris l'*ὄνεια* d'Aristote est si importante.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, col. 1345.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, Cf. *De Trinitate*, II, 49 : forma (...) quae est sine materia non poterit esse subiectum.

<sup>12</sup> *De Trinitate*. IV; P.L. 64, col. 1252.

Notons d'abord qu'à la suite d'Aristote, Avicenne affirme que l'être se divise en substance et accident<sup>13</sup>, et que la substance est première. L'être, en effet, s'applique aux dix prédicaments selon des degrés de plus et de moins, et de tous c'est la substance qui est le plus «digne»<sup>14</sup>, car «l'être est en premier lieu pour la substance»<sup>15</sup>. Avicenne présente ainsi la distinction, dans l'être, entre substance et accidents :

L'être appartient à la chose soit par soi-même, comme l'homme est un homme, soit par accident, comme Zayd est blanc. Les choses qui sont par accident sont illimitées; nous laissons donc cela de côté maintenant pour nous occuper de l'être (*mawjûd*) de celui qui est *per se*. La première des divisions des êtres qui sont par eux-mêmes, c'est la substance, et cela parce que l'être (*mawjûd*) se divise en deux classes. D'une part l'être qui se trouve dans une autre chose subsistant en acte et ayant en soi l'espèce, mais sans y être comme une partie et sans pouvoir exister séparément : c'est l'être qui est dans un sujet d'inhésion. D'autre part, l'être qui n'est pas en quelque chose de cette manière et n'est aucunement dans un sujet : c'est la substance (*jawhar*). Si ce qu'on désigne dans la première partie existe dans un sujet, il faut que ce sujet ait encore une des deux manières d'être. Si le sujet est une substance, l'accident subsiste dans la substance; s'il n'est pas une substance, [ce sujet] est encore dans un sujet, et l'on revient au point de départ. Mais il serait absurde d'aller ainsi à l'infini<sup>16</sup>.

Ce texte est très significatif. Il nous montre comment la substance est définie et justifiée par sa manière d'exister : n'être pas dans un sujet; et cette manière d'exister se comprend en opposition à l'égard de celle

<sup>13</sup> Voir le *Le livre de science*, I, p. 94 : «à première vue, l'être se divise en deux ordres : l'un est appelé substance; l'autre accident». Cf. II, p. 13.

<sup>14</sup> Cf. *Najât*, p. 338; *Caramé*, pp. 25-26.

<sup>15</sup> *Le livre de science*, I, p. 115.

<sup>16</sup> *Chifâ*, II, pp. 402-403; *Metaph.*, II, 1, f° 74, v° 2. Voir aussi *Najât*, pp. 324-325; *Caramé*, pp. 5-6. *Le livre de science*, I, pp. 120-121 : «si tu veux savoir pourquoi nous avons dit que la cause d'un accident est ou bien son propre sujet, ou bien autre chose, sache qu'il n'y a pas plus de deux [cas] : ou bien l'accident a une cause, ou bien il n'en a pas. S'il n'a pas de cause, il existe par lui-même; or tout ce qui existe par soi-même n'a besoin que de soi-même pour exister, et tout ce qui n'a besoin que de soi-même n'est pas accident d'une autre chose qui existerait sans lui. Donc, puisque l'accident a une cause, sa cause est ou bien dans la chose en laquelle il est, ou bien dans une chose extérieure qui est la cause de son existence en son sujet; de quelque façon que cela soit, il faut que pour cette chose qui est cause, d'abord son existence soit réellement achevée afin qu'autre chose existe par elle». Avicenne dira encore : «Tout ce qui existe est substance ou accident. L'existence de la substance est due à son essence. Mais l'existence du possible n'est point par son essence; son existence est due à la chose qui a la possibilité d'exister; donc le possible n'est pas substance isolée; donc il est un état dans la substance ou bien il y a là une substance avec un état» (*op. cit.*, pp. 133-134).

de l'accident, qui est relatif à un sujet d'inhésion. La substance apparaît en premier lieu dans sa fonction logique - ce qui est très nettement en dépendance du texte des *Catégories*. Ailleurs, Avicenne affirme encore : «la substance est ce dont, si elle existe, la quiddité consiste en ce que son existence ne soit pas en un sujet - ce qui ne signifie pas qu'elle ait déjà une existence réalisée non en un sujet»<sup>17</sup>.

On pourrait croire, à ne regarder que ces textes, que pour Avicenne, la substance ne peut être définie que comme sujet d'attribution ou sujet d'inhésion des accidents<sup>18</sup>. Cependant, dans son *Livre des définitions*, Avicenne donne davantage de précisions. Le mot «substance» (*jawhar*), note-t-il tout d'abord, peut être pris en un sens tout à fait large : «on appelle substance l'essence de toute chose quelle qu'elle soit, comme l'homme ou la blancheur»<sup>19</sup>. Mais Avicenne précisera ailleurs que l'accident «n'est sous aucun rapport compté comme substance»<sup>20</sup>.

Laissant de côté ce premier sens très large, relevons les quatre autres sens :

<sup>17</sup> *Le livre de science*, I, p. 147. Cf. *Livre des directives et remarques*, pp. 368-369 : «On pense quelquefois que l'idée de l'être qui n'est pas dans un sujet d'inhésion s'étend au Premier et à d'autres avec l'extension d'un genre. Le Premier tomberait alors sous le genre 'substance'. Mais c'est une erreur.

Car l'être qui n'est pas dans un sujet - c'est là comme la description de la substance - ne signifie pas du tout l'être existant en acte sans se trouver dans un sujet de telle manière que quiconque, sachant que Zayd est en soi une substance, sache par là qu'il existe en acte, ni à plus forte raison sache quelle est la modalité de cette existence. Mais au contraire l'idée de ce qui est attribué à la substance comme sa description, idée qui est commune aux substances spécifiques lorsqu'elles sont en puissance, comme le genre leur est commun, c'est que la substance est une quiddité et une réalité essentielle qui n'existe que hors d'un sujet d'inhésion. L'attribution en est faite à Zayd ou à 'Amr en vertu de leurs essences, non en vertu d'une cause [extrinsèque]. Quant à l'état d'être en acte, qui est une partie de l'état d'être en acte hors d'un sujet, il lui appartient quelquefois, par une cause [extrinsèque].»

<sup>18</sup> De ce que la substance au sens strict est «ce qui subsiste sans *mawdû étranger*» (c'est-à-dire ce qui n'est pas dans un sujet d'inhésion), Mlle Goichon semble inférer immédiatement que la substance est «ce qui est sujet d'inhésion soi-même, par opposition à l'accident» (*La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ*, p. 20). On voit bien ce que veut dire Mlle Goichon (bien que l'inférence ne soit pas philosophiquement justifiée), mais ce n'est certainement pas ce qui caractérise de la manière la plus forte la substance telle que la conçoit Avicenne.

<sup>19</sup> *Livre des définitions*, p. 35.

<sup>20</sup> «Il n'est pas licite d'employer ce mot (substance) au sens propre pour l'accident, car il n'est pas constitué pour une substance et n'est sous aucun rapport compté comme substance. Il semble que le titre de substance soit accordé à tout ce qui peut subsister en acte, soit en soi, soit dans un sujet d'inhésion. Si elle n'est ni sujet, ni réceptrice, ni reçue, ni composé corporel, ni forme séparée, et qu'elle soit dans un réceptacle qui est un sujet d'inhésion, alors nous l'appelons l'accident» (*Najât*, p. 326; *Caramé*, p. 7).

Second sens : «on appelle encore substance tout être dont l'essence n'a pas besoin concrètement d'une autre essence à laquelle se joindre pour subsister en acte. C'est le sens de l'énoncé : la substance subsiste par soi-même»<sup>21</sup>.

Troisième sens : «on appelle substance ce (...) à quoi il appartient de recevoir tour à tour les contraires».

Quatrième sens : «Substance encore toute essence dont l'être n'est pas dans un réceptacle»<sup>22</sup>.

Cinquième sens (celui sur lequel «s'accordent les philosophes anciens depuis l'époque d'Aristote lorsqu'ils emploient le mot 'substance'») : «toute essence dont l'être n'est pas dans un sujet»<sup>23</sup>.

A quoi s'appliquent ces divers sens ? Avicenne le précise aussitôt :

tout être, fût-il comme la blancheur, la chaleur, le mouvement, est substance au premier sens. Le Principe premier est substance sous le second, le quatrième et le cinquième aspect, mais non pas au troisième sens. La matière première est substance au quatrième et au cinquième sens, mais elle ne l'est pas au second ni au troisième. La forme est substance au

<sup>21</sup> *Livre des définitions*, p. 35. Dans sa première traduction (*Introduction à Avicenne : son épître des définitions*, p. 103), Mlle Goichon avait lu «qui a besoin» au lieu de «qui n'a pas besoin»; voir à ce sujet sa rectification dans *La distinction...*, pp. 124-125, note 2. Concernant cette définition de la substance, Mlle Goichon fait observer qu'Alfarabi était plus précis : «Les substances premières qui sont dans les individus n'ont pas besoin pour exister d'autre chose qu'elles-mêmes. Quant aux substances secondes, comme les espèces et les genres, elles ont, pour exister, besoin des individus» (cité in *Livre des définitions*, *loc. cit.*, en note). Nous ne pensons pas qu'Alfarabi soit «plus précis». N'y a-t-il pas confusion entre la fonction propre de la substance au niveau logique et la substance au niveau métaphysique ?

<sup>22</sup> *Livre des définitions*, *loc. cit.*

<sup>23</sup> *Op. cit.*, pp. 35-36. Avicenne prend soin de préciser : l'«être qui n'est pas dans un sujet» est «l'être qui, dans l'existence, n'est pas conjoint à un réceptacle subsistant en acte par soi et le faisant lui-même subsister; mais rien n'empêche qu'il soit dans un réceptacle si ce dernier ne subsiste pas en acte sans lui, car, bien qu'il soit alors dans un réceptacle, il n'est cependant pas dans un sujet» (*op. cit.*, p. 36; voir, p. 27, les précisions concernant le sujet [*mawdû*]; voir aussi *Introduction à Avicenne : son épître des définitions*, p. 79). - A la suite d'Aristote, Avicenne affirme que la substance, qui n'a pas de sujet, n'a pas non plus de contraire, ni n'implique le plus et le moins. En physique, à propos de l'examen de l'«état de mouvement», il note en quoi consiste cette différence entre la substance et l'accident : «d'une substance à une autre (par exemple, de l'état aqueux à l'état igné) une chose ne peut passer que d'un seul coup, parce que la substantialité ne peut pas comporter le plus et le moins, contrairement à l'accident qui les comporte; en effet, il se peut qu'une noirceur soit plus noire qu'une autre; mais il ne se peut point qu'une humanité soit plus humaine qu'une autre, et que, d'un seul coup, l'homme sorte de l'humanité : il est homme ou ne l'est pas, parce que, si son humanité se trouve réduite, ou bien son espèce subsiste ou bien elle disparaît; si son espèce subsiste, le changement porte sur l'accident (non sur le genre et le propre), donc, sur l'ensemble de l'essence; mais si son genre disparaît, l'humanité est donc disparue, non réduite» (*Le Livre de science*, II, pp. 15-16).

cinquième sens et ne l'est pas au second, au troisième ni au quatrième sens. Mais il ne faut pas chicaner sur les noms<sup>24</sup>.

Dans ce texte, le Principe premier est dit «substance» comme n'ayant besoin d'aucune autre essence pour «subsister en acte» (cf. second sens du terme «substance»); mais, dans la *Najât*, il est dit que «son essence n'est en acte exercé (*hâsila*) qu'après la création»<sup>25</sup>. Avicenne précisera plus tard, d'une part que le Premier n'appartient pas au genre «substance»<sup>26</sup> et, d'autre part, qu'il n'a besoin d'aucune autre chose qui parachèverait son essence<sup>27</sup>.

Concernant la matière première, (*hayûlâ*, simple transcription du grec ὕλη) Avicenne précise :

La matière première au sens strict est une substance (*jawhar*) dont l'être en acte n'est réalisé que lorsqu'elle reçoit la forme corporelle, grâce à une puissance qui est en elle de recevoir les formes. Elle n'a pas en soi-même une forme qui lui soit propre, si ce n'est l'idée de puissance. Quand je l'appelle substance, j'entends que son être lui vient en acte par elle-même<sup>28</sup>,

<sup>24</sup> *Livre des définitions*, p. 36.

<sup>25</sup> *Najât*, pp. 419-420; *Caramé*, p. 145 : ejus essentia est exercite existans post creaturam.

<sup>26</sup> Voir le *Livre des directives et remarques*, p. 367 ss. (ci-dessus, note 17). Cf. *Le livre de science*, I, pp. 147-148.

<sup>27</sup> Cf. *Livre des directives et remarques*, pp. 396-398 : «Sais-tu ce qu'est le Riche ? Le Riche parfait est celui qui ne dépend de rien d'extérieur à lui en trois choses : en son essence, en des dispositions affectant son essence, et en des dispositions touchant sa perfection et dues à des relations [établies] avec son essence. Car quiconque a besoin d'une autre chose, extérieure à lui, afin qu'elle parachève son essence ou d'un état affectant son essence, tel que figure, beauté ou autre, ou bien d'un état incluant quelque relation, comme une science ou un état de connaissance, un pouvoir ou un état de puissance, celui-là est un pauvre qui a besoin d'acquiescer».

Sache qu'une chose qui n'a toute sa beauté que lorsqu'une autre chose provient d'elle, tandis qu'il est plus digne et plus convenable que celle-ci soit que de n'être pas, si cette chose ne devient pas il n'y aura pas ce qui est plus digne et plus beau d'une manière absolue, et il n'y aura pas non plus ce qui est d'une manière relative le plus digne d'elle et le plus beau pour elle; par conséquent, il lui sera dénié une certaine perfection qu'elle a besoin d'acquiescer».

<sup>28</sup> *Livre des définitions*, pp. 25-26. En latin, la dernière phrase est : «intentio ejus quod dixi, quod ipsa sit substantia est quod esse ipsius inest ei in actu per se» (*De definitionibus*, f° 127, r°). Nous voyons combien la pensée d'Avicenne demeure subtile. On ne peut douter que pour lui la matière soit substance *per aliud*; toutefois, si je la considère comme substance, elle a un lien de perséité avec l'esse. Mais en réalité la matière est bien la substance dernière, la plus «vile», qui se définit uniquement négativement, par le fait de ne pas être reçue. Cf. l'*Épître sur les Corps supérieurs*, p. 42 : certains métaphysiciens

tandis que l'accident reçoit l'être par un autre. La matière mérite également d'être dite «substance», dit ailleurs Avicenne, en ce sens qu'elle est partie essentielle des substances composées : «on ne refuse pas de la compter parmi les substances, parce qu'elle est essentiellement partie des substances subsistant en soi»<sup>29</sup>. Mais la forme avec laquelle elle contribue à former la substance subsistant en soi a une priorité sur elle :

On lui attribue à la forme sur la matière une priorité de substantialité, car c'est par cette forme substantielle que la substance subsiste en acte en tant que substance et, toutes les fois que cette forme existe, elle nécessite l'existence d'une substance en acte. Pour ce motif, on dit que la forme est substance sous la raison d'acte. Quant à la matière, elle est comptée parmi ce qui reçoit la substantialité en puissance, car il n'est pas nécessaire à l'existence de toute matière qu'il existe en acte une certaine substance, et c'est pourquoi on la dit substance sous la raison de puissance<sup>30</sup>.

La forme est donc substance tout en étant dans un «réceptacle» :

Parfois la chose est dans un réceptacle tout en étant une substance. Je veux dire qu'elle n'est pas dans un sujet lorsque le réceptacle prochain dans lequel elle se trouve subsiste par elle, ne subsistant pas par soi, et que malgré cela il la constitue à son tour. Nous l'appelons «forme»<sup>31</sup>.

Avicenne poursuit, précisant différentes sortes de substance :

Toute substance qui n'est pas dans un sujet doit être ou bien sans aucun réceptacle, ou bien dans un réceptacle qui ne peut se passer d'elle pour subsister. Si elle est dans un réceptacle qui ne peut se passer d'elle pour subsister, nous l'appelons forme matérielle. Si elle n'est dans aucun réceptacle, ou bien elle est elle-même réceptacle sans avoir en elle de composition, ou bien elle ne l'est pas. Si elle est elle-même réceptacle sans avoir en elle de composition, nous l'appelons matière absolue. Si elle ne l'est pas, ou bien elle est composée comme nos corps le sont de matière et de forme corporelle; ou bien elle ne l'est pas et nous l'appelons forme séparée comme l'intelligence et l'âme<sup>32</sup>.

disent «que les corps simples viennent à l'existence à partir d'une substance qui n'a pas d'être par elle-même séparément. Elle n'a pas non plus par elle-même aucune parure ni qualité, mais elle reçoit toute parure, toute qualité corporelle. Sa substantialité ne consiste qu'à ne pas être dans un réceptacle, et elle est la plus vile des substances, la plus basse. Elle ne subsiste en acte que par ce qui, de ses qualités premières est venu à l'acte en elle. Or la première qualité sans laquelle - ou son contraire - la matière n'existerait pas, s'appelle *forme*» (cité par A.-M. GOICHON, *La distinction...*, p. 381; voir aussi p. 21, note 2).

<sup>29</sup> *Ichq*, II, pp. 72-73 (cité par A.-M. GOICHON, *op. cit.*, p. 22).

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Najât*, pp. 325-326; *Caramé*, pp. 6-7.

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

Nous avons donc, parmi les substances, la hiérarchie suivante :

Les choses les plus dignes de l'être sont les substances, ensuite les accidents. Les substances qui ne sont pas des corps sont les substances qui sont les plus dignes de l'être, sauf la matière. Car ces substances sont au nombre de trois : matière, forme et [ substance ] séparée qui n'est pas corps ni partie d'un corps (...). Le premier des êtres à mériter l'existence, c'est la substance séparée non unie à un corps, ensuite la forme, ensuite le corps, ensuite la matière et celle-ci, bien qu'elle soit une cause pour le corps, n'est pas cause donnant l'être, mais réceptacle pour l'obtention de l'être<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> *Najât*, p. 338; *Caramé*, pp. 25-26. Cf. *Le livre de science*, I, p. 95, où Avicenne distingue quatre «modes» de la substance, correspondant respectivement à la matière, à la forme, au «corps» (composé de matière et de forme) et à l'âme ou l'intelligence :

«... tout ce qui n'est pas accident et tout ce dont l'existence ne subsiste pas dans le sujet, et qui est au contraire une essence et une quiddité dont l'existence n'est pas dans une chose (qui est le réceptacle de cette manière que nous avons dite), c'est alors la substance :

1) soit qu'elle soit réceptacle par elle-même;

2) soit qu'elle soit dans un autre réceptacle mais qui ne soit pas de cette manière [qu'est la blancheur dans le vêtement]; mais plutôt cette substance a besoin, pour exister en acte, de cette autre chose [le réceptacle] qui l'accepte (...)

3) soit qu'elle ne soit ni réceptacle ni dans un réceptacle (...)

C'est cela qu'on nomme substance. Tout réceptacle dont l'existence est complète et devient actuelle de par ce qu'il reçoit, on le nomme matière; et ce qui est reçu par lui on le nomme forme.

La forme est substance, non accident (...). Pourquoi ne serait-elle pas substance alors que la substance existant en acte par sa propre essence dans les choses sensibles devient substance grâce à la forme qui est le principe de cette substance ? Comment la forme serait-elle accident, puisque l'accident est postérieur à la substance, et non principe de substance ?

Par conséquent, la substance comporte quatre modes :

1) matière; ainsi le principe en lequel est la nature ignée;

2) forme; ainsi la réalité et la nature ignées;

3) unissant [les deux : forme et matière]; ainsi le corps igné;

4) par exemple, l'âme subsistant indépendante du corps, ou bien l'intelligence». Cf. p.

177 : «la possibilité des diverses sortes d'existence pour les substances revêt trois formes : intelligence, âme et corps. Nous avons nommé *intelligence* ce qui ne reçoit rien que ce qui est en elle, mais qui donne; *âme*, ce qui reçoit de l'intelligence et qui donne; *corps*, ce qui reçoit [des deux précédents] et qui ne donne pas. Ces trois ordres englobent toutes les formes de l'existence. Donc nous avons reconnu ces trois formes de la possibilité de l'existence». Avicenne distingue ailleurs la substance composée et la substance simple, soit séparée, soit faisant partie du composé, et ceci de deux manières : à la manière dont le bois «entre» dans la chaise (matière) et à la manière dont la forme de la chaise «entre» dans la chaise (forme). Par ailleurs, la substance peut être individuelle ou universelle. L'existence des substances universelles exige des sujets, alors que les substances individuelles n'ont pas besoin d'un autre (sujet) pour exister. Chaque substance individuelle existe indépendamment d'un autre et, *a fortiori*, de tous les autres. En ce qui concerne les substances universelles (qui n'occupent que le second rang), leur espèce est supérieure à leur genre. L'espèce est considérée comme un singulier par rapport au genre (universel) et lui est supérieure.

On voit donc combien la conception avicennienne de la substance est chose nuancée. Il semble bien qu'une certaine confusion demeure entre le point de vue logique et le point de vue métaphysique - ou du moins un manque de distinction. Cependant, Avicenne a bien saisi l'absolu de la substance : ce qui subsiste en soi (second sens). Un problème demeure, concernant les liens exacts entre substance au sens fort et *esse* créé. La substance au sens fort implique l'*esse* de l'essence (*esse* divin<sup>34</sup>) auquel vient s'ajouter l'*esse* créé<sup>35</sup>. Comment expliquer alors son unité ? Avicenne ne se pose même pas la question. S'il l'avait posée, il n'aurait pu y donner de réponse, étant donné sa conception de la substance. Il ne semble pas, en effet, redécouvrir la saisie propre d'Aristote : la substance, principe et cause de ce-qui-est. Par le fait même, ne confond-il pas, dans la substance, le principe et son mode propre (subsister) ? Dans ces conditions, il lui est très difficile de préciser les diverses manières d'exister des substances; et il ne peut attribuer analogiquement la substance à Dieu.

#### *Saint Thomas*

Sans nous attarder ici à la manière dont Albert le Grand a utilisé, en théologien, les divers apports traditionnels concernant l'*ousia*, la substance, examinons la pensée de S. Thomas.

Dans son *Commentaire des Métaphysiques* d'Aristote, S. Thomas reprend l'affirmation du Philosophe et semble bien la faire sienne : «l'intention principale de [la métaphysique] est la considération de la substance»<sup>36</sup>. Si cela est vrai, si S. Thomas reprend à son propre compte cette affirmation, nous voyons combien sa métaphysique assume celle d'Aristote. C'est pourquoi il n'est pas inutile d'examiner très attentive-

<sup>34</sup> Voir *Chifâ*, II, p. 488; *Metaph.*, V, 1, f° 87, r° 2 : «L'animal (...) pris en soi est la nature dont on dit que son existence précède l'existence de [l'être] naturel comme le simple précède le composé. C'est celui dont l'existence est particularisée par ceci qu'elle est l'*esse* (*wujûd*) divin, parce que la cause de son existence en tant qu'animal est la Providence de Dieu (...) Quant à sa manière d'être avec une matière et des accidents, et d'être cet individu, bien qu'il soit de par la Providence de Dieu (...), il se rattache à la nature particulière».

<sup>35</sup> Sur l'existence comme «accident», voir A. M. GOICHON, *La distinction...*, pp. 118 ss. Cf. notre étude sur *Le concept d'être chez Avicenne*, in *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. III.

<sup>36</sup> *Commentaire des Métaphysiques*, VII, leç. 2, n° 1270; cf. IV, leç. 1, n° 546 et leç. 2, n° 563. Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 b 2 ss.

ment la manière dont S. Thomas considère la substance, ce qui implique que l'on suive un peu sa pensée à travers ses diverses œuvres<sup>37</sup>.

### *Le Commentaire des Sentences*

Dans son *Commentaire des Sentences*, S. Thomas se pose la question : Dieu rentre-t-Il dans le prédicament «substance» ? C'est la substance-prédicament qu'il considère en premier lieu. Répondant à la troisième objection, il affirme : «dans le genre 'substance', ce qui a l'esse absolument parfait et simple (*illud quod habet esse perfectissimum et simplicissimum*) est dit mesure de toutes les substances». Mais il précise : Dieu n'est pas «dans le genre 'substance' comme y étant contenu, mais seulement comme principe, ayant en soi toute la perfection du genre»<sup>38</sup>. Parmi les quatre raisons que donne S. Thomas pour montrer que Dieu n'est pas dans le genre 'substance', retenons la première, qui nous intéresse plus immédiatement ici (les autres ne faisant que manifester les conditions nécessaires à l'appartenance à un genre, conditions répugnant à l'être même de Dieu). Le nom «substance», dit S. Thomas, est donné à partir du verbe *substare* : *nomen enim substantiae imponitur a substando*. Or Dieu n'est sujet d'aucune réalité (*Deus autem nulli substat*)<sup>39</sup>.

Et S. Thomas, dans la réponse à la première objection, insiste : Dieu ne peut pas, au sens tout à fait propre, être dit «substance», d'une part parce que le nom de «substance» vient de *substare*, d'autre part parce que «la substance nomme la quiddité<sup>40</sup> qui est autre que son

<sup>37</sup> Cette enquête ne prétend en aucune manière être exhaustive, mais simplement présenter quelques moments caractéristiques de la pensée de S. Thomas.

<sup>38</sup> *I Sent.*, dist. VIII, q. 4, a. 2, ad 3.

<sup>39</sup> *Art. cit.*, c.

<sup>40</sup> Le terme *quidditas* (que les médiévaux écrivaient généralement *quiditas*) est une création latine peu heureuse, destinée à remplacer la transcription littérale *quod quid erat esse* (cf. ci-dessous, note 46) que les premiers traducteurs d'Aristote avaient utilisée pour traduire la formule *τὸ τί ἦν εἶναι* (cf. ci-dessus, p. 217, note 85) et que l'on trouve, par exemple, dans le *Commentaire des Seconds Analytiques* attribué à Boèce (P. L. 64, col. 746, 747, 748). S. Thomas l'emploie encore, beaucoup plus souvent que *quidditas*, dans le *Commentaire des Métaphysiques*; voir VII, leç. 3, nn ° 1309-1310 : le *quod quid erat esse* répond à la question *quid est* (voir aussi *ibid.*, nn ° 1315-1317 et 1324; leç. 4, nn ° 1339-1341; leç. 7, nn ° 1357 et 1362). S. Thomas dit aussi *quod quid est esse* (ce que signifie la définition : *id.*, leç. 5, nn ° 1357 et 1378), et *quod quid est (id.*, leç. 3, nn ° 1311-1314; leç. 4, nn ° 1331-1338; leç. 5, nn ° 1358-1361; leç. 11, nn ° 1535-1536). *Quod quid est* traduit le *τὸ τί ἐστίν*; voir *id.*, leç. 3, n ° 1311. où S. Thomas emploie successivement les trois ex-

esse»; il s'agit donc d'une division de l'être créé (*divisio entis creati*). En prenant le mot au sens large, Dieu peut être dit «substance» (au-dessus de toute substance créée), si l'on retient ce qu'il y a de perfection dans la substance, comme de n'être pas dans un autre (*non esse in alio*). Mais la substance ainsi attribuée à Dieu l'est d'une manière analogique<sup>41</sup>.

Quant à la définition énoncée par la deuxième objection, S. Thomas la rectifie, en se référant explicitement à Avicenne<sup>42</sup>. On ne peut pas dire que la définition de la substance soit *ens per se*, ni que «la substance est ce qui n'est pas dans un sujet» :

*l'ens n'est pas un genre. Quant à la négation non in subjecto, elle n'apporte rien (nihil ponit). Donc dire ens non est in subjecto, cela ne dit pas un genre; car en tout genre il faut signifier une certaine quiddité (...) de cujus intellectu non est esse. Or l'ens ne dit pas une quiddité, mais seulement l'acte d'être (...). C'est pourquoi, de est non in subjecto, on ne peut pas conclure est in genere substantiae. Mais il faut ajouter : ens habens quidditatem quam consequitur esse non in subjecto; ergo est in genere substantiae*<sup>43</sup>.

pressions : *quod quid erat esse, quod quid est et quidditas*. Comme nous l'avons noté, *quidditas* est relativement peu employé dans le *Commentaire des Métaphysiques*, où S. Thomas serre de près le texte d'Aristote. Notons ce passage où, commentant la phrase «ils ne reconnaissent pas pour cause l'οὐσία ou le τὸ τί ἐστι» (*Mét. A*, 8, 988 b 28-29), S. Thomas affirme : «Quaelibet enim res habet 'substantiam', idest formam partem, et 'quod quid est', idest quidditatem quae est forma totius» (*Comm. Mét.*, I, leçon 12, n° 183). Dans la *Somme*, S. Thomas dit, dans une objection, «quod quid est, sive quidditas vel natura» (I, q. III, a. 4, obj. 2), mais, d'une manière générale, c'est *quidditas* qu'il emploie.

<sup>41</sup> *I Sent.*, dist. VIII, q. 4, a. 2, ad 1. Dans le *De ente et essentia*, S. Thomas parlait de la *substantia prima quae Deus est* (I, p. 6).

<sup>42</sup> S. Thomas renvoie à AVICENNE, *Metaph.* II, 1 et III, 8.

<sup>43</sup> *I Sent.*, art. cit., ad 2. Cf. *IV Sent.*, dist. XII, q. 1, a. 1, ad 1 : «non esse enim in subjecto, sed per se existere, est definitio substantiae, et opponitur contradictorie ei quod est esse in subjecto». Mais, dans la réponse à la première question, ad 2, S. Thomas précise : «sicut probat Avicenna in sua Metaphysica, per se existere non est definitio substantiae; quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed esse ejus. Et sua quidditas non est suum esse, alias non posset esse genus, quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse. Sed definitio vel quasi definitio substantiae est res habens quidditatem, cui acquiritur esse vel debetur non in alio». Voir aussi *II Sent.*, dist. III, q. 1, a. 6 : «ut Avicenna dicit in sua Metaph., tract. II, c. 1 et tract. VI, c. 5, ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiae requiritur quod sit res quidditatem habens, cui debeat esse absolutum, ut per se esse dicatur vel subsistens». Et S. Thomas précise, toujours en référence à Avicenne, que quelque chose peut appartenir au genre de la substance sans être dans ce genre comme une espèce, et cela de deux manières : soit parce que la *res* en question n'a pas d'autre quiddité que son *esse* (et c'est pourquoi Dieu n'est pas dans le genre «substance» comme une espèce), soit parce que la *res* n'a pas d'*esse* absolu, de façon à pouvoir être dite *ens per se* (et c'est pourquoi la matière première et les formes matérielles ne sont pas dans le genre «substance» comme des espèces, mais seulement comme des principes). Cf. ci-dessous, note 167.

Traitant des personnes divines, S. Thomas précise que la substance se dit d'une double manière : «tantôt elle est prise pour l'essence, selon l'usage des Latins, tantôt pour le supposé de l'essence ou pour la *res naturae* du premier prédicament, qui est dite chez les Grecs *hypostasis*»<sup>44</sup>.

S'interrogeant pour savoir si *substantia*, *subsistentia*, *essentia* et *persona* sont dits de Dieu comme des noms synonymes, il précise, en suivant Boèce, que «subsister» signifie un mode déterminé d'être (*subsistere dicit determinatum modum essendi*); c'est l'*ens per se* qui subsiste. *Substare* signifie «être posé sous un autre», ce qui est propre au premier prédicament, car il est *ens in se completum* et est sous-jacent (*substernatur*) à tous les accidents, qui ont l'*esse* dans la substance<sup>45</sup>. S. Thomas ajoute aussitôt : on appellera donc «essence» ce dont l'acte est l'*esse*, «subsistence» ce dont l'acte est *subsistere*, et «substance» ce dont l'acte est *substare*; et après avoir montré que, puisque l'*esse* suit la composition de matière et de forme, un *ens* n'est pas dénommé par sa forme, mais par le tout, et donc que l'essence (ou quiddité, ou nature) ne dit pas seulement la forme, mais le tout, il note : «c'est pourquoi Boèce dit, dans les *Prédicaments*, que 'ousia' signifie le composé de matière et de forme»<sup>46</sup>.

Les termes *hypostasis* et *substantia*, observe S. Thomas, se disent d'une double manière. Il s'agit soit de ce qui fait qu'on «est-dessous»

<sup>44</sup> *I Sent.*, dist. IX, q. 1, a. 1, ad 1.

<sup>45</sup> Dist. XXIII, q. 1, a. 1. Cf. dist. XVII, q. 1, a. 2, ad 3 : «toute substance a un *esse* plus noble que l'accident».

<sup>46</sup> *Ibid.* Cf. *De ente et essentia*, II, p. 8, ll. 15-16. S. Thomas souligne la divergence, sur ce point, du *Commentaire des Catégories* et du *De duabus naturis*. Rappelons d'autre part la manière dont S. Thomas, au début du *De ente et essentia*, précise les significations respectives de *essence*, *quiddité*, *forme*, *nature*, *substance* : «Parce que ce par quoi la *res* est constituée dans son propre genre ou son espèce est ce qui est signifié par la définition indiquant ce qu'est la chose (*quid est res*), le nom d'*essence* a été changé par les philosophes en celui de *quiddité*; c'est ce que le Philosophe appelle fréquemment *quod quid erat esse*, c'est-à-dire *id per quod aliquid habet esse quid*. On appelle cela *forme* selon que par *forme* est signifiée la *certitudo* [*haqiqā*] de toute réalité, comme le dit Avicenne au troisième livre de sa *Métaphysique* [*Metaphysica*, III, 5, f° 80 b; cf. I, 6, f° 72 v° a; voir à ce sujet A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā*, pp. 34-35]. D'un autre nom, cela est dit *nature*, en prenant *nature* selon le premier des quatre modes assignés par Boèce dans son livre *Des deux natures*, mode selon lequel est dit *nature* tout ce qui peut être, de quelque manière que ce soit, saisi par l'intelligence; car la *res* n'est intelligible que par sa définition et son *essence*. Et c'est ainsi que le Philosophe dit que toute *substance* est *nature* [cf. *Mét.*, Δ, 1014 b 35]. Cependant, le nom de *nature*, pris ainsi, semble signifier l'*essence* de la réalité selon qu'elle est ordonnée à l'opération propre de la réalité, puisqu'aucune réalité n'est privée d'opération propre; quant au nom de *quiddité*, il est pris du fait qu'il signifie la définition; mais l'*essence* se dit selon que par elle et en elle l'*ens* a l'*esse*» (*De ente*, I, pp. 3-4).

(*id quo substatur*) - et parce que le premier principe qui rend raison de ce qui est-dessous (*primum principium standi*) est la matière, Boèce dit que la matière est *hypostasis* - , soit de ce qui se tient par lui-même (*id quod substatur*), c'est-à-dire en premier lieu l'individu dans le genre de la substance; car les genres et les espèces ne sont sujets des accidents (*non substant accidentibus*) qu'en raison des individus<sup>47</sup>. C'est pourquoi, nous dit S. Thomas, le nom de «substance» convient en premier lieu et principalement aux substances particulières. Nous retrouvons bien là, par l'intermédiaire de Boèce, la distinction qu'Aristote faisait dans les *Catégories* entre substance-première (l'individu) et substance-seconde (genre et espèce)<sup>48</sup>.

La substance est donc considérée comme ce qui est sujet (*substatur*), et cela de deux manières : 1. comme ce par quoi se réalise cette fonction : c'est la matière; 2. comme ce qui soutient les accidents : l'individu<sup>49</sup>. La distinction *ut quo* et *ut quod* justifie cette double considération<sup>50</sup>.

S. Thomas se demande ensuite si le terme *persona* signifie la substance<sup>51</sup>, et précise que *persona* signifie la substance individuée. C'est ce-qui-subsiste (*subsistens*) dans telle nature, distinct des autres<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *I Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1; l'édition Mandonnet porte à tort *id quod substatur* (au lieu de *id quo*).

<sup>48</sup> *Ibid.*; cf. ad 1 : *ousia* ne signifie pas toujours la substance individuelle; elle peut signifier aussi la substance universelle. Cf. ad 5 : tantôt le mot «substance» est pris pour l'essence (la définition signifie la substance de la réalité), tantôt pour le support de la substance. Voir aussi dist. XXV, q. 1, a. 1, ad 7.

<sup>49</sup> Voir dist. XXIII, q. 1, a. 1, ad 3 : la «substance» est dite en tant qu'elle *est-sous* (*sub-est*) l'accident ou la nature commune.

<sup>50</sup> Voir *loc. cit.*, ad 4 : chez les Grecs, *hypostasis*, selon la propriété de sa signification, désigne n'importe quelle substance particulière; mais l'usage l'applique aux substances les plus nobles, et les Grecs se servent du mot *hypostasis* comme nous usons du mot «personne»; mais, souligne S. Thomas, nous n'avons pas d'usage semblable du mot «substance». Voir aussi dist. XXVI, q. 1, a. 1 : comme le montrent clairement les affirmations de Boèce, *hypostasis*, chez les Grecs, est avant tout l'individu de la substance, que nous appelons «substance première». Il s'agit, précise S. Thomas, de «quelque chose de complet, de distinct et d'incommunicable dans la nature de la substance».

<sup>51</sup> Dist. XXIII, q. 1, a. 3; cf. dist. XXV, q. 1, a. 2, ad 1 : la substance rentre dans la définition de la personne. Boèce «recherche (*venatur*) la différence de la personne par la division de la substance».

<sup>52</sup> Voir aussi dist. XXVI, q. 1, a. 1, ad 3 : «l'individu de la substance se dit d'une double manière : soit du fait qu'il est sous-jacent (*substatur*) à la nature commune, soit du fait qu'il est sous-jacent aux accidents et aux propriétés; dans l'un et l'autre cas il peut être signifié par un nom de première ou de seconde intention. On signifie qu'il est sous-jacent à la nature par le nom de première imposition *res naturae*, et par le nom de seconde imposition *suppositum*. De même, en tant que sous-jacent à la propriété, il est signifié par le nom de première imposition *hypostasis* ou *persona*, et par le nom de seconde imposition, qui est singulier, *individuum*».

Commentant le *Second livre des Sentences*, S. Thomas se pose la question de savoir si les anges sont composés de matière et de forme. En présence d'une première objection, selon laquelle la raison de substance, en tant qu'elle est un prédicament, est qu'elle soit composée de matière et de forme (ceci toujours en référence à Boèce), S. Thomas répond qu'il appartient à la raison de substance de subsister comme un être par soi : *de ratione substantiae est quod subsistit quasi per se ens*<sup>53</sup>. Que tel subsistant ait une quiddité composée, cela ne relève pas de la raison de substance. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que ce qui rentre dans le prédicament «substance» ait une quiddité composée; mais il faut qu'il implique composition de quiddité et d'*esse*, car (et c'est l'autorité d'Avicenne que S. Thomas invoque ici) «tout ce qui est dans le genre de sa quiddité n'est pas son *esse*»<sup>54</sup>.

Ici, traitant de la *ratio substantiae*, S. Thomas met en lumière un sens beaucoup plus métaphysique de la substance - bien qu'il soit toujours fait allusion au prédicament-substance.

S. Thomas dit encore que l'être se dit en premier lieu de la substance, qui a parfaitement la raison d'être (*ens per prius de substantia dicitur, quae perfecte rationem entis habet*). Et donc seule la substance peut être définie parfaitement, car on ne peut être défini qu'en tant que l'on a l'*esse*<sup>55</sup>.

Se demandant si le péché est une substance ou une nature, S. Thomas répond en utilisant la distinction que fait Aristote au livre Δ de la *Métaphysique*<sup>56</sup>. Si la substance signifie le *quid* de toute chose, on comprend comment on peut dire que l'*acte* du péché a une certaine essence, donc une substance : *inquantum actus est, substantia est*<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> *I Sent.*, dist. III, q. 1, a. 1, ad 1. Voir *IV Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1, ad 2 : la substance est la *res* à laquelle il est dû d'être par soi (*esse per se*).

<sup>54</sup> *II Sent.*, dist. III, *loc. cit.* Voir AVICENNE, *Metaph.*, VII, 4; cf. *Logica*, II, 2; S. Thomas s'y réfère dans *I Sent.*, dist. XIX, q. 4, a. 2.

<sup>55</sup> *II Sent.*, dist. XXXV, q. 1, a. 2, ad 1; cf. *III Sent.*, dist. VI, q. 1, a. 1, sol. 1 et ci-dessous, p. 282; par contre les accidents, participant incomplètement la raison d'être, n'ont pas de définition absolue. Cf. *De ente et essentia*, I, p. 5 : «ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod etiam essentia propria et vere in substantiis, sed in accidentibus est quodam modo et secundum quid». Voir également *op. cit.* VI, p. 44. Notons que S. Thomas parle de l'essence des substances (voir I, pp. 5 et 6; II, p. 8; IV, pp. 29, 33, 37), ce qui montre bien que, pour lui, «essence» et «substance» ne sont pas équivalents.

<sup>56</sup> *II Sent.*, dist. XXXVII, q. 1, a. 1, c. : la substance se dit d'une double manière : selon qu'elle signifie la raison du premier prédicament, et selon qu'elle signifie le *quid* en toute chose, comme lorsque nous disons que la définition signifie la substance de la réalité. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 8, 1017 b 21-26.

<sup>57</sup> *II Sent.*, *loc. cit.*

Commentant le troisième livre des *Sentences*, S. Thomas revient, à propos du mystère de l'union hypostatique, sur la différence entre nature et substance<sup>58</sup>. Outre les significations selon lesquelles la substance est dite matière et forme, la substance se dit de deux manières, d'après le Philosophe. S. Thomas rappelle que la substance est prise soit comme le sujet lui-même (*hoc aliquid*), et alors elle exprime bien l'hypostase; soit comme la quiddité qu'exprime la définition de la réalité : c'est ce que signifie l' *οὐσία*<sup>59</sup>.

Commentant l'affirmation de l'*Épître aux Hébreux* : «la foi est la substance des choses qu'on espère»<sup>60</sup>, S. Thomas note que la foi, sans être dans le genre de la substance, «a une certaine propriété de la substance. En effet, comme la *substance est le fondement et la base de tous les autres êtres*, ainsi la foi est le fondement de tout l'édifice spirituel»<sup>61</sup>. La substance est sujet de tous les accidents<sup>62</sup>.

S. Thomas reconnaît donc, nous le voyons, que le terme «substance» est équivoque, signifiant à la fois l'essence et le suppôt. Pour éviter les erreurs, les théologiens latins ont traduit *οὐσία* et *οὐσίωσις* par *substantia*, et *hypostasis* par *subsistentia*, bien que, selon la propriété de la signification du mot, il eût fallu faire l'inverse (*substantia* correspond à *hypostasis*, *subsistentia* à *οὐσίωσις* et essence à *οὐσία*)<sup>63</sup>.

S. Thomas respecte cette tradition tout en voulant la creuser pour redonner au mot «substance» une signification plus profonde, plus métaphysique. Cependant, on le sent constamment gêné par la première option de Boèce qui ne conçoit la substance que dans la lumière des *Catégories*.

<sup>58</sup> *III Sent.*, dist. V, q. 1, a. 2.

<sup>59</sup> Voir *loc. cit.* Selon la première signification, la substance est dite nature *secundum quod natura est quod agere vel pati potest* (S. Thomas se réfère au *De duabus naturis* de Boèce); selon la seconde signification, la substance est aussi dite nature «*secundum quod Boethius dicit quod natura est unumquodque informans specifica differentia ; quia ultima differentia est quae definitionem complet.*»

<sup>60</sup> *Hébr.*, XI, 1.

<sup>61</sup> *III Sent.*, dist. XXIII, q. 2, a. 1, ad 1. Cf. *De veritate*, q. XIV, a. 2, ad 1 : la foi est dite substance, non qu'elle soit dans le genre de la substance, mais en raison d'une certaine similitude : «*in quantum scilicet est prima inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitae, sicut substantia est fundamentum omnium entium.*»

<sup>62</sup> *III Sent.*, dist. XXXIII, q. 2, a. 4, sol. 1.

<sup>63</sup> Voir *I Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1, ad 5 et c. Cf. *De ente et essentia*, II, p. 8.

*Le Commentaire des Métaphysiques*

Si maintenant nous interrogeons le *Commentaire des Métaphysiques*, où S. Thomas expose et interprète la pensée d'Aristote, nous sommes frappés de constater l'importance qu'il accorde, à la suite du Philosophe, à la recherche de la substance. Nous avons déjà noté cette affirmation, reprise au Philosophe, qui revient à plusieurs reprises dans le commentaire : «La principale intention de [la métaphysique] est la considération de la substance»<sup>64</sup>. Dans son *Prologue*, où il montre la dignité unique de la métaphysique et pourquoi il est normal de la considérer comme théologie, métaphysique et philosophie première, S. Thomas souligne :

En effet, les (...) substances séparées sont les causes universelles et premières de l'être (*universales et primae causae essendi*) (...) Il doit donc appartenir à la même science de considérer les substances séparées et l'*ens commune*, qui est le genre dont ces substances sont les causes communes et universelles<sup>65</sup>.

En annonçant que toute recherche philosophique se fait par la recherche des quatre causes, S. Thomas mentionne en premier lieu «la cause formelle, qui est la substance même de la réalité, par laquelle on connaît ce qu'est toute réalité (*per quam scitur quid est unaquaeque res*)»<sup>66</sup>.

A la suite d'Aristote, S. Thomas reconnaît que la recherche des premiers philosophes portait en premier lieu sur la substance même des choses : «ils ont parlé des principes des réalités et de la vérité, *quantum ad ipsam rerum substantiam*»<sup>67</sup>. De même, ce qu'Aristote disait encore plus nettement au livre Z, à savoir que tous les philosophes qui se sont interrogés et s'interrogent sur l'être pour savoir ce qu'il est, s'interrogent sur la substance, S. Thomas le souligne : rechercher *quid est ens*, c'est rechercher *quid est substantia rerum*<sup>68</sup>.

Si les premiers philosophes, qui n'ont élaboré qu'une science natu-

<sup>64</sup> Cf. ci-dessus, p. 247; voir aussi *Comm. Mét.*, IV, leç. 4, n° 571.

<sup>65</sup> *Comm. Mét.*, *Prooemium*.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, I, leç. 4, n° 70. Aristote disait : *ὡν μίαν μὲν αἰτίαν φασὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι* (*Métaphysique*, A, 3, 983 a 27). Voir aussi *Comm. Mét.*, I, leç. 17, n° 272.

<sup>67</sup> *Comm. Mét.*, I, leç. 11, n° 171; cf. XII, leç. 1, n° 2423.

<sup>68</sup> VII, leç. 1, n° 1260.

relle, n'ont connu, en réalité, que la substance corporelle et mobile<sup>69</sup>, les Platoniciens, au contraire, on considéré les substances mathématiques, qu'ils situaient entre les substances sensibles et les espèces<sup>70</sup>. Les Pythagoriciens et les Platoniciens «ont dit que la substance des choses était l'un et l'*ens*»<sup>71</sup>. Et encore : les Platoniciens affirmaient que «les idées sont des substances séparées»<sup>72</sup>. Dans la critique qu'Aristote fait aux Platoniciens et à Platon, S. Thomas souligne nettement la conception qu'Aristote lui-même a de la substance<sup>73</sup>. «La substance de toute réalité est en ce dont elle est substance»<sup>74</sup>. «Ce qui est posé comme matière de la réalité est plus substance de la réalité, et attribuable à cette réalité, que ce qui est séparé de la réalité»<sup>75</sup>; il s'agit alors de la substance-sujet, comme matière.

Dans le commentaire du livre B, qui expose les apories, relevons cette question : «si cette science considère la substance comme l'être premier, y a-t-il une science unique qui considère toutes les substances ?»<sup>76</sup> Les trois interrogations suivantes portent encore sur les substances<sup>77</sup>.

Notons aussi cette question, qu'Aristote considérait comme la plus difficile et la plus embarrassante de toutes : l'un et l'*ens* signifient-ils vraiment, comme le prétendent les Pythagoriciens et Platon, la substance des réalités, et non quelque chose d'autre qui s'ajoute à la substance des choses ?<sup>78</sup>

S. Thomas, par ailleurs, souligne ce qu'Aristote lui-même précise au livre Γ de la *Métaphysique* :

<sup>69</sup> I, leç. 4, n° 78; cf. leç. 12, n° 200 : «Ipsi enim fere posuerunt principia et causas talis substantiae, scilicet materialis et corruptibilis».

<sup>70</sup> Voir I, leç. 10, n° 157 : «Plato posuit alias substantias praeter species et praeter sensibilia, idest mathematica; et dixit quod hujusmodi entia erant media trium substantiarum, ita quod erant supra sensibilia et infra species, et ab utrisque differebant».

<sup>71</sup> I, leç. 11, n° 178; cf. leç. 13, n° 206, où est exposée la doctrine des Pythagoriciens : «unumquodque horum sensibilium est numerus secundum substantiam suam».

<sup>72</sup> I, leç. 14, n° 208. Voir aussi *ibid.*, nn° 219, 221, 224; leç. 16, nn° 254 et 258; leç. 17, nn° 260 et 262.

<sup>73</sup> I, leç. 15, nn° 229 et 236; leç. 16, n° 239 : S. Thomas résume ainsi la première des raisons pour lesquelles Aristote estime, contre Platon, que les espèces ne peuvent être des nombres : «Eorum quae sunt idem secundum substantiam, unum non est causa alterius».

<sup>74</sup> I, leç. 15, n° 228.

<sup>75</sup> I, leç. 17, n° 260; voir aussi n° 262 : «Si unum esset substantia rerum omnium (...) oporteret dicere quod omnia sint unum...»

<sup>76</sup> III, leç. 2, n° 348 : «quaestio est, si ista scientia est considerativa substantiae sicut primi entis, utrum si una scientia considerans omnes substantia, vel sint plures scientiae de diversis substantiis».

<sup>77</sup> Voir III, leç. 2, nn° 350, 351 et 352.

<sup>78</sup> III, leç. 3, n° 363.

cette science considère l'*ens inquantum est ens*. C'est donc à elle qu'il appartient de considérer les substances premières, et non à la science naturelle, parce qu'il y a d'autres substances au-dessus de la substance mobile. Or toute substance est soit *ens per seipsam*, si elle n'est que forme, soit *ens* par sa forme, si elle est composée de matière et de forme. C'est pourquoi cette science, en tant qu'elle considère l'*ens*, considère avant tout la cause formelle<sup>79</sup>.

Mais, en tant qu'elle considère les substances premières, il lui appartient principalement de considérer la cause finale, puisque les substances premières ne nous sont pas connues de telle manière que nous connaissions, en ce qui les concerne, le *quod quid est*<sup>80</sup>.

En commentant le livre Γ, S. Thomas montre comment Aristote conçoit le lien essentiel qui existe entre la substance et l'être. Après avoir rappelé qu'il y a une science dont le sujet est l'*ens* en tant qu'*ens*<sup>81</sup>, qui considère l'*ens* universel selon qu'il est *ens*<sup>82</sup>, il montre pourquoi une telle science doit considérer la substance<sup>83</sup>; car les diverses significations de l'être se disent par rapport à un premier : *omne ens dicitur per respectum ad unum primum [subjectum]*<sup>84</sup>. Les autres sont dits *entia* ou *esse* parce qu'ils ont l'*esse per se* comme les substances, qui

<sup>79</sup> III, leç. 4, n° 384; cf. leç. 6, n° 398; S. Thomas renvoie encore au livre Γ, où Aristote montre qu'il appartient à la science première, qui considère l'être en tant qu'être, de considérer la substance en tant que substance : «et ainsi elle considère toutes les substances selon leur liaison commune de substance; et par conséquent il lui appartient de considérer les accidents communs de la substance [les accidents particuliers de certaines substances relevant de la considération des sciences particulières] (...) Cependant, parmi les substances, il y a encore un ordre : les premières substances, en effet, sont les substances immatérielles. C'est donc leur considération qui appartient proprement au philosophe de la philosophie première». Voir XII, leç. 2, n° 2427, où S. Thomas distingue les substances sensibles *quae sunt in motu* (elles relèvent de la considération de la philosophie naturelle, qui étudie l'*ens mobile*) et les substances séparables et immobiles, que seule la philosophie première considère. Mais la philosophie première peut considérer ces deux sortes de substances en tant qu'elles sont des êtres et des substances. Voir ci-dessous, note 96. Voir aussi *De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 23 : «la substance relève de la considération du métaphysicien, non du philosophe de la nature».

<sup>80</sup> III, leç. 4, n° 384.

<sup>81</sup> IV, leç. 1, nn° 529-530. Cette science considère l'*ens secundum quod ens*, alors que les autres sciences considèrent l'*ens secundum quod est hujusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis...*» (n° 530). Cf. VI, leç. 1, nn° 1145, 1162, 1170; VII, leç. 1, n° 1245; XI, leç. 1, n° 2155.

<sup>82</sup> IV, leç. 1, n° 532; cf. XI, leç. 3, n° 2194 : «scientia philosophiae est de ente inquantum est ens».

<sup>83</sup> IV, leç. 1, n° 534; cf. VI, leç. 1, n° 1148 : la science qui considère l'être en tant qu'être doit considérer la quiddité de la réalité; voir aussi *ibid.*, n° 1170, et XII, leç. 1, n° 2421.

<sup>84</sup> IV, leç. 1, n° 539; cf. VII, leç. 4, n° 1337, et n° 1340 : «Ens autem hoc quidem significat hoc aliquid...»

sont dites *entia* principalement et en premier lieu (*principaliter et prius entia dicuntur*)<sup>85</sup>. D'autres encore, parce qu'ils sont des passions ou des propriétés de la substance, *sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae*. D'autres encore, parce qu'ils conduisent à la substance (*sunt via ad substantiam*)<sup>86</sup>.

S. Thomas note que ces divers modes d'être peuvent se ramener à quatre : 1° le plus débile, qui n'est que dans la connaissance<sup>87</sup>; 2° le plus proche dans la débilité (génération et mouvement)<sup>88</sup>; 3° ce qui demeure débile sans toutefois être mêlé de non-être (les propriétés de la substance)<sup>89</sup>; enfin le plus parfait, qui «a l'*esse* dans la nature sans mélange de privation et a un *esse firmum et solidum, quasi per se existens*, comme sont les substances. C'est à ce [mode d'être] que se réfèrent tous les autres, comme au premier et au principal»<sup>90</sup>. Et donc «le philosophe, qui considère tous les êtres, doit avoir premièrement et principalement en sa considération les principes et les causes des substances; par conséquent, sa considération porte premièrement et principalement sur les substances» puisque la substance est «le premier parmi tous les êtres» (*primum inter omnia entia*)<sup>91</sup>. S. Thomas précise : «toutes les substances en effet, en tant qu'elles sont des *entia* ou des substances, appartiennent à la considération de cette science; mais en tant qu'elles sont telle ou telle substance, comme un lion ou un bœuf, elles appartiennent aux sciences spéciales»<sup>92</sup>.

Au cours de l'étude de l'un, S. Thomas note que «la substance de n'importe quelle réalité est *unum per se* et non *secundum accidens*»<sup>93</sup> et souligne à ce sujet son désaccord avec Avicenne, pour qui «l'un et l'*ens* ne signifient pas la substance de la réalité, mais signifient quelque chose

<sup>85</sup> IV, leç. 1, n° 539. Notons bien qu'Aristote n'a jamais employé le mot «analogie» pour désigner cet ordre des divers êtres vers la substance. S. Thomas, lui, le dit expressément : «Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicatur, pertinent ad unius scientiae considerationem; sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus; ergo...» (n° 534). C'est la première fois qu'apparaît le terme «analogie»; S. Thomas rappelle ensuite la loi générale : «sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter...» (n° 535); «illud dicitur 'analogice praedicari', idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur» (*ibid.*). Voir aussi XI, leç. 3, n° 2197.

<sup>86</sup> IV, leç. 1, n° 539.

<sup>87</sup> *Ibid.*, n° 540.

<sup>88</sup> *Ibid.*, n° 541.

<sup>89</sup> *Ibid.*, n° 542.

<sup>90</sup> *Ibid.*, n° 543.

<sup>91</sup> *Ibid.*, n° 546; cf. leç. 2, n° 563 et XI, leç. 1, n° 2155.

<sup>92</sup> IV, leç. 1, n° 547.

<sup>93</sup> IV, leç. 2, n° 554; cf. n° 555 : «Ens et unum |praedicantur| de substantia cujuslibet rei per se et non secundum accidens».

d'ajouté»; et il explique :

au sujet de l'*ens*, il disait qu'en toute réalité qui tient son *esse* d'un autre (*habet esse ab alio*), autre est l'*esse* de la réalité, autre sa substance ou son essence. Or le nom *ens* signifie l'*esse* lui-même. Il signifie donc (semble-t-il) quelque chose d'ajouté à l'essence<sup>94</sup>.

S. Thomas montre alors l'erreur d'Avicenne : «Bien que l'*esse* de la réalité soit autre que son essence, il ne faut cependant pas le concevoir comme quelque chose de surajouté à la manière d'un accident, mais comme constitué par les principes de l'essence»<sup>95</sup>.

Le lien entre philosophie et substance est si fort qu'«il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a de parties de la substance, dont l'*ens* et l'un sont dits en premier lieu et sur laquelle porte la principale considération et intention de cette science [la métaphysique]»<sup>96</sup>.

Commentant le livre E, S. Thomas, à la suite d'Aristote, considère les divers modes selon lesquels se dit la substance :

1<sup>o</sup> le premier mode comprend les substances particulières, comme les corps simples et les animaux : Ils sont dits substances parce qu'ils ne sont pas dits d'un autre sujet, mais que les autres sont dits d'eux<sup>97</sup>.

2<sup>o</sup> Est dite substance la *causa essendi* des substances susdites, qui ne sont pas dites d'un sujet; il s'agit de la cause intrinsèque, forme ou âme<sup>98</sup>.

3<sup>o</sup> Selon l'opinion des Platoniciens et des Pythagoriciens, les idées et les nombres sont des substances; mais ce mode n'est pas vrai, car ce qui se trouve d'une manière commune en tous ne doit pas pour autant être la substance de la réalité, mais peut être une propriété qui résulte de la substance<sup>99</sup>.

4<sup>o</sup> Est dite substance la quiddité de la réalité, qui signifie la définition. Cette quiddité ou essence de la réalité, dont la définition est la *ratio*, diffère de la forme substantielle (second mode de la substance mentionné ci-dessus), car celle-ci n'est qu'une partie de la quiddité ou de l'essence. En effet, la quiddité implique tous les principes essentiels<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> *Ibid.*, n<sup>o</sup> 556; cf. ci-dessous, pp. 270 ss.

<sup>95</sup> *Ibid.*, n<sup>o</sup> 558.

<sup>96</sup> IV, leç. 2, n<sup>o</sup> 563; cf. VI, leç. 1, n<sup>o</sup> 1155 : la philosophie naturelle considère «telle substance, c'est-à-dire la quiddité et l'essence de la réalité qui, selon la raison, n'est pas séparable de la matière»; voir aussi *ibid.*, nn<sup>o</sup> 1163-1164 et leç. 2, n<sup>o</sup> 1177.

<sup>97</sup> V, leç. 10, n<sup>o</sup> 898.

<sup>98</sup> *Ibid.*, n<sup>o</sup> 899.

<sup>99</sup> *Ibid.*, n<sup>o</sup> 901.

<sup>100</sup> *Ibid.*, n<sup>o</sup> 902.

En réalité, ces divers modes peuvent se ramener à deux<sup>101</sup> :

1° «est dit substance ce qui, en dernier lieu, est sujet dans les propositions, de sorte qu'il ne soit pas attribué à un autre, comme la substance première». C'est le *hoc aliquid, quasi per se subsistens, et (...) separabile, quia ab omnibus distinctum et non communicabile multis*<sup>102</sup>. Par là, on précise trois caractères propres de la «substance particulière» : elle n'est pas attribuable, elle subsiste par elle-même, elle est séparable et distincte des autres.

2° Est dite substance la quiddité, la forme, l'espèce de chaque réalité : ce par quoi quelque chose est (*illud quo aliquid est*). Si la forme se réfère à la matière qu'elle fait être en acte, la quiddité se réfère au suppôt qui est signifié comme ayant telle essence<sup>103</sup>.

S. Thomas remarque qu'Aristote ne mentionne plus la matière comme l'une des modalités premières et essentielles de la substance, parce qu'elle n'est pas *substantia in actu*. Mais elle est incluse essentiellement dans la substance particulière, qui n'est substance (et substance individuelle) dans les réalités matérielles qu'en raison de la matière<sup>104</sup>.

Le commentaire du livre Z est, évidemment, particulièrement important, et il faudrait en faire une analyse minutieuse. S. Thomas re-

<sup>101</sup> *Ibid.*, n° 903. Voir X, leçon 3, n° 1979 : la substance se dit de deux façons : d'une part «le suppôt dans le genre de la substance, qui est dit substance première ou hypostase, dont le propre est de subsister»; d'autre part, le «*quod quid est*, qui est dit aussi nature de la réalité». Voir aussi X, leçon 4, n° 2002.

<sup>102</sup> V, leçon 10, n° 903; cf. VII, leçon 2, n° 1323 : «esse hoc aliquid convenit solis substantiis».

<sup>103</sup> V, leçon 10, n° 904; cf. VII, leçon 1, n° 1247 : reprenant l'affirmation d'Aristote au sujet des multiples significations de l'*ens*, qui signifie en premier lieu *quid est et hoc aliquid*, S. Thomas précise : «c'est-à-dire la substance; de telle sorte que par *quid* on entende l'essence de la substance, et par *hoc aliquid* le suppôt, auxquels (*ad quae duo*) se ramènent tous les modes de la substance». Voir aussi X, leçon 3, n° 1979 : «les substances secondes ne signifient pas *hoc aliquid*, qui est la substance subsistante, mais *quale quid*, c'est-à-dire une certaine nature dans le genre de la substance». Cf. *Qu. disp. De anima*, a. 1 : «Le Philosophe dit dans les *Prédicaments* que les substances premières signifient indubitablement *hoc aliquid*; quant aux substances secondes, même si elles semblent signifier *hoc aliquid*, elles signifient néanmoins davantage *quale quid*. Car il appartient à l'individu dans le genre de la substance non seulement de pouvoir subsister *per se*, mais d'être quelque chose de complet en une certaine espèce et un genre de la substance; c'est pourquoi le Philosophe, également dans les *Prédicaments*, nomme la main, le pied et autres semblables 'parties de la substance', plutôt que substances premières ou secondes; parce que, bien qu'ils ne soient pas dans un autre comme dans un sujet (ce qui est le propre de la substance), ils ne participent cependant pas complètement la nature d'une certaine espèce; c'est pourquoi ils ne sont pas dans une espèce ou un genre, si ce n'est par réduction».

<sup>104</sup> *Comm. Mét.*, V, leçon 10, n° 905.

prend la grande affirmation d'Aristote : la substance est *ens per se*<sup>105</sup>. Il suffit, pour déterminer la nature de l'être, de déterminer celle de la substance<sup>106</sup>, car elle est première dans l'ordre de ce qui est : «palam est quod inter omnia entia, primum est quod quid est, idest ens quod significat substantiam»<sup>107</sup>. Elle est *prima inter omnia entia*, parce qu'elle est *ens simpliciter et per seipsam*<sup>108</sup>. Elle est *primum entium* (ou *ens primum*<sup>109</sup>) parce que, lorsque nous disons de quelqu'un ce qu'il est (*quid est*), nous disons qu'il est un homme ou Dieu, ce qui signifie la substance<sup>110</sup>. C'est pourquoi la substance elle-même est dite *ens ratione suiipsius*, parce que ce qui signifie la substance signifie *quid est hoc*<sup>111</sup>. La substance signifie ce qu'est *ceci* du point de vue de son être propre; tandis que les autres êtres ne sont *êtres (entia)* que selon qu'ils se rapportent (*referuntur*) à la substance<sup>112</sup>.

A la suite d'Aristote, S. Thomas montre les trois manières dont la substance est dite première *inter omnia entia*. *Selon le temps* : aucun des autres prédicaments n'est séparable de la substance, seule la substance est séparable des autres; aucun accident ne se trouve sans la substance, tandis que celle-ci peut se trouver sans accident<sup>113</sup>. *Selon la*

<sup>105</sup> «La substance est *ens per se*, alors que l'accident n'est pas *ens per se*, mais dans un autre» (XI, leç. 12, n° 2381; cf. C.G. II, ch. 95 : «in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet *ens per se* [...] aliud vero imperfectum, scilicet *ens in alio*»; mais *ens per se* désigne aussi l'être *extra animam*, qui se divise en substance et accident : cf. *Comm. Mét.*, VII, leç. 1, n° 1246 (et il n'y a pas d'intermédiaire entre la substance et l'accident : *Comm. Mét.*, XI, leç. 12, n° 2381). Voir notre étude sur l'être chez S. Thomas, in *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. III. Sur la substance *ens per se*, voir aussi *Comm. Mét.*, VI, leç. 9, n° 2290; *Comm. Phys.*, VI, leç. 11, n° 92 : «substantia, quae est *ens per se*; *Comm. Eth. Nic.*, I, leç. 6, n° 80. N'oublions cependant pas que, pour S. Thomas, *ens per se* n'est pas la définition de la substance : cf. ci-dessous, note 167.

<sup>106</sup> *Comm. Mét.*, VII, leç. 1, n° 1246.

<sup>107</sup> *Ibid.*, n° 1247. Cf. *Comm. Eth. Nic.*, I, leç. 6, n° 81 : «quod quid est, idest substantia».

<sup>108</sup> *Comm. Mét.*, loc. cit., n° 1248; cf. XII, leç. 1, n° 2417; *Comm. Eth. Nic.*, loc. cit., n° 80.

<sup>109</sup> *Comm. Mét.*, IX, leç. 1, n° 1768. Cf. *id.*, leç. 3, n° 2197 : «ens simpliciter dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia»; XII, leç. 1, n° 2419 : «ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit»; XII, leç. 5, n° 2489. Voir aussi *Comm. Phys.*, I, leç. 6 : «Id quod vere est, idest substantia».

<sup>110</sup> *Comm. Mét.*, VII, leç. 1, n° 1249; cf. n° 1250 : «illa quae significant substantiam, dicunt quid est aliquid absolute. Cf. V, leç. 9, n° 890 : la substance signifie le *quid*. *Quodlibet* II, a. 4 : «substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel *quid est*».

<sup>111</sup> *Comm. Mét.*, VII, leç. 1, n° 1251.

<sup>112</sup> *Ibid.*, n° 1252. S. Thomas traite alors du statut des accidents, qui peuvent être connus d'une manière abstraite ou concrète. Quand on les atteint d'une manière concrète, on les atteint dans leur inhérence au sujet; «ce sujet est la substance» (n° 1255). Quand on les saisit d'une manière abstraite, on les saisit sans leur mode d'inhérence à la substance.

<sup>113</sup> VII, leç. 1, n° 1257.

*définition* : dans la définition de tout accident est incluse celle de la substance, celle de son sujet, mais l'inverse n'est pas vrai<sup>114</sup>. *Selon la connaissance* : une réalité est plus connue lorsqu'on connaît sa substance que lorsqu'on connaît sa quantité ou sa qualité. Nous estimons connaître le mieux une réalité lorsque nous connaissons ce qu'elle est (*quid est*). «En effet, de même que les autres prédicaments n'ont l'esse qu'en tant qu'ils *sont-dans* la substance (*insunt substantiae*), ainsi ils ne peuvent être connus (*non habent cognosci*) qu'en tant qu'ils participent quelque chose du mode de connaissance de la substance, qui est de connaître le *quid est*»<sup>115</sup>. C'est pourquoi il suffit de déterminer ce qu'est la substance pour connaître tous les autres (*de substantia sola determinando, de omnibus aliis notitiam facit*)<sup>116</sup>.

Après avoir rappelé, à la suite d'Aristote, cette triple priorité de la substance, S. Thomas poursuit son commentaire en exposant les quatre grands modes selon lesquels la substance a été considérée par les philosophes : comme quiddité (ou essence, ou nature de la réalité), comme universel, comme genre (l'un et l'*ens*), comme sujet (la substance particulière). Et il note que cette division pourrait presque se ramener à celle des *Catégories*. Le quatrième mode, en effet, correspond à la substance première, le second et le troisième aux substances secondes; mais la quiddité, étant comme le «principe formel» de tous les prédicaments, ne peut s'y ramener<sup>117</sup>.

Le sujet, qui est la substance première, particulière, se divise en trois : la matière, la forme, le composé<sup>118</sup>. Car composé, matière et forme sont dits substance, mais ils ne le sont pas de la même manière, et le sont selon un certain ordre<sup>119</sup>. Les deux caractères propres à la substance, être séparable et être *hoc aliquid*, ne conviennent pas à la matière. La matière ne peut exister *per se* sans la forme par laquelle elle est *ens actu*; par elle-même et en elle-même, elle n'est qu'en puissance<sup>120</sup>. Ces deux caractères propres à la substance conviennent au composé par sa forme; car si la forme n'est pas séparable, ni n'est *hoc aliquid*, cependant par elle le composé devient un être en acte; il est

<sup>114</sup> *Ibid.*, n° 1258; voir VII, leç. 4, nn° 1350 et 1352; *id.*, leç. 9, n° 1468.

<sup>115</sup> VII, leç. 1, n° 1259.

<sup>116</sup> *Ibid.*, n° 1262.

<sup>117</sup> VII, leç. 2, n° 1275.

<sup>118</sup> *Ibid.*, n° 1276. S. Thomas note qu'il ne s'agit pas d'une division du genre en espèces, mais d'un prédicat pris analogiquement, qui est attribué selon le *prius* et le *posterius*. Voir VII, leç. 9, n° 1472 : «Pars autem substantiae est et materia, et forma, et ex quibus est aliquid compositum».

<sup>119</sup> VII, leç. 2, n° 1276.

<sup>120</sup> *Ibid.*, n° 1292.

alors séparable et *hoc aliquid*<sup>121</sup>. Il faut donc étudier la substance composée, qui, pour nous, est en premier lieu la substance sensible, et il faut d'abord déterminer son essence «par des raisons logiques et communes» (*per rationes logicas et communes*), avant de traiter des principes propres des substances sensibles<sup>122</sup>.

A propos de cette manière de traiter *logice* (λογικῶς), S. Thomas rappelle que la métaphysique «a une certaine affinité avec la logique, en raison de la *communitas* de l'une et l'autre. C'est pourquoi le mode logique est propre à cette science, et il convient de commencer par lui»<sup>123</sup>. Rechercher d'une manière logique ce qu'est la quiddité, c'est la rechercher à partir du mode d'attribution<sup>124</sup>. Dans cette perspective, la quiddité est ce qui est attribué *primo per se*, ce qu'exprime en premier lieu la définition. Il n'y a de quiddité et de définition, en premier lieu et d'une manière absolue, que des substances<sup>125</sup>. En effet,

la substance qui a une quiddité absolue ne dépend pas d'un autre dans sa quiddité. L'accident, par contre, dépend d'un sujet, bien que le sujet n'appartienne pas à l'essence de l'accident, comme la créature dépend du créateur, bien que le créateur n'appartienne pas à l'essence de la créature, de sorte qu'il faille poser dans sa définition une essence extérieure. Mais les accidents n'ont d'*esse* que parce qu'ils inhérent à un sujet (*insunt subjecto*), et c'est pourquoi leur quiddité dépend d'un sujet<sup>126</sup>.

Relevons, dans la seconde partie de cette analyse, cette affirmation de S. Thomas :

à première vue, il semble qu'il faille dire que dans toutes les réalités, le *singulum* n'est autre que sa substance. Car ce qui est *quod quid erat esse* est la substance de ce dont il est *quod quid erat esse*. Il semble donc (...) que le *quod quid erat esse* (...) ne soit pas autre que ce dont il est la quiddité<sup>127</sup>.

<sup>121</sup> *Ibid.*, n° 1293.

<sup>122</sup> VII, leç. 3, n° 1306. C'est ce que, d'après S. Thomas, Aristote traitera au livre H.

<sup>123</sup> *Ibid.*, n° 1308 : «Sicut enim supra dictum est, haec scientia habet quandam affinitatem cum Logica propter utriusque communitatem. Et ideo modus logicus huic scientiae proprius est, et ab eo convenienter incipit. Magis autem logice dicit se de eo quod quid est dicturum, in quantum investigat quid sit quod quid erat esse ex modo praedicandi. Hoc enim ad logicum proprie pertinet».

<sup>124</sup> Cf. n° 1309.

<sup>125</sup> VII, leç. 4, n° 1331, 1336, 1339 et 1341 : «ratio substantiae erit definitio per prius, ratio albi per posterius; cf. n° 1352 : «simpliciter per prius, nullius erit definitio nisi substantiae, nec etiam quod quid erat esse».

<sup>126</sup> VII, leç. 4, n° 1352. Cf. *De pot.*, q. VIII, a. 4, ad 5 : la substance ne se définit pas par quelque chose qui soit hors de son essence, alors que l'accident se définit par quelque chose qui est hors de son essence, et qui est son sujet, dont il dépend selon son *esse*.

<sup>127</sup> VII, leç. 5, n° 1357; cf. leç. 7, n° 1422.

S. Thomas précise que ce n'est pas vrai des accidents, ni des réalités sensibles, mais que c'est vrai des réalités spirituelles et des réalités qui sont dites *per se*. Car alors la *res* et sa quiddité sont *unum aliquid*<sup>128</sup>. S. Thomas souligne combien cette recherche du *quod quid erat esse*, comme non séparé de la réalité, va contre la théorie de Platon<sup>129</sup>.

Quant aux universels, ils ne sont pas substance<sup>130</sup>; car la substance de chacun est propre à celui-ci et n'inhère pas (*non inest*) à un autre<sup>131</sup>, alors que l'universel est commun à beaucoup. De même qu'elle n'est pas *in subjecto*, la substance n'est pas *de subjecto*; par contre l'universel l'est toujours<sup>132</sup>. La substance n'est pas partie d'une substance; l'universel est partie de la définition. En effet,

il est impossible que la substance provienne de plusieurs substances qui seraient en acte en elle. Car deux [réalités] qui sont en acte ne sont jamais un en acte (...) Donc, si la substance particulière est une, elle ne sera pas à partir de substances existant en elle en acte; et ainsi, si elle est de plusieurs universaux, les universaux ne sont pas des substances<sup>133</sup>.

De même, on ne peut identifier l'être et l'un avec la substance, car ils sont attribuables à beaucoup<sup>134</sup>.

Enfin S. Thomas affirme que «la substance, qui est *quod quid erat esse*, se comporte (*se habet*) comme un principe et une cause»<sup>135</sup>. Voici son argumentation. «Ce au sujet de quoi on ne se pose pas la question *propter quid*, mais auquel se ramène tout ce qui est cherché, doit être principe et cause; car la question *propter quid* recherche la cause». Or la substance est précisément ce au sujet de quoi on ne se pose pas la question *propter quid* - on ne cherche pas pourquoi l'homme est homme - et ce à quoi se ramènent toutes les autres questions: «Donc la

<sup>128</sup> VII, leç. 5, n° 1371.

<sup>129</sup> VII, leç. 6, n° 1381.

<sup>130</sup> Voir VII, leç. 13, n° 1569 et leç. 17, n° 1648 : «nihil universaliter dictorum est substantia».

<sup>131</sup> VII, leç. 13, n° 1572; cf. leç. 16, n° 1640 : «la substance ne peut inhérer à rien, si ce n'est à celui qui l'a, dont elle est substance» (*substantia nulli potest inesse nisi ipsi habenti eam cujus est substantia*). Voir aussi la critique d'Aristote aux Platoniciens, I, leç. 15, n° 228 : «on ne peut pas dire que ces espèces soient les substances des sensibles : car la substance de toute chose est en ce dont elle est substance» Cf. n° 236 : «il est impossible de séparer la substance de ce dont elle est substance». Voir aussi X, leç. 3, n° 1963.

<sup>132</sup> VII, leç. 13, nn° 1575-1576.

<sup>133</sup> *Ibid.*, n° 1588. Cf. *De anima*, a. 2, ad 11 : «Ex duabus substantiis actu existentibus et perfectis in sua specie et natura non fit aliquid unum».

<sup>134</sup> Voir VII, leç. 16.

<sup>135</sup> VII, leç. 17, n° 1648.

substance de la réalité, qui est *quod quid erat esse*, est principe et cause»<sup>136</sup>.

La conclusion de S. Thomas, au terme du commentaire du livre Z, est nette : *substantia quae est quod quid erat esse est prima causa essendi*<sup>137</sup>. On ne peut identifier la substance à l'élément, car elle le présuppose; mais elle est le principe propre qui fait l'unité de la réalité. Elle est cela même qui, dans le composé substantiel, est au delà (*praeter*) des éléments<sup>138</sup>. Elle est le principe formel, analogue à la nature<sup>139</sup>.

Pour S. Thomas, Aristote, dans le livre H, «détermine ce que sont les substances sensibles *per propria principia*, en appliquant à ces substances ce qui, plus haut, a été recherché *logice*»<sup>140</sup>. Après avoir résumé ce qu'il a précédemment exposé, le Philosophe expose les manières d'envisager la substance *secundum acceptionem rationis*<sup>141</sup> :

1. est dite substance la quiddité d'une substance naturelle; c'est *l'ipsum quid* de la réalité naturelle<sup>142</sup>.

2. Les principes des substances sensibles sont la matière et la forme. Mais, comme nous l'avons déjà noté, c'est de manière différente que la matière, la forme et le composé sont dits substance<sup>143</sup>. La matière est dite «substance», non considérée en elle-même comme un certain être existant en acte, mais comme en puissance, pour que quelque chose soit en acte. La forme est dite substance comme un certain être en acte et comme un être séparable de la matière selon la raison. Quant

<sup>136</sup> *Ibid.*, n° 1649. La question *propter quid* ne se pose qu'à l'égard de réalités composées; on recherche pourquoi l'un inhère à l'autre, et non pourquoi celui-ci est lui-même. En toute question *propter quid*, «il faut que quelque chose soit manifeste, et que quelque chose soit recherché, qui n'est pas manifeste. Il y a en effet quatre questions (...), à savoir *an est, quid est, quia est et propter quid*» (n° 1651). Pour rechercher le *propter quid*, il faut que *l'an est* soit déjà manifesté. «En cherchant le pourquoi de quelque chose, on cherche parfois la cause, qui est la forme dans la matière», et parfois on cherche la cause efficiente ou la cause finale (n° 1656-1657). Ce qui est cherché comme cause de la forme dans la matière, c'est le *quod quid erat esse*, si l'on parle *logice*; car, en réalité, c'est la cause efficiente ou finale (cf. n° 1658). Cf. C.G. III, ch. 75 : «Dans le rapport des réalités à leur fin apparaît cet ordre : les accidents sont pour (*propter*) les substances, afin que par ceux-ci elles soient rendues parfaites; dans les substances, la matière est pour la forme, car par celle-ci elle participe de la bonté divine, à cause de laquelle (*propter quam*) toutes choses ont été faites».

<sup>137</sup> *Ibid.*, n° 1678.

<sup>138</sup> *Ibid.*, n° 1679.

<sup>139</sup> *Ibid.*, n° 1680.

<sup>140</sup> VIII, leçon 1, n° 1681.

<sup>141</sup> *Ibid.*, n° 1684.

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> *Ibid.*, n° 1687.

au composé, il est dit «substance» en tant que *simpliciter* séparable, c'est-à-dire pouvant exister *per se*, séparément, dans la nature des choses<sup>144</sup>.

Nous avons donc la substance comme matière et sujet, et la substance comme forme. La substance formelle ou *quod quid erat esse* est cause de tout être (*causa cujuslibet essendi*)<sup>145</sup>.

Ce commentaire de S. Thomas est extrêmement intéressant, car il nous montre les trois manières de considérer la substance :

a) d'une manière logique (*logice*). S. Thomas distingue bien la manière dont Aristote traite de la substance dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique*<sup>146</sup>. En procédant *logice*, la cause que l'on cherche est le *quod quid erat esse*<sup>147</sup>. Car le logicien considère le *modus praedicandi* et non l'existence de la réalité; et donc, il dit que tout ce qui répond à la question du *quid est* appartient au *quod quid erat esse* (qu'il s'agisse des causes intrinsèques ou des causes extrinsèques). Mais le philosophe cherche l'existence des choses; c'est pourquoi il ne peut ramener au *quod quid erat esse* la fin et la cause efficiente, qui sont extrinsèques<sup>148</sup>.

b) D'une manière métaphysique : on recherche les principes propres et on distingue les causes immanentes des causes extrinsèques<sup>149</sup>.

c) D'une manière théologique; voici le jugement de S. Thomas :

Le Philosophe parle ici des substances sensibles. C'est pourquoi il faut entendre ce qu'il dit ici seulement de l'agent naturel, qui agit par le

<sup>144</sup> *Ibid.*; cf. VII, leç. 2, n° 1292. Voir aussi *ibid.*, n° 1284. Thomas, parlant de la matière et de la forme, les considère comme parties de la substance : «Pars autem substantiae est materia, et forma» (VII, leç. 9, n° 1472; cf. VII, leç. 15, n° 1631). Voir à ce sujet le *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, q. IV, a. 2 : la matière est *pars substantiae ex qua substantia habet rationem subjecti secundum quam ad accidentia comparatur*.

<sup>145</sup> VIII, leç. 1, n° 1691; cf. n° 1696 : «il est manifeste que dans les différences susdites il faut chercher quelle est la cause formelle d'être (*causa formalis essendi*) de chacun des susdits, dont elles sont les différences, si la substance formelle ou le *quod quid est* est bien la cause de tout être (*causa cujuslibet essendi*)».

<sup>146</sup> Voir VII, leç. 13, n° 1576 : «le logicien considère les réalités selon qu'elles sont dans la raison; et c'est pourquoi il considère les substances en tant que, selon l'acception de l'intelligence, elles sont sous-jacentes (*subsunt*) à l'intention d'universalité (...) Mais le philosophe de la philosophie première considère les réalités selon qu'elles sont des êtres...» Cf. VII, leç. 2, n° 1280 : connaître la substance par sa définition universelle et logique «ne suffit pas pour connaître la nature de la réalité (...) Une définition de cette sorte n'atteint pas les principes de la réalité, dont dépend la connaissance de la réalité. Elle n'atteint qu'une certaine condition commune».

<sup>147</sup> VII, leç. 17, n° 1658.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> *Ibid.*

mouvement. Car l'agent divin, qui influe l'*esse* sans mouvement, est cause non seulement dans le devenir (*in fieri*), mais aussi dans l'*esse*<sup>150</sup>.

Il est cause efficiente à la manière d'une cause finale. Pour le *fieri*, en effet, on cherche une cause efficiente; mais pour l'*esse*, on cherche une cause finale<sup>151</sup>. Donc, l'analyse du philosophe ne peut atteindre la causalité de Dieu que par le point de vue de l'*esse* et de la causalité finale, et non par le point de vue du *fieri* et de la cause efficiente, ni par le point de vue de la quiddité et de la cause formelle. Car du point de vue de la quiddité la substance est cause, principe; elle est un absolu.

Notons encore certains aspects que souligne S. Thomas :

1. La forme substantielle donne d'une manière absolue l'*esse* à la matière<sup>152</sup>.

2. La forme substantielle n'est pas sensible, si ce n'est d'une manière accidentelle, *per accidens*. Tant que l'on demeure dans le sensible (et, par le fait même, dans l'imaginaire), on ne peut l'atteindre; tandis que la substance considérée comme composée tombe sous les sens; les substances sensibles sont objet d'expérience<sup>153</sup>.

3. La matière individuelle, qui est principe d'individuation, est en dehors (*praeter*) du *quod quid erat esse*. Or,

il est impossible que l'espèce existe dans la nature des choses, si ce n'est dans tel individu. Il faut donc que toute réalité naturelle, si elle possède une matière qui est partie de l'espèce, qui appartient au *quod quid est*, ait aussi une matière individuelle, qui n'appartient pas au *quod quid est*. C'est pourquoi aucune réalité naturelle, si elle a une matière, n'est le *quod quid est* lui-même, mais elle a celui-ci (*est habens illud*)<sup>154</sup>.

4. Seule la substance est *hoc aliquid separabile*<sup>155</sup>.

5. Seule la substance subsiste (il s'agit alors de la substance-supplôt, de la substance première, hypostase); les accidents sont dits *entia* non parce qu'ils sont, mais plutôt parce que, par eux, quelque chose est; ils sont *entia entis*<sup>156</sup>.

6. La substance est *proprie et per se unum*<sup>157</sup>.

<sup>150</sup> VII, leç. 17, n° 1661.

<sup>151</sup> Cf. n° 1660.

<sup>152</sup> V, leç. 2, n° 775.

<sup>153</sup> VII, leç. 2, n° 1284 et 1296; cf. *Commentaire des Physiques*, I, leç. 10 et 11.

<sup>154</sup> VII, leç. 11, n° 1535.

<sup>155</sup> XI, leç. 2, n° 2188; cf. XII, leç. 4, n° 2475 : «entium quaedam sunt separabilia, scilicet substantiae».

<sup>156</sup> XII, leç. 1, n° 2419.

<sup>157</sup> XI, leç. 3, n° 2199.

7. La substance est sujet des contraires<sup>158</sup>.

Notons enfin que S. Thomas reprend constamment et commente la division aristotélicienne de la substance :

- 1) les substances sensibles mobiles, celles qui sont corruptibles<sup>159</sup>;
- 2) les substances sensibles mobiles qui sont éternelles;
- 3) la substance immobile, non sensible, non physique<sup>160</sup>, éternelle, qui n'est pas en puissance, mais seulement en acte<sup>161</sup>; elle est immatérielle<sup>162</sup>. Elle relève de la science-sagesse, qui traite aussi des autres réalités *du point de vue de leur principe d'être*.

Toute cette étude de S. Thomas se ramène à cette affirmation : la substance est *proprie et per se ens*<sup>163</sup>, donc elle subsiste, donc elle supporte toutes les autres déterminations.

*La Somme théologique*

Dans la *Somme théologique*, S. Thomas, en théologien, se sert de la métaphysique et donc de la notion de substance pour expliciter le mystère de Dieu et de l'image de Dieu; mais ce que nous pouvons immédiatement constater, c'est qu'il emploie peu le terme «substance» dans son étude sur la manière d'exister de Dieu - ce qui se comprend, puisqu'il recherche le *quomodo non sit* de Dieu et non ce qu'Il est (or la substance est dans la ligne du *quid est*)<sup>164</sup>.

Cependant, dans sa recherche sur la simplicité de Dieu, il montre comment, en Dieu, la distinction entre nature (ou essence) et supôt ne peut avoir lieu. Et, répondant à la première objection, il souligne que nous ne pouvons parler des réalités simples qu'à partir des composées.

<sup>158</sup> XII, leç. 2, n° 2428; cf. *Comm. Phys.* I, leç. 10 et 11.

<sup>159</sup> XII, leç. 2, n° 2424; cf. leç. 5, n° 2488.

<sup>160</sup> XII, leç. 5, n° 2488.

<sup>161</sup> XII, leç. 5, n° 2494.

<sup>162</sup> *Ibid.*, n° 2499.

<sup>163</sup> XI, leç. 3, n° 2199.

<sup>164</sup> Toute précision dans le langage philosophique provient de la saisie des principes propres, du *quid*; autrement, on ne peut pas distinguer avec précision la nature (l'essence) de sa propriété ni de sa manière d'être. Si l'on ne connaît d'un être que sa manière d'exister, sans connaître son *quid*, il est normal qu'il y ait un certain flottement dans nos attributions à l'égard de sa nature, de son essence, de sa substance. Ce n'est pas à partir de la manière d'être d'une réalité que nous pouvons préciser avec rigueur sa substance, sa nature, son essence. C'est ce qui fait comprendre que toute laïcisation d'une théologie, en vue de retrouver la philosophie dont elle se sert, comportera de graves confusions. Avis à Suarez et à ses *sequaces* !

«C'est pourquoi, parlant de Dieu, nous nous servons de noms concrets pour signifier sa subsistence, parce que, des réalités que nous pouvons connaître, seules les composées subsistent; et nous nous servons de noms abstraits pour signifier sa simplicité.»<sup>165</sup>

S'interrogeant pour savoir si Dieu est dans un genre, S. Thomas est beaucoup plus affirmatif que dans les *Sentences*; car ici, il distingue parfaitement cette question du genre de celle de la substance. Aussi déclare-t-il catégoriquement : Dieu n'est dans un genre, ni *simpliciter*, ni *reductive*<sup>166</sup>. C'est encore à propos de la première objection que nous retrouvons ici le problème de la substance, lié à celui du genre. Si Dieu est substance, dit l'objection, Il est dans un genre. S. Thomas répond :

le nom de substance ne signifie pas cela seul qui est *per se esse*, parce que ce qui est *esse* ne peut être *per se* un genre (...). Mais [ce nom] signifie l'essence à laquelle il convient d'être ainsi, c'est-à-dire *per se esse*, bien que son *esse* ne soit pas son essence même. Et ainsi, il est clair que Dieu n'est pas dans le genre substance<sup>167</sup>.

<sup>165</sup> I, q. III, a. 3, ad 1 (cf. q. XIII, a. 1, ad 2 et 3). Dans le corps de l'article, le mot «substance» n'est pas employé, mais celui de *suppôt*. Le *suppôt*, c'est l'homme qui implique la matière individuelle avec tous les accidents. La nature est la partie formelle du *suppôt*. Dans les réalités immatérielles, les formes sont individuées par elles-mêmes, elles sont des *suppôts* subsistants (I, q. III, a. 3; cf. a. 2, ad 3 : la forme qui n'est pas réceptible dans la matière, mais est *per se subsistens*). Voilà bien la réalité de la substance, mais elle n'est pas nommée, Voir aussi I, q. XXXIX, a. 1, ad 3 : «parce que les natures des réalités créées sont individuées par la matière, qui est sujet (*subicitur*) de la nature de l'espèce, de là vient que les individus sont dits 'sujets', ou 'suppôts', ou 'hypostases'». Cf. I, q. XXIX, a. 1, où il est dit que le sujet par qui sont individués les accidents est la substance. Voir aussi III, q. II, a. 2.

<sup>166</sup> I, q. III, a. 5. «Dieu est le principe de tout *esse* (...) Il n'est donc pas contenu dans un certain genre comme son principe». Dans le *De potentia*, S. Thomas affirme que «l'essence divine n'est pas dans le genre substance, mais est au-dessus de tout genre, comprenant en elle-même les perfections de tous les genres» (q. VIII, a. 2, ad 1). Mais il dit aussi que «bien que Dieu n'appartienne pas au genre substance comme s'Il était contenu dans le genre (...) on peut cependant dire qu'Il est dans le genre substance par réduction, comme le principe (...) et de cette manière Il est la mesure de toutes les substances» (q. VII, a. 3, ad 7).

<sup>167</sup> I, q. III, a. 5, ad 1. Cette affirmation : *substantia est ens per se subsistens*, doit donc être comprise comme concernant *telle* substance, et non la raison même de substance. Il y a là un discernement très important. Cf. III, q. LXXVII, a. 1, ad 2 : «puisque l'*ens* n'est pas un genre, cela même qui est *esse* ne peut être essence ou substance ou accident. Donc, la définition de la substance n'est pas *ens per se sine subjecto*, ni la définition de l'accident *ens in subjecto*; mais à la quiddité ou essence de la substance il appartient d'avoir l'*esse non in subjecto*; quant à la quiddité ou essence de l'accident, il lui appartient d'avoir l'*esse* dans un sujet». Cf. *Contra Gentiles*, I, ch. 25 : la définition de la substance ne peut pas être *ens per se*, parce que *ens* n'est pas un genre, et que *per se* «semble n'introduire qu'une négation; en effet, l'*ens* est dit *per se* du fait qu'il n'est pas dans un autre, ce qui est une négation pure, qui ne peut constituer ni la nature ni la raison de genre; car ainsi le genre ne dirait pas ce qu'est la *res*, mais ce qu'elle n'est pas. Il faut donc

De même, lorsqu'il s'agit de montrer qu'en Dieu il ne peut y avoir d'accidents, l'expression «substance» n'apparaît que dans la réponse à la seconde objection :

puisque la substance est antérieure aux accidents, les principes des accidents se réduisent aux principes de la substance comme à ce qui est premier (*sicut in priora*). Toutefois Dieu n'est pas un premier contenu dans le genre de la substance, mais le premier hors de tout genre, à l'égard de tout l'être (*primum extra omne genus, respectu totius esse*)<sup>168</sup>.

Dans cette première question sur la simplicité de Dieu, c'est l'*ipsum esse subsistens* qui exprime le mieux la manière d'exister de Dieu. S. Thomas n'a pas recours à la substance séparée, immatérielle, première, ni même à la forme substantielle<sup>169</sup>, ce qui est très significatif.

Lorsqu'il s'agit de nous faire comprendre la différence qui existe entre le bien et l'être, S. Thomas rappelle que «par son *esse* substantiel, chacun est dit *ens simpliciter*, et [que] par les actes surajoutés, il est dit *esse secundum quid*», tandis que «celui qui est parfait d'une manière ultime, est dit bon *simpliciter*»; et donc «selon le premier *esse*, qui est substantiel, quelque chose est dit *ens simpliciter* et bon *secundum quid*»<sup>170</sup>. S. Thomas précise que la substance, comme la quantité et la qualité, «contractent l'être» (*contrahunt ens*) en l'appliquant à une certaine quiddité ou nature, ce que ne fait pas le bien<sup>171</sup>.

que la raison de substance soit entendue (*intelligatur*) de telle manière que la substance soit la *res* à laquelle convienne l'*esse non in subjecto* (...) et ainsi, dans la raison de substance est entendu qu'elle ait une quiddité à laquelle convienne l'*esse non in alio*». *De potentia*, q. VII, a. 3, ad 4 : «*Ens per se* n'est pas la définition de la substance, comme l'a dit Avicenne. Car l'*ens* ne peut être d'un certain genre, comme le prouve le Philosophe, puisque rien ne peut être ajouté à l'*ens*, qui n'en participe pas; or la différence ne doit pas participer du genre. Mais si la substance peut avoir une définition, nonobstant [le fait] qu'elle est le genre le plus général, sa définition sera : la substance est la *res* à la quiddité de laquelle est dû l'*esse non in aliquo*» (il s'agit toujours de montrer qu'«une telle définition de la substance ne saurait convenir à Dieu», qui n'a pas de quiddité distincte de son *esse*). Voir aussi *Quodlibet* IX, a. 5, ad 2 : à l'objection selon laquelle «*ens per se* est la définition ou description de la substance», S. Thomas répond : «*secundum Avicenna in sua Metaph., esse non potest poni in definitione alicujus generis et speciei (...) et ideo haec non est vera definitio substantiae : substantia est quod per se est, vel accidens est quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur : substantia est res cujus naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cujus naturae debetur esse in alio*». Voir d'autre part ce passage du *De veritate*, q. I, a. 1 : «*Substantia (...) non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens*».

<sup>168</sup> I, q. III, a. 6, ad 2.

<sup>169</sup> Cela est très net dans I, q. 6, a. 3; voir aussi q. VII, a. 1, ad 3; q. VIII, a. 1 : «*cum Deus si ipsum esse per suam essentiam...*»

<sup>170</sup> I, q. V, a. 1, ad 1; mais la nature même de Dieu est bonté (III, q. I, a. 1).

<sup>171</sup> I, q. V, a. 3, ad 1.

Si S. Thomas parle d'*esse* substantiel lorsqu'il s'agit des créatures, il ne le fait plus lorsqu'il s'agit de Dieu. De même, traitant de l'infini, il rappelle que «la matière, selon qu'elle est sous une forme substantielle, demeure en puissance à de multiples formes accidentelles; ce qui est fini *simpliciter* peut être infini *secundum quid*»<sup>172</sup>. Et encore : «tout corps a une certaine forme substantielle déterminée; donc, puisque les accidents suivent la forme substantielle, etc.»<sup>173</sup> Il s'agit ici d'analyser la structure de la qualité *praeter Deum*; lorsqu'il s'agissait de Dieu, S. Thomas disait que l'*esse* divin n'est pas un *esse* reçu dans quelque chose (*cum esse divinum non sit esse receptum in aliquo*)<sup>174</sup>.

Dans la lumière de l'action créatrice, dont l'effet propre est l'*esse creatum*, on peut dire que l'*esse* est ce qu'il y a de plus intime et de plus profond en toutes choses : : *esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest*<sup>175</sup>. Et c'est bien par l'*esse* que S. Thomas explicite la présence intime et actuelle de Dieu-Créateur en tout ce qui existe. Ce n'est que dans la réponse à la troisième objection de l'article second qu'est évoqué ce qu'il y a de propre aux «substances incorporelles», en lesquelles il n'y a pas de totalité, «si ce n'est selon la raison parfaite de l'essence». C'est pourquoi, «comme l'âme est tout entière en chaque partie du corps, ainsi Dieu est tout entier en tous les êtres et en chacun»<sup>176</sup>. Cela aussi est très significatif, surtout si l'on compare la *Somme* et le *Commentaire des Sentences*<sup>177</sup>.

Parlant des modalités de la présence de Dieu, S. Thomas, prenant l'image du roi présent à son royaume, affirme que «selon la substance ou l'essence, quelque chose est dit être dans le lieu en lequel sa substance se trouve» (*secundum substantiam vel essentiam, dicitur aliquid esse in loco in quo ejus substantia habetur*). Mais lorsque c'est de Dieu qu'il parle, il dit que Dieu «est en toutes choses par son *essence*, en tant qu'Il est présent à toutes comme cause d'être» (*est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi*)<sup>178</sup>. Cependant, dans la réponse à la première objection, nous trouvons : Dieu est dit être en toutes choses «par son *essence*, parce que sa *substance* est

<sup>172</sup> I, q. VII, a. 2.

<sup>173</sup> *Id.*, a. 3.

<sup>174</sup> *Id.*, a. 1, c.; cf. ad 3.

<sup>175</sup> I, q. VIII, a. 1.

<sup>176</sup> I, q. VIII, a. 2, ad 3; cf. q. XII, a. 4 : «substantiae incorporeae, quas angelos dicimus».

<sup>177</sup> Cf. *I Sent.*, dist. XXXVII, q. 2, a. 1.

<sup>178</sup> I, q. VIII, a. 3.

présente à toutes comme cause d'être» (*quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi*)<sup>179</sup>. C'est la première fois que, parlant de Dieu, S. Thomas dit : «sa substance»; et c'est en réponse à la première objection. Plus loin, S. Thomas dira que le nom «substance» convient à Dieu «en tant qu'il signifie 'exister par soi' (*existere per se*)»<sup>180</sup>, et qu'en Dieu la substance est l'esse : *in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere*<sup>181</sup>.

A propos de l'immutabilité de Dieu, nous remarquons encore que S. Thomas use du terme «substance» lorsqu'il parle des créatures, mais n'en use plus quand il parle de Dieu<sup>182</sup>.

Dans la question traitant de l'éternité de Dieu, c'est encore à propos des créatures que nous retrouvons le terme «substance». Relevant l'affirmation du *De Causis*, S. Thomas dit que Dieu est «avant l'éternité» selon qu'Il est participé par les «substances immatérielles»<sup>183</sup>; et il note que l'esse *substantiale* des corps célestes est *intransmutable*<sup>184</sup>.

A propos de l'un, S. Thomas, dans la réponse à la première objection, rappelle la position des Pythagoriciens et de Platon, pour qui l'un

<sup>179</sup> *Ibid.*, ad 1; de même, à l'ad 4 : «aucune perfection surajoutée à la *substance* ne fait que Dieu soit en quelqu'un comme objet connu et aimé»; et q. XII, a. 4, ad 3 : l'intelligence créée peut «être élevée par la grâce jusqu'à connaître la *substance* séparée subsistante et l'esse séparé subsistant». Notons aussi cette remarque, dans une réponse à une objection : «signifier la substance avec la qualité, c'est signifier le supôt avec la nature ou la forme déterminée en laquelle il subsiste». S. Thomas ajoute que, comme certains noms sont dits de Dieu *in concretion*, pour signifier sa subsistence et sa perfection, «ainsi sont dits de Dieu les noms signifiant la *substance* avec la qualité» (I, q. XIII, a. 1, ad 3).

<sup>180</sup> I, q. XXIX, a. 3, ad 4. Dans le *De potentia*, q. I, a. 1, S. Thomas précise : si nous considérons Dieu comme une substance, c'est en prenant celle-ci en tant que subsistante, et non en tant que sujet : «Ponimus ergo in Deo *substantiam* et esse, sed *substantiam* ratione *subsistendi*, non ratione *substandi*»; cf. q. IX, a. 1, ad 4 (ci-dessous; pp. 418-419); I, q. 3, a. 6 : «Dieu ne peut être sujet» (*Deus autem non potest esse subjectum*).

<sup>181</sup> I, q. LIV, a. 1; cf. q. LXXVII, a. 1; *De pot.*, q. VII, a. 2; S. Thomas dira également : il est faux de dire que l'âme est de la *substance de Dieu* : *falsum est animam esse de substantia Dei* (I, q. XC, a. 1). Voir aussi *De pot.*, q. VIII, a. 2 : tout ce qui est en Dieu est *Sa substance*.

<sup>182</sup> Cf. I, q. IX, a. 1 : «ce qui est mêlé du blanc au noir demeure selon la substance»; et a. 2 : «dans les corps inférieurs, il y a une *mutabilitas* selon l'esse substantiel, car leur matière peut être avec privation de leur forme substantielle»; mais les corps célestes ne sont pas *mutabilia* selon l'esse substantiel. «Quant aux substances incorporelles, parce qu'elles sont des formes subsistantes, qui sont cependant à l'égard de leur esse comme la puissance à l'égard de l'acte, elles ne souffrent pas en elles-mêmes de la privation de cet acte (...); de telles substances sont immuables et invariables selon l'esse». Il s'agit ensuite de Dieu. On retrouve ici (sans que le terme «substance» soit mentionné) les divers types de substances dont parle Aristote.

<sup>183</sup> I, q. X, a. 2, ad 2.

<sup>184</sup> *Id.*, a. 5. A propos de l'*aevum*, S. Thomas note : «sciendum quod de *substantiis spiritualibus* duplex fuit opinio...» (a. 6).

«signifie la substance de l'être», et qui considèrent les nombres comme «les substances de toutes les réalités»; alors que pour Avicenne, l'un, principe du nombre, «ajoute quelque chose à la substance de l'être»; mais cela est faux, ajoute S. Thomas, car «toute réalité est une par sa substance»<sup>185</sup>.

Il est très manifeste que S. Thomas parle beaucoup plus souvent de l'essence de Dieu que de Sa substance<sup>186</sup>. Il parle cependant de «l'essence de la substance créée»<sup>187</sup>. Et il est évident qu'en Dieu, l'essence est la même chose que l'hypostase (*est idem cum hypostasi*), parce qu'en Dieu le *quod est* et le *quo est* ne diffèrent pas<sup>188</sup>. C'est en examinant la signification des noms donnés à Dieu que S. Thomas parle, dans le corps de l'article, de la substance de Dieu, de la substance divine. Les noms qui sont dits de Dieu négativement ou qui signifient Sa relation à la créature «ne signifient en aucune manière la substance de Dieu». Mais les noms qui sont attribués à Dieu, dans Son mystère d'unité, d'une manière absolue et affirmative (comme «bon» ou «sage»), Lui sont attribués *substantialiter*. Rappelons le raisonnement de S. Thomas : «ces noms signifient Dieu selon que notre intelligence Le connaît. Or notre intelligence, connaissant Dieu à partir des créatures, Le connaît selon que les créatures Le représentent»<sup>189</sup>...

<sup>185</sup> I, q. XI, a. 1, ad 1; voir a. 4, ad 3 : «bien que tout *ens* soit un par sa substance, la substance de tous les êtres ne se comporte pas de la même manière pour causer l'unité; car la substance de certains est composée de plusieurs, alors qu'il n'en est pas de même pour d'autres».

<sup>186</sup> Dans le *Contra Gentiles*, S. Thomas parle beaucoup plus souvent de la «substance» de Dieu : *substantia Dei* (par ex. III, ch. 51 : cf. ci-dessous, note 191) ou *substantia divina*, comme dans le ch. 23 du livre I : *Quod in Deo non sit accidens*; dans l'article correspondant de la *Somme* (I, q. III, a. 6), S. Thomas n'utilise pas, en ce qui concerne Dieu, du terme «substance». Dans le chapitre correspondant du *Compendium theologiae* (ch. 23), S. Thomas parle de la substance de Dieu : «tout ce qui est en Dieu est Sa substance» (*quicquid in eo est, substantia ejus est*).

<sup>187</sup> I, q. LXXXVIII, a. 3. On connaît la manière dont S. Thomas définit l'essence : «l'essence est proprement ce qui est signifié par la définition» (I, q. XXIX, a. 2, ad 3); cf. III, q. 2, a. 1 : «l'essence de l'espèce, que signifie la définition...»; l'essence est la quiddité (*I Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1; cf. *De ente*, ch. I, cité ci-dessus, note 46; *C.G.* I, ch. 12). *Essentia* vient de *esse* : *essentia ab essendo dicitur* (I, q. XXXIX, a. 2, ad 3; «le nom 'essence' (...) signifie l'essence comme forme abstraite» (I, q. XXIX, a. 5). - Sur l'essence de Dieu, voir I, q. III, a. 3 et 4; q. XII, a. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12; q. XIII, a. 11 : «cum esse Dei si ipsa ejus *essentia*»; q. XVIII, a. 4, ad 1 : *essentia divina est vita* : q. XIX, a. 1, ad 1 : «cum per suam *essentiam* sit bonus»; ad 3 : «cum voluntas Dei sit ejus *essentia*»; q. XIX, a. 4, ad 2 : «quia *essentia* Dei est ejus intelligere et velle»; q. XXV, a. 1, ad 2, et a. 2.

<sup>188</sup> I, q. XXIX, a. 4, ad 1.

<sup>189</sup> I, q. XIII, a. 2; cf. a. 4. Cf. *De pot.*, q. VII, a. 5 : «... licet hujusmodi nomina, quae intellectus ex talis conceptionibus Deo attribuit, significant *id quod est divina substantia* non tamen perfecte ipsam significant *secundum quod est*, sed *secundum quod a nobis in*

Donc, les noms qui sont dits de Dieu d'une manière absolue et affirmative signifient la *substance* divine, bien qu'ils ne soient pas capables de la représenter. Car, en cette vie, nous ne pouvons pas connaître l'essence de Dieu telle qu'elle est en elle-même (nous ne la connaissons que selon qu'elle est représentée dans les perfections des créatures)<sup>190</sup>. Cet usage de la substance d'une part, et de l'essence d'autre part, n'est-il pas très significatif ? Il faut cependant reconnaître que parfois S. Thomas emploie, à propos de Dieu, «substance» aussi bien qu'«essence» ou «nature»<sup>191</sup>.

Traitant de la science de Dieu, S. Thomas parle de «la substance de l'intelligence divine»<sup>192</sup>, et il affirme que la science, en Dieu, n'est pas

*telligitur*. Et S. Thomas ajoute en se référant à Denys : «nulla perfectio in creaturis inventa divinam *essentiam* comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum definiat» (*ibid.*).

<sup>190</sup> I, q. XIII, a. 2, ad 3.

<sup>191</sup> L'essence répond à la question *quid sit*, alors que la substance peut être impliquée dans la question du *quomodo* – si du moins l'on veut préciser la distinction entre substance et essence. Relevons quelques textes où la distinction entre substance et essence (et nature) est parfois marquée, parfois absente : I, q. XIII, a. 7, ad 1 : certains noms «ne signifient pas la *substance* divine directement, mais indirectement, en tant qu'ils la présupposent (...) mais certains signifient directement l'essence divine». *Id.*, a. 8, c. et ad 2 : «de même que nous connaissons la *substance* d'une réalité à partir de ses propriétés ou de ses opérations, ainsi nous nommons la *substance* de la réalité par une de ses opérations ou de ses propriétés (...) Dieu ne nous est pas connu dans Sa *nature* (...) le nom 'Dieu' signifie la *nature* divine». Mais à propos du nom propre de Dieu, S. Thomas, rappelant le tétragramme sacré, dira qu'il «est imposé pour signifier la substance même de Dieu, incommunicable : ad significandam ipsam Dei *substantiam* incommunicabilem» (*Id.*, a. 11, ad 1). I, q. XIV, a. 4 : «intelligere Dei est ejus *substantia* (...) sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus *essentia*». Par ailleurs, S. Thomas dira que «tout ce qui, dans les réalités créées, a un *esse* accidentel, possède, transposé en Dieu, un *esse substantiel*; car rien n'est en Dieu comme un accident dans un sujet, mais tout ce qui est en Dieu est Son *essence*» (I, q. XXVIII, a. 2). Et à propos de la paternité de Dieu, rappelant que, selon S. Augustin, elle n'est pas dite *secundum substantiam* (*De Trinitate*, V, 5), S. Thomas précise : S. Augustin n'a pas voulu dire que «la paternité (...) selon son *esse*, n'est pas la même chose que l'essence divine, mais qu'elle n'est pas *attribuée* selon le mode de la *substance* (*secundum modum substantiae*), comme existant en celui dont elle est dite» (*ibid.*, ad 2; cf. q. XXXIX, a. 3). Voir aussi *De pot.*, q. VII, a. 2 : «*substantia* vel *natura* Dei». C.G. III, ch. 51 : «il pourrait sembler impossible qu'une intelligence créée puisse, par l'essence divine, voir la substance de Dieu elle-même, comme par une *species* intelligible, puisque l'essence divine est quelque chose de subsistant par soi» (impossible videri potest alicui quod *per essentiam divinam* intellectus creatus possit videre ipsam Dei *substantiam* quasi per quandam *speciem* intelligibilem : cum *divina essentia* sit quiddam per seipsum subsistens). L'essence, ici, est bien ce par quoi la substance elle-même est connue; elle est principe d'intelligibilité, alors que la substance est principe d'être. La traduction de M. J. Gerlaud passe à côté de cette nuance, en omettant le mot «substance» et en simplifiant ainsi le texte : «il pourrait donc sembler impossible qu'une intelligence créée saisisse la divine essence par elle-même comme si celle-ci remplissait le rôle d'espèce intelligible...»

<sup>192</sup> I, q. XIV, a. 2; cf. q. XXVII, a. 3, ad 3 : «licet in divinis sit eadem *substantia intellectus* et *conceptio intellectus*». Voir aussi C.G. IV, ch. 11.

une qualité ou un *habitus*, mais *substantia et actus purus*<sup>193</sup>. «L'intelligence de Dieu est Sa substance»<sup>194</sup>.

Ce n'est qu'à propos du mystère de la Très Sainte Trinité, en précisant ce qu'est la personne, que S. Thomas explicite ses références à la doctrine d'Aristote sur la substance. La substance se dit de deux façons. Il s'agit soit de «la quiddité de la réalité, que signifie la définition, selon que nous disons que la définition signifie la substance de la réalité; cette substance, les Grecs l'appellent *ὀυσία*, que nous pouvons traduire par 'essence'»; soit du «sujet ou suppôt qui subsiste dans le genre de la substance»<sup>195</sup>. Et S. Thomas précise : «ceci, pris d'une manière commune, peut être nommé du nom signifiant l'intention, et ainsi on le dit 'suppôt'. Il est nommé aussi de trois noms signifiant la réalité, qui sont *res naturae*, *subsistentia* et *hypostasis*». Ces noms se prennent de la triple considération de la substance :

selon qu'elle existe *per se* et non dans un autre, elle est appelée subsistence; car nous disons «subsister» ce qui existe, non dans un autre, mais en soi. Selon qu'elle est sup-posée (*supponitur*) à une certaine nature commune, elle est dite *res naturae* : comme *cet homme est res naturae humanae*. Et selon qu'elle est posée-sous les accidents (*supponitur accidentibus*), elle est dite hypostase ou substance<sup>196</sup>.

<sup>193</sup> I, q. XIV, a. 1 et ad 1.

<sup>194</sup> I, q. XIV, a. 4; cf. q. XVII, a. 2, ad 2 : «intelligere divinum est ipsa *substantia* intelligentis».

<sup>195</sup> I, q. XXIX, a. 2; voir III, q. II, a. 6, ad 3 : «*substantia* dupliciter dicitur : uno modo, *essentia* sive *natura*; alio modo, pro *supposito* sive *hypostasi*». Cf. *De pot.*, q. IX, a. 1, où S. Thomas se réfère explicitement à Aristote : la substance est soit «le sujet ultime, qui n'est pas attribué à un autre (*quod non praedicatur de alio*), et ceci est le particulier dans le genre de la substance»; soit «la forme ou la nature du sujet». S. Thomas donne la raison de cette distinction : parce que plusieurs sujets se trouvent avoir une nature commune, il faut distinguer ce qui est un de ce qui est multiplié; «car la nature commune est ce que signifie la définition indiquant ce qu'est la réalité (*quid est res*); c'est pourquoi cette nature commune est dite essence ou quiddité». S. Thomas précise ensuite les rapports entre essence et substance (cf. ci-dessous, note 198). Cf. *De unione Verbi Incarnati*, a. 3 (où S. Thomas se réfère explicitement à Aristote) : «la substance se dit de deux manières, à savoir : le *suppôt*, qui n'est pas attribué à un autre; et la *forme*, ou *nature* de l'espèce, qui est attribuée au *suppôt*». C'est cette double signification de la substance qui conduit à affirmer à la fois que «la *ratio* de substance peut être commune» (à la différence de l'*esse* : cf. *De pot.*, q. VII, a. 3) et que «la substance ne se multiplie jamais» (à la différence de la «*nature* de l'espèce» : cf. *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, I, 3, leç. 2).

<sup>196</sup> I, q. XXIX, a. 2; cf. ad 1 : chez les Grecs, *hypostasis*, de par la signification propre du mot, signifie n'importe quel individu de la substance; mais l'usage fait qu'on l'utilise pour désigner l'individu de nature raisonnable, en raison de son excellence (cf. ci-dessus, note 50; *De pot.*, q. IX, a. 1, ad 2). D'une manière plus précise, S. Thomas dira que *hypostasis* signifie la substance particulière, non d'une manière quelconque, mais *prout est in suo complemento* (III, q. II, a. 3, ad 2; dans l'ad 1, *suppôt* et *hypostase* semblent être

S. Thomas ajoute : «ce que ces trois noms signifient communément dans tout le genre des substances, le nom 'personne' le signifie dans le genre des substances rationnelles»<sup>197</sup>. Ce parallélisme entre la personne et la substance est très intéressant. S. Thomas n'en fait pas entre la personne et l'essence; car la substance peut signifier la substance individuelle, ce que ne peut faire l'essence<sup>198</sup>. «*Essentia divina*, dira S. Thomas, significatur ut *forma respectu personae*»<sup>199</sup>.

Il y a là une synthèse très nette, qui situe bien la manière dont S. Thomas se rattache à la métaphysique aristotélicienne de la substance tout en assumant la tradition des Pères grecs - ce que nous retrouvons très clairement dans son traité sur le Christ.

De nouveau, S. Thomas relève le pourquoi de la différence entre la tradition latine et la tradition grecque :

parce que le nom de «substance» qui, selon la propriété de la signification, correspond à «hypostase», est équivoque pour nous, signifiant tantôt l'essence, tantôt l'hypostase, pour qu'il ne puisse y avoir occasion d'erreur, ils ont préféré traduire «hypostase» par «subsistence» plutôt que par «substance»<sup>200</sup>.

identifiés). Dans le *De potentia*, S. Thomas rappelle que Boèce, dans son *De duabus naturis*, «attribue le nom d'hypostase' à la matière *quasi primo principio substandi*, en raison de laquelle la substance première se tient sous l'accident (*ex qua habet substantia prima quod substat accidenti*); car la forme simple ne peut être sujet, comme le dit le même Boèce dans le *De Trinitate*. Quant au nom *οὐσίωσις* ou *subsistence*, il l'attribue à la forme comme au principe d'être (*quasi essendi principio*), car par elle la *res* est en acte; et le nom *οὐσία* ou essence, il l'attribue au composé. D'où il montre que dans les substances matérielles, tant la forme que la matière sont des principes essentiels» (*De pot.*, q. IX, a. 1). Dans le *Commentaire des Métaphysiques*, S. Thomas insistera plus sur le fait que la matière est dite substance *quasi in potentia*, pour que quelque chose soit en acte (VIII, leçon 1, n° 1686) et que, considérée en elle-même, elle n'est pas substance (VII, leçon 2, n° 1285; cf. n° 1291-1293); mais il dira qu'elle est *primum principium substans* à l'égard des mouvements accidentels et des mutations selon la substance (*ibid.*, n° 1286 et XII, leçon 2, n° 2429-2430). Dans la *Somme*, S. Thomas précise que la matière est *principium substandi* et la forme *principium subsistendi* : cf. ci-dessous, p. 418. Voir aussi *De spiritualibus creaturis*, a. 2 : «de ratione materiae est quod non sit in alio, cum sit *primum subjectum*».

<sup>197</sup> I, q. XXIX, a. 2; cf. q. XXX, a. 1, ad 1; q. XXXIX, a. 2, ad 1; voir aussi *De pot.*, q. IX, a. 1, c. et ad 1. *De unione Verbi Incarnati*, a. 1 et 2.

<sup>198</sup> Dans le *De potentia*, S. Thomas précise la distinction entre substance et essence. Voir notamment q. IX, a. 1, c; l'essence se rapporte à la substance particulière comme sa partie formelle; dans les substances simples, (où aucune matière individuelle ne vient individuer une nature commune), l'essence elle-même est la subsistence.

<sup>199</sup> I, q. XXIX, a. 2, ad 4; cf. a. 3 : «*essentia divina significatur per modum formae*».

<sup>200</sup> I, q. XXIX, a. 2, ad 2; cf. a. 3, ad 3, où S. Thomas souligne encore les erreurs commises autour de *hypostasis*, «en raison du fait que le nom de 'substance', auquel correspond en grec le nom 'hypostase', est communément pris chez nous pour l'essence». Voir aussi *De pot.*, q. IX, a. 2, ad 8. Nous pouvons dire qu'il y a en Dieu trois substances individuelles (au sens où il y a trois personnes), mais nous devons dire qu'il n'y a qu'une

Puis, précisant le caractère propre de la personne en Dieu, S. Thomas souligne que «la personne divine signifie la relation en tant que subsistante (*ut subsistens*), ce qui est signifier la relation par mode de substance, qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine»<sup>201</sup>.

Cherchant à déterminer le terme propre de l'action créatrice, S. Thomas affirme :

à ceux-là convient proprement d'être faits et créés (*illis proprie convenit fieri et creari*), auxquels convient l'esse. Or celui-ci convient proprement aux [réalités] subsistantes, soit simples, comme les substances séparées, soit composées, comme les substances matérielles<sup>202</sup>.

Et, parlant des substances immatérielles, il note :

dans la substance immatérielle ne peut être pré-intelligé quelque chose par quoi elle soit *celle-ci* (*haec*), parce qu'elle est *celle-ci* par sa forme, par laquelle elle a l'esse, puisqu'elle est une forme subsistante. Donc, la substance immatérielle ne peut produire une autre substance immatérielle semblable à elle-même, quant à son *esse*...<sup>203</sup>.

Tout le traité des anges, des créatures incorporelles, est significatif<sup>204</sup>. S. Thomas montre le caractère spirituel de l'ange :

il est impossible qu'une substance intellectuelle ait une matière quelconque. Car l'opération de toute réalité est selon le mode de sa substance. Or connaître (*intelligere*) est une opération tout à fait immatérielle,

seule *substance* au sens d'*essence* (ad 9). Et nous comprenons comment S. Thomas peut également dire : «*substantia (...) divina una numero, est communis tribus personis*» (*op. cit.*, q. VII, a. 3, ad 1).

<sup>201</sup> I, q. XXIX, a. 4; cf. ad 1. Voir *De pot.*, q. IX, a. 4, ad 10 et ad 11 : «la substance première est dite absolue, comme ne dépendant pas d'un autre (*quasi non dependens ab alio*). Pour ce qui est du relatif, en Dieu (*in divinis*) il n'exclut pas l'absolu qui est dépendant d'un autre, mais il exclut l'absolu qui ne se réfère pas (*non refertur*) à un autre» (ad 10). «La proposition 'aucune relation n'est substance' est immédiate si l'on prend la relation et la substance qui sont dans un genre. Mais Dieu n'est limité par les bornes (*terminis*) d'aucun genre, mais a en soi les perfections de tous les genres. C'est pourquoi, en Lui, relation et substance ne se distinguent pas selon la réalité (*secundum rem*)» (ad 11).

<sup>202</sup> I, q. XLV, a. 4. Les substances intellectuelles sont les créatures suprêmes (I, q. XXVII, a. 1).

<sup>203</sup> I, q. XLV, a. 5, ad 1.

<sup>204</sup> Voir I, q. L, a. 1. Dans le corps de ce premier article (où il s'agit de montrer pourquoi les anges existent), S. Thomas n'emploie pas le mot «substance», mais l'expression «créature incorporelle». Toutefois, dans la réponse à la première objection, il déclare que «les substances incorporelles sont intermédiaires (*medium*) entre Dieu et les créatures corporelles»; et dans la seconde réponse, il rappelle que l'ange est dit, selon l'expression de S. Jean Damascène, «substance toujours mobile» parce qu'il est toujours intelligent en acte.

comme on peut le voir d'après son objet, [l'objet étant ce] dont tout acte reçoit sa spécification...<sup>205</sup>.

Dans les substances intellectuelles, il y a composition d'acte et de puissance - non de matière et de forme, mais de forme et d'*esse* participé. C'est pourquoi «certains» diront qu'elles sont composées de *quo est* et de *quod est*<sup>206</sup>, l'*esse* étant *ce par quoi* la substance est; et S. Thomas oppose la manière dont la matière reçoit la forme, à la manière dont la substance immatérielle reçoit la forme intelligible<sup>207</sup>.

Les substances immatérielles sont finies selon leur *esse*, mais infinies selon que leurs formes ne sont pas reçues dans un autre<sup>208</sup>.

A la question de l'incorruptibilité des anges, S. Thomas répond : «l'ange étant une forme subsistante (...) il est impossible que sa substance soit corruptible»<sup>209</sup>.

Lorsqu'il s'agit de préciser le nombre des substances séparées, S. Thomas fait allusion à la conception de Platon, réfutée par Aristote<sup>210</sup>, et à celle de ce dernier, que Maïmonide a cherché à concilier avec la Sainte Ecriture. Pour S. Thomas lui-même, «il est raisonnable que les substances immatérielles excèdent en multitude les substances matérielles, de façon quasi incomparable»<sup>211</sup>.

Il faut entendre la distinction et l'ordre des substances spirituelles, nous dit S. Thomas, comme la distinction et l'ordre des substances corporelles. Les substances intellectives inférieures, c'est-à-dire les âmes humaines, ont une puissance intellectuelle qui n'est pas complète naturellement. Par contre, dans les substances spirituelles supérieures, c'est-à-dire dans les anges, la puissance intellectuelle est naturellement achevée (*completa*) par les *species* intelligibles connaturelles à tout ce

<sup>205</sup> I, q. L, a. 2.

<sup>206</sup> I, q. LXXV, a. 5, ad 4. C.G. II, ch. 54; cf. ch. 52; Voir aussi *De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 1 : «Substantiae autem spirituales, licet sint formae subsistentes, sunt tamen in potentia, in quantum habent esse finitum et limitatum». Cf. *Q. disp. De anima*, a. 17, ad 10 : «non est in eis aliud habens quidditatem, et aliud quidditas ipsa. Sed tamen aliud est in eis esse, et aliud quidditas».

<sup>207</sup> I, q. L, a. 2, ad 2.

<sup>208</sup> I, q. L, a. 2, ad 4; cf. a. 3; q. LVI, a. 1 : l'ange «se connaît lui-même par sa forme, qui est sa substance».

<sup>209</sup> I, q. L, a. 5 : «toute substance intellectuelle est incorruptible selon sa nature» (*ibid.*). Cf. q. LI, a. 1 : «avoir un corps [qui lui soit] uni n'appartient pas à la raison de la substance intellectuelle en tant que telle»; si cela lui arrive, c'est à cause de quelque chose d'autre.

<sup>210</sup> I, q. L, a. 3; cf. ad 3. S. Thomas répond à Aristote et critique sa position, en montrant la raison de son erreur : il n'est pas vrai que les substances immatérielles soient *pour* (*propter*) les substances corporelles.

<sup>211</sup> I, q. L, a. 3.

qui peut être naturellement connu. Cela ressort du mode d'être (*ex ipso modo essendi*) de ces substances. En effet, les substances spirituelles inférieures (les âmes humaines) ont un *esse* allié à un corps (*habent esse affine corpori*), en tant qu'elles sont formes des corps; tandis que les substances spirituelles supérieures sont entièrement détachées des corps, subsistant immatériellement et dans un *esse* intelligible (*sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes*)<sup>212</sup>.

S. Thomas parle donc de substances intellectuelles immatérielles, incorruptibles; il semble qu'il n'emploie pas spontanément l'expression d'Aristote : «substances séparées»<sup>213</sup>.

Les anges sont des substances parfaitement intellectuelles dans la nature intellectuelle. Dans le *Prooemium* de la question LXXV de la *Prima pars* S. Thomas annonce qu'«après avoir traité des créatures spirituelles et des corps, il faut considérer l'homme, qui est composé de substance spirituelle et corporelle» (*ex spiritali et corporali substantia*). Et il précise qu'il appartient au théologien de considérer la nature de l'homme *ex parte animae* et non *ex parte corporis*, si ce n'est selon la relation du corps à l'âme<sup>214</sup>. L'âme humaine, qui est dite «intelligence» ou «esprit» (*intellectus vel mens*), est *aliquid incorporeum et subsistens*<sup>215</sup>. S. Thomas semble admettre que l'on dise de l'âme humaine qu'elle est une substance particulière; mais elle n'est pas une «hypostase» ou «personne», celle-ci désignant une substance qui a la nature complète de l'espèce<sup>216</sup>. Il appartient à l'âme humaine d'être unie à un corps «parce qu'elle est imparfaite et *in potentia existens* dans le genre des substances intellectuelles»<sup>217</sup>.

Dans l'âme intellectuelle, il ne peut y avoir de contrariété, car elle reçoit selon le mode de son *esse*, et ce qu'elle reçoit est exempt de contrariété : il est donc impossible que l'âme intellectuelle soit corruptible.

<sup>212</sup> I, q. LV, a. 2; cf. q. LXXXIX, a. 1.

<sup>213</sup> Voir I, q. LXXXVIII, a. 1. Dans la q. LXXXIX, qui traite de la connaissance de l'âme séparée, S. Thomas parle alors des «autres substances séparées»; mais dans la question précédente, il n'était question de «substances séparées» qu'en référence à d'autres doctrines, notamment celle d'Averroès (a. 1). S. Thomas parle aussi de «formes immatérielles séparées, *per se subsistentes*» (III, q. LXXVII, a. 2).

<sup>214</sup> I, q. LXXV, *Prooemium*.

<sup>215</sup> *Id.*, a. 2; cf. q. LXXVI, a. 1 : l'âme humaine «est ultima in nobilitate formarum»; *id.*, a. 5 : «l'âme intellectuelle, selon l'ordre de nature, occupe le degré le plus bas parmi les substances intellectuelles» (*infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet*).

<sup>216</sup> I, q. LXXV, a. 4, ad 2; cf. a. 5 : «l'âme intellectuelle, ainsi que toute substance intellectuelle connaissant les formes absolument (*cognoscens formas absolute*) est exempte de composition de forme et de matière».

<sup>217</sup> I, q. LI, a. 1.

Du reste, le désir suit la connaissance, et l'intelligence appréhende l'*esse absolute et secundum omne tempus*. Par le fait même, tout ce qui est doué d'intelligence désire être toujours (*esse semper*). S. Thomas conclut : « toute substance intellectuelle est donc incorruptible »<sup>218</sup>.

Il est manifeste que si S. Thomas, dans son traité sur l'homme, parle davantage d'« âme humaine » que de « substance intellectuelle », ce n'est pas pour marquer une opposition, mais parce que l'expression « âme humaine » précise de quelle substance intellectuelle il s'agit. L'âme humaine est pour S. Thomas une substance intellectuelle - et « il n'y a dans l'homme aucune autre forme substantielle, que la seule âme intellectuelle »<sup>219</sup> - mais, considérée en elle-même, sans son union au corps, l'âme humaine n'est jamais dite « personne ».

Dans le traité de l'Incarnation, S. Thomas se pose la question : l'union du Verbe incarné se fait-elle *in persona* ?<sup>220</sup> Et, dans la perspective de cette question, il souligne que la nature humaine du Christ, bien qu'elle soit une substance particulière, ne peut pas être dite « hypostase » ou « suppôt » (parce qu'elle n'existe pas en elle-même); mais c'est la totalité plus parfaite en laquelle elle est assumée, qui est hypostase ou suppôt. On ne peut identifier substance particulière et hypostase, celle-ci signifiant celle-là uniquement en tant qu'elle existe dans ce qui la complète<sup>221</sup>.

Dans le traité de l'Eucharistie, S. Thomas parle de la « substance du pain »<sup>222</sup>, de la « substance de la matière »<sup>223</sup>. Le terme « substance » est donc pris ici d'une manière qui est moins précise. A l'objection selon laquelle, le pain étant un être artificiel, sa forme elle-même est un accident, S. Thomas répond :

rien n'empêche que soit fait par l'art quelque chose dont la forme n'est pas un accident, mais une forme substantielle : de même que l'art peut pro-

<sup>218</sup> I, q. LXXV, a. 6; cf. q. LXXVI, a. 1, ad 5 : « l'âme communique l'*esse* dans lequel elle subsiste à la matière corporelle, qui forme avec l'âme intellectuelle une unité (*ex qua et anima intellectiva fit unum*), de sorte que l'*esse* qui est [l'*esse*] de tout le composé est aussi celui de l'âme elle-même ». Voir aussi *id.*, a. 4, ad 2.

<sup>219</sup> I, q. LXXVI, a. 4; cf. a. 6 et a. 8 : l'âme est une forme, substantielle.

<sup>220</sup> III, q. II, a. 2.

<sup>221</sup> *Id.*, a. 3, ad 2. Notons la précision de ce texte comparativement au *De potentia*, q. IX, a. 2, ad 13 : « puisque la substance individuelle est un certain [tout] complet existant par soi, la nature humaine du Christ, assumée dans la personne divine, ne peut pas être dite substance individuelle - qui est hypostase - pas plus que la main ou le pied ou rien de ce qui ne subsiste pas par soi séparément des autres ».

<sup>222</sup> III, a. LXXV, a. 2; cf. a. 3 et ad 1; a. 4.

<sup>223</sup> *Id.*, a. 2, ad 2.

duire des grenouilles et des serpents. Car l'art ne produit pas une telle forme par sa vertu propre, mais par la vertu des principes naturels. Et c'est de cette manière qu'il produit la forme substantielle du pain, par la vertu du feu cuisant la matière confectionnée de farine et d'eau<sup>224</sup>.

Cependant, il précise que la conversion opérée par Dieu n'étant pas seulement formelle, mais conversion de l'être tout entier (*totius entis*), il s'agit d'une conversion de «toute la substance de ceci en toute la substance de cela»<sup>225</sup>. C'est bien ce qui se passe dans le sacrement de l'Eucharistie : «toute la substance du pain est convertie en toute la substance du corps du Christ, et toute la substance du vin en toute la substance du sang du Christ». Une telle conversion n'est donc pas formelle, mais substantielle, et peut être proprement nommée *transsubstantiatio*<sup>226</sup>. S. Thomas parle ainsi de la substance du corps du Christ<sup>227</sup>, précisant aussi que le corps du Christ est dans l'Eucharistie *per modum substantiae*, et non *per modum quantitatis*<sup>228</sup>. Et, parlant des «espèces sacramentelles», il dira qu'elles «subsistent miraculeusement par mode de substance»<sup>229</sup>.

Toujours à propos de l'Eucharistie, S. Thomas parle de la *ratio substantiae*<sup>230</sup>, de la *propria totalitas substantiae*<sup>231</sup>, de la nature de la substance<sup>232</sup>, de la quiddité ou de l'essence de la substance<sup>233</sup> ; mais notons aussi qu'il parle de la «substance de l'espèce»<sup>234</sup>.

S. Thomas distingue nettement la substance de l'un : «l'un, étant parmi les [réalités] transcendantes, est plus commun que la substance et que la relation»<sup>235</sup>. Il dit aussi que la substance, «comme elle a l'esse

<sup>224</sup> *Id.*, a. 6, ad 1.

<sup>225</sup> *Id.*, a. 4.

<sup>226</sup> *Ibid.*, cf. ad 1 et q. LXXVI, a. 1, ad 3 : «ce ne sont pas les dimensions du pain ou du vin qui sont converties en les dimensions du corps du Christ, mais la substance en la substance» (*substantia in substantiam*).

<sup>227</sup> III, q. LXXV, a. 3.

<sup>228</sup> III, q. LXXVI, a. 1, ad 3; cf. a. 3 : «*per modum substantiae*, idest per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum». Voir aussi q. LXXVI, a. 4, ad 1 : «*per modum substantiae*, cujus natura est tota in toto et tota in qualibet parte». Sur le *per modum substantiae*, voir aussi I *Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 2; *De pot.*, q. IX, a. 6; *Comm. Mét.*, V, leç. 9, n° 894; *Quodlibet IX*, a. 3; *De virtutibus in communi*, a. 11).

<sup>229</sup> III, q. LXXVI, a. 5, ad 2.

<sup>230</sup> III, q. LXXV, a. 2, ad 3; cf. q. LXXVI, a. 3, ad 3.

<sup>231</sup> III, q. LXXVI, a. 1, ad 3.

<sup>232</sup> *Id.*, a. 3 et ad 2.

<sup>233</sup> III, q. LXXVII, a. 1, ad 2.

<sup>234</sup> I, q. LXXXVI, a. 4 : «Doit être de la substance de l'espèce tout ce qui est communément de la substance de tous les individus contenus dans l'espèce». Quelques lignes plus haut, S. Thomas parlait de la «nature de l'espèce».

<sup>235</sup> I, q. XXX, a. 3, ad 1.

*per se*, a ainsi *per se* l'unité ou la multitude»<sup>236</sup>. Il distingue nettement la substance de la réalité et la *species* qui est dans l'intelligence, la forme intelligible qui est principe de l'opération intellectuelle<sup>237</sup>. En nous, l'*intelligere* n'est pas la substance même de l'intelligence<sup>238</sup>. Du reste, c'est en toute créature que la substance se distingue de l'*intelligere*. «Si l'*intelligere* de l'ange était sa substance, il faudrait que l'*intelligere* de l'ange fût subsistant. Or il ne peut y avoir qu'un seul *intelligere* subsistant». Toute action d'une créature, fût-elle un ange, est distincte de sa substance<sup>239</sup>.

Le vrai qui est dans les réalités est convertible avec l'*ens* selon la substance<sup>240</sup>. Le nom de «corps» est donné pour signifier «un certain genre de substances» douées de trois dimensions<sup>241</sup>. Le nom de «vie», s'il se prend d'une certaine apparence extérieure (la réalité se meut), signifie la *substance* à laquelle il convient, selon sa nature, de se mouvoir ou d'agir par elle-même<sup>242</sup>. «Vivant» n'est pas un prédicat accidentel, mais *substantiel*. Vivre, en effet, «n'est autre qu'*esse in tali natura*»<sup>243</sup>.

L'accident se divise de la substance (*dividitur contra substantiam*)<sup>244</sup>. La qualité est dite «disposition de la substance»<sup>245</sup> et la quantité «mesure de la substance»<sup>246</sup>.

La substance «est individualisée par elle-même, mais les accidents sont individualisés par le sujet, qui est la substance»<sup>247</sup>.

A propos de la définition de la personne, qui implique la substance, S. Thomas précise que la substance est alors prise de façon commune, en tant qu'elle se divise en substance première et substance seconde; elle n'en vient à désigner la substance première que par l'addition de «individuelle»<sup>248</sup>.

<sup>236</sup> I, q. XXXIX, a. 3.

<sup>237</sup> I, q. XIV, a. 5, ad 2.

<sup>238</sup> I, q. XXVII, a. 2, ad 2. Cf. C. G. IV, ch. 11 : en nous, l'*intentio intellecta* n'est pas la substance de l'intelligence.

<sup>239</sup> I, q. LIV, a. 1.

<sup>240</sup> I, q. XVI, a. 3, ad 1.

<sup>241</sup> I, q. XVIII, a. 2.

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> III, q. II, a. 6, ad 3.

<sup>245</sup> I, q. XXVIII, a. 2.

<sup>246</sup> *Ibid.* La division survient à la substance en raison de la quantité (III, q. LXXVII, a. 2).

<sup>247</sup> I, q. XXIX, a. 1. Cf. *De pot.*, q. IX, a. 2 : «la substance est individuée par ses principes propres, et non par quelque chose d'étranger, comme l'accident par le sujet (*ex subiecto*)».

<sup>248</sup> I, q. XXIX, a. 1, ad 2. Sur la division en substance première et substance seconde,

L'esse est «l'actualité de la substance ou de l'essence»<sup>249</sup>. L'esse, qui est «la première des choses créées», selon l'expression du *De Causis*, «n'implique pas le sujet créé, mais implique la raison d'objet créé». Et S. Thomas précise : «quelque chose est dit créé du fait qu'il est *ens*, et non du fait qu'il est *hoc ens*»<sup>250</sup>. La forme subsistante est le *quod est*, et l'esse est ce par quoi (*quo*) la substance est <sup>251</sup>. En Dieu, comme on l'a vu, cette distinction n'existe pas : «en Dieu seul la substance est l'esse»<sup>252</sup>. Dieu, qui est Cause première de la substance et de l'accident, peut, par Sa vertu infinie, conserver l'accident dans l'esse alors que la substance (par laquelle il était conservé dans l'esse comme par sa cause propre) a disparu <sup>253</sup>.

Cela seul est dit proprement *esse*, qui subsiste dans son *esse*; c'est pour quoi «seules les substances sont dites proprement et vraiment 'êtres'» (*entia*)<sup>254</sup>. Comme nous l'avons vu, la définition de la substance n'est pas, pour S. Thomas, *ens per se sine subjecto*, mais «la *res* à la quiddité de laquelle il convient d'avoir l'esse *non in subjecto*»<sup>255</sup>.

voir *De pot.*, q. IX, a. 2, ad 6 : «ce n'est pas la division du genre et de l'espèce - puisque rien n'est contenu dans la substance seconde qui ne soit dans la première - mais c'est la division du genre selon divers modes d'être. Car la substance seconde signifie la nature du genre absolue en elle-même; mais la substance première la signifie en tant que subsistant individuellement. C'est donc plutôt une division de l'analogie que du genre (*magis est divisio analogi quam generis*). Ainsi la personne est contenue dans le genre de la substance, bien qu'elle ne le soit pas comme une espèce, mais comme déterminant un mode spécial d'exister» (*ut specialem modum existendi determinans*). Voir aussi *loc. cit.*, ad 7 : «il vaut mieux dire que la substance n'entre pas dans la définition de la personne comme hypostase, mais comme ce qui est commun à la substance première, qui est hypostase, et à la substance seconde, et qui se divise en l'une et l'autre. Et ainsi l'addition de *individuum* contracte ce qui est commun, [le limitant] à l'hypostase, de sorte qu'il soit équivalent de dire *substantia individua rationalis naturae* ou *hypostasis rationalis naturae*».

<sup>249</sup> I, q. LIV, a. 1.

<sup>250</sup> I, q. XLV, a. 4, ad 1.

<sup>251</sup> I, q. L, a. 2, ad 3.

<sup>252</sup> I, q. LIV, a. 1. Cf. ci-dessus, p. 271.

<sup>253</sup> III, q. LXXVII, a. 1.

<sup>254</sup> I, q. XC, a. 2; cf. ci-dessus, p. 419. Voir aussi III, q. LXXVII, a. 2, ad 1 : «accidens per se non potest esse subjectum alterius accidentis, quia *non per se est*». Cf. I-II, q. CX, a. 2, ad 3 : «Omne accidens non dicitur ens quasi *ipsum esse habeat*, sed quia *eo aliquid est*». - «La substance, qui est *ens per se*, a une priorité à l'égard de l'accident, qui est *ens per aliud et in alio*» (*Commentaire du Peri Hermeneias*, I, leç. 8, n° 93). «Aucun accident n'est plus digne que son sujet quant au mode d'être, parce que la substance est *ens per se*, alors que l'accident est *ens in alio*. Mais en tant que l'accident est acte et forme de la substance, rien n'empêche que l'accident soit plus digne que la substance : car ainsi il se rapporte à elle comme l'acte à la puissance, et la perfection au perfectible» (*De caritate*, a. 1, ad 22).

<sup>255</sup> III, q. LXXVII, a. 1, ad 2 et *Quodlibet* IX, a. 5, ad 2; cf. ci-dessus, note 167.

La forme substantielle «diffère de la forme accidentelle en ceci, que la forme accidentelle ne donne pas l'*esse simpliciter*, mais de façon absolue l'*esse tale*; ainsi, la chaleur ne fait pas être son sujet, mais le fait être chaud». Par contre, la forme substantielle «donne l'*esse simpliciter*; c'est pourquoi on dit que quelque chose est engendré *simpliciter* par l'arrivée de la forme, et corrompu *simpliciter* par son retrait»<sup>256</sup>. La matière a l'*esse* en acte par la forme, qui fait être *simpliciter*<sup>257</sup>. Par la forme substantielle, le composé a l'*esse* substantiel<sup>258</sup>. La forme substantielle (ou accidentelle) est dans un certain *esse*, mais non en plusieurs<sup>259</sup>.

Il est impossible que la forme substantielle implique du plus et du moins<sup>260</sup>. Il est manifeste que la nature de la substance est tout entière sous chaque partie des dimensions en lesquelles elle est contenue<sup>261</sup>. Il est impossible qu'il y ait un intermédiaire (*medium*) entre la substance et l'accident<sup>262</sup>.

La forme substantielle n'est pas seulement la perfection du tout, mais de n'importe quelle partie. Elle est forme et acte non seulement du tout, mais aussi de chaque partie<sup>263</sup>.

S. Thomas distingue nettement le point de vue logique et le point de vue théologique, le «genre naturel» et le «genre logique» :

les substances immatérielles créées ne rentrent pas dans le même genre naturel que les substances matérielles, car il n'y a pas en elles la même *ratio* de puissance et de matière; elles rentrent cependant dans le même genre logique, car même les substances immatérielles appartiennent au prédicament «substance», puisque leur quiddité n'est pas leur *esse*<sup>264</sup>.

Nous reviendrons un peu plus loin sur le mode d'existence de la substance, autrement dit sur la subsistence<sup>265</sup>. Relevons encore, dans la *Somme*, quelques caractéristiques de notre *connaissance* de la sub-

<sup>256</sup> I, q. LXXVI, a. 4; cf. III, q. II, a. 1 : composition, ordre et *figura* ne sont pas la forme substantielle, mais une forme accidentelle.

<sup>257</sup> I, q. LXVI, a. 6.

<sup>258</sup> I, q. LXXVII, a. 1, ad 3.

<sup>259</sup> III, q. LXXVII, a. 2.

<sup>260</sup> I, q. LXXVI, a. 4, ad 4; cf. q. LXXVII, a. 1, ad 5; III, q. LXXV, a. 7.

<sup>261</sup> III, q. LXXVI, a. 3; cf. a. 4, ad 1.

<sup>262</sup> I, q. LXXVI, a. 4, ad 4; cf. q. LXXVII, a. 1, ad 5 (il peut y avoir un intermédiaire au niveau des prédicables, mais non pas au niveau des prédicaments); q. XCIII, a. 3, ad 3; C.G. II, ch. 19 et 63; *De pot.*, q. VIII, a. 2 : toute *res* est ou substance, ou accident. *De spiritualibus creaturis*, a. 11.

<sup>263</sup> I, q. LXXVI, a. 8.

<sup>264</sup> I, q. LXXXVIII, a. 2, ad 4.

<sup>265</sup> Voir ci-dessous, pp. 413 ss.

stance. Tout d'abord, S. Thomas, se référant à Aristote, affirme que l'objet propre de l'intelligence est la substance<sup>266</sup>. La substance, en tant que telle, «n'est pas visible des yeux du corps, ni n'est soumise à aucun sens, ni à l'imagination, mais à la seule intelligence, dont l'objet est *quod quid est*, comme il est dit au livre III du *De anima*»<sup>267</sup>. Les formes substantielles qui, selon elles-mêmes, ne nous sont pas connues, nous deviennent connues par les accidents<sup>268</sup>. S. Thomas note aussi que «parce que les différences substantielles ne nous sont pas connues, ou même ne sont pas nommées, il faut parfois se servir des différences accidentelles à la place des différences substantielles, comme lorsqu'on dit que le feu est un corps simple, chaud et sec. Car les accidents propres sont les effets des formes substantielles, et les manifestent»<sup>269</sup>.

L'intelligence humaine, selon l'état de la vie présente, ne peut connaître (*intelligere*) les substances immatérielles créées, qui ne sont pas proportionnées à notre intelligence<sup>270</sup>. Les substances angéliques sont au-dessus de notre intelligence<sup>271</sup>.

#### N. B.

Selon Bernhard Welte, le concept de substance oriente entièrement la compréhension de l'être chez S. Thomas : «Man muss also sagen, dass das Seinsverständnis des Thomas von Aquin ganz am Begriff der Substanz orientiert ist» (*Ens per se subsistens. Bemerkungen zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*, p. 245). Tout être, même celui qui est méta-substantiel, est pensé par rapport à la substance, et celle-ci est appelée *ens per se subsistens*. Or l'expression *ens per se subsistit* est analogue à «l'étant est», ce qui à son tour est analogue à «le chanteur chante», «la lumière illumine». Cette expression dit donc que la subsistance a sa source dans l'*ens*, que la subsistance est le résultat

<sup>266</sup> III, q. LXXV, a. 5, ad 2. Le principe de toute science est l'intellection de la substance (C.G. I, ch. 3).

<sup>267</sup> III, q. LXXVI, a. 7.

<sup>268</sup> I, q. LXXVII, a. 1, ad 7; c'est pourquoi rien n'empêche que parfois des accidents soient mis à la place de différences substantielles (*ibid.*). Cf. III, q. LXXV, a. 2, ad 3 : la *ratio substantiae* est connue par les accidents.

<sup>269</sup> I, q. XXIX, a. 1, ad 3.

<sup>270</sup> I, q. LXXXVIII, a. 1 et a. 3.

<sup>271</sup> I, q. L, a. 2. Cf. *Q. disp. De anima*, a. 16 : «l'âme, tant qu'elle est unie au corps, peut s'élever à la connaissance des substances séparées dans la mesure même où elle peut être conduite (*manuduci*) par les *species* tirées des phantasmes. Cela ne veut pas dire (*hoc autem non est*) qu'elle connaisse d'elles *ce qu'elles sont*, puisque ces substances sont sans proportion avec ces intelligibles; mais nous pouvons ainsi connaître d'une certaine manière que les substances séparées *sont*» (*de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt*).

de l'*ens*. Mais ici, le résultat est le fondement de l'*ens*, il le constitue (*art. cit.*, p. 246). L'être de l'étant est réflexif, il est simultanément fondement et résultat. L'être est donc comme un cercle. S. Thomas remarque qu'il s'agit d'une réflexivité *in ratione*, mais cela, affirme B. Welte, pour ne pas la confondre avec une relation catégoriale entre deux êtres. L'être est donc comme un agir, un *actus essendi* ou plutôt *actus perfecti*, ajoute l'auteur, qui cite alors, et rapproche, deux textes de S. Thomas : l'un tiré du *Commentaire du De Causis* (prop. IV, 109) et l'autre du *Commentaire du De Anima* (I, 10, n° 160). B. Welte s'appuie sur le rapprochement de ces deux textes pour affirmer que l'être est plutôt à penser comme une opération, *actus perfecti*. «L'opération comme événement de l'illumination est constitutive de l'être de la lumière, davantage : elle est cet être-lumière lui-même. Et ainsi, de façon analogue, l'événement de l'être, qui s'effectue et se constitue en tant qu'être, est l'être même des étants» (*art. cit.*, p. 248 : «Die operatio als Geschehen des Leuchtens ist konstitutiv für das Lichtsein des Lichtes, ja ist dieses Lichtsein selber. Und so analog : das Geschehen des Seins, das sich als seiend erwirkt und erstellt, ist das Sein des Seienden selbst»). La substance, qui est l'être au sens le plus fort, implique la *reditio in se completa* (voir *art. cit.*, p. 248).

*Sub-sistere*, explique ensuite B. Welte, signifie «se mettre debout». Or *ens sub-sistit qua ens*. L'étant se referme sur soi-même avec son *esse*, et son *esse* avec soi-même; il devient l'*esse* de cet étant. Il y a un double mouvement : l'étant se referme sur son être, son propre fondement, et simultanément s'élève au niveau de l'*esse* en général. Issu du fondement, l'étant s'est mis debout (p. 250). Cet événement ontologique s'achève dans le repos, l'état d'être. On peut donc distinguer : le *principium essendi*, ce qui subsiste par soi; l'*actus essendi*, subsister par soi; le *status essendi*, la substance. Mais ces distinctions disparaissent dans l'identité de la substance. Et B. Welte ajoute : il est évident que S. Thomas pense tout être de cette manière, car la source de tous les étants, qui n'est plus dans la catégorie de la substance, est aussi *ipsum esse subsistens* (p. 251). Le langage de S. Thomas, conclut l'auteur, exprime le dynamisme et la vivacité de sa compréhension de l'être, dynamisme que la tradition a souvent vu d'une manière trop statique (p. 252).

Cette réflexion intelligente, influencée par la pensée heideggérienne (l'auteur ne s'en cache pas) désire révéler ce qui est fondamental dans l'ontologie de S. Thomas. Mais pouvons-nous affirmer que «la compréhension ontologique de S. Thomas est entièrement orientée par le concept de la substance» ? Nous ne le pensons pas; car la substance, si importante qu'elle soit, n'est pas pour S. Thomas la seule saisie de l'être. Il y a aussi l'acte. Or la saisie de l'acte ne peut se ramener à celle de la substance. Substance et acte sont les deux causes propres de ce-qui-est, l'une selon la forme, l'autre selon la fin.

Si la substance est bien appelée *ens per se subsistens*, il faudrait souligner que cette expression, prise littéralement, n'est pas du vocabulaire de S. Thomas (il la cite dans une objection pour la rectifier ensuite : cf. ci-dessus, p. 268, note 167) - ce qui est évidemment un peu dommage pour un article qui veut analyser le langage ontologique de S. Thomas ! Cette appellation, en réalité, n'exprime pas ce qu'est la substance (ce n'est pas une définition : cf. *loc. cit.*), mais ce qui

caractérise sa manière d'être. A la différence des accidents, qui «inhèrent», la substance subsiste. Quant à dire que l'expression *ens per se subsistit* est analogue à «l'étant est» («le chanteur chante», «la lumière illumine»), est-ce tout à fait exact ? Si «l'étant est» traduit *ens est* considéré dans la perspective de S. Thomas, permettons-nous de faire observer que *ens est* n'est pas du tout semblable à *ens per se subsistit*, puisque *est* ne fait qu'explicitier ce qui est impliqué dans *ens simpliciter*, tandis que *per se subsistit* ajoute une manière d'exister, propre à la substance. De plus, *ens est* n'est pas non plus semblable à «la lumière illumine». Dans ce dernier cas, en effet, ne s'agit-il pas du *quarto modo dici per se* ? Il s'agit d'une action qui finalise, tandis que *est* n'est pas au même niveau. D'autre part, si «l'étant est» est considéré dans la perspective heideggérienne, il s'agit de l'être de l'étant; mais alors, comment peut-il être semblable à *l'ens per se subsistens* ?

On ne peut pas davantage dire que cette expression signifie que la subsistence a sa source dans l'*ens*, car alors tout *ens* subsisterait de cette manière. C'est proprement dans la substance que la subsistence a sa source; et c'est pourquoi la subsistence n'est pas un résultat de l'*ens*, mais une manière d'être de la substance.

Quant à l'affirmation : «ici le résultat est le fondement de l'*ens*», elle est compréhensible dans une perspective heideggérienne, à propos de l'être de l'étant, mais non pas dans celle de S. Thomas. En effet, la manière d'être, si noble qu'elle soit, si primitive qu'elle soit, ne peut être fondement de l'*ens*, car elle demeure relative à l'*ens* - et non l'inverse. Aussi, si l'on conclut : «l'être est donc comme un cercle», il faut bien distinguer la perspective de S. Thomas et celle de Heidegger. Pour S. Thomas, il s'agit d'une réflexivité *in ratione*, comme le note avec justesse B. Welte. C'est notre intelligence qui, concevant en premier lieu le devenir (lequel est dans la succession et la juxtaposition), précise que l'être est au delà, qu'il subsiste en lui-même, qu'il a comme le pouvoir de réfléchir sur lui-même. Dans la perspective de Heidegger, l'être de l'étant est réflexif parce qu'il est simultanément résultat et fondement.

C'est pourquoi, pour S. Thomas, l'être (bien qu'il s'exprime par un verbe et que le verbe exprime ordinairement l'action) n'est pas «comme un agir», «comme une opération». On ne peut pas identifier *actus essendi* et *actus perfecti*. Ne confondons pas la forme grammaticale du verbe, liée à l'action, et la signification propre du verbe être. L'*actus essendi*, qui est l'*esse*, est en premier lieu au niveau de la substance, tandis que l'*actus perfecti* est en premier lieu au niveau des opérations vitales (voir *Comm. De Anima*, I, 10, n° 160, que l'A. donne comme référence). Reconnaissons qu'il y a en effet une analogie entre l'*actus essendi* et l'*actus perfecti*, mais cette analogie est à entendre au sens d'Aristote et de S. Thomas, c'est-à-dire comme une pure diversité (*simpliciter diversa*), avec quelque chose de commun. B. Welte prend au contraire l'analogie dans le sens néoplatonicien de Proclus, c'est-à-dire comme un rapport de ressemblance. Or dans cette perspective, on glisse très vite vers l'analogie métaphorique. C'est seulement d'une manière métaphorique que l'on peut établir une comparaison entre l'événement de l'illumination, qui est l'être-lumière de la lumière, et l'événement de l'être, qui est l'être même des étants.

De même, on demeure encore au niveau d'un langage métaphorique lorsqu'on affirme que *subsistere* signifie «se mettre debout». Être debout ou couché n'est pas le propre de l'être métaphysique, mais du corps (nous ne voulons pas discuter ici l'interprétation de l'étymologie du terme). L'être métaphysique, dans sa manière d'être, est au delà de ces situations physiques et sensibles.

Enfin, la triple distinction : *principium essendi*, *actus essendi*, *status essendi*, ne peut pas s'entendre comme exprimant le dynamisme de la compréhension de l'être, comme s'il y avait une dialectique de l'être. La substance n'est pas le repos de l'être, où tout s'achève; elle est un principe d'être. Quant à l'*actus essendi*, c'est l'*esse*, comme chacun sait; et le *status essendi* regarde la réalisation concrète. Il n'y a donc pas de mouvement dialectique dans la compréhension de l'être, mais simplement divers aspects de notre considération de l'être : son principe, sa manière d'exister, son acte, permettent de mieux saisir le véritable «dynamisme» de l'être : l'acte.

### Duns Scot

Immédiatement après S. Thomas, les théologiens, n'étant plus assez métaphysiciens, tendent à confondre le caractère propre de la recherche théologique du *comment* avec la recherche philosophique du *pourquoi* de l'être; dans la mesure où ils font œuvre de philosophes, ils n'ont plus le souci de redécouvrir l'induction; et ce qui, pour Aristote, était les principes propres de l'être, ils veulent le connaître immédiatement à partir du concept d'être. Progressivement, un nouveau nominalisme commencera à apparaître<sup>272</sup>; et c'est à l'égard de la métaphysique de la substance qu'il se manifestera en premier lieu.

A propos de la question théologique : «Dieu peut-il être nommé par nous d'un nom signifiant l'essence divine en elle-même, en tant qu'elle est 'celle-ci' ?», Duns Scot affirme que la proposition : «comme on intelli<sup>ge</sup>, ainsi on nomme» est fautive si on veut la comprendre *praecise*, car on peut signifier quelque chose plus distinctement qu'on ne le conçoit<sup>273</sup>; et il explique :

<sup>272</sup> Nous ne voulons pas dire ici que Duns Scot soit nominaliste; mais il semble bien qu'il conduise au nominalisme. Nous essaierons, en critique, de voir le passage de l'«oubli de l'induction» au nominalisme et du nominalisme au positivisme.

<sup>273</sup> Voir *Ordinatio*, I, dist. 22, q. unica (*Utrum Deus sit nominabilis a nobis aliquo nomine significante essentiam divinam in se, ut est «haec»*) Opera omnia (Vat.) V, p. 343. L'*Ordinatio I* est le premier livre du *Commentaire des Sentences*, dit *Opus oxoniense*; nous la citerons d'après l'édition critique du P. Balič; les autres livres de l'*Opus oxoniense*, ainsi que les autres œuvres de Duns Scot, seront cités d'après l'édition Wadding (Vivès).

puisque la substance n'est intelligible par le *viator* que dans le concept commun d'être (...), si l'on ne pouvait pas signifier plus distinctement qu'on n'intelligé, aucun nom donné par le *viator* ne signifierait une réalité du genre «substance»; mais comme l'intelligence du *viator* conçoit *praecise* une certaine propriété à partir de laquelle un nom est donné (laquelle propriété est communément exprimée par l'étymologie du nom), ainsi une telle propriété serait signifiée *praecise* par le nom; par exemple, le nom de «pierre» ne signifierait pas quelque chose du genre «substance», mais seulement quelque chose du genre «action», par exemple «lésion du pied», qu'exprime l'étymologie et à partir de laquelle le nom fut donné<sup>274</sup>.

Précédemment, Duns Scot avait été déjà très explicite : nous n'avons naturellement aucun concept quidditatif de la substance qui soit causé immédiatement par la substance elle-même; notre concept de la substance est un concept abstrait de l'accident, qui n'est autre que le concept d'être<sup>275</sup>.

Notons cette comparaison entre notre connaissance de Dieu et notre connaissance de la substance : «de même que l'on a démontré (...) que nous ne pouvons connaître Dieu naturellement que si l'être est univoque pour le créé et l'incrédé, ainsi on peut en démontrer autant de la substance et de l'accident»<sup>276</sup>. (En effet, si le concept d'être «n'était pas univoque, nous n'aurions aucun concept de la substance»<sup>277</sup>.) Cela per-

<sup>274</sup> *Loc. cit.*, pp. 343-344 : «Quod videtur persuaderi ex hoc, quod cum substantia non sit intelligibilis a viatore nisi in communi conceptu entis (...), si non possit distinctius significari quam intelligi, nullum nomen impositum a viatore significaret aliquam rem de genere substantiae, sed sicut praecise concipitur ab intellectu viatoris aliqua proprietas a qua imponitur nomen (quae proprietas communiter exprimitur per etymologiam nominis), ita praecise talis proprietas significaretur per nomen; puta, per nomen lapidis non significaretur aliquid de genere substantiae, sed tantum aliquid de genere actionis, puta 'laesio pedis', quam exprimit etymologia et fuit a qua nomen imponebatur». - Duns Scot avait dit qu'il ne peut y avoir, pour le *viator*, de métaphysique sans le secours de la grâce (voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. II; ici il souligne seulement que le *viator* ne peut pas avoir la connaissance de la substance, si ce n'est par le concept d'être. Cf. *Quaestiones in libros Aristotelis De anima*, q. 21, n° 9, Opera omnia (Vivès) III, p. 616 b : «in via non possumus substantiam cognoscere simpliciter et primo intuitu...»

<sup>275</sup> *Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 3, Opera omnia III, p. 90 : «nullus igitur conceptus quidditativus habetur naturaliter de substantia immediate causatus a substantia, sed tantum causatus vel abstractus primo ab accidente, - et illud non est nisi conceptus entis». Cf. p. 112 : «[substantiae] non concipiuntur in aliquo conceptu nisi conceptu entis». Voir aussi dist. 22, q. unica, Opera omnia V, p. 344 : «Illud autem quod subest, non concipitur in conceptu quidditativo, nisi entis vel 'hujus entis'».

<sup>276</sup> *Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 3, p. 86 : «sicut argutum est (...) quod Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi sit univocum creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente».

<sup>277</sup> *Quaestiones in libros Aristotelis De anima*, q. 21, n° 9, Opera omnia (Vivès) III, p.

met à Duns Scot de préciser la succession du concept de substance à partir du concept d'être :

Si en effet la substance ne meut pas immédiatement notre intellect à avoir d'elle une certaine intellection, mais seulement l'accident sensible, il s'en suit que nous ne pourrions avoir d'elle aucun concept quidditatif, si un tel [concept] ne peut être abstrait du concept d'accident; mais aucun concept quidditatif tel ne peut être abstrait du concept d'accident, si ce n'est le concept d'être <sup>278</sup>.

N'ayant de la substance ni une connaissance intuitive - parce que si nous en avons une, nous connaîtrions aussi l'absence de la substance <sup>279</sup> - ni une connaissance inductive, nous la connaissons seulement à partir des accidents, à partir du concept d'être <sup>280</sup>; et si nous

616 b : «si non esset [conceptus entis] univocus, nullum conceptum de substantia haberemus». Voir l'argumentation que donne Duns Scot.

<sup>278</sup> *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 3, pp. 86-87 : «Si enim substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensible, sequitur quod nullum conceptum quidditativum poterimus habere de illa nisi aliquis talis possit abstrahi a conceptu accidentis; sed nullus talis quidditativus abstrahibilis a conceptu accidentis est, nisi conceptus entis». Duns Scot explique : «Quod autem suppositum de substantia, quod non immutat intellectum nostrum immediate ad actum circa se, hoc probatur, quia quidquid praesens immutat intellectum, illius absentia potest naturaliter cognosci ab intellectu quando non immutatur, sicut apparet II *De anima*, quod visus est tenebrae perceptivus, quando scilicet lux non est praesens, et ideo tunc visus non immutatur». (*op. cit.*, pp. 87-88). Cf. même question, p. 80, où Duns Scot explique pourquoi la substance ne peut être considérée comme l'objet premier de l'intelligence : «Probatur quod non posset poni primum objectum intellectus nostri substantia propter attributionem omnium accidentium ad substantiam, quia accidentia habent propriam virtutem motivam intellectus. Ergo substantia non movet ad se et ad omnia alia». - Cf. *Questiones super librum II Posteriorum*, q. 12, n° 3, *Opera omnia* (Vivès) II, p. 345 b : «Cognitio (...) substantiae oritur a cognitione accidentis, tanquam a juvante, licet non a principio sufficiente. Unde accidentia communia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est» (Duns Scot se réfère ici au *De anima* d'Aristote).

<sup>279</sup> Voir la conclusion de l'argumentation (*Ord.* I, dist. 3, pars 1, q. 3) citée dans la note précédente, concernant l'absence de ce dont nous avons une connaissance immédiate : «Igitur si intellectus naturaliter immutatur a substantia immediate ad actum circa ipsam, sequeretur quo quando substantia non esset praesens, posset naturaliter cognosci non esse praesens, - et ita naturaliter posset cognosci in hostia altaris consecrata non esse substantiam panis, quod est manifeste falsum» (*ibid.*, p. 88). Et Duns Scot précise : «Responsio : probatio improbat cognitionem substantiae intuitivam, quia de illa est major vera, non de abstractiva, quae non deficit propter absentiam realem objecti; nec ergo absentia percipitur» (*ibid.*). - Inutile de souligner ici le manque de distinction, que Duns Scot n'a pas l'air de soupçonner, entre connaissance philosophique de la substance et adhésion de foi au mystère de la transsubstantiation. Si notre intelligence pouvait saisir, dans l'Eucharistie, l'absence de la substance du pain, le *mysterium fidei* demeurerait. Nous serions alors en face d'un mystère semblable à celui du tombeau vide, comme Jean au matin de la Résurrection !

<sup>280</sup> Il est assez difficile de concevoir comment le concept d'être provient de l'accident avant la distinction substance-accident ! Ce qu'on devrait dire, c'est que le concept d'être provient du sensible.

connaissions la substance par l'être, Duns Scot précisera même que nous connaissons la substance *par la subsistence*<sup>281</sup>, puisqu'il «concède» que *subsistere est l'esse perfectissimum*<sup>282</sup>.

Duns Scot (à la suite d'Aristote dans les *Catégories*) considère la substance avant tout comme substance première : celle-ci est *maxime substantia*, et davantage substance que la substance seconde<sup>283</sup>. Le mode propre à la substance est d'*esse per se naturaliter*<sup>284</sup>, et l'inhérence lui répugne, car «il lui répugne d'être une entité diminuée»<sup>285</sup>.

*Primum ens* dans le genre des *entia per se*<sup>286</sup>, la substance est première dans l'ordre de l'attribution et dans l'ordre de la causalité : elle est cause de tous les accidents dans le genre «être»<sup>287</sup> et sujet de

<sup>281</sup> Voir *Quaestiones in libros Aristotelis De anima*, q. 21, n° 9, Opera omnia III, p. 616 b : «Ab accidentibus a nobis sensibilibus, abstrahimus conceptum entis, dicendo quod sunt ens; et ulterius inquirendo invenimus, quod sunt tale ens, quod est alteri inhaerens : id autem alterum oportet esse subsistens, et tali subsistenti imponimus nomen, *substantia*, et ideo sic cognoscimus substantiam, sic cognoscendo ipsius subsistentiam, dicendo quod est ens per se subsistens».

<sup>282</sup> Cf. *Quaestiones quodlibetales*, q. 5, n° 23, Opera omnia XXV, p. 228 a. Duns Scot précise que *subsistere* se dit de deux façons : «uno modo accipitur pro per se esse (...) alio modo pro incommunicabiliter per se esse (...) Primo modo concedo, quod subsistere formaliter dicit perfectissimum esse, et non dicit nisi essentiam (...) Secundo modo *subsistere* praesupponit perfecte esse, sed non formaliter includit, sed tantum addit incommunicabilitatem supra per se esse primo modo acceptum, et illud sic est ratio subsistendi, quod est ratio incommunicabiliter per se essendi» (*loc. cit.*, cf. q. 4, n° 20, p. 175 a).

<sup>283</sup> Cf. *Op. ox. II*, dist. 3, q. 2, n° 3, Opera omnia XII, p. 79 b : «Prima substantia per Philosophum in *Praedicamentis*, est maxime substantia, et etiam magis substantia quam secunda». Cf. n° 10, pp. 85 b-86 a : «prima substantia, cum sit maxime substantia, per Philosophum in *Praedicamentis*, et magis substantia quam secunda...» Sur substance première et substance seconde, voir *Expositio in Metaph. Aristotelis*, V, s. un., c. 8, Opera omnia VI, pp. 50 b ss.

<sup>284</sup> *Op. ox. III*, dist. 1, q. 1, n° 15, Opera omnia XIV, p. 17 a : «Modus enim substantiae est per se esse naturaliter, hoc est, in essendo non inclinari naturali aptitudine ad aliud». Cf. *Op. ox. II*, dist. 3, q. 1, n° 10, Opera omnia XII, p. 55 a-b : «Omnis substantia per se existens est propria ei, cuius est, hoc est, vel ex seipsa vel est propria per aliquod contrahens facta propria, quo contrahente posito non potest inesse alteri, licet non repugnet ei ex se inesse alteri».

<sup>285</sup> Cf. *Quaestiones quodlibetales*, q. 3, n° 20, Opera omnia XXV, p. 141 b : «Inhaerere sive dependere ad substantiam, est imperfectio; ideo ista repugnat substantiae, cum ipsa talis entitas sit, quod sibi repugnat esse entitatem diminutam, quia dat esse simpliciter, sive primum, quod est oppositum ei, quod est inhaerere».

<sup>286</sup> Voir *Quaestiones super praedicamenta*, q. 15, n° 4, Opera omnia I, p. 479 b : «Cum dicitur, substantiae est primum ens, dico, quod hoc est verum comparando generalissimum substantiae ad alia genera, id est, entium per se in genere, est substantia primum ens.»

<sup>287</sup> Voir *Expositio in Metaph. Arist.*, VII, s. 1, c. 1., Opera omnia VI, pp. 153 b-154 a : la substance est *primum ens in genere entium* (...) primo ex primitate praedicationis». La raison est la suivante : praedicatum simpliciter *in quid* est prius quam praedicatum *in quale quid*, vel quam qualitas vel quantitas : sed substantia est

tous les accidents<sup>288</sup>; elle est «le substrat (*substratum*) auquel il convient de ne pas inhérer, ou auquel il répugne d'inhérer»<sup>289</sup>. Elle est plus *ens* et plus parfaite que n'importe quel accident<sup>290</sup>; elle est «totalement être d'une totalité de perfection»<sup>291</sup>. Bien qu'elle ne soit pas première *via generationis* (mais selon la perfection), elle est première d'une primauté de *temps* en ce sens qu'elle peut avoir une existence actuelle antérieure à tout autre être et indépendamment de lui<sup>292</sup>. En effet, la raison de substance est d'exister par soi, «séparé des autres, sans dépendre des autres»<sup>293</sup>. La substance précède donc tout accident, puisque, «quant à son exister et à son *esse* temporel, elle n'a pas besoin d'accident»<sup>294</sup>. Dans l'ordre de la connaissance, la substance est aussi

praedicatum simplex in quid (...) Secundo primitate causationis sive causalitatis : illud quod est causa alterius in aliquo genere est prius eo in illo genere, quia causa prior est causato : sed substantia est causa omnium accidentium in genere entis, ergo substantia erit primum ens respectu aliorum. (...) *alia*, scilicet entia a substantia dicuntur entia inquantum taliter vel totaliter entis, id est, inquantum habent habitudinem ad tale ens quod est substantia, ut ad causam». Voir aussi *Op. ox.* IV, dist. 12, q. 2, n° 12, *Opera omnia* XVII, pp. 569 b-570 a : «In substantia, ut est primum entium, est duplex ordo prioritatis : unus in substando aliis, quod includit recipere alia et perfici ab eis; alius actualitatis intensivae, et secunda perfectio est simpliciter major quam prima».

<sup>288</sup> Cf. *Op. ox.* II, dist. 3, q. 4, n° 7, *Opera omnia* XI, p. 100 b : «eodem modo substantia est prior naturaliter omni accidente, quo est subjectum omnium accidentium». Or le sujet a une priorité sur tout accident dans l'ordre de la définition. Cf. *loc. cit.* et *Quaestiones super universalia Porphyrii*, q. 15, n° 6, *Opera omnia* I, p. 192 a : «quod substantia praecedit omne accidens definitione,] verum est de accidentibus quae habent suum esse a subjecto». *Ordinatio* I, dist. 22, q. unica, *Opera omnia* (Vat.) V, pp. 344-345. *Expositio in Metaph. Arist.*, VII, s. 1, c. 1, n° 3, p. 155 a : «Accidens (...) connotat subjectum cui inest, et ideo non dicitur sine (...) subjecto, quod est substantia; quare sequitur ulterius, quid substantia erit utique primo ens, et non aliquid ens...»

<sup>289</sup> *Quaestiones quodlibetales*, q. 3, n° 19, *Opera omnia* XXV, p. 140 b.

<sup>290</sup> Voir *Op. ox.* IV, dist. 49, q. 2, n° 9, *Opera omnia* XXI, p. 16 a : «substantia est magis ens quocumque accidente»; *id.*, dist. 10, q. 8, n° 9, *Opera omnia* XVII, p. 287 b : «omnis substantia est simpliciter perfectior omni accidente». Cf. *Quaestiones quodlibetales*, q. 13, n° 6, *Opera omnia* XXV, p. 519 b. *Op. ox.* III, dist. 13, q. 4, n° 13, *Opera omnia* XIV, p. 465 a-b.

<sup>291</sup> *Op. ox.* IV, dist. 12, q. 1, n° 15, *Opera omnia* XVII, p. 549 b : «substantia est totaliter ens (...) totalitate perfectionis». - Notons encore que «la substance est double : composée, comme l'homme, ou simple, comme la forme ou la matière» (*Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, II, q. 4, n° 10, *Opera omnia* II, p. 525 a). La substance composée peut être définie sous un concept quidditatif ou connotatif : voir *loc. cit.* Cf. *Reportata Parisiensis*, II, dist. 12, q. 1, n° 9, *Opera omnia* XXIII, p. 6 a; *Op. ox.*, II, dist. 12, q. 1, n° 9, *Opera omnia* XII, p. 550 a-b.

<sup>292</sup> Voir *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 2, n° 6, *Opera omnia* VII, p. 358 b. Cf. *Expos. in Metaph. Arist.*, VII, s. 1, c. 2, n° 5, *Opera omnia* VI, p. 156 a-b.

<sup>293</sup> *Quaestiones subtilissimae...* VII, q. 6, n° 2, *Opera omnia* VII, p. 371 b. Le *subsistere* fait partie de la *ratio* de la substance, mais non pas le *substare* (*loc. cit.*).

<sup>294</sup> *Quaestiones super librum I Posteriorum*, q. 25, n° 3, p. 271 b; cf. n° 5, p. 273 a.

*primum ens*, mais d'une priorité de nature et non de temps, d'une priorité de perfection et non de génération<sup>295</sup>.

Enfin, à la suite d'Aristote, Duns Scot souligne que la substance reçoit les contraires, et qu'elle n'implique pas le plus et le moins<sup>296</sup>.

Au fond, Duns Scot conçoit toujours la substance comme un genre (le genre le plus général)<sup>297</sup>, puisque l'individuation (comme nous le verrons plus loin) se fait, pour lui, par la différence ultime qui constitue d'une manière ultime la substance première<sup>298</sup>. De plus, parlant de la substance matérielle, Duns Scot affirme qu'elle n'est pas par elle-même celle-ci (*ex natura sua non est de se haec*), mais est une certaine unité (réelle, indépendamment de toute opération de l'intelligence, moindre que l'unité numérique ou l'unité propre du singulier), qui est l'unité de la nature *secundum se*<sup>299</sup>. Or la nature *secundum se*, comme l'affirme Duns Scot à la suite d'Avicenne, est de soi indifférente à l'*esse* universel ou à l'*esse* singulier<sup>300</sup>.

Bien qu'en exposant Aristote, Duns Scot distingue la «description

<sup>295</sup> Voir *Quaestiones super Praedicamenta*, q. 4, n° 12, Opera omnia I, p. 449 a-b : «substantia est primum omnium entium cognitione; quod non intelligitur de prioritate temporis, sed naturae, scilicet, quod cognitio ejus est perfectissima». *Quaestiones subtilissimae...*, VII, q. 3, n° 2, Opera omnia VII, p. 361 a-b.

<sup>296</sup> Voir *Quaestiones subtilissimae...*, VIII, q. 3, nn° 2 et 3, Opera omnia VII, p. 495 a-b. *Quaestiones super Praedicamenta*, q. 15, n° 6, Opera omnia I, p. 480 a-b.

<sup>297</sup> Cf. *Ordinatio* I, dist. 8, pars 1, q. 3, Opera omnia (Vat.) IV, pp. 207-208 : «substantia etiam, quae modo est genus generalissimum, ut accipitur pro omnibus speciebus inferioribus continet virtualiter omnia accidentia...» *Quaestiones super Praedicamenta*, q. 15, n° 4, Opera omnia (Vivès) I, p. 479 b : «comparando generalissimum substantia ad alia genera...» *Ibid.*, n° 6 : «Generalissimum substantiae non dicitur de aliquo magis et de aliquo minus...» *Quaestiones quodlibetales*, q. 3, n° 19, Opera omnia XXV, p. 140 b : «ut substantia est genus...». A propos de la substance en Dieu, Duns Scot distingue la substance *ut est conceptus generis generalissimi* et la substance comme *ens in se* et non *ens in alio* : voir *Ordinatio* I, *loc. cit.*, p. 220. - Les autres prédicaments, en particulier la relation, sont aussi *genera generalissima*, mais la substance l'est en premier lieu.

<sup>298</sup> Cf. ci-dessous, pp. 443-445.

<sup>299</sup> Voir *Op. ox.* II, dist. 3, q. 1, n° 7, Opera omnia XII, p. 48 a-b. N'oublions pas non plus cette distinction que fait Duns Scot entre le *generalissimum* substance, qui est *ens primum*, et la substance «princiée» (*pricipiata*) qui, elle, implique une composition de matière et de forme : voir *Quaestiones super Praedicamenta*, q. 15, n° 4, Opera omnia I, p. 479 b : la *substantia principata* n'est pas *primum ens*, «quia principia talis substantiae sunt priora illa, ut dicitur VII Metaph. cont. 7, quod forma et materia sunt magis entia composito. Forte tamen potest concedi absolute, quod *substantia* est primum perfectione, licet non via generationis». Cette substance composée semble bien être ce que Duns Scot appelle, dans le passage de l'*Opus oxoniense* que nous venons de citer, la «substance matérielle», qui peut être considérée comme la nature *secundum se*, puisque la nature *secundum se* ne considère que ses principes constituants qui sont, de fait, radicalement, des principes matériels et des principes formels.

<sup>300</sup> Voir *Op. ox.* II, *loc. cit.*

logique» de la substance première prise comme sujet d'attribution, et la recherche du *quod quid est* de la substance, qui ne peut se faire que par les principes essentiels de la réalité<sup>301</sup>, on est cependant obligé de reconnaître qu'en réalité, il n'y a plus, chez lui, de découverte de la substance comme principe et cause de ce-qui-est - elle est, métaphysiquement, comme «oubliée». La substance se ramène au genre le plus général; elle est donc conçue d'une manière quidditative<sup>302</sup>. La substance matérielle n'est pas, de soi, *haec*; mais l'«individu de la substance», en tant qu'il inclut l'existence et le temps, est bien *hoc*, comme «cet homme existant» ou «cette pierre existante»<sup>303</sup>. La substance, «genre le plus général», est considérée comme le fondement et la cause des accidents, qu'elle contient virtuellement. Duns Scot se sert indistinctement, semble-t-il, des textes des *Catégories* et de ceux de la *Métaphysique*, pour nous présenter une description de toutes les propriétés de la substance *ens primum*. La substance est saisie relativement au concept d'être et en fonction de celui-ci<sup>304</sup>. Le réalisme de l'être disparaissant chez Duns Scot, la substance ne peut plus être saisie que comme le genre le plus général. Par le fait même, la substance, chez lui, fait abstraction de l'existence<sup>305</sup>, puisque l'existence n'est qu'un accident pour notre concept d'être.

<sup>301</sup> Cf. *Expos. in Metaph. Arist.*, VII, s. 2, c. 1, n° 14, Opera omnia VI, p. 162 b.

<sup>302</sup> C'est du reste pour cela que Duns Scot parle de «substantialité». Voir *Reportata parisiensis*, III, dist. 22, q. unica, n° 11, Opera omnia XXIII, p. 426 a : «substantia composita habet perfectissimam rationem substantiae; sed hoc non esset verum secundum hanc viam, quia haberet aliquid quod non pertineret ad suam quidditatem et substantialitatem».

<sup>303</sup> Cf. *Expos. in Met. Arist.*, VII, s. 2, c. 10, p. 215 b : «*Individuum substantiae* dupliciter potest accipi. Uno modo large, prout scilicet *individuum substantiae* abstrahit ab existentia et tempore (...) Alio modo accipitur *individuum substantiae* et simul totum stricte, prout includit existentiam et tempus, ut hic homo existens, et hic lapis existens, et talia sunt quae per se generantur et corrumpuntur; et de talibus non est scientia, nec definitio propria; quia cum abstrahuntur a sensu, ignotum est utrum sint vel non...»

<sup>304</sup> On peut dire que c'est le concept d'être univoque qui empêche Duns Scot de saisir l'être en sa profondeur propre et originale : l' *ὄν*. Cette manière de concevoir la substance dépend évidemment de toute l'épistémologie de Duns Scot, pour qui l'objet propre de l'intelligence est l' *ens univocum*. Voir à ce propos *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. II.

<sup>305</sup> Voir *Report. par.*, III, dist. 22, q. unica, n° 13, Opera omnia XXIII, p. 426 b. Duns Scot affirme ailleurs que la substance a un double *esse*, l' *esse essentialis* et l' *esse existentiae*, et il précise : «*Esse essentialis est de essentiali; esse existens non*» (*Questiones super librum I Posteriorum*, q. 30, n° 5, Opera omnia II, p. 283 b). De même l'accident a un double *inesse* : *inesse existens*, et *inesse essentialis* (*loc. cit.*). - Il nous semble préférable de dire que la substance fait abstraction de l'existence, plutôt que de dire que «l'existence n'est pas incluse de soi dans la nature de la substance» (E. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 203). Car peut-on, dans la perspective de Duns Scot, distinguer substance et nature de la substance ? Cf. *Expositio in Metaph. Arist.*, VII, s. 2, c. 5, n° 35, p. 181 a.

*Le nominalisme*

Avec le nominalisme de Durand de Saint-Pourçain, de Pierre Auriol et d'Ockham, l'intelligibilité directe du singulier matériel va (en réaction contre le réalisme de Duns Scot) enlever à l'universel tout fondement objectif dans la réalité, car seul l'individu existe réellement, et il est saisi par intuition. En connaissant ainsi le singulier intuitivement, c'est le fait individuel que nous saisissons, l'événement qui se présente à nous; il n'y a plus aucune recherche du fondement métaphysique de sa singularité. Il ne reste donc que la substance individuelle, singulière<sup>306</sup> (et telle qualité singulière), et l'universel n'existant que dans l'âme<sup>307</sup>.

Quelle sera, d'autre part, dans les êtres composés de matière et de forme, l'unité de la substance, puisque, pour Ockham, la matière est «une certaine réalité existant en acte dans la nature des choses»<sup>308</sup>, douée d'un *esse* propre qui ne varie pas, quelle que puisse être la variété des formes se succédant en elle<sup>309</sup> ?

<sup>306</sup> «Omnis substantia imaginabilis est vere singularis et individua» (*Expositio aurea*, Liber praedicamentorum, ch. 8 : *De praedicamento substantiae*, i. Pour Ockham, «dire que l'espèce est plus substance que le genre, ce n'est rien autre selon la vérité, que de dire qu'elle signifie l'individu *specialius et determinatius*» (Ch. VINCENT, *Porphyre et Ockham*, p. 417). Ch. Vincent souligne le lien entre une telle affirmation et «la thèse qui fait de la connaissance du singulier une connaissance intuitive, non seulement sensible, mais intellectuelle» (*art. cit.*, pp. 417-418). Expliquant ce qu'il faut entendre par «intention première» et «intention seconde», Ockham mentionne la substance parmi les «réalités singulières qui ne sont pas des signes»; voir *Quodlibet* IV, q. 35 : «Stricte dicitur intentio prima nomen mentale praecise natum esse extremum propositionis et supponere pro re quae non est signum sicut conceptus hominis, animalis, corporis et substantiae, et breviter omnia nomina mentalia quae naturaliter significant res singulares quae non sunt signa» (l'intention seconde, prise au sens strict, étant le concept qui signifie une intention première; par exemple, le genre, l'espèce, la différence; cf. *loc. cit.*).

<sup>307</sup> Cf. *Comm. des Sentences*, I, dist. 2, q. 8, (*Opera plurima* III) cité ci-dessus, p. 115, note 30. L'*esse objectivum* accordé à l'universel *factum* est un *esse* purement idéal, celui d'un objet de pensée. Il semble qu'après avoir soutenu exclusivement la théorie de l'universel *factum*, Ockham ait fini par adopter une autre théorie, celle de l'*intellectio*, selon laquelle l'universel est un accident réel de l'âme, identique à l'acte d'intellection, et existant donc dans l'âme comme dans son sujet (ayant donc un *esse subjectivum*). Voir à ce sujet Ph. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, pp. 99 ss. et 169 ss.

<sup>308</sup> «Est sciendum, quod materia est quaedam res actualiter existens in rerum natura, quae est in potentia ad omnes formas substantiales, nullam habens necessario semper sibi inhaerentem et inexistentem» (*Summulae in libros Physicorum*, I, ch. 15, p. 18).

<sup>309</sup> Cf. *op. cit.*, ch. 17, pp. 21-22. La matière première de chaque individu est numériquement distincte de celle de tout autre individu; cf. *Expositio super Physicam Aristotelis*, f° 106 b : «Ista materia prima non est una numero in omnibus generabilibus et corruptibilibus. Non est enim eadem materia prima mea et tua, nec aliquid imaginabile idem numero est in homine et asino».

Ajoutons que, pour Ockham, il existe dans l'homme une âme sensitive et une âme intellectuelle distinctes entre elles et distinctes l'une et l'autre de la forme de corporéité<sup>30</sup>. On comprend dès lors que l'unité de l'être concret devienne, comme Ockham lui-même le reconnaît, un problème insoluble.

Le problème métaphysique : qu'est-ce que la substance ? , qui est la grande interrogation d'Aristote, disparaît complètement de la perspective d'Ockham, puisqu'il ne reste que le *comment* de la substance individuelle et l'aspect logique de la substance - à la manière, du reste, dont Ockham conçoit le logique, c'est-à-dire sans fondement propre dans la réalité.

Dans sa *Somme de logique*, Ockham précise en quels sens on peut prendre le mot «substance». 1) Au sens large, on appelle «substance» toute réalité distincte des autres, et c'est en ce sens qu'on parle de la «substance de la blancheur», de la «substance de la couleur»<sup>31</sup>. 2) En un sens plus strict, on appelle «substance» toute réalité «qui n'est pas un accident inhérent réellement à une autre»; en ce sens, est dite «substance» aussi bien la matière que la forme ou le composé des deux<sup>32</sup>. 3) Enfin, en un sens tout à fait strict, on dit «substance» ce qui n'est ni accident inhérent, ni partie essentielle de quelque chose<sup>33</sup>. C'est cette

<sup>30</sup> Cf. *Quodlibet* II, q. 10 et 11. Ockham estime que, bien qu'il soit difficile de prouver que l'âme sensitive est distincte de la forme de corporéité, cette thèse est néanmoins plus conforme à la loi de l'Eglise (q. 11). De même, «si l'on entend par 'âme intellectuelle' une forme immatérielle et incorruptible qui est tout entière dans tout le corps et tout entière en n'importe quelle partie, on ne peut connaître avec évidence, ni par la raison ni par l'expérience, qu'une telle âme soit la forme du corps» (q. 10, cf. q. 1).

<sup>31</sup> «Uno modo dicitur substantia quaecumque res distincta ab aliis, sicut frequenter talia inveniuntur in auctoribus : 'substantia albedinis', 'substantia coloris' et sic de aliis» (*Summa Logicae*, I, ch. 42, p. 108).

<sup>32</sup> «Aliter dicitur substantia magis stricte omnis res, quae non est accidens realiter inhaerens alteri. Et sic 'substantia' dicitur tam de materia quam de forma, quam de composito ex utrisque» (*ibid.*, p. 109). Cf. *op. cit.*, III, 2, ch. 27 : «toute substance est soit matière, soit forme, soit le composé, ou bien elle est une substance absolue (omnis substantia vel est materia vel forma vel compositum, vel substantia absoluta)». Voir aussi *Quodlibet* II, q. 7.

<sup>33</sup> «Aliter dicitur 'substantia' strictissime de illo quod nec est accidens inherens alteri nec est pars alicujus essentialis» (*op. cit.*, I, ch. 42, p. 109). Ockham reprend ainsi la distinction d'Aristote : «il n'y a rien qui ne soit une substance ou un accident; mais l'un et l'autre, substance et accident, sont un être par soi» (*Summa Logicae*, I, ch. 38, p. 99). Pour lui, il n'y a que deux catégories qui signifient des «entités réellement distinctes ou choses absolues» ; la substance et la qualité - du moins certaines qualités, comme nous le verrons en traitant de la qualité. - Notons encore la manière dont Ockham ramène la subsistence à l'attribution. Commentant Porphyre, il écrit : «quando dicit auctor quod accidens semper est in subjecto subsistens, debet accipi 'subsistere' pro 'praedicari', scilicet accidens est praedicabile de subjecto» (*Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ch. VI, De accidente, p. 99).

«substance» qui se divise, selon Aristote, en «substance première» et «substance seconde». Mais cette distinction logique que faisait Aristote n'est plus, pour Ockham, qu'une distinction entre deux espèces de termes signifiant les substances : «une telle division est une division en noms (*divisio in nomina*), dont certains sont propres et certains communs. Les noms propres sont dits 'substances premières', les noms communs sont dits 'substances secondes'»<sup>34</sup>.

Au scepticisme métaphysique d'Ockham fait suite l'empirisme radical de Nicolas d'Autrecourt. Celui-ci, déniait toute valeur à une connaissance qui ne serait pas immédiatement évidente, refuse la possibilité d'induire la substance à partir des accidents qui seuls sont objets d'expérience.

Pour Nicolas d'Autrecourt, «Aristote n'a jamais eu de connaissance évidente d'une substance autre que son âme, en entendant par 'substance' une certaine réalité autre que les objets des cinq sens et que nos expériences formelles». En effet, explique Nicolas, il aurait dû avoir, d'une telle réalité, une connaissance antérieure à tout discours, ce qui n'est pas vrai, car de telles réalités ne nous apparaissent pas de façon intuitive (et si on pouvait les connaître antérieurement à tout discours, même les gens les plus simples connaîtraient qu'elles existent); mais elles ne sont pas non plus connues par inférence, car on ne peut pas, de l'existence d'une réalité perçue, inférer l'existence d'une autre réalité. Et Nicolas d'Autrecourt insiste : nous ne pouvons avoir aucune certitude d'une substance conjointe à la matière, autre que notre propre âme. La puissance divine, en effet, peut faire qu'il y ait des apparences sans substance. On ne peut donc pas, par la lumière naturelle de l'intelligence, inférer de façon évidente, à partir de ces apparences, qu'il y a là une substance<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *Summa logicae*, I, ch. 42, p. 111. Ockham dira que dans les créatures, la nature est le supposé (bien que le nom de «supposé» connote quelque chose que ne connote pas la nature créée). Voir *I Sent.*, dist. 2, q. 11 : «In creaturis ipsamet natura creata indistincta omnino est suppositum, quamvis contingenter sit suppositum; et ideo, quamvis aliquid connotatum per hoc nomen suppositum non sit idem cum natura creata, tamen ipsa natura, quamdiu est suppositum et non est assumpta ab alio supposito realiter distincto, non plus differt a supposito quam a seipsa». - Sur la substance, voir aussi *Expositio aurea*, Liber praedicamentorum, ch. 8 : *De praedicamento substantiae*. Sur les propriétés de la substance, voir *Summa logicae*, I, ch. 43, pp. 113 ss.; *Summulae in libros Physicorum*, III, ch. 12 et 23.

<sup>35</sup> «Nunquam Aristoteles habuit noticiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quandam rem aliam ab objectis quinque sensuum et a formalibus. experiētis nostris.

Et ideo est, quia de tali re habuisset noticiam ante omnem discursum - quod non est verum, cum non appareant intuitive; et item rustici scirent tales res esse -; nec sciuntur ex

Au reste, la distinction entre substance et accidents paraît à Nicolas d'Autrecourt tout à fait inutile : seuls les faits individuels sont réels. Ainsi, génération, corruption et altération s'expliquent fort bien par le seul mouvement des atomes, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à des substances<sup>316</sup>.

### Suarez

La considération de la substance n'apparaît, dans les *Disputationes metaphysicae* de Suarez, qu'à la *disputatio* XXXII<sup>317</sup>. La division de l'être en substance et accidents est présentée, en effet, comme une division de l'être créé<sup>318</sup>. Il est clair, dit Suarez, qu'en Dieu il n'y a pas d'accidents. Il faut reconnaître, sans doute, que Dieu est la substance incréée, et qu'ainsi l'on peut, de la substance créée et de l'incréée, abstraire une *ratio* de substance *in communi*; mais ce n'est pas ainsi que

discursu, scilicet inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, quia ex una re non potest inferri, quod alia res sit, ut dicit conclusio supra posita [c'est-à-dire : «*ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit*»].

Et si de conjunctis non habuit, multo minus de abstractis habuit noticiam evidentem.

Ex his sequitur, placeat vel non placeat, nec michi imponant, sed ratione vigenti, quod Aristoteles in tota philosophia sua naturali et metaphysica vix habuit talem certitudinem de duabus conclusionibus et fortasse nec de una (...)» (*Epistola Magistri Nicolai de Autricort ad Bernardum* (Bernard d'Arezzo); in J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt, Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, pp. 12\* - 13\*). Cf. p. 13\* : «quia de substantia conjuncta materiali alia ab anima nostra non habeamus certitudinem, apparet, quia demonstrato ligno et lapide clarissime deducetur ex uno credito coaccepto. Nam cum apparentibus ante hujusmodi discursum potest esse per aliquam potentiam, utpote divinam, quod ibi substantia non sit; igitur in lumine naturali non inferitur evidenter ex istis apparentibus, quod substantia sit ibi».

<sup>316</sup> Voir à ce sujet les condamnations portées contre Nicolas d'Autrecourt : H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, sectio prior, p. 582.

<sup>317</sup> Rappelons brièvement l'ordre suivi par Suarez. Après avoir traité du *concept d'être* (disp. II), des *transcendants* (disp. III à XI) et des *causes* de l'être (disp. XII à XXVII), Suarez aborde la *division de l'être en infini et fini* (disp. XXVIII), puis traite de *l'Être premier et incréé* (disp. XXIX : *an sit*, et disp. XXX : *quid sit*) et ensuite de *l'essence de l'être fini, de son esse et de leur distinction* (disp. XXXI). C'est alors seulement qu'il aborde (disp. XXXII) la *division de l'être créé en substance et accident*.

<sup>318</sup> Nous voyons immédiatement la différence qui sépare cette position de celle d'Aristote et de S. Thomas. Pour ceux-ci, la distinction substance-accidents est la distinction de *ce-qui-est* considéré en tant qu'*être*, de la réalité en ce qu'elle a de plus profond. Y voir une distinction de l'être créé, n'est-ce pas là une vision philosophique qui demeure dépendante d'une vision théologique ? Nous assistons ici à ce qu'on pourrait appeler la laïcisation de la théologie de S. Thomas.

Suarez entend considérer la substance<sup>319</sup>. Il estime par ailleurs qu'il n'est pas nécessaire de diviser d'abord l'*ens* en substance et accidents, pour ensuite diviser la substance en créée et incréée. Sans doute cette division a-t-elle un fondement dans la réalité, reconnaît Suarez, et ne peut donc être rejetée comme fautive<sup>320</sup>; mais bien que l'*ens increatum* ait en commun avec certains êtres créés, outre la *ratio* commune d'être, celle de substance, Suarez estime que, tout bien réfléchi, puisque la distinction et la diversité qui existent entre l'*ens increatum* et n'importe quel *ens creatum* est plus grande que celle qui existe entre tous les *entia* créés comparés entre eux, il est justifié de diviser d'abord l'*ens* en créé et incréé, avant de le diviser en substance et accidents. De plus, Dieu étant au delà de tout genre et de toute catégorie, c'est seulement d'une manière analogique qu'Il est substance<sup>321</sup>.

Voilà pourquoi, si Suarez a déjà, en traitant des causes de l'être *in communi*, examiné la «cause matérielle de la substance» et la «cause formelle substantielle», c'est seulement après l'examen de la division de l'être en infini et fini (*disp.* XXVIII) et celui de la distinction de l'essence et de l'*esse* (qui n'est pour lui qu'une distinction de raison), qu'il aborde la division de l'être créé en substance et accidents. (La substance est donc considérée bien après les causes propres de l'être; elle est considérée à la lumière des causes, et non comme une cause ayant sa propre intelligibilité.)

Dès le début de cette étude de la substance, nous constatons que, alors que S. Thomas avait explicitement écarté la *définition* de la substance seulement comme *ens per se*, pour la définir comme l'essence à laquelle convient l'*esse per se*<sup>322</sup>, Suarez (chez qui il n'y a plus de distinction réelle entre essence et existence) définit la substance par la persévérance : *ens autem per se constituit substantiam*<sup>323</sup>. Et s'il ajoute aussitôt autre chose, c'est alors la fonction de *sujet* qui apparaît : *ut*

<sup>319</sup> Voir *Disputationes metaphysicae*, XXXII, sect. 1, n° 6 : «fatemur quidem Deum esse substantiam increatam, atque ita posse abstrahi rationem substantiae in communi a creata in increata, tamen in hac divisione non hoc modo sumitur, sed quatenus constituitur, per modum proprium substantiae creatae».

<sup>320</sup> *Ibid.*, n° 8.

<sup>321</sup> *Ibid.*, n° 9.

<sup>322</sup> Cf. ci-dessus, p. 249, ainsi que les notes 43 et 167.

<sup>323</sup> *Disp.* XXXII, sect. 1, n° 5. Le P. Simonin fait observer : «Et comme, par ailleurs, il cherche à établir l'unité du concept objectif d'être sans porter atteinte à l'analogie de l'être réel, le *genre* substance se dissout pour lui entre le concept unique d'être, commun à la substance et à l'accident, et la considération des substances concrètes dans lesquelles l'être doit se réaliser pour retrouver son analogie. Aussi la substance est-elle divisée directement en substance matérielle et substance immatérielle, qui sont étudiées tour à tour (*Disp.* XXXV et XXXVI). Enfin l'une et l'autre substance sont finalement revêtues

*substantia non tantum dicatur quae per se est, sed quae accidentibus substat vel substare potest*<sup>324</sup>.

Après avoir montré que substance et accidents divisent l'être de façon «suffisante» (*dividunt sufficienter ens*), Suarez explique qu'ils le divisent analogiquement, en précisant (avec insistance) que l'analogie qui existe entre l'accident et la substance se prend du même principe que l'analogie de l'être entre Dieu et la créature<sup>325</sup>. C'est pourquoi, se demandant si l'accident est *absolute ens*, il déclare qu'il ne peut y avoir, sur ce point, aucune différence entre le rapport de la créature à Dieu et le rapport de l'accident à la substance, et que donc, comme la créature est dite *absolute ens* parce qu'elle possède un *esse* intrinsèque, ainsi l'accident possède un *esse* intrinsèque en vertu duquel il existe *formaliter*, tout en dépendant de la substance<sup>326</sup>. Cependant, en «degré d'entité», la substance est *simpliciter ens*, alors que l'accident l'est *secundum quid*, parce que l'*esse* de la substance, en raison de sa subsistance, est plus noble et participe davantage de l'*esse* divin<sup>327</sup>.

La doctrine de Suarez est là-dessus parfaitement claire : l'accident est *ens* «par son entité intrinsèque, selon qu'il possède son *esse* propre»<sup>328</sup>. S'il en est ainsi, c'est parce que *ens* signifie un

de leurs accidents (*Disp.* XXXVII et ultra). Le P. Simonin note avec justesse que Suarez, ce faisant, ouvre la voie à Descartes : «Le terrain est préparé pour un Descartes; il lui suffira de définir la substance spirituelle par la pensée, la substance matérielle par l'étendue pour avoir l'une des thèses essentielles de sa métaphysique. Le pas n'était point si difficile à franchir si l'on songe que Suarez pour distinguer réellement substance et qualité n'apporte guère que des raisons théologiques tirées du mystère de la Sainte Eucharistie» (H.-D. SIMONIN, compte rendu de R. JOLIVET, *La notion de substance*, pp. 246-247).

<sup>324</sup> *Disp.* XXXII, sect. 1, n° 6.

<sup>325</sup> *Id.*, sect. 2, n° 11 : «Ratio analogiae entis creati respectu accidentis et substantia sumenda est ex eodem principio, ex quo analogiam entis ad Deum et creaturam declaravimus, nimirum, quia ens per se et essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam, quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam, et per habitudinem ad illam».

<sup>326</sup> Voir *id.*, n° 18 : «absolute dicitur creatura ens, quia habet intrinsecum esse suum, quo formaliter existit, sicut Deus per suum, quamvis non sit aequale, neque ita independens (...) etiam accidens habet suum esse intrinsecum, quo formaliter existit, quamvis non aequale perfecte, nec independenter a substantia. Est ergo in hoc eadem proportionalitatis ratio : sicut ergo homo est ens, non obstante analogia ad Deum, ita et qualitas est ens, non obstante analogia ad substantiam». Auparavant, Suarez avait fait reposer l'affirmation *ens absolute et sine addito praedicari posse de accidente* sur une argumentation purement logique, *per simplicem conversionem* : «si non omne ens est substantia, ergo aliquod ens non est substantia : ergo aliquod ens est accidens» (*ibid.*, n° 17).

<sup>327</sup> *Disp.* XXXII, sect. 2, n° 32 : quia esse substantiae, hoc ipso quo est natura sua subsistens nobilior est, magisque participat perfectionem divini esse, quam esse accidentis».

<sup>328</sup> *Ibid.*, n° 14 : «Accidens non est ens per denominationem extrinsecam a substantia, sed per intrinsecam entitatem suam, secundum quod habet suum proprium esse».

unique concept objectif, dont la raison formelle intrinsèque se retrouve dans tous les êtres, en vertu de quoi ils sont compris sous la signification ou l'analogie de l'être. Cette analogie implique donc un rapport intrinsèque ou l'inclusion de la raison formelle d'être, tant dans les accidents que dans la substance. D'où il vient que cette analogie ne peut consister en autre chose qu'en ceci, que cette raison formelle d'être descend à l'accident et à la substance, non pas de façon tout à fait égale et indifférente, mais avec un certain ordre et rapport qu'elle exige par soi, assurément, de sorte qu'elle soit d'abord (*prius*) absolument dans la substance, et ensuite dans l'accident avec un rapport à la substance <sup>329</sup>.

Suarez précise de quelle nature est, pour lui, l'inégalité qui existe entre la substance et l'accident. Cette inégalité

ne consiste pas en une quelconque diversité de perfection, mais dans une diversité de participation telle que [l'*ens*] soit dans la substance *absolute et simpliciter*, et dans l'accident seulement de façon diminuée et par rapport à la substance <sup>330</sup>.

Dans la *disputatio* XXXIII, Suarez examine la raison propre de substance créée *in communi*. Se référant à l'ordre suivi par Aristote, il souligne la divergence de sa propre position par rapport à celle du Stagirite et légitime l'ordre qu'il adopte. Il traitera d'abord de la substance créée *in communi*, puis de la substance spirituelle, et ensuite de la substance matérielle,

parce que nous ne pouvons manifester la raison essentielle de substance *in communi* que dans l'ordination à la subsistence ou au supposé créé, du fait que le nom de substance vient de *subsistere* ou de *substare*, et que la raison même de substance n'est déployée que dans les supposés eux-mêmes, et nous est connue par eux <sup>331</sup>.

<sup>329</sup> «Quia ostendimus supra, ens immediate significare unum conceptum objectivum, cujus formalis ratio intrinsece reperitur in omnibus entibus, et ex vi illius sub entis significatione seu analogia comprehenduntur. Est ergo haec analogia cum intrinseca habitudine seu inclusione rationis formalis entis, tam in accidente quam in substantia. Unde fit, hanc analogiam non posse in alio consistere, nisi in hoc quod illamet ratio formalis entis, non omnino aequaliter et indifferenter descendit ad accidens et substantiam, sed cum quodam ordine et habitudine, quam per se requirit, nimirum, ut prius sit absolute in substantia, et deinde in accidente cum habitudine ad substantiam» (*ibid.*).

<sup>330</sup> *Ibid.*, n° 15 : «non consistit in quaecumque diversitate perfectionis, sed in participatione adeo diversa, ut in substantia sit absolute et simpliciter, in accidente vero solum diminute et per habitudinem ad substantiam».

<sup>331</sup> *Disp.* XXXIII, *De substantia creata in communi*, Prologue : «quia ratio essentialis substantiae in communi non potest a nobis declarari nisi per ordinem ad subsistentiam, seu ad suppositum creatum, eo quod et nomen substantiae a subsistendo vel substando sumptum sit, et ratio ipsa substantiae non nisi in ipsis suppositis exerceatur et per illa a nobis cognoscatur».

Suarez souligne la double étymologie du mot «substance», qui peut venir de *subsistere* ou de *substare*<sup>332</sup>. Or *substare* signifie que la réalité est en elle-même assez ferme et constante pour pouvoir en soutenir une autre (*rem ita esse in se firmam et constantem ut possit aliam sustinere*). On peut donc, selon cette interprétation, discerner deux *rationes* ou propriétés de la substance : l'une, absolue, consiste à être en soi et par soi, et en raison de sa simplicité nous la manifestons par la négation de l'«être dans un sujet»; l'autre concerne le support des accidents<sup>333</sup>. Quant à *subsistere*, il signifie, dans le cas présent, la même chose qu'exister ou être permanent dans l'être (*idem quod existere seu permanere in esse*), par opposition à ce qui n'existe qu'en apparence. Mais en ce sens, *subsistere* s'applique aussi à l'accident, qui a lui aussi un véritable *esse* réel<sup>334</sup>. Il faut donc, dans le cas de la substance, entendre *subsistere* au sens où il signifie «être sous les autres comme leur fondement, à la manière dont on dit que la base d'une colonne subsiste»<sup>335</sup>. Pris ainsi, constate Suarez, *subsistere* signifie presque la même chose que *substare*; mais il fait observer que le mot dérivé de *subsistere* est plutôt *subsistentia*, qui signifie «la raison propre d'être en soi et par soi, propriété par laquelle nous manifestons la raison propre de la substance»<sup>336</sup>.

Suarez montre ensuite comment la substance se divise en complète et incomplète, soit «physiquement», soit «métaphysiquement ou logiquement», c'est-à-dire en substance totale, comme l'espèce ultime, et en substance conçue par mode de partie, comme la différence<sup>337</sup>. Puis

<sup>332</sup> *Disp.* XXXIII, sect. 1, n° 1. Suarez, pour dériver le mot *substantia* de *subsistere*, s'appuie sur les autorités conjuguées de S. Augustin et de S. Isidore. Il se réfère en particulier au *De Trinitate* de S. Augustin, VII, ch. 4, *in fine* : «Sicut enim ab eo quod est esse, appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere, substantiam dicimus» (*Oeuvres*, Bibl. augustinienne, t. 15, p. 536).

<sup>333</sup> *Disp.* XXXIII, *loc. cit.* : «una est absoluta, scilicet essendi in se ac per se, quam nos propter ejus simplicitatem, per negationem essendi in subjecto declaramus, alia est quasi respectiva sustentandi accidentia».

<sup>334</sup> *Ibid.*, n° 3.

<sup>335</sup> *Ibid.*

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> *Disp.* XXXIII, sect. 1, n° 15. La matière elle-même, et tout ce qui concourt intrinsèquement à la constitution de la substance, est une substance incomplète. Pour Suarez, en effet, la substance complète ne peut être constituée que par des substances : «Substantia completa, cum sit per se unum, et in suo genere absolutum, non nisi ex substantia, vel substantiis constat; quidquid ergo intrinsece concurrat ad constitutionem substantiae, substantiam saltem incompletam esse necesse est. Item substantia incompleta nihil aliud est, nisi vel substantia ista in aliquo esse imperfecto, vel id quod est pars, seu complementum substantiae; ergo omnis modus, qui ita concurrat ad constitutionem substantiae, est substantia incompleta, seu modus substantialis, et non est accidens» (*Disp.* XXXII, sect. 1, n° 16).

il examine la division en substance première et substance seconde, et déclare que la substance première est *maxime et per prius* substance, non seulement *in ratione substandi*, mais aussi *in ratione subsistendi*<sup>338</sup>. La *disputatio* suivante traitera de la substance première, du suppôt, de la nature et de la subsistance créée. Enfin, les *disputationes* XXXV et XXXVI traitent respectivement de la substance immatérielle créée et de la substance matérielle *in communi*.

Nous ne pouvons pas développer davantage ici la doctrine de Suarez concernant la substance. Soulignons seulement que, de même que l'*esse* propre reconnu aux accidents éclipse quelque peu ce qui était, chez S. Thomas, propre à la nature de la substance, à savoir l'*esse per se*, et entraîne à considérer la substance avant tout comme un sujet maintenant l'unité d'ordre des accidents, de même l'*esse* propre accordé à la matière détruit l'unité de la substance composée. En effet, pour Suarez la matière, substance incomplète<sup>339</sup>, est douée d'une «existence propre», partielle sans doute, mais bien distincte de celle qui provient de la forme<sup>340</sup>. Celle-ci

n'est pas la cause propre de la matière, lui donnant formellement l'*esse* propre par lequel la matière existe (...) parce que la forme ne donne pas à la matière cette entité essentielle partielle qu'elle a en elle-même (...) et qu'elle garde sous toutes les formes; mais cette entité inclut son existence particulière distincte de toute existence provenant formellement de la forme. (...) Cette entité de la matière, quant à son propre *esse essentiae* partiel, est simple et bien distincte de la forme<sup>341</sup>.

Quelle sera donc l'unité d'une substance composée de matière et de forme ? Ce ne pourra plus être l'unité de deux principes d'être, mais seulement celle d'un mode substantiel<sup>342</sup>, en ce sens que, pour Suarez,

<sup>338</sup> *Ibid.*, n° 18.

<sup>339</sup> *Disp.* XXXIII, sect. 2, n° 26; cf. *disp.* XXXII, sect. 1, n° 16 (ci-dessus, note 337).

<sup>340</sup> *Disp.* XIII, sect. 5, n° 7 : «nos opinemur habere materiam suam partialem existentiam»; cf. n° 5, et n° 8 : la matière a «une certaine perfection et bonté transcendante, une perfection propre», un «acte d'existence propre» : *habet materia actum existentiae proprium*.

<sup>341</sup> *Ibid.*, n° 7 : «Forma non est propria causa materiae, dans illi formaliter proprium esse quo materia existit (...) quia forma non dat materiae illam partialem entitatem essentialiam quam in se habet (...) quamque retinet sub omnibus formis; sed illa entitas includit suam particularem existentiam distinctam ab omni existentia provenienti formaliter a forma. (...) illa entitas materiae quoad proprium esse essentiae partiale, est simplex et condistincta a forma».

<sup>342</sup> Le mode est substantiel quand il sert à la constitution ou à l'achèvement (*complementum*) de la substance même à laquelle il appartient (*disp.* XXXII, sect. 1, n° 15); il est accidentel quand il suppose la substance complètement constituée et affecte donc cette

la matière et la forme ne *sont* pas proprement et formellement *un*, mais *composent* une unité<sup>343</sup>, la matière conservant, dans le composé, son *esse* propre, et la forme n'intervenant que comme une cause extrinsèque<sup>344</sup>. L'unité de la substance n'est donc plus que celle d'une manière d'être.

Si donc S. Thomas, à travers une certaine confusion de la conception logique et de la conception métaphysique de la substance, a redécouvert le sens propre de la substance en distinguant nettement sa manière d'exister (subsister dans l'*esse*, *habere esse sine subjecto*) et *ce qu'elle est* - ce qui lui a permis de préciser, au niveau du jugement de sagesse<sup>345</sup>, la différence entre être principe d'être (la notion de substance) et être dépendant dans l'*esse* (manière d'exister propre à la substance créée, à la différence de la Substance première), très vite, après lui, cette conception métaphysique de la substance a été perdue.

Chez Duns Scot la substance, qui n'est plus saisie qu'à partir de l'*ens univocum*, n'est plus que le «genre le plus général», cause et sujet des accidents. Chez Ockham, elle est réduite soit au fait singulier d'exister, soit à un être *fictum*. La réaction de Suarez n'est pas assez radicale, elle demeure trop éclectique (Suarez essayant de concilier la doctrine aristotélicienne de S. Thomas, le sens scotiste de l'individualité et la méfiance d'Ockham à l'égard des «abstractions métaphysiques»). La substance, chez Suarez, n'est plus qu'un sujet maintenant l'unité d'ordre des accidents; elle n'est plus saisie comme principe d'autonomie dans l'ordre de l'être.

substance sous une autre raison (*ibid.*). Le mode substantiel est lui-même une substance incomplète. Sur le mode chez Suarez, voir J. I. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*. - Par ailleurs, notons que pour Suarez, «de l'âme et de ses puissances ne résulte pas un *unum per se*, mais *per accidens*, car, bien que l'âme ait aussi un *esse* incomplet, elle n'est cependant pas ordonnée à accomplir (*ad complendum*) un seul *esse* avec ses propriétés, qui sont d'un ordre inférieur, mais *per se primo* elle est ordonnée à la matière comme à la puissance du même ordre» (*disp. XVI, sect. 1, n° 13*).

<sup>343</sup> Voir *disp. IV, sect. 4, n° 16* : «Materia et forma propria et formaliter reuera non sunt unum, sed componunt unum».

<sup>344</sup> Cf. *disp. XV, sect. 9, n° 6*.

<sup>345</sup> Par «jugement de sagesse», nous entendons le jugement porté dans la lumière même de la création, à la différence du jugement proprement métaphysique. Il y a donc comme deux «lectures» différentes de la substance : l'une au niveau de l'analyse métaphysique, l'autre au niveau de la création.

### 3. LES MULTIPLES INTERPRÉTATIONS DE LA SUBSTANCE DE DESCARTES A HEGEL

L'intelligence philosophique ne veut pas périr étouffée par une théologie nominaliste, qui n'a pas su - il faut le reconnaître - sauvegarder l'autonomie de l'intelligence philosophique, ne comprenant plus l'exigence propre de l'intelligence de l'être et de la saisie de la substance. Voulant revivre et reprendre son autonomie, l'intelligence philosophique cherche à découvrir le lieu de sa propre certitude. Par là, elle espère être à nouveau indépendante, être parfaitement elle-même.

*La substance est conçue comme une chose qui peut exister par soi et comme «sujet de quelques actes»*

Une fois que son doute méthodique l'a conduit à la certitude de sa propre existence, Descartes se pose la question de ce qu'il est :

Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense, c'est-à-dire une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent <sup>1</sup>.

Le mot «chose» (*res*) signifie ici la substance <sup>2</sup>. Déjà, dans le *Discours de la méthode*, Descartes écrit, après avoir montré comment son doute même lui donne la certitude de sa propre existence :

Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce Moi, c'est-à-dire l'Ame par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être ce qu'elle est <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Deuxième méditation* (Oeuvres IX), pp. 22.

<sup>2</sup> Cf. *Troisième méditation*, réponse à l'obj. seconde, *op. cit.*, p. 135 : «Or j'avoue franchement que, pour signifier une chose, ou une substance, laquelle je voulais dépouiller de toutes les choses qui ne lui appartiennent point, je me suis servi de termes autant simples et abstraits que j'ai pu». Voir aussi *Quatrièmes réponses*, *op. cit.*, p. 173. - Descartes distingue substance complète et substance incomplète; voir *Troisièmes objections*, réponse à l'obj. neuvième, p. 144, et *Quatrièmes réponses*, p. 173.

<sup>3</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>e</sup> partie (Oeuvres VI) p. 33.

Le *cogito, ergo sum*, qui n'a d'un raisonnement que l'apparence, est une sorte d'intuition concrète (cette «sorte de connaissance intérieure»<sup>4</sup>) de quelque chose de substantiel. Il est vrai que Descartes écrit aussi : «Nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parce qu'elle est le sujet de quelques actes»<sup>5</sup>; mais il s'agit ici de la *nature* de la substance, et non de son existence; celle-ci se manifeste par un acte, mais un acte en lequel se révèle l'être :

Lorsque quelqu'un dit : *je pense donc je suis ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit<sup>6</sup>.

L'existence de la substance pensante est donc découverte intuitivement dans le *cogito*; quant à la substance étendue, nous concluons son existence à partir de la nature de Dieu :

Or, puisque Dieu ne nous trompe point, pour ce que cela répugne à sa nature (...) nous devons conclure qu'il y a une certaine *substance* étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde, avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette *substance* étendue est ce qu'on nomme proprement *le corps*, ou la *substance des choses matérielles*<sup>7</sup>.

L'existence d'une troisième substance, si l'on peut dire (car elle n'est ni étendue, ni réductible à la substance pensante dont Descartes

<sup>4</sup> *Sixièmes réponses* (Oeuvres IX), p. 225 : «cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes...» (cf. ci-dessus, p. 121).

<sup>5</sup> *Troisièmes objections*, réponse à l'obj. seconde, p. 136. Cette page montre bien que Descartes ne saisit la substance que dans sa fonction de sujet : «car les sujets de tous les actes sont bien à la vérité entendus comme étant des substances (ou, si vous voulez, comme des matières, à savoir des matières métaphysiques), mais non pas pour cela comme des corps» (*loc. cit.*). Descartes, en effet, s'élève contre la conception purement matérialiste de la substance, telle qu'elle se trouve chez Hobbes, par exemple. Cf. Lettre CCXXXVI à Mersenne, 21 avril 1641 (Oeuvres II), p. 354 : «Quant à ce que vous me mandez de l'Anglais, qui dit que son Esprit et ma Matière subtile sont la même chose (...) c'est une chose puérile et digne de risée». Pour Hobbes, effectivement, «les mots *substance* et *corps* signifient la même chose». La substance, c'est le corps en tant que sujet des accidents et du changement (*Leviathan*, III, ch. 34, pp. 210-211; trad., pp. 418-419). Marx se référera, dans *La Sainte Famille*, à cette conception de Hobbes selon laquelle «corps, être, substance, tout cela est une seule et même idée réelle. On ne peut séparer l'idée d'une matière qui pense. Elle est le sujet de tous les changements» (MARX, *Oeuvres philosophiques* II, p. 231).

<sup>6</sup> *Deuxièmes réponses*, p. 110.

<sup>7</sup> *Principes de la philosophie*, II, art. 1 (Oeuvres IX), p. 64.

expérimente en lui-même l'existence), nous est manifestée dans la III<sup>e</sup> méditation :

(...) puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause que l'on attribue à ma nature, il faut nécessairement avouer qu'elle doit pareillement être une chose qui pense, et posséder en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à la nature Divine<sup>8</sup>.

Mais comment Descartes définit-il la substance ?

La notion *de la substance* est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire sans le secours d'aucune autre substance<sup>9</sup>.

La substance est ainsi conçue comme «ce qui peut exister par soi»<sup>10</sup>; c'est bien cette capacité à l'égard de l'existence qui la définit. Elle possède par là une indépendance absolue, n'ayant besoin du secours d'aucune autre substance<sup>11</sup>. Descartes veut unir dans la notion de substance ce qui *peut* exister par soi (c'est un «pouvoir») et ce qui a une

<sup>8</sup> *Troisième méditation* (Oeuvres IX), p. 39.

<sup>9</sup> *Quatrième réponses*. (Oeuvres IX), p. 175. Descartes ajoute : «et il n'y a jamais eu personne qui ait conçu deux substances par deux différents concepts, qui n'ait jugé qu'elles étaient réellement distinctes». Voir aussi *Principes de la philosophie*, I, 52 (*op. cit.*, p. 47) : «il faut seulement, pour entendre que ce sont des substances, que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée». Voir par ailleurs cette autre définition, dans les *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...* (Oeuvres IX, p. 125 : texte latin : VII, p. 161) : «Toute chose en laquelle réside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle Substance. Car nous n'avons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement, ou éminemment, ce que nous concevons ou ce qui est objectivement dans quelqu'une de nos idées, d'autant que la lumière naturelle nous enseigne que le néant ne peut avoir aucun attribut réel». - C'est par le moyen de ses attributs que nous reconnaissons la substance; voir *Principes de la philosophie*, I, 52 (Oeuvres IX, p. 47); voir aussi *Sur les cinquièmes objections* (*op. cit.*, p. 216) et *quatrième réponses* (*op. cit.*, p. 173). Lettre à Elisabeth, 28 juin 1643, (Oeuvres III), p. 694. Comme le note J. Maréchal, «tout objet dont l'existence nous est manifestée sous un ou plusieurs attributs, est une substance lorsque le concept clair et distinct de ces attributs n'implique aucune dépendance par rapport à un autre objet, sauf Dieu. Or c'est bien là ce que fait constater l'intuition du 'cogito, ergo sum'» (*Le point de départ de la métaphysique*, II, p. 35).

<sup>10</sup> S. Thomas avait bien insisté sur le fait qu'«exister par soi n'est pas la définition de la substance» (cf. ci-dessus, p. 249, note 43 et p. 268, note 67).

<sup>11</sup> En affirmant cela, Descartes est tout à fait conscient qu'il détruit les principes d'Aristote; voir *Lettre à Mersenne*, 28 janvier 1641 (Oeuvres III), p. 298.

autonomie souveraine. En fait, ne confond-il pas la *possibilité* d'exister par soi et le *fait* d'exister par soi ?

Définissant ainsi la substance, Descartes a conscience qu'il risque d'être mal compris; aussi précise-t-il ailleurs :

Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. *En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot : N'avoir besoin que de soi-même*; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister en seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'Ecole de dire que le nom de substance n'est pas «univoque» au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles; mais pour ce qu'entre les choses créées quelques unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances<sup>12</sup>.

La substance est en réalité définie en fonction de la manière d'exister de l'Être premier. C'est pourquoi, en définitive, la substance qui est Dieu est la seule qui soit parfaitement substance, n'ayant réellement besoin que de soi-même, et en laquelle nous ne «concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection»<sup>13</sup>; et «l'immensité même de sa nature est la cause où la raison pour laquelle il [Dieu] n'a besoin d'aucune cause pour exister»<sup>14</sup>: la substance infinie est cause de soi-même<sup>15</sup>. Et elle «est plus chose, ou a plus de réalité, c'est-à-dire par-

<sup>12</sup> *Principes de la philosophie*, I, 51 (Oeuvres IX), p. 47. Cf. Lettre CCL à X., août 1641 (Oeuvres III), p. 429 : «Cum dicimus de substantia creata quod per se subsistat, non ideo excludimus concursum divinum, quo indiget ad subsistendum; sed tantummodo significamus illam esse talem rem, ut absque omni alia creata esse possit, quod idem de modis rerum, ut de figura vel numero, dici non potest».

<sup>13</sup> *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...* (Oeuvres IX), p. 125. Cf. *Troisième méditation* (*op. cit.*), pp. 35-36 : «Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites (...) Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe; car encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie».

<sup>14</sup> *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...*, p. 127.

<sup>15</sup> Voir *Premières réponses*, (Oeuvres IX), pp. 86 ss.; *Quatrièmes réponses* (*op. cit.*), pp. 182 ss; voir aussi *Troisième méditation* (*op. cit.*), pp. 39-40.

ticipé plus de l'être ou de la chose, que la substance finie et dépendante»<sup>16</sup>.

Il y a donc bien, d'une certaine manière, trois substances chez Descartes (pensante, étendue et infinie). Chez Spinoza, les deux substances finies ne seront plus que deux attributs de l'unique substance : Dieu<sup>17</sup>.

Si Descartes se sépare de l'Ecole dans sa définition de la substance, - c'est une manière d'exister, et même la manière d'exister de Dieu, et non plus un principe propre d'être - il s'en éloigne également en ne reconnaissant plus de distinction réelle entre la substance et ses attributs, ce qui est une conséquence immédiate de sa conception de la substance. S'il y a encore une distinction modale<sup>18</sup> entre la substance et une qualité variable qui l'affecte (qui est comme un mode), cette distinction n'existe même plus entre la substance et son attribut principal, essentiel; ainsi, toute la substance de l'âme consiste en la pensée, et toute la substance du corps en l'étendue<sup>19</sup>. Entre cet accident, qui n'est plus qu'une détermination de la substance, et la substance elle-même, il n'y a qu'une distinction de raison; cet attribut principal «constitue sa nature et son essence»<sup>20</sup>.

En outre, s'il n'y a plus de distinction réelle entre substance et accidents, l'achèvement et la finalité deviennent inintelligibles. Limitée à la perfection qui définit son espèce, la substance spirituelle est immuablement fixée en sa propre essence<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> *Troisièmes objections*, réponse à l'objection neuvième (*op. cit.*), p. 144; cf. *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...* (*op. cit.*), p. 128.

<sup>17</sup> Cf. J. WAHL, *Traité de métaphysique*, pp. 57-58. J. Wahl note que chez Leibniz, l'étendue non seulement ne sera plus substance (comme déjà chez Spinoza), mais ne sera plus attribut. Pour Leibniz, ce qui constitue la réalité de l'étendue, c'est une multiplicité de substances spirituelles.

<sup>18</sup> Sur les trois distinctions : réelle, modale et de raison, voir *Principes de la philosophie*, I, 60-62 (Oeuvres IX), pp. 51-53; *Premières réponses* (*op. cit.*), pp. 94-95; *Lettre de Descartes à ...*, 1645 ou 1646, (Oeuvres IV), p. 350.

<sup>19</sup> Cf. *Principes*, I, 53, p. 48. Mais la substance a «plus de réalité» que l'attribut ou le mode : voir *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, Oeuvres IX, p. 128 (texte latin : VII, p. 165) et *Troisièmes objections*, réponse à l'obj. 9e, en latin Oeuvres VII, p. 185 : *substantia est magis res quam modus*; la traduction est moins forte : «la substance est quelque chose de plus que le mode» (Oeuvres IX, p. 144).

<sup>20</sup> *Principes*, *loc. cit.* En ce qui concerne la «forme substantielle», Descartes avoue : «cette forme substantielle des Scolastiques, en tant qu'elle diffère des qualités qui se trouvent en sa matière, est (...) un être philosophique qui m'est inconnu» (Lettre CXLIII à Morin, Oeuvres II, p. 367).

<sup>21</sup> Comme le note Régis Jolivet, «dans la doctrine cartésienne d'un être simple, c'est-à-dire non composé de parties, en lequel les accidents ne sont pas réellement distincts de la substance, permanence et changement sont impossibles. L'un des deux termes doit être éliminé» (*La notion de substance*, p. 135).

Si la finalité disparaît ou du moins devient inintelligible, il en est de même de l'unité, puisque l'étendue pure, qui est multiplicité pure, potentialité pure, divisibilité pure, ne saurait avoir l'unité que postule la substance<sup>22</sup>; et la pensée elle-même, qui est multiple, ne peut avoir l'unité exigée. Cela montre d'une manière très explicite qu'en réalité, si l'expression «substance» demeure, la réalité n'est plus saisie. Quant à la distinction réelle qui existe entre la substance pensante (l'âme) et la substance étendue (le corps), elle est telle (les deux substances s'excluant mutuellement)<sup>23</sup> que leur union devient incompréhensible<sup>24</sup>.

L'intention de Descartes est sans doute excellente : il essaie de rendre un peu de vie à la substance, de la «spiritualiser» pourrait-on dire, et pour cela il doit la saisir dans le *cogito* (elle est atteinte directement dans le *cogito* et en Dieu, et en quelque sorte inférée, pour l'étendue, à partir du fait que Dieu existe). Mais en réalité, Descartes ne saisit plus la substance au niveau métaphysique de l'être, il la conçoit au niveau du *cogito*, comme le sujet pensant. La substance est saisie comme sujet de l'opération spirituelle et comme manière d'exister. On demeure dans l'opération vitale et l'on considère la substance d'abord comme le sujet radical du devenir spirituel, et ensuite du devenir matériel<sup>25</sup>. Par le fait même, on ne peut plus distinguer la substance de sa propriété.

Ne saisissant plus la substance comme principe d'être, mais dans sa manière d'exister, on insiste, par le fait même, sur ses diverses modalités : substance pensante, substance étendue, et sur la hiérarchie

<sup>22</sup> Voir à ce sujet LACHELIER, *Psychologie et métaphysique* (Oeuvres I), pp. 187-188.

<sup>23</sup> C'est le propre et la nature des substances de s'exclure mutuellement : voir *Quatrième réponses* (*op. cit.*), p. 175.

<sup>24</sup> Descartes l'admet comme une de ces «notions primitives, qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances», *Lettre à Elisabeth* (Oeuvres III), p. 665; mais il avoue ailleurs que cette union est obscure, et qu'il ne semble pas que l'esprit humain soit capable de la concevoir bien distinctement ! (*Lettre à Elisabeth* (*op. cit.*), p. 693). D'autre part, comment Descartes peut-il prétendre que la substance des corps, l'étendue, n'est perçue que par une «inspection de l'esprit» ? S'il en est ainsi, la substance corporelle ne peut être l'étendue - ou bien alors étendue, figure et mouvement sont des propriétés réellement distinctes de la substance corporelle : cf. R. JOLIVET, *op. cit.*, p. 138. R. Jolivet pense que «la raison profonde qui pousse Descartes à identifier la substance aux accidents, et, par suite, soit à rejeter la substance au néant des entités métaphysiques, soit plutôt à réifier les phénomènes, doit être cherchée dans sa conception de l'intelligibilité, que traduit sa théorie des distinctions» (voir *op. cit.*, p. 139).

<sup>25</sup> Le P. Maréchal note que la cosmologie de Descartes, «mécaniste à l'extrême, n'est pas pour simplifier le problème de la substance dans le monde matériel. Comment distinguer encore des 'substances' dans cette sarabande infinie de masses tourbillonnaires dont la physique cartésienne nous présente et nous impose l'image ? Car qu'y a-t-il de commun entre une différence de coordonnées, de masses ou d'accélération, et une différence spécifique de 'substances' ?» (*Le point de départ de la métaphysique*, II, p. 50).

existant entre ces substances, ce qui conduit à relativiser les substances comparativement à la Substance première, qui est unique. Existentiellement, seul Dieu peut être substance. Voulant se libérer de la théologie, l'entendement ne se réfugie-t-il pas, en définitive, en Dieu, tout en déclarant que dans son *cogito* il possède une certitude absolue ? Il y a, dans la position métaphysique de Descartes, une sorte de dualisme latent, car il affirme à la fois le primat du *cogito* et le primat existentiel et substantiel de Dieu. L'être comme tel est mis entre parenthèses, il est oublié. C'est le *cogito* et l'existence de Dieu (et Sa manière d'être absolument autonome) qui sont les grandes certitudes.

*La substance, genre d'être, est «ce qu'on peut concevoir seul»*

A la suite de Descartes, Malebranche distingue substance pensante et substance étendue comme «deux genres d'être tout à fait différents et entièrement opposés»<sup>26</sup>. Si l'on retrouve chez lui une division semblable à la division aristotélicienne de la substance et des accidents (semblable en ce sens qu'elle divise adéquatement l'être), cette division est en réalité interprétée d'une manière toute différente, car pour Malebranche l'être se divise en deux *genres*, et la substance apparaît avant tout comme ce qui peut se concevoir seul :

Tout ce qui est on le peut concevoir seul, ou on ne le peut pas. Il n'y a point de milieu, car ces deux propositions sont contradictoires. Or tout ce qu'on peut concevoir seul, et sans penser à autre chose, qu'on peut, dis-je, concevoir seul comme existant indépendamment de quelqu'autre chose, ou sans que l'idée qu'on en a représente quelqu'autre chose, c'est assurément un être ou une substance : et tout ce qu'on ne peut concevoir seul, ou sans penser à quelqu'autre chose, c'est une manière d'être, ou une modification de substance.

Par exemple. On ne peut penser à la rondeur sans penser à l'étendue. La rondeur n'est donc point un être ou une substance, mais une manière d'être. On peut penser à l'étendue sans penser en particulier à quelqu'autre chose. Donc l'étendue n'est point une manière d'être : Elle est elle-même un être<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *De la recherche de la vérité*, III, 2e partie, ch. X, (Oeuvres II) p. 324.

<sup>27</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, I, § II, pp. 33-34. Cf. *De la recherche de la vérité*, III, 2e partie, ch. VIII, pp. 314-315.

**Malebranche explicite :**

Comme la modification d'une substance n'est que la substance même de telle ou telle façon, il est évident que l'idée d'une modification renferme nécessairement l'idée de la substance dont elle est la modification. Et comme une substance c'est un être qui subsiste en lui-même, l'idée d'une substance ne renferme point nécessairement l'idée d'un autre être.

Mais que l'on ne s'y trompe pas : ce n'est pas parce que la substance est un être qui subsiste en lui-même, qu'on peut la concevoir seule. Malebranche en effet s'empresse d'ajouter :

Nous n'avons point d'autre voie pour distinguer les substances ou les êtres, des modifications ou des façons d'être, que par les diverses manières dont nous apercevons ces choses.

Or rentrez en vous-même, n'est-il pas vrai que vous pouvez penser à de l'étendue, sans penser à autre chose ? N'est-il pas vrai que vous pouvez apercevoir de l'étendue toute seule : Donc l'étendue est une substance, et nullement une façon ou une manière d'être<sup>28</sup>.

Et Malebranche continue en démontrant de la même manière que la pensée, les désirs, etc., sont les modifications d'une substance qui pense, et l'âme cette substance pensante elle-même.

Pour Malebranche, nous n'avons donc «point d'autres idées de substance que celle de l'esprit et du corps, c'est-à-dire d'une substance qui pense et d'une substance étendue»<sup>29</sup>. Mais nous ne devons pas en conclure qu'il ne peut exister «quelque substance qui ne soit ni corps ni esprit»; car (soulignons au passage le fait que, pour Malebranche, «substance» signifie avant tout «genre d'être») «on ne doit rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créés»<sup>30</sup>. Il est cepen-

<sup>28</sup> *Entretiens...*, p. 34.

<sup>29</sup> *De la recherche de la vérité*, III, 2e partie, ch. IX (Oeuvres II), p. 320. En ce qui concerne la substance spirituelle, toute son activité lui vient de Dieu, qui peut seul la mouvoir (cf. *Entretiens sur la métaphysique*, VII, pp. 157-158 et 165-168); mais une telle substance est peu intelligible. Que sont, interroge le P. Maréchal, ces «modalités» finies par lesquelles la substance créée limite la causalité divine, mais la limite sans avoir d'efficace réel sur Dieu, qui règle en toute liberté son action sur elles ? Et cette action de Dieu, à quoi bon produit-elle de nouvelles modalités limitatrices dépourvues d'activité propre ? (Voir J. MARÉCHAL, *op. cit.*, p. 61).

<sup>30</sup> *De la recherche de la vérité*, *loc. cit.* L'homme ne doit pas non plus prétendre connaître quoi que ce soit en dehors de l'idée de Dieu, à commencer par lui-même : «Sa substance n'est que ténèbres; il ne peut rien voir en se contemplant» (*Méditations chrétiennes*, p. 72).

dant «tout à fait contre la raison» d'expliquer les effets naturels au moyen d'autres *idées* que celles qui dépendent de la pensée et de l'étendue. Parmi ces «idées de logique» ou «entités imaginaires», Malebranche condamne notamment les notions d'être, de cause, de principe, de forme, de forme substantielle<sup>31</sup>. Sa «substance», «genre d'être», ne doit donc pas être identifiée avec la substance d'Aristote et de S.Thomas, principe et cause selon la forme de ce-qui-est. Tout cela est pour lui «simples idées de logique»<sup>32</sup>, «chimères», choses «qu'il n'est même pas possible de concevoir».

L'apport propre à Malebranche est de proposer une solution au problème de la communication des substances. Caricaturant les «formes substantielles» d'Aristote et de S.Thomas, il montre qu'il est impossible d'admettre le mélange de deux substances irréductibles comme la matière et l'esprit. L'union de l'âme et du corps n'est pour lui que «la réciprocation mutuelle de nos modalités [esprit et corps] appuyée sur le fondement inébranlable des décrets divins»<sup>33</sup>. L'étendue matérielle ne peut agir sur notre esprit; seule l'étendue intelligible lui est accessible, mais elle ne peut être produite en nous directement par les corps. Elle est infinie et, par le fait même, ne peut exister dans notre esprit, qui est fini; elle n'existe donc qu'en Dieu, en qui nous la voyons, ainsi que les corps eux-mêmes (qui ne peuvent être vus que dans l'étendue; si nous sommes assurés qu'il y a des corps, c'est «non seulement par la révélation naturelle des sentiments que Dieu [nous] en donne, mais encore beaucoup plus par la révélation surnaturelle de la Foi»<sup>34</sup>).

L'oubli de la substance-principe d'être peut conduire à ne regarder que Dieu, en qui seul l'être peut être saisi, et par qui, médiatement, la substance peut être dévoilée. C'est une manière d'expliquer la position de Malebranche<sup>35</sup>. Mais cet oubli peut aussi conduire à ne plus voir

<sup>31</sup> Voir *De la recherche de la vérité*, ch. VIII, p. 315.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 321.

<sup>33</sup> *Entretiens...*, VII, p. 166.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, VI, § 8, p. 143. L'étendue intelligible (ou idée de l'étendue) «n'est que la substance de Dieu en tant que représentative de la matière et participable par les corps» (*op. cit.*, Préface, pp. 23-24).

<sup>35</sup> Relevons cette remarque intéressante du P. Maréchal, qui montre comment des positions contraires ont ordinairement quelque chose de commun (ici, la confusion de l'être et de sa modalité d'être) : Malebranche ne risque-t-il pas d'être entraîné malgré lui vers le spinozisme, les limitations (dont il était question ci-dessus, note 29), superflues tant qu'on les considère comme extérieures à Dieu, apparaissant finalement comme des conditions internes de l'action divine, et Dieu *cause unique*, devenant *l'unique substance* ? (voir J. MARÉCHAL, *op. cit.*, p. 61). En dépit de ses indignations sincères contre Spinoza, Malebranche n'écrira-t-il pas (pour d'ailleurs se corriger ensuite) : «Je me sens porté à croire que ma substance est éternelle, que je fais partie de l'être divin, et que toutes mes

dans la substance qu'un «genre d'être», autrement dit conduire à ce qui est autonome dans l'ordre de l'intelligibilité (et non dans l'ordre de l'être). La substance est alors saisie dans sa détermination, mais son existence ne peut être saisie qu'en Dieu. Si, pour Malebranche, l'être ne peut être saisi immédiatement qu'en Dieu, la substance, par contre, n'étant plus regardée comme principe d'être, mais comme «genre d'être», ne sera plus saisie immédiatement en Dieu. Elle sera au contraire ce qu'il y a de premier dans le genre des réalités limitées, créées.

*La substance est ce qui est en soi et se conçoit par soi*

Chez Spinoza, la substance est nécessairement infinie, elle ne peut être qu'unique et s'identifier à Dieu. La définition de la substance découle en effet, chez Spinoza, de l'identité postulée entre les modes de la pensée et les modes de l'être<sup>36</sup> :

Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose pour être formé<sup>37</sup>.

C'est relativement au concept que Spinoza définit la substance : ce qui est conçu par soi-même, dont l'intelligibilité est indépendante et autonome relativement à l'intelligibilité des autres réalités. A la différence de Descartes, Spinoza érige la substance en principe *dernier* d'intelligibilité<sup>38</sup>. La distinction cartésienne entre substances finies et sub-

diverses pensées ne sont que des modifications particulières de la raison universelle» ? (cité par J. MARÉCHAL, *loc. cit.*).

<sup>36</sup> Cf. J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, p. 119 : l'équivalence que Spinoza établit sans restriction entre la *ratio intelligibilitatis* et la *ratio essendi* est la racine même du rationalisme.

<sup>37</sup> *Ethique*, I, déf. 3 (Oeuvres complètes) p. 366. «Per substantiam intelligo, id quod in se est, et per se concipitur : hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat». «Spinoza, note J. Maréchal, libre de scrupules doctrinaux, et plus impitoyablement fidèle à ses points de départ épistémologiques, laisse tomber, comme un hors d'œuvre, les concessions que la définition de Descartes faisait à une Scolastique peu en harmonie avec le réalisme absolu des concepts de notre entendement. (...) l'être que nous 'représentent' directement ces concepts, c'est l'être univoque, totalement immanent aux choses : posé en absolu, comme principe dernier d'intelligibilité, cet être univoque ne se prête plus à l'étagement analogique d'une 'substance imparticipée' et d'une 'substance participée'. Spinoza l'a bien vu, et, sciemment, il a modifié en conséquence la notion commune de la substance» (*Le point de départ de la métaphysique*, II, p. 74).

<sup>38</sup> Et il en souligne l'importance : «Soyez attentif, je vous prie, à la définition que j'ai donnée de la substance et des accidents, définition d'où je tire toutes mes conclusions» (*Lettre à Henri Oldenburg*, in Oeuvres complètes, p. 1123).

stance infinie n'existe plus, dans ce système résolu à ne se fonder que sur des notions absolument simples. Une telle définition de la substance, comme celle de la cause<sup>39</sup>, exige d'affirmer qu'une substance ne peut être cause d'une autre substance; si elle l'était, cette seconde substance ne pourrait être connue que par sa cause, son concept dépendrait d'autre chose qu'elle-même, et donc ce ne serait plus une substance<sup>40</sup>. Si donc une substance ne peut être produite par aucune autre chose, elle est «cause de soi, c'est-à-dire que son essence enveloppe nécessairement l'existence, autrement dit (...) il appartient à sa nature d'exister»<sup>41</sup>. Or une telle substance, dont l'existence est l'essence même, est nécessairement infinie; car si elle était finie, «elle devrait être limitée par une autre de même nature, qui devrait aussi nécessairement exister; par conséquent, il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde»<sup>42</sup>. Mais peut-il exister plusieurs substances infinies? Non, car une substance «absolument infinie» (Dieu), telle que Spinoza la définit<sup>43</sup> est non seulement incommunicable et indivisible comme substance, mais encore possède tous les attributs concevables, ce qui ne laisse place, en dehors d'elle, à aucune essence indépendante: la substance absolument infinie est donc l'unique substance<sup>44</sup>: tout ce qui existe, existe en Dieu, et «en dehors de Dieu, nulle substance ne

<sup>39</sup> Voir *Ethique*, I, prop. 3, p. 367: «Si des choses n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être la cause de l'autre».

<sup>40</sup> Voir *op. cit.*, I, prop. 6, p. 369.

<sup>41</sup> Voir *op. cit.*, I, prop. 7, p. 369. Cf. I, déf. 1, p. 365: «Par cause de soi, j'entend ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante» (*op. cit.*, I, déf. 1, p. 365). Cf. prop. 8, scolie 2, p. 371: «Si donc quelqu'un disait qu'il a une idée claire et distincte, c'est-à-dire vraie, d'une substance, et qu'il doute néanmoins qu'elle existe, ce serait en vérité comme s'il disait qu'il a une idée vraie et qu'il ne sait pas cependant si elle est fautive ou vraie (...) ou bien, si l'on admet qu'une substance est créée, il faut admettre par là même qu'une idée fautive est devenue vraie, et rien de plus absurde ne se peut concevoir. Par conséquent, il faut nécessairement convenir que l'existence d'une substance, tout comme son essence, est une vérité éternelle. Et de là nous pouvons encore conclure d'autre manière qu'il ne peut y avoir qu'une substance unique de même nature».

<sup>42</sup> *Op. cit.*, I, prop. 8, p. 370. Notons d'autre part que Spinoza divise l'être en substance et mode, et non en substance et accidents: «L'Être se divise en substance et mode, mais non en substance et accident; car l'accident n'est qu'un mode de penser, et il révèle seulement un aspect» (*Pensées métaphysiques*, livre I, ch. I [Oeuvres complètes], p. 305). Par ailleurs, Spinoza, comme Malebranche, ridiculise les «formes substantielles»: «Nous avons déjà montré qu'il n'existe rien dans la Nature en dehors des substances et de leurs modes; on ne doit donc pas attendre ici que nous parlions des formes substantielles et des accidents réels; car toutes ces histoires, comme d'autres de même farine, sont complètement dénuées de sens» (*op. cit.*, livre II, ch. I, pp. 320-321).

<sup>43</sup> Cf. *Ethique*, I, déf. 6, p. 366.

<sup>44</sup> Cf. *op. cit.*, I, prop. 12, 13 et 14, p. 376 ss.

peut ni être ni être conçue»<sup>45</sup>. Les choses créées ne peuvent être que des modes de la substance divine, des *affectiones attributorum Dei*<sup>46</sup>. Dieu est substance unique de toutes choses et cause universelle immanente (et non transitive<sup>47</sup>) : ces deux affirmations sont équivalentes, car la cause est la raison intelligible, laquelle est le principe ontologique<sup>48</sup>.

D'où provient cet enchaînement de déductions rigoureuses qui conduit à affirmer le monisme de la substance ? Ne provient-il pas de la difficulté à laquelle Spinoza a dû se heurter en présence de l'énigme cartésienne de l'union substantielle de l'âme et du corps, union maintenue par Descartes en dépit de l'intelligibilité qu'elle a dans son système ? La pensée et l'étendue, pour pouvoir s'unir, ne peuvent être des substances; elle ne peuvent être que deux attributs d'une unique substance<sup>49</sup> : les deux attributs qui, parmi le nombre infini d'attributs de la substance infinie, nous sont donnés dans l'expérience<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, I, prop. 14, p. 378. «En dehors de Dieu, nulle substance n'est, ni ne peut être conçue, c'est-à-dire nulle chose qui est en soi et est conçue par soi. Les modes, d'autre part, ne peuvent ni être ni être conçus sans la substance; aussi ne peuvent-ils être que dans la seule nature divine et n'être conçus que par elle seule. Or, à l'exception des substances et des modes, il n'y a rien. Donc rien, sans Dieu, ne peut être, ni être conçu» (prop. 15, pp. 378-379).

<sup>46</sup> *Op. cit.*, I, prop. 14, corollaire 2, p. 378.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, I, prop. 18, démonstration, p. 378 : «Tout ce qui est, est en Dieu et doit être conçu par Dieu; et par conséquent, Dieu est cause des choses qui sont en lui; c'est le premier point. D'autre part, en dehors de Dieu, il ne peut y avoir aucune substance, c'est-à-dire aucune chose qui, en dehors de Dieu, existe en soi; ce qui était le second point. Donc Dieu est cause immanente, mais non transitive, de toutes choses».

<sup>48</sup> Cf. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, II, p. 79. Notons que, comme le fait remarquer J. Maréchal, l'unicité du principe substantiel chez Spinoza n'est pas seulement celle d'un unique *substrat* (loin d'être représentable par le plus indéterminé des universaux, l'*ens ut sic*, la Substance infinie de Spinoza est infinie actualité; elle s'explicite dans ses modes créés sans être aucunement enrichie ou perfectionnée par eux), ni seulement, non plus, celle d'une unique subsistence, un pur principe d'actuation ou un *esse* contredistingué de toute essence (elle est une essence parfaite, une «infinité d'attributs infinis»). C'est même parce qu'il est essence parfaite (principe absolu d'intelligibilité, «raison» explicative adéquate de Lui-même dans l'ordre logique) que le Dieu de Spinoza est subsistence parfaite; la nécessité essentielle entraîne l'existence nécessaire; et c'est également en tant qu'essence parfaite, principe absolu d'intelligibilité, que Dieu est à la fois «raison intelligible» dernière des essences finies, et cause nécessaire de leur existence (cf. J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, p. 122).

<sup>49</sup> Cf. *Ethique*, I, prop. 10, scolie, p. 373.

<sup>50</sup> R. Jolivet fait observer que la doctrine de Spinoza repose sur des axiomes et définitions où il multiplie les paralogismes, dont les principaux sont les suivants : 1) de la seule définition de la substance, on déduit l'existence nécessaire; 2) l'affirmation absolue de l'existence *per se*, qui définit la substance, est considérée comme identique à l'affirmation absolue de l'existence *a se*, qui ne définit que la substance divine infinie; 3) l'argumentation selon laquelle la substance, intelligible par soi, est nécessairement unique, repose sur l'univocité de la substance (identique, pour Spinoza, à l'être) (voir R. JOLIVET, *La notion de substance*, p. 150).

Spinoza résout donc la dualité pensée-étendue dans l'existence de la Substance infinie qui, grâce à son infinité même, est pensée et étendue (l'infini n'a-t-il pas le privilège de pouvoir unir l'esprit et la matière ?).

*L'idée de substance, support inconnu des qualités*

L'idée de substance, reconnaît Locke au début de *l'Essai sur l'entendement humain*, serait bien utile à l'humanité; mais malheureusement nous ne pouvons avoir une telle idée ni par la sensation, ni par la réflexion et donc, en employant le mot «substance», «nous ne signifions rien (...) qu'une supposition incertaine de nous-ne-savons-quoi (c'est-à-dire de quelque chose dont nous n'avons aucune idée particulière, distincte, positive), que nous considérons comme le *substrat* ou le support des idées que nous connaissons effectivement»<sup>11</sup>.

Il convient donc de nous délivrer du procédé fallacieux qui nous fait prendre les mots pour des choses. Car «il ne sert de rien à notre ignorance de feindre une connaissance là où nous n'en avons pas, en produisant un bruit avec des sons dépourvus de signification claire et distincte»<sup>12</sup>. Or tel est le cas de ces deux syllabes : *sub-stance*, formant ce terme douteux que l'on croit pouvoir appliquer à la fois au Dieu infini et incompréhensible, à l'esprit fini et au corps<sup>13</sup>. La doctrine de la substance et des accidents, ceux-ci inhérents à celle-là, et celle-là supportant ceux-ci, est du même ordre que l'explication qui consisterait à définir la colonne comme ce qui est supporté par une base et la base

<sup>11</sup> *An Essay concerning Human Understanding*, I, ch. 3, § 19, éd. Fraser I, pp. 107-108. Cf. IV, ch. 8, § 9, éd. Fraser II, p. 299 : «les propositions générales que nous formons sur les substances, si elles sont certaines, ne sont pour la plupart qu'insignifiantes; et si elles sont instructives, elles sont incertaines, et telles que nous ne pouvons avoir aucune connaissance de leur vérité réelle». Régis Jolivet souligne le fait que la critique, par Leibniz, de la conception cartésienne de la substance (substrat inerte de l'activité phénoménale) et son puissant effort métaphysique, sont restés lettre morte pour les empiristes anglais, qu'une tradition ininterrompue relie aux terministes médiévaux. La critique que font Locke et Hume de la notion de substance «n'est, en son fond, qu'un écho amplifié des doctrines de Pierre Auriol, d'Occam et de Nicolas d'Autrecourt» (*La notion de substance*, p. 174).

<sup>12</sup> LOCKE, *op. cit.*, II, ch. 13, § 18, t. I, pp. 228-229 : «I endeavour, as much as I can, to deliver myself from those fallacies which we are apt to put upon ourselves by taking words for things. It helps not our ignorance to feign a knowledge where we have none, by making a noise with sounds without clear and distinct significations».

<sup>13</sup> Cf. *op. cit.*, p. 229.

comme ce qui supporte la colonne. Celui à qui l'on expliquerait ainsi l'architecture ne s'estimerait-il pas berné ? Or la doctrine de la substance et de l'inhérence des accidents est de cet ordre <sup>54</sup>. En parlant de la substance (comme, du reste, dans tous les cas où nous usons de mots sans avoir d'idées claires et distinctes), nous parlons comme les enfants qui, questionnés sur une chose qu'ils ne connaissent pas, donnent spontanément cette réponse satisfaisante : «c'est quelque chose»<sup>55</sup>.

Notons bien que Locke ne conteste pas l'existence de la substance. Aux reproches qui lui ont été adressés à ce sujet, il répond vivement que l'être (*being*) de la substance n'est en rien ébranlé par ses affirmations. Même en déclarant que nous n'avons aucune idée de la substance en général <sup>56</sup>, il ne porte pas atteinte à l'être de la substance, «car un grand nombre de choses peuvent être, dont nous reconnaissons qu'elles ont un être et qu'elles sont dans la nature, mais dont nous n'avons pas d'idées» (par exemple, les espèces distinctes d'esprits séparés, dont nous n'avons aucune idée distincte)<sup>57</sup>.

De quelle nature est donc, pour Locke, notre idée de substance, et

<sup>54</sup> *Ibid.*, § 20, pp. 230-231; cf. § 19, p. 230 : «Si le pauvre philosophe indien [qui imaginait que la terre aussi avait besoin de quelque chose pour la soutenir] avait seulement pensé à ce mot 'substance', il n'aurait pas eu à se donner la peine de trouver un éléphant pour la supporter, et une tortue pour porter l'éléphant; le mot 'substance' aurait parfaitement rempli ce rôle».

<sup>55</sup> *Op. cit.*, II, ch. 23, § 2, p. 392; cf. *Lettre à l'évêque de Worcester*, citée dans l'édition Routledge, p. 231, et p. 232 : «Votre Seigneurie a l'idée de subsistance par soi [litt. de subsister par soi : *of subsisting by itself*], et donc vous concluez que vous avez une idée claire et distincte de la chose qui subsiste par elle-même; ce qui me semble être tout à fait la même chose que si votre paysan disait qu'il a une idée d'un cèdre du Liban, [à savoir] que c'est un arbre d'une nature telle qu'il n'a pas besoin, pour se soutenir, de s'appuyer sur un tuteur; [ce paysan] a donc une idée claire et distincte d'un cèdre du Liban, laquelle idée claire et distincte, quand il vient à l'examiner, n'est autre qu'une idée générale d'un arbre, avec laquelle son idée indéterminée de cèdre est confondue. Il en est exactement de même de l'idée de substance, qui, toute claire et distincte qu'on la dise, est confondue avec l'idée générale indéterminée de quelque chose. Mais à supposer que la manière de subsister par soi nous donne une idée claire et distincte de la substance, comment cela prouve-t-il 'que, selon mes principes, nous ne pouvons avoir aucune certitude rationnelle qu'il y a dans le monde rien de tel que la substance ? - ce qui est la proposition à prouver.»

<sup>56</sup> Cf. *op. cit.*, II, ch. 23, § 2.

<sup>57</sup> Voir *op. cit.*, éd. Routledge, note A, p. 227 (lettre à l'Evêque de Worcester). Nos idées de substances se réfèrent toutes à des choses qui existent indépendamment de nous, et ont pour but de représenter les substances telles qu'elles existent réellement - sauf celles, évidemment, qui rassemblent des idées simples dont l'union n'est pas réelle, comme une tête de cheval sur un corps d'homme, ou inversement. Mais, de soi, l'idée de substance se rapporte à une chose existant hors de notre esprit, et elle est réelle quand elle est en accord avec l'existence des choses (voir *op. cit.*, II, ch. 30, § 5, éd. Fraser I, p. 500). Mais nos idées de substances, en tant que rapportées à des essences réelles, ne sont pas adéquates (voir ch. 31, § 6 ss., pp. 506 ss.).

comment se forme-t-elle ? Rappelons que Locke, pour qui la connaissance se limite à l'expérience sensible, distingue les «idées simples», matériaux primitifs de la connaissance (données des sens externes et internes, «sensation» et «réflexion»<sup>58</sup>) devant lesquels l'esprit est purement passif<sup>59</sup>, et les idées complexes, qui résultent de l'association, par l'esprit, d'idées simples<sup>60</sup>. La plus importante des idées complexes est celle de substance : constatant, par des perceptions répétées, la constance d'un groupe d'idées simples (de qualités sensibles), nous présumons que celles-ci appartiennent à une seule chose :

puis, par inadvertance, nous sommes portés à en parler et à les considérer comme une seule idée simple, qui n'est en réalité qu'une combinaison (*complication*) de nombreuses idées jointes ensemble; parce que, comme je l'ai dit, n'imaginant pas comment ces idées simples *peuvent* subsister en elles-mêmes, nous nous accoutumons à supposer un *substrat* où elles subsistent effectivement, et d'où elles résultent, et que nous appelons donc *substance*<sup>61</sup>.

De sorte que si quelqu'un veut bien s'examiner sur la notion qu'il a de la pure substance en général, il découvrira qu'il n'en a absolument pas d'autre qu'une supposition d'on ne sait quel *support* des qualités qui sont capables de produire en nous des idées simples, qualités qui sont communément appelées accidents. (...) L'idée, donc, que nous avons et à laquelle nous donnons le nom *général* de substance, n'étant rien autre que le support supposé, mais inconnu, des qualités dont nous découvrons l'existence et dont nous imaginons qu'elles ne peuvent subsister *sine re substante*, sans quelque chose qui les supporte, nous appelons ce support *substantia*, mot qui, selon sa véritable signification (...) veut dire «qui se tient dessous» ou «qui soutient»<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Voir *op. cit.*, II, ch. 1, § 4, éd. Fraser I, pp. 123-124.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, II, ch. 1, § 25 : «In this part the understanding is merely passive».

<sup>60</sup> Les idées complexes, dont le nombre peut être infini, peuvent cependant se ramener à trois sortes principales : les *modes*, qui ne subsistent pas par eux-mêmes, mais sont des dépendances ou des affections des substances (Locke donne comme exemple «triangle», «gratitude», «meurtre», en s'excusant de détourner le mot «mode» de sa signification ordinaire); les *substances*; les *relations*. Les substances peuvent être singulières, comme un homme ou un mouton, ou collectives, comme l'armée et le troupeau (cf. *op. cit.*, II, ch. 12, §§ 3 à 6).

<sup>61</sup> *Op. cit.*, II, ch. 23, § 1, éd. Fraser I, pp. 390-391; cf. § 6, p. 396 : «c'est par des combinaisons d'idées simples, et rien d'autre, que nous nous représentons des sortes particulières de substances. (...) en entendant ces mots (homme, cheval, soleil, etc.), quiconque comprend le langage forme en son esprit une combinaison des quelques idées simples dont il a observé généralement, ou imaginé, qu'elles existent ensemble sous cette dénomination; et il les suppose toutes reposant dans, et étant pour ainsi dire adhérentes à, ce sujet commun inconnu, qui n'inhère à rien d'autre (...)»

<sup>62</sup> *Ibid.*, § 2, pp. 391-392; cf. § 4, p. 395 : parce que nous ne pouvons pas concevoir que les qualités sensibles réunies dans la chose appelée «cheval» ou «pierre» subsistent

Nous étant ainsi formé «une obscure et relative idée de la substance en général»<sup>63</sup> - «nous n'avons de la substance aucune idée de ce qu'elle est, mais seulement une idée confuse et obscure de ce qu'elle fait»<sup>64</sup> -, nous en venons à former des idées de sortes particulières de substances : homme, cheval, or, etc. Toutes ces idées complexes, outre les idées simples dont elles sont composées, «impliquent toujours l'idée confuse de quelque chose à quoi elles appartiennent et en quoi elles subsistent»<sup>65</sup>. Il en est de même pour les opérations de l'esprit : ne concevant pas qu'elles puissent subsister en elles-mêmes, ni être produites par le corps, nous supposons une substance d'une autre sorte, dont nous faisons le substrat des opérations dont nous avons l'expérience<sup>66</sup>. Ainsi, l'expérience nous oblige à reconnaître l'existence de l'esprit, comme celle de la matière, mais nous ne pouvons avoir aucune idée distincte de la substance de l'esprit, pas plus que de celle de la matière<sup>67</sup>.

Quelle sera l'idée la plus parfaite que nous puissions avoir d'une substance particulière ? Celle qui rassemblera le plus grand nombre

seules, «nous supposons qu'elles existent dans, et sont supportées par, un sujet commun; lequel support nous désignons du nom 'substance', bien qu'il soit certain que nous n'avons aucune idée claire et distincte de cette chose que nous supposons être un support». Voir aussi § 6, p. 396: «Quelle que soit donc la secrète et abstraite nature de la substance en général, toutes les idées que nous avons des diverses sortes particulières de substances ne sont que des combinaisons différentes d'idées simples coexistant dans une cause inconnue de leur union, qui en fait un tout subsistant par lui-même» (litt. : *co-existing in such, though unknown, cause of their union, as makes the whole subsist of itself*). Voir aussi § 14, p. 405; cf. note A, éd. Routledge p. 228.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, II, ch. 23, § 3, éd. Fraser I, p. 392.

<sup>64</sup> II, ch. 13, § 19, p. 230 : «So that of substance we have no idea of what it is, but only a confused obscure one of what it does».

<sup>65</sup> II, ch. 23, § 3, p. 393. A.J. Ayer fait à Locke la critique suivante : «la conclusion à tirer du fait que la notion de substrat matériel, chez Locke, est métaphysique, n'est pas que toutes nos assertions sur les choses matérielles sont dépourvues de sens (*nonsensical*), mais que l'analyse que fait Locke du concept de chose matérielle est fausse (...) La supposition (*assumption*) que 'derrière' le contenu de l'expérience sensible (*sense-contents*) il y a des entités qui ne sont même pas en principe accessibles à mon observation ne peut pas avoir pour moi plus de signification que la supposition (*assumption*), tenue pour métaphysique, que de telles entités sont «sous-jacentes» (*underlie*) aux *sense-contents* qui constituent pour moi les choses matérielles, ou à mon propre moi» (*Language, Truth, and Logic*, pp. 129-130).

<sup>66</sup> *Op. cit.*, II, ch. 23, § 5, p. 395. Mais «de ce que nous n'avons aucune notion de la substance de l'esprit, nous ne pouvons pas plus conclure à sa non-existence, que nous ne pouvons, pour la même raison, nier l'existence du corps; car il est aussi rationnel d'affirmer qu'il n'y a pas de corps, parce que nous n'avons pas d'idée claire et distincte de la substance de la matière, que de dire qu'il n'y a pas d'esprit, parce que nous n'avons pas d'idée claire et distincte de la substance de l'esprit» (*id.*, p. 396).

<sup>67</sup> Voir *id.*, § 15, p. 406.

d'idées simples existant dans cette substance, « parmi lesquelles il faut compter ses puissances actives et ses capacités passives qui, bien qu'elles ne soient pas des idées simples, peuvent cependant, pour abrégé, être assez convenablement rangées parmi elles »<sup>68</sup>. La « puissance » (*power*) constitue en effet, pour Locke, « une grande partie de nos idées complexes de substances »<sup>69</sup>. Les qualités secondaires des substances sont celles qui, dans la plupart des cas, servent principalement à distinguer les substances entre elles<sup>70</sup>; or ces mêmes qualités secondaires ne sont, pour Locke, « que les pouvoirs qu'ont ces substances de produire plusieurs idées en nous, par nos sens »<sup>71</sup>.

Mais l'idée complexe formée à partir de toutes les qualités sensibles est tout ce que nous connaissons de la substance, et une telle idée « nous laisse aussi loin de l'idée de la substance du corps que si nous ne connaissions rien du tout »<sup>72</sup>. De même, lorsque nous aurons rassemblé toutes les idées de pensée, de perception, de liberté, de mouvement, etc., nous n'aurons de la substance spirituelle qu'une idée totalement obscure, sinon nulle : celle d'« un je-ne-sais-quoi supposé pour supporter les idées que nous appelons 'accidents' »<sup>73</sup>.

#### *La substance est une vis activa*

S'en prenant directement à Locke, Leibniz affirme que « l'idée de la substance n'est pas aussi obscure qu'on pense »<sup>74</sup> et que loin d'être,

<sup>68</sup> *Id.*, § 7, p. 397.

<sup>69</sup> *Loc. cit.*, cf. §§ 9, 10 et 11, pp. 399-401. Whitehead reprendra cette idée et lui donnera une ampleur nouvelle dans sa conception, non plus de la substance, mais de l'entité actuelle; voir notamment *Process and Reality*, pp. 88 ss.; cf. p. 123.

<sup>70</sup> LOCKE, *op. cit.*, II, ch. 23, § 8, éd. Fraser I, p. 398.

<sup>71</sup> *Id.*, § 10, p. 400. L'idée que nous avons de la substance « or » provient avant tout de ses capacités, de ses puissances (*powers*), et sa couleur même n'est que « la puissance qu'a l'or de produire cette idée dans nos yeux » (*ibid.*).

<sup>72</sup> *Id.*, § 16, p. 407.

<sup>73</sup> *Id.*, § 15, p. 406.

<sup>74</sup> *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, ch. 12, § 6, Oeuvres (Gerhardt) V, p. 133. Les *Nouveaux Essais* suivent littéralement le plan de l'*Essai* de Locke, commentant et discutant les propositions du philosophe anglais. Après la mort de celui-ci, Leibniz écrivait à Remond : « nous étions un peu trop différents en principes, et ce que j'avais lui paraissait des paradoxes (...) M. Locke avait de la subtilité et de l'adresse, et quelque espèce de Métaphysique superficielle qu'il savait relever, mais il ignorait la méthode des mathématiciens » (*Lettre à Remond*, Oeuvres [Gerhardt] III, p. 612). Par ailleurs, écrivant à Malebranche, Leibniz range Locke parmi les « philosophes relâchés (...) qui traitent de chimérique tout ce qui passe leurs notions populaires et superficielles » (*Lettre XVI à Malebranche*, Oeuvres I, p. 361). Voir aussi *Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock*, Oeuvres V, pp. 14 ss.

comme le pensait Locke, «de peu d'usage en philosophie», la considération de la substance «est un point des plus importants et des plus féconds de la philosophie»<sup>75</sup>. Contre Descartes qu'il avait d'abord suivi<sup>76</sup>, il va réintroduire l'acte pour expliquer d'une manière ultime la substance; et contre Spinoza, il affirme le pluralisme de la substance.

Leibniz distingue cinq degrés dans la notion de substance<sup>77</sup>, dont le premier est l'«entéléchie primitive», ou âme. Cette entéléchie, qui se rapproche de la forme substantielle des Anciens, ne se confond cependant pas avec elle, car, au lieu d'être un acte qui exclut toute possibilité de changement, elle est intermédiaire entre la puissance d'agir et l'action :

Pour donner quelque indication de cette chose, je dirai que la notion des forces ou de la vertu (qu'on appelle en allemand Krafft, et en français la force) à l'explication de laquelle j'ai consacré la science particulière de la Dynamique, apporte beaucoup de lumière pour comprendre la vraie notion de substance. La force active se distingue en effet de la puissance

<sup>75</sup> *Nouveaux Essais*, II, ch. 12, § 19, p. 137, cf. ch. 23, § 2, p. 203.

<sup>76</sup> Voir *De primae philosophiae emendatione et de natura substantiae* (Oeuvres IV), pp. 468-470, et la critique que Leibniz y fait de Descartes, au sujet duquel il écrit ailleurs : «La Métaphysique de cet auteur, quoiqu'elle ait quelques beaux traits, est mêlée de grands paralogismes, et a des endroits bien faibles» (*Lettre à Nicaise*, Oeuvres II, p. 535). - Leibniz rapporte lui-même qu'à l'âge de quinze ans, après avoir «délibéré s'il garderait les formes substantielles» (cf. *Lettre à Remond*, Oeuvres III, p. 606), il avait opté pour la négative. Mais après s'être défait du mécanisme cartésien, Leibniz entend reprendre la doctrine de Platon et d'Aristote : «Je suis tellement éloigné, écrit-il à Sturm, de croire que le sens que je donne au terme de substance soit contraire à l'usage reçu que bien plutôt je crois qu'il s'accorde avec la doctrine de Platon, d'Aristote et des scolastiques eux-mêmes (dans la mesure où elle est sensée) et qu'il est vraiment capable de restaurer l'ancienne philosophie qui, je pense, est la vraie (*Epistola ad Sturm*, 1697, Oeuvres [Erdmann], p. 145 a). Cf. *Discours de métaphysique*, § XI, p. 29 (éd. Gerhardt IV, p. 435) : «j'avance un grand paradoxe en prétendant de réhabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie et de rappeler *postliminio* les formes substantielles presque bannies; mais peut-être qu'on ne me condamnera pas légèrement, quand on saura que j'ai assez médité sur la philosophie moderne, que j'ai donné bien du temps aux expériences de physique et aux démonstrations de géométrie, et que j'ai été longtemps persuadé de la vanité de ces Êtres, que j'ai été obligé de reprendre malgré moi et comme par force, après avoir fait moi-même des recherches qui m'ont fait reconnaître que nos modernes ne rendent pas assez de justice à S. Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps-là, et qu'il y a dans les sentiments des philosophes et théologiens scolastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine, pourvu qu'on s'en serve à propos et en leur lieu». Voir aussi un écrit adressé probablement à l'éditeur du *Journal des savants*, Oeuvres (Gerhardt) IV, pp. 345-346.

<sup>77</sup> Voir *Lettre à De Bolder*, Oeuvres (Gerhardt) II, p. 252 : «Distinguo ergo (1) Entelecheiam primitivam seu Animam, (2) Materiam nempe primam seu potentiam passivam primitivam, (3) Monada his duabus completam, (4) Massam seu materiam secundam, sive Machinam organicam, ad quam innumerae concurrunt Monades subordinatae, Animal seu substantiam corpoream, quam Unam facit Monas dominans in Machinam».

nue que connaissent les écoles en ce que la puissance active des Scolastiques, ou faculté, n'est rien d'autre que la possibilité proche d'agir qui a cependant besoin de recevoir, pour passer à l'acte, l'excitation et pour ainsi dire l'aiguillon d'autre chose. Mais la force active contient un certain acte ou *ἐντελέχεια*, elle est intermédiaire entre la faculté d'agir et l'action elle-même et elle comprend un effort; et ainsi elle se porte d'elle-même à l'opération sans avoir besoin d'aides mais par le seul fait que l'obstacle est écarté<sup>78</sup>.

Ainsi, dira encore Leibniz, «la substance des choses elle-même consiste dans la force d'agir et de pâtir»<sup>79</sup>; et encore : «la substance est un être capable d'action»<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> *De primae philosophiae emendatione...*, Oeuvres IV, p. 469 : «Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Krafft, Galli la force) cui ergo explicandae peculiarem Dynamices scientiam destinavi, plurimum lucis affere ad veram notionem substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed vis activa ipsam quemdam sive *ἐντελέχεια* continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti». Cf. Première esquisse du *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles aussi bien que l'union de l'âme et du corps*, Oeuvres IV, p. 472 : «Par la Force ou Puissance je n'entends pas le pouvoir ou la simple faculté qui n'est qu'une possibilité prochaine pour agir et qui étant comme morte même ne produit jamais une action sans être excitée par dehors, mais j'entends un milieu entre le pouvoir et l'action, qui enveloppe un effort, un acte, une entéléchie, car la force passe d'elle-même à l'action en tant que rien ne l'empêche. C'est pourquoi je la considère comme le principe de la substance, étant le principe de l'action, qui en est le caractère». Voir aussi p. 473. Cf. *Lettre à Lelong* (1712), citée par P. BURGELIN, *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz*, p. 213 : «Par la force que je donne aux substances, je n'entends pas autre chose qu'un état duquel suit un autre état, si rien ne l'empêche. Mais j'avoue qu'un état ne suit point de l'autre sans que Dieu y intervienne par une production continuelle de perfection. Et la force est une des principales perfections, laquelle étant ôtée, il n'en restera presque rien, ou plutôt rien du tout».

<sup>79</sup> *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, Oeuvres IV, p. 508 : «...addi potest (...) ipsam rerum substantiam in agendi patiendique consistere». Cf. *Théodicée*, § 393, Oeuvres (Érdmann), p. 617 b : «ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance».

<sup>80</sup> *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 1, Oeuvres (Gerhardt) VI, p. 598 (éd. Robinet, p. 27). Leibniz s'insurge contre l'empirisme et la manière dont il demande à la substance, à la fois d'être un pur sujet dépourvu de toute qualité, donc de toute activité, et d'être donnée dans l'expérience : «En distinguant deux choses dans la substance, les attributs ou prédicats et le sujet commun de ces prédicats, ce n'est pas merveille, qu'on ne peut rien concevoir de particulier dans ce sujet (...). Ainsi demander quelque chose de plus dans ce pur sujet en général que ce qu'il faut pour concevoir que c'est la même chose (p. ex. qui entend et qui veut, qui imagine et qui raisonne), c'est demander l'impossible et contrevenir à sa propre supposition, qu'on a faite en faisant abstraction et concevant séparément le sujet et ses qualités ou accidents» (*Nouveaux Essais...*, II, ch. 23, § 2, Oeuvres V, p. 202).

Le second degré impliqué par la notion de substance est celui de la *matière première*, ou «puissance passive primitive»<sup>81</sup>, qui n'est pas l'extension, mais exige d'extension; elle ne saurait évidemment subsister en elle-même, mais de son union avec l'entéléchie résulte la *monade*, qui constitue le troisième degré dans la notion de substance. La monade est une substance simple, sans parties, un «atome de la nature»<sup>82</sup>, un point métaphysique réel (à la différence du point mathématique) et doué de force active (à la différence de l'atome d'Epicure). N'ayant pas de parties, la monade ne peut subir l'action d'autres substances : «les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir»<sup>83</sup>. Cependant les monades doivent se distinguer (sinon il n'y aurait qu'une seule monade) par des différences internes<sup>84</sup>. Toute monade est sujette à des changements continuels, qui lui viennent nécessairement d'un principe interne, «puisque aucune cause externe ne saurait influencer dans son intérieur»<sup>85</sup>. Ces états successifs de la substance simple créée (et non pas seulement de la monade «esprit») sont des perceptions (distinctes de l'apperception ou de la conscience). Toute substance est donc animée par un principe interne que Leibniz appelle «appétition», et qui opère le passage d'une perception à une autre<sup>86</sup>. La substance finie (la monade) est à la fois infinie, en tant qu'elle est «une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue» et finie, par la manière plus ou moins parfaite dont elle exprime «la sagesse infinie et la toute-puissance de Dieu»<sup>87</sup>. Ainsi,

toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon (...) Ainsi

<sup>81</sup> Voir *Lettre à De Bolder*, Oeuvres II, p. 252 (ci-dessus, note 77); cf. *Lettre à Des Bosses*, *id.*, p. 306.

<sup>82</sup> *Monadologie*, §§ 1-4, éd. Robinet, p. 68. Cf. *Principes de la nature et de la grâce...*, *loc. cit.* : «La substance (...) est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou Monades. Monas est un mot grec, qui signifie l'unité, ou ce qui est un. Les composées ou les corps sont des multitudes; et les substances simples, les Vies, les Ames, les Esprits sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y aurait pas de composées; et par conséquent toute la nature est pleine de vie». Cf. *Lettre à Arnauld*, Oeuvres (Gerhardt) II, p. 118.

<sup>83</sup> *Monadologie*, § 7, éd. Robinet, p. 71. Chaque substance est «comme un monde à part, indépendant de toute autre chose, hors de Dieu» (*Discours de métaphysique*, § 14, p. 34).

<sup>84</sup> *Monadologie*, § 9, p. 73.

<sup>85</sup> *Op.cit.*, § 11, p. 75.

<sup>86</sup> Voir *op.cit.*, §§ 14 et 15, p. 77.

<sup>87</sup> *Ve lettre à Clarke*, § 87, éd. Erdmann p. 773 b, et *Discours de métaphysique*, § IX, éd. Burgelin, p. 26; cf. ch. XV, p. 36.

l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances...<sup>88</sup>.

Seule la monade est vraiment substance, et elle seule *est* au sens fort : «Les véritables substances ne sont que les substances simples ou ce que j'appelle Monades. Et je crois qu'il n'y a que des monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent»<sup>89</sup>. Aussi le quatrième degré que Leibniz distingue dans la notion de substance, la «masse ou matière seconde, ou machine organique à laquelle concourent les innombrables monades subordonnées»<sup>90</sup>, ne constituera-t-il «qu'un phénomène ou apparence bien fondée»<sup>91</sup>.

Enfin, le cinquième degré est celui de «l'âme ou substance corporelle, dont l'unité provient de la monade qui domine dans la machine»<sup>92</sup>. Cette «substance corporelle ou composée» se restreint «aux seuls vivants ou aux seules machines organiques de la nature». «Les autres choses, précise Leibniz, sont pour moi de purs agrégats de substance que j'appelle *substantiata*; mais l'agrégat ne constitue qu'un *unum per accidens*»<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> *Op. cit.*, § X, p. 26. Et «la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source : et c'est ce que nous appelons Dieu» (*Monadologie*, § 38, éd. Robinet p. 93).

<sup>89</sup> *Lettre à Dangicourt*, Oeuvres (Erdmann), p. 745 b. Cf. *Lettre à Bourguet*, Oeuvres (Gerhardt) III, p. 559 : «mes Monades ne sont pas des Atomes de matière, mais des substances simples, douées de force (j'ajoute de perception et d'appétit) dont les corps ne sont que des phénomènes». *Théodicée*, § 400, éd. Erdmann p. 619 a : «toute substance simple, c'est-à-dire toute substance véritable...».

<sup>90</sup> *Lettre à De Bolder*, Oeuvres (Gerhardt) II, p. 252 (ci-dessus, note 77).

<sup>91</sup> *Lettre à Arnauld*, Oeuvres II, pp. 118-119 : «la matière prise pour la masse en elle-même n'est qu'un pur phénomène ou apparence bien fondée, comme encore l'espace et le temps. Elle n'a pas même des qualités précises et arrêtées qui la puissent faire passer pour un être déterminé». Cf. *Lettre à Des Bosses*, *op. cit.*, p. 371 : «la masse est un phénomène réel». Sur les différents usages des termes *phénomène* ou *apparence* chez Leibniz, voir G. MARTIN, *Leibniz. Logique et métaphysique*, pp. 209 ss.

<sup>92</sup> *Lettre à De Bolder*, Oeuvres II, p. 252 (ci-dessus, note 77). Mais dans la monade dominatrice ne s'établissent encore que des relations idéales. Pour qu'il y ait lien réel, et non plus seulement idéal, il faudra le *vinculum substantiale*.

<sup>93</sup> *Lettre à Des Bosses*, Oeuvres II, p. 520 : «Sed ita substantiam corpoream seu compositam restringo ad sola viventia, seu ad solas machinas naturae organicas. Caetera mihi sunt mera aggregata substantiarum, quae appello substantiata; aggregatum vero non constituit nisi unum per accidens». Cf. première esquisse du *Système nouveau pour expliquer la nature des substances...*, Oeuvres (Gerhardt) IV, p. 473 : «...je commence par la différence qu'on doit faire entre une substance et entre une collection ou bien un agrégé de plusieurs substances. Quand je dis : moi, je parle d'une seule substance, mais une armée, un troupeau, un étang plein de poissons, quand il serait glacé et devenu roide avec tous ses poissons, sera toujours une collection de plusieurs substances». Voir à ce propos la correction que fait Leibniz de la «substance collective» de Locke (cf. ci-dessus, note

Mais comment une série indéfinie de substances simples (les monades) peut-elle composer une synthèse, un organisme, un être qui soit un par soi ? Et d'autre part, comment la masse peut-elle résulter des points métaphysiques que sont les monades ? Si celles-ci sont les seules substances, alors les corps sont de purs phénomènes, et le continu résulte de points, ce qui, note Leibniz conscient des difficultés de sa théorie, est évidemment absurde<sup>94</sup>. La notion de substance telle que nous l'avons vue jusqu'à présent requiert, pour rendre compte de l'unité de la substance composée, l'adjonction d'un élément nouveau<sup>95</sup>. Cet élément nouveau, c'est le *vinculum substantiale*, qui est proprement la substance du composé, l'entéléchie du tout. Au delà des monades et de leurs relations idéales, il existe «une nouvelle substantialité (...) qui est l'effet, non plus seulement de l'intelligence divine, mais encore de sa volonté»<sup>96</sup>.

Sans entrer ici dans le détail de la justification de ce *vinculum substantiale* qui, du reste, est déjà chez Suarez<sup>97</sup>, ni dans les problèmes

60) dans les *Nouveaux Essais*, II, ch. 12, § 7 : «Cette unité de l'idée des Aggrégés est très véritable, mais dans le fond il faut avouer que cette unité des collections n'est qu'un rapport ou une relation dont le fondement est dans ce qui se trouve en chacune des substances singulières à part. Ainsi ces Êtres par Aggrégation n'ont point d'autre unité achevée que la mentale; et par conséquent leur Entité aussi est en quelque façon mentale ou phénomène, comme celle de l'arc en ciel» (Oeuvres V, p. 133).

<sup>94</sup> Voir *Lettre à Des Bosses*, Oeuvres II, p. 517.

<sup>95</sup> Leibniz avait d'abord pensé résoudre le problème en fondant en Dieu la réalité des relations. Mais conçue à ce niveau, au niveau de l'ordre idéal des essences, l'unité de la substance composée n'aurait résidé que dans l'entendement divin.

<sup>96</sup> Voir *Lettre à Des Bosses*, *op. cit.*, p. 438 : «...praeter has relationes reales concipi una potest perfectior, per quam ex pluribus substantiis oritur una nova. Et hoc non erit simplex resultatam, seu non constabit ex solis relationibus veris sive realibus, sed praeterea addet aliquam novam substantialitatem seu vinculum substantiale, nec solius divini intellectus, sed etiam voluntatis effectus erit». - La doctrine du *vinculum substantiale*, développée dans les lettres à Des Bosses (voir *op. cit.*, pp. 371, 435, 470 ss., 481, 486, 496), avait principalement pour but de résoudre le problème de l'union de l'âme et du corps. D'après Russell, elle aurait été émise par Leibniz pour «réconcilier sa philosophie avec le dogme de la transsubstantiation» (*A Critical exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 151). Aussi Russell estime-t-il que «le *vinculum substantiale* est plutôt la concession d'un diplomate que la profession de foi (*creed*) d'un philosophe» (*op. cit.*, p. 152; trad. française : p. 170).

<sup>97</sup> Voir SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, notamment *disp. XV*, section 3 : «Dicendum est hunc modum unionis esse veluti medium quoddam seu vinculum inter formam et materiam et ideo ab utraque pendere in fieri et in esse». Leibniz estime que sa théorie du *vinculum* est en accord avec la doctrine de l'École; voir *Lettre à Des Bosses*, 13 janvier 1716, *op. cit.*, p. 511 : «mea igitur doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina Scholae Peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit». Sur le *vinculum*, voir A. BOEHM, *Le vinculum substantiale chez Leibniz. Ses origines historiques*. Voir aussi M. BLONDEL, *Une énigme historique: le «Vinculum substantiale» d'après Leib-*

qu'il pose<sup>98</sup>, notons pour terminer la manière dont Leibniz conçoit notre connaissance de la substance. Puisque notre âme n'a ni portes ni fenêtres, «rien ne nous entre dans l'esprit par le dehors»<sup>99</sup> et donc nous ne pouvons trouver qu'en nous-mêmes la notion de substance. «Je suis d'opinion, écrit Leibniz dans les *Nouveaux Essais*, que la réflexion suffit pour trouver l'idée de la substance en nous-mêmes, qui sommes des substances»<sup>100</sup>.

*La substance-esprit, support des idées (négation absolue de la substance matérielle)*

La doctrine de Berkeley concernant la substance est directement dirigée contre la conception que se fait Locke de la substance matérielle : le «je ne sais quoi inconnu qui supporte les qualités sensibles». Il est impossible qu'il existe, hors de l'esprit, une substance non-pensante ou matière (Berkeley identifie substance matérielle et matière<sup>101</sup>) en laquelle subsistent les qualités. Celles-ci, qu'elles soient primaires ou secondaires, sont pour Berkeley des idées, qui n'existent que dans l'esprit, et «une idée ne peut être semblable qu'à une autre idée, et (...) par conséquent ni elles, ni leurs archétypes ne peuvent exister dans une substance non-percevante. Il est donc clair que la notion même de ce qu'on appelle *matière* ou *substance corporelle* implique en elle-même une contradiction»<sup>102</sup>. Il est en effet contradictoire, pour une

niz et l'ébauche d'un réalisme supérieur. Mais, comme le fait observer A. Boehm (*op. cit.*, pp. 2-3), l'ouvrage de Blondel est plus une interprétation qu'une étude historique.

<sup>98</sup> R. Jolivet pose le problème : si le *vinculum* est une substance d'un ordre nouveau, y aura-t-il deux espèces de substances dont il faudra à nouveau expliquer les rapports ? Voir *La notion de substance*, p. 169. Voir aussi J. JALABERT, *La théorie leibnizienne de la substance*.

<sup>99</sup> *Discours de métaphysique*, § XXVI, p. 52.

<sup>100</sup> *Nouveaux Essais*, I, ch. 3, § 18, Oeuvres V, p. 96. Leibniz a tout à fait conscience de s'opposer nettement, en cela, à Aristote, comme le montrent l'Introduction aux *Nouveaux Essais* et les §§ XXVI, XXVII et XXVIII du *Discours de métaphysique*.

<sup>101</sup> Cf. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, I, § 9 (The Philosophical Works, II), pp. 44-45 : «Par matière, nous devons donc entendre une substance inerte, dépourvue de sens (*senseless*), en laquelle l'extension, la figure et le mouvement subsistent effectivement». Cf. *Three dialogues between Hylas and Philonous*, II, (*op. cit.*), p. 216 : «La matière, selon l'acception courante et commune du mot, ne signifie-t-elle pas une substance étendue, solide, mobile, non pensante et inactive ?»

<sup>102</sup> *Principles...*, I, § 9, p. 45. Cf. § 8, p. 44 : En effet, tout en reconnaissant que les idées n'existent que dans l'esprit on pourrait prétendre qu'existent hors de l'esprit des choses dont ces idées seraient les copies ou ressemblances. Mais, répond Berkeley, nous

idée, d'exister dans une chose non-percevante, «car avoir une idée et percevoir, c'est tout un; donc, ce en quoi (...) les qualités existent, doit les percevoir; par conséquent, il est clair qu'il ne peut y avoir de substance non-pensante ou *substrat* de ces idées»<sup>103</sup>. Cette «substance matérielle» dont parlent les philosophes (expression à laquelle, soufigne Berkeley, ils reconnaissent n'attacher «d'autre signification que l'idée d'être en général, jointe à la notion relative de support des accidents»<sup>104</sup>), est impensable :

L'idée générale d'être m'apparaît comme la plus abstraite et la plus incompréhensible de toutes; quant à supporter les accidents, cela (...) ne peut s'entendre au sens ordinaire de ces mots; cela doit donc être pris en quelque autre sens, mais ils [les philosophes] n'expliquent pas ce que c'est. De sorte que lorsque je considère les deux parties (...) qui composent la signification des mots *substance matérielle*, je suis convaincu qu'aucune signification distincte ne leur est annexée<sup>105</sup>.

Dans les *Dialogues entre Hylas et Philonous*, Hylas, le matérialiste, tente de défendre la substance matérielle en déclarant que si l'on ne peut pas concevoir qu'une sensation existe dans une substance non-percevante, on est par ailleurs obligé, en présence des choses sensibles considérées comme «autant de modes et de qualités», de supposer un substrat sans lequel on ne peut concevoir qu'elles existent<sup>106</sup>. Mais Philonous (*Mind-lover*) réfute longuement cette opinion. Si le substrat est ce qui s'étend (*spread*) sous les qualités sensibles ou accidents, il

ne pouvons concevoir d'autre similitude qu'entre nos idées. «Ces prétendus originaux ou choses extérieures, dont nos idées sont les images ou représentations, peuvent-ils être perçus, ou non ? S'ils le sont, alors ils sont des idées (...) mais si vous dites qu'ils ne le sont pas, je demande que l'on me dise si cela a un sens d'affirmer qu'une couleur est comme quelque chose d'invisible, le dur ou le mou comme quelque chose d'intangible, et ainsi de suite».

<sup>103</sup> *Op. cit.*, I, § 7, p. 44.

<sup>104</sup> *Op. cit.*, I, § 17, pp. 47-48.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, I, § 17, p. 48 : «The general idea of being appeareth to me the most abstract and incomprehensible of all others; and as for its supporting accidents, this, as we have just now observed, cannot be understood in the common sense of those words; it must therefore be taken in some other sense, but what that is they do not explain. So that when I consider the two parts or branches which make the signification of the words *material substance*, I am convinced there is no distinct meaning annexed to them». Mais, ajoute Berkeley, pourquoi se mettre davantage en peine de discuter ce substrat matériel des qualités sensibles, puisqu'il suppose que celles-ci ont une existence hors de l'esprit, ce qui est inconcevable (*a direct repugnancy, and altogether inconceivable*) ?

<sup>106</sup> *Three Dialogues...*, I, p. 197.

doit s'étendre aussi sous l'extension, et donc être par nature entièrement différent de celle-ci. Par conséquent, «toute substance corporelle, étant le substrat de l'extension, doit avoir en elle-même une autre extension qui la rend apte à être substrat, et ainsi à l'infini»<sup>107</sup>. En réalité, une substance (conçue comme une combinaison de qualités) ne peut pas plus exister hors de l'esprit que les qualités elles-mêmes.

Berkeley précise, dans les *Principles*, que ce qu'il conteste, ce n'est pas l'existence des choses, mais «de ce que les philosophes appellent matière ou substance corporelle»<sup>108</sup>. Les choses que nous voyons de nos yeux et touchons de nos mains existent réellement (*do exist, really exist*)<sup>109</sup>, mais il faut bien s'entendre sur la signification du terme *exister* lorsqu'on l'applique aux choses sensibles : il ne s'agit pas d'une existence absolue, indépendante de l'esprit, car pour elles, être, c'est être perçues<sup>110</sup> :

tous les corps qui composent le puissant cadre du monde n'ont aucune subsistence hors d'un esprit, (...) leur être est d'être perçus ou connus; (...) par conséquent, aussi longtemps qu'ils ne sont pas effectivement perçus par moi, ou qu'ils n'existent pas dans ma pensée (*mind*) ou celle d'un autre esprit (*spirit*) créé, ils doivent ou bien n'avoir aucune existence, ou bien subsister dans la pensée de quelque esprit éternel<sup>111</sup>.

Il est donc clair qu'«il n'y a d'autre substance que l'*esprit*, ou ce qui perçoit»<sup>112</sup>. L'esprit est «la seule substance, ou support, en laquelle les êtres non-pensants ou idées peuvent subsister»<sup>113</sup>.

<sup>107</sup> *Op. cit.*, p. 198.

<sup>108</sup> Voir *op. cit.*, pp. 199-200. Dans son *Commonplace Book*, Berkeley note : «Je ne supprime pas les substances. On ne devrait pas m'accuser d'écarter la substance du monde raisonnable. Je ne fait que rejeter le sens philosophique (qui, en fait, n'est pas un sens) du mot substance» (*Philosophical Commentaries* | *Commonplace Book* | n° 517, Works I, p. 64).

<sup>109</sup> Voir *Principles...*, I, § 35, p. 55 : «I do not argue against the existence of any thing that we can apprehend, either by sense or reflexion. That the things I see with my eyes and touch with my hands do exist, really exist, I make not the least question. The only thing whose existence we deny, is that which philosophers call matter or corporeal substance». Et Berkeley note qu'en éliminant la substance matérielle, il ne lèsera guère l'humanité, mais enlèvera seulement aux philosophes une occasion de dispute et à l'athée «la couleur d'un nom vide pour être le support de son impiété : «And in doing this, there is no damage done to the rest of mankind, who, I dare say, will never miss it. The atheist will want the colour of an empty name to support his impiety; and the philosophers may possibly find, they have lost a great handle for trifle and disputation».

<sup>110</sup> Voir *op. cit.*, I, § 3, p. 42 (cité ci-dessus, p. 126).

<sup>111</sup> *Op. cit.*, I, § 6, p. 43.

<sup>112</sup> *Ibid.*, § 7.

<sup>113</sup> *Op. cit.*, I, § 135, p. 103.

La critique de Berkeley est encore plus radicale que celle de Locke. Il nie l'existence de la substance matérielle, parce que, pour lui, la notion même de substance matérielle est incohérente (*inconsistent*) et tout simplement contradictoire. Beaucoup de choses peuvent exister sans que nous puissions en avoir la notion, mais elles doivent être possibles, c'est-à-dire ne pas inclure d'incohérence dans leur définition - ce qui est le cas de la substance matérielle<sup>114</sup>. Par contre, il n'y a aucune incohérence à dire qu'une chose percevante doit être le sujet des idées; si nous n'avons pas, au sens strict, d'idée de l'esprit, nous pouvons du moins nous en former une notion, par le moyen des signes et des effets «indiquant des agents finis et distincts comme notre propre moi»<sup>115</sup>. En effet, pour Berkeley (à la différence de Locke), le moi pensant a conscience de sa propre substance :

je connais ou suis conscient de mon propre être; et que moi-même ne suis pas mes idées, mais quelque chose d'autre, un principe pensant actif qui perçoit, connaît, veut et opère sur les idées. Je sais que mon moi, unique et le même, perçoit à la fois les couleurs et les sons; qu'une couleur ne peut pas percevoir un son, ni un son une couleur; que je suis donc un unique principe individuel, distinct de la couleur et du son, et, pour la même raison, de toutes les autres choses sensibles et idées inertes. Mais je n'ai semblable conscience, ni de l'essence, ni de l'existence de la matière. Au contraire, je sais que rien d'incohérent ne peut exister, et que l'existence de la matière implique une incohérence. De plus, je sais ce que je veux dire, lorsque j'affirme qu'il y a une substance ou un support spirituel des idées, c'est-à-dire un esprit qui connaît et perçoit les idées. Mais je ne sais pas ce que l'on veut dire lorsqu'on dit qu'une substance non percevante a, inhérents en elle, et supporte, soit des idées, soit les archétypes des idées. Il n'y a donc, en somme, aucune comparaison entre l'esprit et la matière<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> Voir *Three Dialogues...*, III, pp. 232-233.

<sup>115</sup> *Op. cit.*, p. 233. «Je ne le perçois pas [l'esprit] comme une idée ou par le moyen d'une idée, mais le connais par la réflexion» (*ibid.*). Il est en effet «évidemment absurde», explique ailleurs Berkeley, de prétendre «que la *substance* qui supporte ou perçoit les idées soit elle-même une *idée* ou comme un *idée*» (*Principles...*, I, § 135, p. 103); et il précise : il ne faut pas objecter que si les termes «âme», «esprit» ou «substance» ne signifient pas une idée, ils sont totalement insignifiants : «ces mots veulent dire ou signifient effectivement une chose réelle, qui n'est ni une idée ni comme une idée, mais ce qui perçoit les idées, et veut, et raisonne sur elles» (§ 139, p. 104). Il faut bien distinguer *esprit*, *substance* (il n'y a de substance que spirituelle) et *idée*. L'idée est un objet non-pensant de l'esprit, entièrement passif, dont l'existence consiste uniquement à être perçu; tandis que «l'âme ou esprit est un être actif, dont l'existence ne consiste pas à être perçu, mais à percevoir les idées et à penser» (*ibid.*, p. 105).

<sup>116</sup> *Three Dialogues...*, III, pp. 233-234.

On peut donc dire, si l'on veut, que chez Berkeley, les phénomènes trouvent dans l'esprit lui-même le substrat qui leur est refusé dans la matière<sup>117</sup>. Mais peut-on pour autant affirmer, avec le P. Maréchal, que Berkeley «retrouve la substance au plan de l'esprit, non plus comme 'substratum', mais sous les espèces de l'activité directement perçue»<sup>118</sup> ? En réalité, ce n'est pas la substance que Berkeley retrouve, mais il affirme le primat de l'activité de l'esprit, du *percipere*. C'est l'intuition de Descartes qui est reprise.

*L'idée de substance réduite à un nom (désignant une collection de qualités particulières, d'idées simples)*

Purement phénoméniste, Hume va encore beaucoup plus loin que ses prédécesseurs dans la critique empiriste de la substance. Raillant les «fictions» des «anciens philosophes», dont il veut libérer la «philosophie moderne»<sup>119</sup>, il écrit :

Je voudrais bien demander à ces philosophes qui fondent tant de leurs raisonnements sur la distinction de la substance et de l'accident, et s'imaginent que nous avons de claires idées de l'un et de l'autre, si l'idée de *substance* dérive des impressions de sensation ou de celles de réflexion<sup>120</sup>.

Pour lui, si l'idée de substance ne peut être transmise par les sens (nul ne dira que la substance soit une couleur ou un son), elle ne peut pas non plus dériver d'une «impression de réflexion», car celles-ci «se

<sup>117</sup> Voir J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, II, p. 146.

<sup>118</sup> J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, p. 267. Berkeley, ajoute le P. Maréchal, «se croit même, comme Locke, en légitime possession du principe métaphysique de causalité. Le phénoménisme sensible était ainsi corrigé, ou mieux : compensé, par un réalisme spiritualiste, par une métaphysique de l'esprit» (*ibid.*).

<sup>119</sup> Voir *Traité de la nature humaine. I. De l'entendement*, IV, sect. 4 (Oeuvres philosophiques choisies, I), p. 276 : «Les opinions des anciens philosophes, leurs fictions de substances et d'accidents, leurs raisonnements concernant les formes substantielles et les qualités occultes, sont comme les spectres dans l'obscurité, et dérivent de principes qui, si communs qu'ils soient, ne sont ni universels ni inévitables pour la nature humaine. La philosophie moderne prétend être entièrement exempte de ce défaut, et ne provenir que des principes solides, permanents et stables de l'imagination». (Pour Hume, c'est l'imagination qui est «le juge suprême de tous les systèmes de philosophie» : *ibid.*, p. 275). Cf. section 3, p. 268 et section 5, p. 283.

<sup>120</sup> *Op. cit.*, 1<sup>re</sup> partie, section 6, p. 28.

réduisent à nos passions et émotions, dont nulle ne saurait le moins du monde représenter une substance»<sup>121</sup>. Il s'ensuit que

nous n'avons donc pas d'idée de substance, distincte de celle d'une collection de qualités particulières, et nous ne voulons pas dire autre chose, quand nous parlons ou raisonnons à son sujet.

L'idée d'une substance (...) n'est qu'une collection d'idées simples, unies par l'imagination, et auxquelles un nom particulier est assigné, par où nous sommes en état de rappeler cette collection, soit à nous-mêmes, soit à autrui<sup>122</sup>.

S'étant ainsi débarrassé de «cet inintelligible 'quelque chose'» que l'imagination «suppose demeurer identique sous tous les changements» et qu'elle appelle «substance ou matière originelle et première»<sup>123</sup>, Hume entend également mettre fin aux «arguties» portant sur la substance spirituelle :

Comme toute idée dérive d'une impression précédente, si nous avons une idée quelconque de la substance de notre esprit, nous devrions aussi en avoir une impression : ce qui est très difficile, sinon impossible, à concevoir. Car comment une impression peut-elle représenter une substance, autrement qu'en lui ressemblant ? Et comment une impression peut-elle ressembler à une substance, puisque, selon cette philosophie, elle n'est pas une substance, et n'a aucune des qualités particulières ou des caractéristiques d'une substance ?<sup>124</sup>

Prévoyant que l'on va essayer d'esquiver la difficulté présentée par ses questions en disant que «la définition d'une substance est : *quelque chose qui peut exister à soi seul*, et que cette définition doit nous satisfaire», Hume répond à l'avance en déclarant que, pour lui, «cette définition s'applique à toute chose qu'il soit possible de concevoir, et ne saurait jamais servir à distinguer la substance de l'accident ou l'âme de ses perceptions»<sup>125</sup>. Ainsi, ni l'origine de nos idées, ni une définition

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Op. cit.*, I<sup>ve</sup> partie, section 3, p. 270.

<sup>124</sup> *Op. cit.*, I<sup>ve</sup> partie, section 5, p. 284.

<sup>125</sup> *Ibid.* Le raisonnement de Hume est le suivant : «Tout ce qui est clairement conçu peut exister; et tout ce qui est clairement conçu d'une certaine manière peut exister de la même manière. C'est là un premier principe qui a déjà été admis. D'autre part, tout ce qui est différent est discernable, et tout ce qui est discernable est séparable par l'imagination. C'est là un autre principe. La conclusion que je tire de l'un et de l'autre, c'est que, puisque

communément admise ne nous mettent «en état de parvenir à une notion satisfaisante de la substance (...). Nous n'avons d'idée parfaite de rien autre chose que d'une perception. Une substance est entièrement différente d'une perception. Nous n'avons donc aucune idée d'une substance»<sup>126</sup>. (Par le fait même, la question de la matérialité ou de l'immatérialité de l'âme se trouve condamnée absolument <sup>127</sup>.)

De notre moi nous n'avons aucune idée, puisque toute idée dérive d'une impression et que «le moi ou la personne ne consiste en aucune impression particulière»<sup>128</sup>. Le moi est en réalité «un faisceau ou une collection de différentes perceptions, qui se succèdent avec une inconcevable rapidité, et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels»<sup>129</sup>. C'est en raison d'une confusion que «nous substituons la notion d'identité à celle d'objets offrant relation»<sup>130</sup>. Et, non contents de la méprise qui nous entraîne à considérer comme *un* les différents objets en relations, nous justifions à nos yeux cette absurdité en for-

la fiction de quelque principe nouveau et inintelligible, qui relie les objets entre eux et en empêche l'interruption ou le changement. C'est ainsi que nous formons la fiction de l'existence continue des perceptions de nos sens, pour en supprimer l'interruption, et recourons à la notion d'une *âme*, d'un *moi*, d'une *substance*, pour en déguiser le changement <sup>131</sup>.

toutes nos perceptions sont différentes les unes des autres et de tout autre chose qu'il y ait dans l'univers, elles sont aussi distinctes et séparables, elles peuvent être considérées comme existant séparément, elles peuvent exister séparément, elles n'ont besoin d'aucune autre chose qui supporte leur existence. Elles sont donc des substances, pour autant que cette définition explique ce qu'est une substance» (*ibid.*, pp. 284-285; cf. Appendice, pp. 335-336).

<sup>126</sup> *Op. cit.*, IVe partie, section 5, p. 285.

<sup>127</sup> Voir *loc. cit.*, pp. 285 ss.

<sup>128</sup> *Op. cit.*, IVe partie, section 6, p. 305. Cf. Appendice, p. 336 : «Quand nous parlons de *moi* ou de *substance*, nous devons forcément avoir une idée attachée à ces termes, sans quoi ils sont tout à fait inintelligibles. Toutes les idées dérivent d'impressions précédentes; et nous n'avons aucune impression de moi ou de substance, qui soit quelque chose de simple ou d'individuel. Nous n'en avons donc aucune idée en ce sens».

<sup>129</sup> *Op. cit.*, IVe partie, section 6, p. 306. Ainsi, aux philosophes qui «imaginent que nous sommes à tout moment intimement conscients de ce que nous nommons notre moi» (*ibid.*, p. 304), Hume oppose l'expérience elle-même et montre que, dans la multiplicité mouvante de nos perceptions, nous introduisons l'unité et la permanence, autrement dit l'identité, par le même procédé causal qui nous la fait attribuer à des objets extérieurs, à des plantes ou des animaux. La mémoire, si elle favorise la formation de l'idée de moi subsistant, ne suffit pas à fonder expérimentalement ce «quelque chose d'inconnu et de mystérieux, qui relie les parties au delà de leur relation» (*ibid.*, p. 308) - d'autant moins que ce «quelque chose», nous l'étendons au delà des limites de notre mémoire (cf. p.316).

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 308.

Se félicitant de ce que «les philosophes commencent d'être gagnés à ce principe, que nous n'avons aucune idée de substance extérieure, distincte des idées des qualités particulières», Hume déclare que «ce principe doit frayer la voie à un principe pareil relatif à l'esprit, qui est que nous n'en avons aucune notion, distincte des perceptions particulières»<sup>132</sup>.

*Forme a priori de l'entendement, la substance est le substrat qui rend possible toute détermination du temps*

Reprochant à Locke d'essayer de dériver de l'expérience même le concept de substance (et par là d'ouvrir «toutes les portes à l'extravagance» de la raison) et à Hume de n'avoir pas compris que les notions métaphysiques, *a priori*, sont des formes de l'entendement (et d'être par là tombé dans le scepticisme)<sup>133</sup>, Kant considère à nouveau, et critique, l'idée de substance. Celle-ci ne peut avoir, chez lui, qu'une valeur idéale; plus exactement, c'est la condition de la connaissance de la réalité expérimentée qui est considérée. La substance n'est ni l'objet d'une intuition intellectuelle, ni la conclusion d'un raisonnement dialectique<sup>134</sup>. Elle est une pure forme de l'entendement, forme qui, appli-

<sup>132</sup> *Op. cit.*, Appendice, p. 338.

<sup>133</sup> Cf. *Critique de la raison pure*, p. 106 (2e éd.).

<sup>134</sup> «Il ne faut pas s'en prendre à l'entendement humain parce qu'il ignore le substantiel des choses (...) mais bien plutôt parce qu'il veut le connaître, avec la détermination d'un objet donné, alors que c'est une simple idée» (*Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 46, p. 114). Toute affirmation métaphysique de la substance (qu'il s'agisse de l'âme ou des substances qui nous sont extérieures), est sophistique. Voir les paralogismes de la raison pure: *Critique*, p. 278 ss. Le paralogisme de la substantialité s'énonce ainsi : «Ce dont la représentation est le *sujet absolu* de nos jugements et qui ne peut donc pas être employé comme détermination d'une autre chose, est SUBSTANCE.

En tant qu'être pensant, je suis le *sujet absolu* de tous mes jugements possibles et cette représentation de moi-même ne peut servir de prédicat à aucune autre chose.

Donc, à titre d'être pensant (comme âme), je suis une SUBSTANCE» (p. 282).

Si Kant reconnaît que le moi est sujet, il ne le voit que comme sujet logique, et non comme une substance réelle : «que le moi qui pense doive toujours dans la pensée avoir la valeur d'un *sujet* et puisse être considéré comme quelque chose qui n'est pas attaché à la pensée simplement comme prédicat, c'est une *proposition* apodictique et même *identique*; mais elle ne signifie pas que je sois, comme *objet* (*Object*), un être *subsistant* par moi-même, ou une *substance*» (p. 284 [2e édition]; voir, p. 290 [2e éd.], le paralogisme de la psychologie rationnelle). Nous ne pouvons pas appliquer au moi, comme être pensant, le concept de substance (c'est-à-dire d'un sujet existant par lui-même). Cf. *Prolégomènes...*, § 47, p. 115 : «Qu'on appelle donc substance ce moi pensant (l'âme), dernier sujet de la pensée, qui ne peut plus lui-même être représenté comme prédicat d'une autre chose, le

quée aux données de l'expérience, permet d'organiser cette expérience d'une manière intelligible (autrement dit de la rendre possible), d'introduire de l'ordre dans les phénomènes qui, pour nous, constituent la nature; mais elle ne saurait en aucune manière nous faire connaître la nature des choses, qui restent, en soi, inconnaissables.

La substance est un concept pur de l'entendement et, avec la causalité et la communauté (action réciproque entre l'agent et le patient) elle est rangée dans la classe des catégories de relation<sup>135</sup>. Mais les concepts purs de l'entendement sont tout à fait hétérogènes aux intuitions sensibles. Ils ne pourront donc s'appliquer aux phénomènes que grâce à la médiation d'une représentation qui soit homogène, d'une part à la catégorie, et d'autre part aux phénomènes, qui soit donc à la fois intellectuelle et sensible. Cette représentation, dite «schème transcendantal»<sup>136</sup>, n'est autre que la détermination transcendantale du temps, qui «sert à opérer la subsomption des phénomènes sous la catégorie»<sup>137</sup>. A chaque catégorie doit donc correspondre un schème :

concept toutefois en reste absolument vide et sans aucune conséquence, s'il n'est pas possible d'en démontrer la permanence, qui est ce qui rend fécond dans l'expérience le concept des substances». Or «la permanence ne peut jamais être prouvée par le concept d'une substance, en tant que chose en soi, mais seulement en vue de l'expérience» (*op. cit.*, pp.115-116).

<sup>135</sup> Notons la manière dont Kant, dans ses cours (postérieurs à la *Critique de la raison pure*) présente la substance, en fonction de la relation : «La relation est de trois sortes : celle des jugements du sujet au prédicat, celle d'un principe à sa conséquence, et celle des membres d'une division au concept divisé. Les jugements sont, quant à la relation, catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. A ces jugements correspondent les catégories de subsistence, d'inhérence et de *commerce*. La substance est ce qui existe en soi uniquement comme sujet; l'accident est ce qui n'existe que comme prédicat ou détermination d'une chose, ou ce dont l'existence est simplement inhérence. Ce dont l'existence n'est que subsistence est substance. Il n'est pas juste de dire, comme le pensent quelques-uns, que des substances puissent aussi exister comme inhérence, mais que seulement cela n'est pas nécessaire» (*Leçons de métaphysique*, pp. 111-112). Kant note ensuite que la substance, comme support des accidents, est aussi *substratum*, et que nous ne pouvons connaître les substances que par les accidents. «Nous ne pouvons pas apercevoir *a priori* par la raison comment quelque chose ne peut exister qu'à titre de sujet, et quelque autre chose à titre de prédicat (...) Nous ne pouvons pas apercevoir le substantiel, mais simplement les accidents, par la raison que nous sommes trop peu clairvoyants, et parce que l'entendement ne peut concevoir que par des concepts, et que des concepts ne sont autre chose que des prédicats» (*op. cit.*, p.113). Kant critique alors la définition de Descartes, suivi par Spinoza : «ce qui existe sans être la conséquence d'une autre chose» n'est pas une substance, «c'est une indépendance» (*ibid.*). Kant souligne enfin l'importance du principe de la permanence des substances, qui est «de la plus haute importance, car sans lui la physique serait impossible» (*op. cit.*, p.114).

<sup>136</sup> Pour la définition du «schème», voir *Critique de la raison pure*, pp. 152-153.

<sup>137</sup> *Op. cit.*, p.151.

le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps, c'est-à-dire la représentation de ce réel comme un substrat de la détermination empirique du temps en général, substrat qui demeure donc pendant que tout le reste change.<sup>138</sup>

Quant à l'usage objectif des catégories, il est réglé par les principes : aux catégories de relation correspondent les analogies de l'expérience, et à la catégorie de substance en particulier, la première analogie de l'expérience. Le principe général des analogies de l'expérience étant que «l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions»<sup>139</sup>, la première analogie de l'expérience énonce le principe de la permanence de la substance :

La substance persiste dans tout le changement des phénomènes et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature<sup>140</sup>.

Pour Kant, c'est une tautologie que d'affirmer que la substance est permanente, car «cette permanence seule (*bloss*) est la raison pour laquelle nous appliquons aux phénomènes la catégorie de la substance»<sup>141</sup>. Mais cette permanence n'est «rien de plus que la manière dont nous nous représentons l'existence des choses (dans le phénomène)»<sup>142</sup>.

La substance est ainsi «le substrat de la représentation empirique du temps même, substrat qui rend seul possible toute détermination de temps»<sup>143</sup>.

<sup>138</sup> *Op. cit.*, p. 154.

<sup>139</sup> *Op. cit.*, p. 174 (2e édition).

<sup>140</sup> *Op. cit.*, p. 177 (2e édition). Voir la preuve que donne Kant dans la seconde édition : tous les phénomènes sont dans le temps, et c'est en lui seul, comme substrat, qu'on peut se représenter simultanément et succession. Parce qu'il est ce en quoi succession et simultanément ne peuvent être représentées qu'en qualité de déterminations du temps, le temps ne change pas. Mais le temps ne peut être perçu en lui-même. C'est donc dans les phénomènes (objets de la perception) qu'il faut trouver «le substrat qui représente le temps en général et dans lequel tout changement ou toute simultanément peuvent être perçus dans l'appréhension par le rapport des phénomènes avec lui. Mais le substrat de tout le réel, c'est-à-dire de tout ce qui appartient à l'existence des choses, est la *substance*, où tout ce qui appartient à l'existence ne peut être pensé que comme détermination. Par conséquent le permanent relativement auquel tous les rapports de temps des phénomènes peuvent seulement être déterminés est la substance dans le phénomène, c'est-à-dire le réel des phénomènes, réel qui demeure toujours le même comme substratum de tout changement, et comme cette substance ne saurait changer dans l'existence, sa quantité dans la nature ne peut ni augmenter ni diminuer» (*op. cit.*, p. 178).

<sup>141</sup> *Op. cit.*, p. 179.

<sup>142</sup> *Op. cit.*, p. 180.

<sup>143</sup> *Op. cit.*, p. 178. La troisième analogie de l'expérience affirme que «toutes les sub-

Le terme «substance» est encore employé par Kant au sens de *substantia phaenomenon*, c'est-à-dire de «matière». Traitant de l'amphibologie des concepts de la réflexion (qui résulte de la confusion de l'usage empirique de l'entendement avec son usage transcendantal), Kant précise que si, dans un objet de l'entendement pur, il n'y a d'intérieur que ce qui n'a aucun rapport d'existence à quelque chose d'autre que lui, au contraire,

les déterminations internes d'une *substantia phaenomenon* dans l'espace ne sont que des rapports, et cette substance elle-même n'est, à vrai dire qu'un ensemble de pures relations. Nous ne connaissons la substance dans l'espace que par des forces qui agissent dans cet espace (...) nous ne connaissons pas d'autres propriétés qui constituent le concept de la substance qui apparaît dans l'espace et que nous nommons la matière<sup>144</sup>.

On voit donc combien il est difficile de préciser ce qu'est la substance pour Kant ! Ce qui est clair, c'est qu'il la considère avant tout comme «catégorie» et comme substrat, autrement dit sous son aspect logique et son aspect physique. L'aspect proprement métaphysique de la substance, son lien propre avec l'être, n'est pas mis en lumière.

*La substance se ramène à la relation; elle est le tout vital, le Moi*

Après Kant, on constate chez les philosophes de nouveaux efforts pour saisir la substance. Jean Wahl souligne que l'assertion de Kant, selon laquelle il est à peu près impossible d'empêcher l'essor de la raison en dehors du champ de l'expérience, se vérifie chez les philosophes qui l'ont suivi, précisément en ce qui concerne la substance<sup>145</sup>. Fichte substantifie le Je transcendantal, Schelling voit la substance dans l'identité absolue de la nature et de l'esprit; enfin Hegel, voulant dépasser

stances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle (*op. cit.*, p. 195, 2e éd.).

<sup>144</sup> *Op. cit.*, p. 235. Cf. p. 279 : «La matière est *substantia phaenomenon*; ce qui lui convient intérieurement, je le cherche dans toutes les parties de l'espace qu'elle occupe et dans tous les effets qu'elle produit et qui assurément ne peuvent être jamais que des phénomènes des sens externes. Je n'ai donc rien qui soit absolument intérieur, mais seulement quelque chose qui l'est relativement, et qui lui-même, à son tour, se compose de rapports extérieurs. Mais ce qui, dans la matière, serait absolument intérieur, d'après l'entendement pur, est même une simple chimère (...)».

<sup>145</sup> Voir J. WAHL, *Traité de métaphysique*, p. 63.

ser l'idéalisme de Fichte et celui de Schelling, fait de la substance le sujet qui se déroule à travers la trame des événements et constitue cette trame même.

Chez Fichte, qui reproche à Spinoza de s'être élevé à la substance sans s'être élevé à la vie comme unité de la substance et du phénomène<sup>146</sup>, le Moi lui-même (qui est «la racine de toute vie»<sup>147</sup>) est substance en tant qu'il est «considéré comme la sphère totale, absolument déterminée qui embrasse toute la réalité»<sup>148</sup>. Et

en tant que posé dans une sphère qui n'est pas absolument déterminée (...),

<sup>146</sup> Voir *La théorie de la science* (exposé de 1804), p. 85 : «il est clair et indéniable que la valeur et l'existence propre des êtres particuliers disparaissent dans son système, et que ceux-ci ne conservent qu'une existence phénoménale. Il ne faisait alors que tuer son absolu ou son Dieu (substance = être sans vie), précisément parce qu'il n'avait pas conscience de sa propre vision». Fichte oppose d'autre part l'être «qui subsiste pour soi» à la vie : «On vient de dériver la réalité, comme véritable réalité effective. Personne ne confondra, ultérieurement, cette réalité avec l'être (l'objectivité) qui subsiste pour soi, repose sur soi, se trouve fermé en soi et donc mort. La réalité n'est que dans la vie (...)» (*op. cit.*, p. 103; cf. ci-dessus, p. 129).

<sup>147</sup> Cf. *Initiation à la vie bienheureuse*, p. 100 : «L'amour partage l'Être mort en un Être pour ainsi dire répété deux fois, le posant devant lui-même et par là fait de lui un Moi ou Soi-même qui se contemple et est pour lui-même objet de connaissance; Moi qui est la racine de toute vie. A nouveau, l'amour réunit et relie de la façon la plus intime le moi divisé».

<sup>148</sup> *Les principes de la doctrine de la science* (1794-1795), in *Oeuvres choisies de philosophie première*, p. 52 (*Sämtliche Werke*, I, p. 142). Le Moi, qui est acte, Esprit infini présent à tout esprit fini, se pose lui-même absolument. Voilà le premier principe, absolument absolu : le Moi se pose, et se pose en soi-même. Second principe : le Non-Moi est posé, en opposition irréductible au Moi, et il est posé dans le Moi. Si l'on prend ces deux concepts de Moi et de Non-Moi dans toute leur extension, alors le Moi supprime totalement le Non-Moi, et réciproquement, et il y a contradiction. Mais la contradiction disparaît s'il y a, de part et d'autre, non pas suppression totale, mais seulement limitation mutuelle (limitation qui implique la divisibilité). Un troisième principe vient faire la synthèse des deux premiers : «J'oppose dans le Moi un Non-Moi divisible au Moi divisible» (*op. cit.*, p. 30; *Werke* I, p. 110). C'est ainsi que, dans leur limitation réciproque, l'élément subjectif et l'élément objectif sont réunis dans l'unité actuelle du Moi. Cette synthèse constitue la conscience (conscience de soi, *Selbstbewusstsein*, antérieure à toute conscience d'un objet particulier). Le Moi pur, principe absolu, n'est pas représentable dans notre conscience. Il est «sujet», mais non pas au niveau de la conscience; il est sujet antérieurement à l'opposition du sujet et de l'objet. Le sujet fichtéen, à l'activité duquel se rattache la totalité de l'être, est défini comme Sujet absolu, Moi pur antérieur au Moi réfléchi, et non comme sujet corrélatif d'un objet. «L'essence de la philosophie critique, affirme Fichte, consiste dans la position d'un Moi absolu, inconditionné et non déterminable par quelque chose de plus élevé» (*op. cit.*, p. 36; *Werke* I, p. 120). «Le Moi ne peut être déterminé par rien de plus» (*ibid.*). Voir à ce propos J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, IV, p. 369. Le P. Maréchal note : «on voudra bien se souvenir que le *Sujet absolu*, dans la terminologie de Fichte, n'a plus rien de l'imperfection d'un suppositum. C'est précisément le seul sujet chez lequel la 'forme' et le 'suppositum' s'identifient dans l'activité pure. Le Sujet absolu est celui qui 'existe par la position même qu'il fait de soi'» (*op. cit.*, p. 408).

il est *accidentalisé* (*akzidentell*); ou *il y a un accident en lui*. La limite, qui sépare cette sphère particulière de l'ensemble, est ce qui constitue l'accident comme accident. Elle est la raison de différence entre substance et accident. Elle appartient à l'ensemble; ce pourquoi l'accident est dans et en (*an*) la substance; elle exclut quelque chose de l'ensemble; ce pourquoi l'accident n'est pas substance<sup>149</sup>.

Ainsi,

aucune substance n'est pensable sans rapport à un accident; en effet, ce n'est que par la position de sphères possibles dans la sphère (*Umkreis*) absolue que le Moi devient substance; ce n'est que par des accidents possibles que sont données (*entstehen*) des réalités; autrement toutes les réalités n'en feraient qu'une<sup>150</sup>.

Les réalités du Moi, explique Fichte, «sont ses modalités d'action; il est substance dans la mesure où toutes les modalités possibles d'actions (manières d'être) sont posées en lui<sup>151</sup>.

La substance, précise encore Fichte, «est le changement (*Wechsel*) pensé universellement en totalité<sup>152</sup>. Et «originellement, il n'est qu'une substance : le Moi; tous les accidents possibles, donc toutes les réalités possibles, sont posées en celle-ci<sup>153</sup>.

<sup>149</sup> *Op. cit.*, p. 52 (Werke I, p. 142).

<sup>150</sup> *Ibid.* Et «il n'est pas d'accident pensable sans substance; en effet, pour connaître qu'une chose est une réalité *déterminée*, je dois la rapporter à la *réalité en général*» (*ibid.*).

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Op. cit.*, p. 53 (Werke, *loc. cit.*); «l'accident est une [réalité] déterminée qui change avec une autre [réalité] changeante» (*ibid.*).

<sup>153</sup> *Ibid.* Fichte ajoute la remarque suivante : «L'activité du Moi, par laquelle il se distingue lui-même en substance et en accident et se compare à lui-même, et l'activité qui d'autre part le conduit à entreprendre un tel acte, n'ont pas été l'objet d'une recherche et demeurent tout à fait obscures; nous pouvons supposer, tout au moins d'après la première synthèse, que cette seconde activité devrait être l'action du Non-Moi» (*op. cit.*, p. 53; Werke I, p. 143). Comment, interroge le P. Maréchal, l'activité totale du Moi peut-elle se limiter sans perdre sa valeur totale ? Fichte résout la difficulté en distinguant dans l'activité du Moi, un aspect substantiel et un aspect accidentel. Considérée comme une auto-limitation déterminée de réciprocité active (entre le Moi et le Non-moi), l'activité du Moi est variable et instantanée. Mais considérée comme totalité indéfinie de l'activité déterminatrice, comme ensemble des moments possibles de la réciprocité interne du Moi, alors l'activité du Moi, ayant toute l'ampleur des possibilités dynamiques du Moi pur, a quelque chose d'absolu. Sous la variabilité des déterminations particulières qui nous apparaissent comme quelque chose de non-nécessaire, d'accidentel, l'activité totale et indéfinie du Moi nous apparaît comme une permanence, comme une substance. Entre cette activité totale et

Fichte rappelle plus loin, à l'adresse des «personnes incapables par elles-mêmes de tirer une si facile conclusion», qu'«il ne faut rien penser de fixe dans la substance, et qu'elle doit être considérée comme une pure relation»<sup>134</sup>; et il ajoute :

Si une substance doit être *déterminée* (...) ou si *quelque chose de déterminé* doit être pensé comme *substance*, la relation doit évidemment partir d'un *terme quelconque*, lequel doit être fixé en ce sens même, pour autant que la relation doit être déterminée. Mais il n'est pas fixé absolument; en effet, je puis tout aussi bien partir du terme qui lui est opposé; et dès lors le terme, qui était auparavant posé comme essentiel, et posé comme devant être maintenu, fixé, devient contingent (...) Synthétiquement composés, les accidents constituent la substance; et rien d'autre n'est contenu en celle-ci que les accidents; analysée, la substance fournit les accidents; et au terme d'une analyse il ne reste rien de la substance, si ce n'est les accidents. Il ne faut pas songer à un substrat subsistant, ni à un quelconque support des accidents; quel que soit l'accident choisi, il est, en tous les cas, son *propre* substrat, substrat en même temps que celui de l'accident *opposé*, et il n'est pas en ceci nécessaire de penser à un substrat particulier<sup>135</sup>.

Fichte semble être le premier à affirmer d'une façon aussi explicite le lien essentiel entre substance et vie. On ne peut atteindre la substance sans la vie; or la vie parfaite, c'est le Moi, source de toute vie. L'*Ich denke* de Kant est vraiment substantifié. Ne retrouve-t-on pas alors l'intuition cartésienne de la substance pensante ? Quant à la substance étendue, Fichte, poussant jusqu'à ses extrêmes conséquences la position de Kant, ne la considère plus que comme la synthèse des accidents.

*La catégorie de substance (ce qui peut être fixé dans l'accidentel) et la substantialité pure du sujet*

Dans la «philosophie négative» de Schelling, la substance fait son apparition au cours de la déduction des catégories à partir du Moi.

une activité partielle du Moi il n'y a pas de contradiction, si la somme totale de l'activité persiste, comme substance, sous des déterminations internes purement accidentelles. Voir J. MARÉCHAL, *op. cit.*, pp. 374-375.

<sup>134</sup> FICHTE, *op. cit.*, p. 93 (Werke I, p. 204).

<sup>135</sup> *Ibid.* Cf. p. 218 (Werke I, p. 381) : «Si la réalité de la chose (comme substance) est présumée, la nature de celle-ci est posée comme contingente, c'est-à-dire médiatement comme produit du Moi».

Dans le *Systeme de l'idéalisme transcendantal*, se demandant comment le Moi arrive à s'apercevoir comme «produisant» dans l'intuition, Schelling présente le temps (le temps pur, indépendant de l'espace) comme l'intuition par laquelle «le sens interne devient objet», et l'espace comme l'intuition par laquelle «le sens externe devient objet»<sup>156</sup>. Ce qui, de l'objet, correspond au sens interne (autrement dit ce qui n'a de grandeur que dans le temps), est ce qu'il y a d'accidentel dans l'objet; et ce qui correspond au sens externe (autrement dit ce qui a une grandeur dans l'espace) apparaîtra «comme le nécessaire ou le substantiel»<sup>157</sup>. Et «de même que l'objet est en même temps extensité (*Extensität*) et intensité, ainsi il est à la fois substance et accident, les deux étant inséparables en lui; et leur réunion seule donne l'objet accompli». Schelling souligne : «La substance et l'accident n'ont pu être distingués qu'en ce que celui-ci existe seulement dans le temps, et celle-là seulement dans l'espace»<sup>158</sup>.

L'action du Moi (dont Schelling vient d'opérer la déduction) rendant possible au philosophe la distinction de l'espace et du temps dans le Moi, ainsi que de la substance et de l'accident dans l'objet, il faut ensuite se demander «comment il devient possible au Moi lui-même de distinguer l'espace et le temps et, par là, la substance et l'accident»<sup>159</sup>. Nous n'entrerons pas davantage, ici, dans cette déduction des catégories de relation. Notons seulement comment Schelling caractérise la substance : elle «doit être ce qui demeure permanent dans le temps, par conséquent [elle] ne peut avoir ni commencement ni fin». «Si donc

<sup>156</sup> Voir *System des transzendentalen Idealismus* (1800), Werke éd. Schröter II, pp. 468 ss; *Ausgewählte Werke* (1<sup>re</sup> série) II, même pagination. Pour Schelling, «l'espace n'est que l'agir de l'intelligence». On peut le définir comme «le temps fixé, contenu» (*angehaltene*), et définir le temps comme «l'espace fuyant» (*fliessend*) (*op. cit.*, p. 476). Nous ne notons ici que quelques aspects de la substance chez Schelling. Si l'on voulait être plus complet, il faudrait, entre autres, examiner *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) : «Si la substance est l'absolu, alors le Moi est la substance unique. Car s'il y avait plusieurs substances, il y aurait un Moi hors du Moi, ce qui ne rime à rien. Par conséquent, tout ce qui est, est dans le Moi, et en dehors du Moi, il n'y a rien. Car le Moi contient toute réalité (cf. § 8), et tout ce qui est, est par la réalité. Tout est donc dans le Moi. (...) Si le Moi est l'unique substance, tout ce qui est n'est qu'accident du Moi» (*op. cit.*, § 12, *Ausgewählte Werke* | 1<sup>re</sup> série|, pp. 72-73. Voir, pp. 73-74, le jugement sur Spinoza et son *Urbegriff* de substantialité.

<sup>157</sup> *System des transzendentalen Idealismus*, p. 469.

<sup>158</sup> *Ibid.* «Le Moi n'est limité relativement au temps que par l'accidentel de l'intuition. En effet, n'existant que dans l'espace, la substance existe tout à fait indépendante du temps, et l'intelligence demeure complètement illimitée à l'égard du temps» (*ibid.*). «Ce qui est substance, dans l'objet, n'a de grandeur que dans l'espace, et ce qui est accident n'a de grandeur que dans le temps» (*ibid.*).

<sup>159</sup> *Ibid.*

aucun objet ne peut produire ou anéantir l'autre quant à la substance, dans l'objet subséquent, l'accidentel seul pourra être déterminé par le précédent et réciproquement»<sup>161</sup>. Mais qu'est-ce que la substance ?

Elle n'est que le temps fixé (*angehaltene*). Les substances ne peuvent donc pas demeurer (j'entends pour le Moi; car la question de savoir si elles peuvent être permanentes pour elles-mêmes n'a pas de sens), car, en ce moment, le temps n'est pas du tout fixé, il fuit (également non en soi, mais seulement pour le Moi). Les substances ne peuvent donc être fixées, parce que le Moi lui-même n'est pas fixé : car le Moi n'est maintenant que la succession elle-même<sup>161</sup>.

La catégorie de substance est ce par quoi l'espace (qui n'est qu'un acte de l'intelligence) se présente comme la forme de l'étendue. Dans la réciprocité d'action, espace et temps sont synthétiquement unis et l'espace devient la forme de la coexistence<sup>162</sup>. Et «c'est par la catégorie de réciprocité d'action que l'objet devient en même temps pour le Moi substance et accident, effet et cause»<sup>163</sup>. Notons enfin que

le rapport de causalité ne peut être reconnu comme tel, sans que les deux substances qui y sont comprises ne soient de nouveau réunies en une seule, et c'est ainsi que cette synthèse progresse jusqu'à l'idée de nature, dans laquelle toutes les substances sont finalement unies en une seule, qui n'est en réciprocité d'action qu'avec elle-même<sup>164</sup>.

Pour Schelling, donc, la catégorie de substance (impliquée, comme chez Kant, dans la catégorie de relation) va s'expliquer et s'objectiver grâce à la forme-espace, tandis que l'accident s'objective grâce à la forme-temps (nous voyons bien, ici, la différence avec Kant).

Or il semble bien que l'espace soit relatif au temps, et non l'inverse - ce qui permet de conclure que la substance ne peut être comprise sans le temps. Elle n'est que le «temps fixé»; mais comprenons bien cette ex-

<sup>161</sup> *Op. cit.*, pp. 472 et 473.

<sup>162</sup> *Op. cit.*, p. 474.

<sup>163</sup> Voir *op. cit.*, pp. 476-477. «Comme substrat idéal de toute succession, [l'espace] est le repos absolu (*absolute Ruhe*), l'absence absolue d'intensité et, sous ce rapport, le néant» (*op. cit.*, p. 477).

<sup>164</sup> *Op. cit.*, p. 478. En tant que cause, chacun des objets est substance, car on ne peut le connaître qu'en le voyant comme quelque chose qui dure; en tant qu'effet, l'objet est accident (voir *op. cit.*, p. 476).

<sup>165</sup> *Op. cit.*, p. 478.

pression : il ne faut pas croire que «les substances peuvent (...) être fixées, puisque le Moi lui-même n'est pas fixé».

Dans sa philosophie ultérieure, Schelling parlera de la «substantialité» du sujet. Ce sujet est non seulement «le sujet comme tel (*das Subjekt überhaupt*), comme seule certitude immédiate», mais aussi «le sujet infini» - «le sujet ne pouvant jamais cesser d'être sujet, disparaître dans l'objet, devenir simple objet, comme chez Spinoza»<sup>165</sup>. Schelling précise alors :

Pour autant qu'il est encore pensé dans sa substantialité (*Substantialität*) pure, le sujet est encore libre de tout être (*frei von allem Sein*) et quoiqu'il ne soit *pas* rien, *comme* rien. Non pas rien, car il est quand même sujet : *comme* rien, car [il n'est] pas objet, n'étant pas dans l'être objectif (*gegenstandlich*). Mais il ne peut pas rester dans cette abstraction; il lui est pour ainsi dire naturel de se vouloir *comme* quelque chose, c'est-à-dire comme objet<sup>166</sup>.

Puis Schelling s'explique :

le sujet, dans sa pure essentialité (*Wesentlichkeit*) *comme* rien - dépourvu de toute propriété - est jusqu'ici seulement lui-même, et ainsi une liberté totale de tout être et contre tout être (*völlige Freiheit von allem Sein und gegen alles Sein*); mais il lui est inévitable d'assumer (*anzuziehen*) [les propriétés] lui-même; car il n'est sujet que *pour* devenir objet à lui-même, car il est présupposé que rien n'existe *hors* de lui qui puisse lui devenir objet; mais s'assumant (*anzieht*) lui-même, il ne subsiste plus *comme rien*, mais *comme* quelque chose<sup>167</sup>.

<sup>165</sup> *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), *Ausgewählte Werke* (1<sup>re</sup> série), p. 381 (voir *Essais*, p. 439). On a pu dire de Schelling (dont on connaît l'admiration pour Spinoza) qu'il cherchait à «présenter l'idée fondamentale de Fichte sous une forme spinoziste, à examiner les idées métaphysiques du spinozisme du point de vue de la *Wissenschaftslehre*» (S. JANKÉLÉVITCH, Préface des *Essais*, p. 11). Pour Schelling, l'erreur de Spinoza a été de chercher l'inconditionné en dehors du Moi; mais malgré cette erreur, tout ce que dit Spinoza de la Substance peut s'appliquer au Moi absolu (cf. *loc. cit.*; nous noterons cependant quelques reproches significatifs adressés par Schelling à la Substance spinoziste).

<sup>166</sup> *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, *loc. cit.* Schelling précise que la différence entre *cette* objectivation et celle qu'on peut imaginer pour la substance de Spinoza consiste en ce que celle-ci s'objective sans réserve aucune, s'absorbant totalement dans l'objet, tandis que le sujet tel que lui-même le conçoit, «loin d'être aveugle, est un sujet qui se pose de façon infinie, c'est-à-dire que, tout en s'objectivant, il ne cesse d'être sujet (...) tout en devenant fini, tout en devenant objet, il s'élève à un degré de subjectivité plus élevée» (*ibid.*; cf. *Essais*, p. 439-440).

<sup>167</sup> *Op. cit.*, p. 385 (*Essais*, p. 441).

Lorsque le sujet pur, non présent à lui-même, veut s'appréhender, il devient objet pour lui-même et, «en le devenant, il se trouve affecté d'accidentalité (*Zufälligkeit*) (l'accidentalité est l'opposé de l'essence)»<sup>168</sup>. Mais cette accidentalité

ne devient pour lui qu'une occasion, rentrant dans son essence, de se poser à l'encontre de cette accidentalité, comme essence, qu'elle n'était pas auparavant. En soi et devant soi, il était bien essence (= liberté à l'égard de l'être), mais non en tant qu'essence, car il n'avait pas encore accompli cet acte, lourd de conséquences, de s'assumer lui-même (*sich-selbst-Anziehens*)<sup>169</sup>.

Le sujet se trouve ainsi devant cette alternative : s'il restait sujet pur, «il n'y avait pas pour lui de *vie* possible et lui-même n'était rien», et s'il se voulait, «alors il devenait tout autre, inégal à lui-même»<sup>170</sup>.

Optant (si l'on peut dire) pour le second terme de l'alternative, le sujet absolu, qui, dans sa substantialité pure, «est *comme* s'il n'était rien, devient quelque chose, devient un être lié, limité, gêné»<sup>171</sup>. Ce premier «être-quelque-chose» est la matière - non pas la matière corporelle, celle que nous avons sous les yeux, mais «la matière de cette matière»<sup>172</sup>. A ce premier «être-quelque-chose», ce premier *réel*, s'oppose l'*idéal* qui est, «par rapport à lui, 'rien' ou essence pure». Cette essence pure est la lumière, qui est dans l'idéal ce que la matière est dans le réel<sup>173</sup>.

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p. 384 (*Essais*, p. 442).

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> *Op. cit.*, p. 385 (*Essais*, p. 443). Mais comme il est en même temps le sujet *infini* que rien ne peut abolir, le sujet, en étant «quelque chose», est aussi ce qui, dans cet «être-quelque-chose», s'appréhende et se connaît. Comme étant quelque chose, il est le réel, et comme étant celui qui s'appréhende comme quelque chose, il est l'idéal (cf. pp. 385-386; *Essais*, *loc. cit.*).

<sup>172</sup> *Op. cit.*, p. 386 (*Essais*, p. 444). «Cette matière, qui n'est que le premier être-lui-même-quelque-chose, n'est pourtant pas la matière que nous voyons maintenant devant nous, celle qui est formée et façonnée de multiples manières; ce n'est donc notamment pas non plus la matière déjà corporelle; ce que nous désignons comme début et puissance première, ce qui est le plus proche du néant, est, au contraire, lui-même la matière de cette matière, à savoir de celle déjà formée et connaissable par les sens, douée de propriétés sensibles, son étoffe (*Stoff*), sa base; car l'*autre* matière, celle qui n'est que le premier être-quelque-chose, deviendra, comme nous le verrons bientôt, immédiatement objet d'un processus dans lequel elle sera transformée et constituée comme base d'un être supérieur, et c'est seulement en le devenant qu'elle assume ces propriétés connaissables d'une manière sensible» (*ibid.*).

<sup>173</sup> *Op. cit.*, pp. 386 et 387 (*Essais*, pp. 444 et 445). Reprochant à Spinoza d'avoir «purement et simplement exclu la pensée de l'étendue et des choses étendues» (*ibid.*),

Que faut-il entendre exactement par cette «substantialité» ? Est-ce une formalisation de la substance du sujet, précisant par là ce qu'est le sujet «encore libre de tout être» - comme si l'on voulait saisir le fondement radical du sujet dans sa pureté même de sujet, avant qu'il exerce sa fonction de sujet ? Ne sommes-nous pas ici en face d'un essai de formalisation du fondement (pour laquelle on se sert du terme «substantialité») ? Cette formalisation peut évidemment avoir un certain sens du côté de l'être idéal, mais n'en peut avoir aucun du côté de l'être réel - ce que Schelling semble avoir vu<sup>174</sup>.

Il faudrait voir enfin comment, dans la seconde partie de l'*Introduction à la Philosophie de la mythologie*, que l'on peut considérer comme le testament philosophique de Schelling, celui-ci oppose, à la

Schelling affirme que «dans le monde de l'étendue la lumière est l'analogue de l'esprit ou de la pensée, ou, pour remplacer cette notion imprécise d'*analogue* par une notion précise, (...) que la lumière n'est pas autre chose que l'esprit ou la pensée même à un degré ou puissance inférieurs» (*ibid.*). De même, Fichte avait opposé Moi et Non-Moi. Mais il aurait dû reconnaître «que le Moi est la substance ou l'essence dernière de la nature, substance qui n'existe véritablement que pour autant qu'elle est intérieurement, ou par essence, = Moi, qu'elle est sujet-objet» (*op.cit.*, p.388). Si Fichte n'a pas reconnu cela, c'est, pense Schelling, parce qu'il refusait à la nature toute réalité en dehors de nos représentations, et donc ne connaissait «rien de subjectif en dehors de ce qui existe dans le Moi ou l'esprit humain»; alors que, pour Schelling, «la lumière (...) est un subjectif posé dans la nature même, ce par quoi la nature est subjective ou sujet par rapport à elle-même, d'où il suit également que la nature n'est pas *purement* objective, qu'elle n'est pas un simple *non-moi*» (*ibid.*).

<sup>174</sup> Quand Schelling parle du sujet dans sa pure substantialité, il ne s'agit évidemment plus de la substance pensante de Descartes. Il ne s'agit pas non plus de l'aperception transcendantale de Kant (condition transcendantale de toute synthèse empirique), puisque, dans sa substantialité pure, le sujet ne se connaît pas encore et n'a pas encore d'objet. Cette substantialité est donc bien la découverte de ce qui est antérieur au *cogito* de Descartes et à l'aperception transcendantale de Kant.

Ne va-t-elle pas donner naissance d'une part à la subjectivité transcendantale de Husserl, et d'autre part au Rien de Heidegger ? En effet, cette substantialité est à la fois condition nécessaire de toute objectivation - elle est avant tout objet et l'objet ne peut apparaître qu'à partir d'elle et même en elle, elle est la matrice de l'objet - et le possible antérieur à l'être, «encore libre de tout être» et «comme s'il n'était rien» (puisque il est avant l'être) . (N'oublions pas non plus ce que dit Schelling de l'espace qui, comme substrat idéal de toute succession, est «néant»; cf. ci-dessus, note 162).

D'autre part, Schelling affirme que l'inextinguibilité de l'esprit se manifeste en ce que l'esprit est «une faim de l'être», chaque satisfaction ne faisant «que lui apporter de nouvelles forces, c'est-à-dire une faim encore plus violente» (*Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), *Ausgewählte Werke* (1<sup>re</sup> série) IV, p. 410; éd. originale VII, p. 466 ; cf. ci-dessus, p. 129). Ainsi l'esprit, comme sujet pur, pourrait être considéré comme le possible antérieur à l'être, ou comme le désir, la faim de l'être. Dans une telle perspective, peut-on encore distinguer le possible (le néant) de l'appétit ?

première puissance qui est sujet potentiel, le Sujet absolument actuel qui est Dieu. La première puissance, qui est néant, est substrat, *ὑποκείμενον*<sup>175</sup>. Dieu, qui est réalité pure, acte pur, substance mais non matière, est *οὐσία*<sup>176</sup>. On peut constater, dans ces cours, combien Schelling s'est rapproché d'Aristote. Néanmoins, il considère toujours l'*οὐσία* comme sujet :

c'est l'*οὐσία*, la substance, le sujet, qui constitue justement le pourquoi de la philosophie, la seule chose en vue de quoi elle existe, qui lui appartient en propre, et même les postulats qui se trouvent supprimés par la suite ne posent pas d'attributs, étant donné qu'un attribut ne peut être posé directement. Ce qui est posé directement, et dans la mesure où c'est posé ainsi, doit être sujet ou, comme dit Aristote, *οὐσία*, alors même que par la suite cela se transforme en attribut<sup>177</sup>.

<sup>175</sup> Voir *Introduction à la philosophie de la mythologie*, II, 13e leçon, p.77 (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Ausgewählte Werke (2e série) I, p. 319) : «- A. [la première puissance], que nous avons pris pour point de départ, peut avec raison être considéré et dénommé comme sujet, parce qu'il vient en premier lieu et est le *sub-jectum* ( *ὑποκείμενον*, *ὑποστῆν* ), au sens propre du mot, mais ce qui vient en dernier lieu ne peut être dénommé ainsi qu'au sens impropre du mot (...) car il n'est *sub-jectum* de rien, c'est-à-dire subordonné à rien, et, pour sauver la grande signification de -A, nous lui réserverions volontiers, et à lui seul, le nom de sujet. Nous sommes d'ailleurs limités ainsi par le langage, et non seulement nous; car Aristote (...) lorsqu'il dit de la substance (l'*οὐσία*) qu'elle est ce qui ne peut être dit d'un sujet, on peut bien en conclure qu'elle est elle-même le sujet absolu; cependant ce n'est pas la première des essences qu'il caractérise comme étant le premier *hypokeimenon*, mais la *hylè* (ce qui occupe le degré le plus bas, *das Unterste*)...» Cf. 14e leçon, p. 92 (texte allemand, pp. 332-333) : «quelle antinomie ne constate-t-on pas dans le fameux chapitre où il [Aristote] demande à propos de la *hylè* (...): si elle n'est pas substance (l'Étant par soi, *Selbstseiendes*), qu'est-elle donc ? Et il ajoute aussitôt : il est impossible qu'elle soit substance, car celle-ci a pour principale propriété celle d'être un Isolé (*ein Absonderliches*) (ce qui peut exister en soi et pour soi, *für sich sein Könnendes*), ce qui n'est pas le cas de la matière». - Sur la doctrine des «puissances» (*Potenz*), qui a revêtu diverses formes dans la philosophie de la nature (1797), la philosophie de l'identité (1800-1801) et la philosophie du devenir et de l'existence (l'ultime philosophie de Schelling), voir W.JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, pp. 80 ss. A l'époque de la *Philosophie de la mythologie*, les puissances sont comme des forces divines intermédiaires entre Dieu et la création, virtuelles à la fois par rapport à la création future et par rapport à l'Absolu (voir *op. cit.*, pp. 85-87).

<sup>176</sup> Voir W. JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, p. 114. Cf. SCHELLING, *op. cit.*, 13e leçon, p. 71; texte allemand, p.314: «Il est ce dont l'essence consiste, selon l'énergique expression d'Aristote, dans l'être-réel (*Wirklichsein*): *οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια*; et ceux qui n'ont pas l'habitude de ces définitions pourront s'en faire une idée suffisamment claire en pensant à la définition aristotélicienne de la matière dont l'*actus* (l'énergie, *die Energie*) n'est qu'une propriété contingente, un simple prédicat».

<sup>177</sup> SCHELLING, *op. cit.*, 14e leçon, p. 95 (texte allemand, p. 335). Cf. 16e leçon, p. 125 (pp. 363-364) : «pour Aristote, l'*Ousia* n'est pas, comme pour Platon, l'essence, *Wesen*

*La substance est l'identité de l'être à lui-même dans sa négation*

Si Hegel emploie sans cesse le terme «substance» (qui, après lui, sera banni du langage philosophique), c'est, comme le note Franz Grégoire, «selon toute une gamme de sens qui jouent les uns dans les autres»<sup>178</sup> et dont la portée varie. Hegel dit par exemple, dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, que la raison «est la substance, c'est-à-dire ce par quoi et en quoi toute réalité a l'être et la consistance»<sup>179</sup>. On peut dire, d'une façon générale, que chez Hegel le terme «substance» a à la fois et inséparablement le sens de *Selbständigkeit*, auto-suffisance, et de fondement des accidents, l'accent étant mis tantôt sur le premier aspect, tantôt sur le second<sup>180</sup>. Ce qui est substance peut l'être à des degrés divers. La substance au sens le plus fort (selon les

(*essentia*); les scolastiques ont pu éviter cette confusion en remplaçant l'*essentia* par *substantia*; elle n'est pas l'Etant, mais ce dont on dit qu'il est l'Etant (...) et qui est la cause de l'être de celui-ci (...) elle est ce à quoi on pense, qu'on sous-entend à propos de tout, mais qui, elle-même, ne compte aucun sous-entendu. Mais étant donné que tout ce qui est énoncé exprime un être, il en résulte que l'*Ousia* d'Aristote n'est pas l'Etant, mais *ce qu'est l'Etant*». Voir aussi 17e leçon, p. 173 (pp. 406-407). 16e leçon, pp. 141-142 (pp. 377-378) : la mathématique «est exempte d'*Ousia*», en général parce qu'elle n'a aucune fin, en particulier parce qu'elle ne connaît pas le  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ . La philosophie diffère de la mathématique précisément en ce que chez elle la sphère du possible «comprend aussi *ce que l'Etant est*» (*l'ousia*). Voir également 17e leçon, p. 160 (pp. 394-395) : «La première cause, purement matérielle (...) qui est dans l'attente d'une détermination, est la *substance pure*...»

<sup>178</sup> F. GRÉGOIRE, *Etudes hégéliennes*, p. 228.

<sup>179</sup> *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 23; cf. pp. 28-29 : «De même que la substance de la matière est la pesanteur, (...) la substance, l'essence de l'esprit est la liberté». Voir aussi p. 222.

<sup>180</sup> Ainsi, Hegel appellera «substance» au premier sens ce qui subsiste indépendamment des sujets qui le connaissent (le *Vorhandenes*), ou ce qui est une fin en soi, ou même simplement ce dont on ne peut se passer. Au second sens, sera «substance» le principe producteur qui peut disposer à volonté de ses effets et se passer d'eux, le but requérant des moyens en soi transitoires et interchangeable, ou simplement la nature d'une chose, son caractère essentiel, par opposition à ce qui en elle n'est que facultatif (ses accidents). Voir F. GRÉGOIRE, *op. cit.*, pp. 228-230. F. Grégoire note que si Hegel ne signale pas que la catégorie de substance s'applique aussi dans l'ordre de la finalité, on le voit cependant par l'usage qu'il en fait. Par exemple, Dieu et ses desseins, comme fins du vouloir humain, sont dits «substance» de celui-ci (cf. *op. cit.*, p. 230, note 2). En tant que fondement, la substance est liée à l'universalité. Hegel emploiera indifféremment «substantiel» ou «universel» pour désigner, par exemple, l'aspect essentiel d'une chose en tant qu'il se retrouve dans tous les individus appartenant à la même classe. Dans la *Philosophie du Droit*, à propos de la moralité sociale, les termes «substance» et «substantiel» évoqueront les significations de : objectif, valable pour tout le monde, universel et subsistant (cf. *op. cit.*, pp. 229 et 232).

deux acceptions du terme : auto-suffisance et fondement d'accidents), est l'Absolu<sup>181</sup>.

Cependant, si l'Absolu est la substance au sens fort, il n'est pas *seulement* substance : il est *sujet* (*Subjekt*). Reprochant à Spinoza d'avoir considéré l'Absolu seulement comme substance (conception qui «engloutit» la conscience de soi au lieu de la conserver<sup>182</sup>) Hegel, dans

<sup>181</sup> Cf. *Science de la logique*, II, p. 244 (*Wissenschaft der Logik*, II, Werke [éd. Lasson] IV, p. 214) : «La substance est l'Absolu, le réel étant-en-soi-et-pour-soi : en soi, comme identité simple du possible et du réel, comme essence absolue, contenant tout le réel et tout le possible; pour-soi, en tant que puissance absolue ou tout simplement en tant que négativité se rapportant à soi».

<sup>182</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface, p. 17. Cf. *Encyclopédie*, I, § 151, Add., p. 586 : «La substance, comme elle est appréhendée par Spinoza, sans médiation dialectique antérieure, immédiatement, est, en tant qu'elle est la puissance universelle négative, en quelque sorte seulement cet abîme sombre, informe, qui engloutit en lui tout contenu déterminé, comme étant originellement du néant, et ne produit rien qui ait en soi-même une consistance positive» (ist, als die allgemeine negative Macht, gleichsam nur dieser finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt und nichts, was einen positiven Bestand in sich hat, aus sich producirt [*Encyclopädie*, Werke, éd. Glockner VIII, p. 341]). Pour Hegel, le point essentiel est d'«appréhender et d'exprimer le Vrai, non comme substance, mais précisément aussi comme sujet» (*Phénoménologie de l'esprit*, loc. cit. Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken» [*Phänomenologie*, p. 19]). - Notons la critique qu'adressera Marx à la substance hégélienne : «Quand, opérant sur des réalités, pommes, poires, fraises, amandes, je me forme la notion générale fruit; quand, allant plus loin, je me figure que ma notion abstraite, tirée des fruits réels, c'est-à-dire le fruit, est une entité qui existe en dehors de moi et consiste même la véritable entité de la pomme, de la poire, je déclare, en langage spéculatif, que le fruit est la substance de la poire, de la pomme, de l'amande, etc. Je dis donc que ce qu'il y a d'essentiel dans la poire ou la pomme, ce n'est pas d'être poire ou pomme. Ce qui leur est essentiel, ce n'est pas leur être réel, concret et tombant sous les sens, mais l'entité abstraite, que j'en ai déduite et que je leur ai substituée, l'entité de ma représentation : le fruit. Je déclare la pomme, la poire, l'amande, etc., de simples modes d'existence du fruit. Mon intelligence finie, mais soutenue par les sens, distingue, il est vrai, une pomme d'une poire et une poire d'une amande; mais ma raison spéculative déclare que cette différence sensible est inessentielle et indifférente. Elle voit dans la pomme le même élément que dans la poire, et dans la poire le même élément que dans l'amande, c'est-à-dire le fruit. Les fruits réels et particuliers ne sont plus que des fruits apparents dont la substance, le fruit, est la véritable essence» (*La Sainte Famille*, Oeuvres philosophiques II, pp. 99-100). Mais, continue Marx en critiquant la pensée hégélienne, s'il est facile de produire le concept abstrait, le fruit, en partant des fruits réels, il est beaucoup plus difficile, et même impossible, de produire des fruits réels en partant du concept abstrait. Le «philosophe spéculatif» va donc raisonner ainsi : l'apparence de diversité (de la poire, la pomme etc.), «si manifestement contraire à ma conception spéculative de l'unité, de la substance, du fruit», vient de ce que «le fruit n'est pas une entité sans vie, sans caractères distinctifs, sans mouvement, mais une entité douée de vie, de caractères distinctifs, de mouvement (...) Les divers fruits 'profanes' sont des manifestations différentes du fruit unique (...) Il ne faut donc plus dire, comme lorsqu'on se plaçait du point de vue de la substance : la poire est le fruit, la pomme est le fruit (...) il faut dire au contraire : le fruit se présente comme poire, le fruit se présente comme

la *Phénoménologie de l'esprit*, commence par montrer (dans la première partie) comment la substance accède à la conscience de soi, puis (dans la seconde partie, qui correspond au développement historique de l'esprit et non plus à des moments abstraits) retrace la lente transformation par laquelle la substance, dans l'Histoire, devient intégralement conscience de soi : depuis la première étape (celle de l'esprit vrai, correspondant à la Cité antique) où l'esprit est substance immédiate, sans conscience de soi, jusqu'au savoir absolu, réconciliation de la conscience et de la conscience de soi, autrement dit «l'esprit se sachant lui-même comme esprit»<sup>183</sup>. En ce sens, Hegel oppose la substance au sujet et donc à l'esprit, comme l'en-soi (*an sich*) au pour-soi (*für sich*) et à l'en-soi-pour-soi (*an und für sich*). Mais la substance est un moment de l'esprit, elle est

l'essence spirituelle *étant-en-soi* et *pour-soi* qui n'est pas encore conscience de soi-même<sup>184</sup>.

La substance est un degré essentiel dans le processus du développement de l'Idée, non pas toutefois celle-ci elle-même, non pas l'Idée absolue, mais l'Idée dans la forme encore bornée de la nécessité<sup>185</sup>.

pomme (...) Le fruit n'est donc plus une unité sans contenu ni différence; c'est l'unité en tant que généralité, en tant que totalité des fruits qui forment «une série organiquement distribuée (...) La valeur des fruits individuels ne consiste donc plus en leurs propriétés naturelles, mais en leur propriété spéculative, qui leur assigne une place déterminée dans le procès vital du fruit absolu» (*op. cit.*, pp. 101-102). Ainsi le philosophe, «de sa propre intelligence abstraite qu'il se représente extérieurement à lui-même comme un sujet absolu, ici le fruit, (...) a tiré ces fruits, et, dans toute existence qu'il énonce, il accomplit un acte créateur» (*op. cit.*, p. 104). Le philosophe ne peut opérer cette «création continue» qu'en déclarant que «sa propre activité, par laquelle il passe de la représentation pomme à la représentation poire, est l'activité même du sujet absolu, le fruit». Cette opération est ce qu'on appelle, «en langage spéculatif, comprendre la substance comme sujet, comme procès intérieur, comme personne absolue, et cette compréhension constitue le caractère essentiel de la méthode hégélienne» (*ibid.*).

<sup>183</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, II, p. 312.

<sup>184</sup> *Op. cit.*, II, p. 10. Cf. *op. cit.*, pp. 305-306 : l'esprit «est en soi le mouvement qu'est la connaissance - la transformation de cet *en-soi* en *pour-soi*, de la *substance* en *sujet*, de l'*objet de la conscience* en *objet de la conscience de soi*, c'est-à-dire en objet aussi bien supprimé (*aufheben*) comme objet, ou en concept» (*Phänomenologie...*, p. 558 : «Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, - die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstands des *Bewusstseins* in Gegenstand des *Selbstbewusstseins*. d. h. in ebenso sehr aufgehobnen Gegenstand, oder in den *Begriff*). - Le passage de la substance au sujet s'opère par la religion de l'art : voir *Phénoménologie...*, II, p. 258 (texte allemand : p. 521).

<sup>185</sup> *Encyclopédie*, *loc. cit.*, p. 584. Hegel ajoute : «Dieu est bien en vérité assurément la nécessité ou, comme on peut le dire aussi, la *Chose absolue*, mais aussi en même temps la *personne* absolue, et c'est là le point auquel Spinoza n'est pas parvenu et eu égard auquel il faut accorder que la philosophie spinoziste est restée en arrière du vrai concept de Dieu (...) cette intuition orientale de l'unité substantielle forme l'assise fondamentale

Hegel dira aussi que la substance «authentique», la substance «vivante», est le sujet lui-même :

le sujet (...) en donnant dans son propre élément un être-là à la détermination, dépasse l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire l'immédiateté qui seulement est en général, et devient ainsi la substance authentique, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors de soi, mais qui est cette médiation même<sup>186</sup>.

La substance vivante est l'être qui est *sujet* en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de *se-poser-soi-même*, où est la médiation entre son propre *devenir-autre* et soi-même<sup>187</sup>.

Que la substance soit essentiellement sujet (et, corrélativement, que le vrai soit effectivement réel seulement comme système), «cela est exprimé, nous dit Hegel, dans la représentation qui énonce l'Absolu comme *Esprit*» (c'est-à-dire le concept propre au christianisme)<sup>188</sup>. La substance spirituelle est l'être en soi et pour soi (l'effectivement réel), qui est d'abord *pour nous* et *en soi*, mais qui est cela aussi pour soi-même : il est «pour soi-même objet réfléchi en soi-même», il est savoir de soi-même comme esprit (savoir absolu)<sup>189</sup>.

Cette substance au niveau de la réalité effective, au niveau de l'Absolu, n'est pas un contenu absolu qui serait distinct de sa manifestation. Pour Hegel il n'y a pas un «intérieur» qui se manifesterait : «L'Absolu, en tant que ce mouvement d'explicitation qui se supporte lui-même, compte tenu de la manière par laquelle s'exprime son identité absolue à soi, est manifestation non d'une intériorité, non à l'encontre d'un autre,

(*Grundlage*) de tout développement vrai ultérieur, mais on ne peut en rester là; ce qui lui fait encore défaut, c'est le principe occidental de l'individualité, qui a fait sa première apparition sous une figure philosophique, à la même époque que le spinozisme, dans la *Monadologie* leibnizienne» (*op. cit.*, pp. 584-585). Voir aussi *Science de la logique*, II, pp. 191 ss.

<sup>186</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface, p. 29.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 22. A propos de la mort du médiateur, de l'homme-Dieu, qui implique un savoir de soi qui manquait à la substance, Hegel écrit : «Ce savoir est donc la *spiritualisation* par laquelle la substance est devenue objet, par laquelle son abstraction, sa non-vitalité sont mortes, par laquelle donc elle est devenue effectivement conscience simple et universelle de soi» (*op. cit.*, II, pp. 287-288). L'esprit est donc esprit qui se sait soi-même, «esprit en effectivité», et il est tel en parcourant les trois éléments de sa nature; «ce mouvement à travers soi-même constitue son effectivité; - ce qui se meut c'est lui; il est le sujet du mouvement et il est aussi le *mouvoir* même ou la substance à travers laquelle le sujet passe» (p. 288).

<sup>189</sup> Cf. *op. cit.*, I, Préface, p. 23.

mais manifestation absolue, manifestation en-soi-et-pour-soi. Il est de ce fait la réalité effective (*Wirklichkeit*)<sup>190</sup>.

Ainsi, la substance pourra désigner chez Hegel ce qui n'est encore qu'immédiat, et alors l'esprit, en tant que substance prise en ce sens, est seulement, immédiatement. Mais dans son développement historique il se fait autre pour se reconquérir dans un processus d'intériorisation auquel rien ne demeure extérieur, et où il devient savoir de soi, sujet et non plus substance<sup>191</sup>. Si donc on prend «substance» au premier sens, il faut dire que l'Absolu n'est pas substance, mais sujet, car il n'est pas étranger à la réflexion, à la médiation, mais est lui-même l'opposition<sup>192</sup>. Prise en un autre sens, la substance est l'esprit en tant qu'il devient pour soi ce qu'il est en soi, autrement dit en tant qu'il devient sujet<sup>193</sup>. Voilà la «substance authentique», celle qui est «sujet ou Soi». On voit comment on peut arriver à dire que la philosophie de Hegel «est une philosophie qui conçoit la substance comme sujet, l'être comme le soi»<sup>194</sup>. En réalité, il faut dire, selon une formule de la *Phénoménologie*, que c'est une philosophie pour qui «la nature de ce

<sup>190</sup> *Science de la logique*, II, p. 191 (Logik, II [Lasson] IV, p. 164).

<sup>191</sup> Hegel distingue donc la substance en tant qu'elle s'oppose à ses accidents, en tant qu'elle n'est pas encore réfléchie en eux, et la substance en tant qu'elle est sujet ou Soi, c'est-à-dire en tant qu'elle se retrouve dans ses accidents. Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, II, p. 266 : «L'esprit (...) est le savoir de soi-même dans son aliénation, est l'essence qui est le mouvement de retenir dans son être-autre l'égalité avec soi-même. Mais c'est là précisément la substance, en tant que dans son accidentalité elle est aussi bien réfléchie en soi-même; non pas comme ce qui est dans une situation d'indifférence envers un inessentiel et ainsi dans un élément étranger, mais comme étant en cela réfléchi à l'intérieur de soi-même; la substance en tant qu'elle est sujet ou Soi». Dans la religion révélée, note J. Hyppolite, l'esprit n'est plus la substance, mais le sujet, parce que l'identité de la nature divine et de la nature humaine est établie effectivement (*ibid.*, note 20). - Notons le caractère de «sujet» de la substance au niveau du *Dasein*, de l'être déterminé : «Puisque la substance, comme on l'a exprimé, est en elle-même sujet, tout contenu est aussi la réflexion de soi-même en soi-même. La subsistance ou la substance d'un *Dasein* est son égalité avec soi-même, car son inégalité avec soi-même serait sa dissolution. Mais l'égalité avec soi-même est la pure abstraction, et cette abstraction est la *pensée* (...) Du fait maintenant que la subsistance du *Dasein* est l'égalité avec soi-même ou la pure abstraction, elle est l'abstraction de soi de soi-même, ou elle est elle-même son inégalité avec soi et sa dissolution - sa propre intériorité et son mouvement de se retirer en soi-même - son devenir» (*Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface, pp. 47-48).

<sup>192</sup> Cf. J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, p. 146.

<sup>193</sup> Voir *Phénoménologie de l'esprit*, II, p. 305 : «cette substance qui est l'esprit, est le devenir de l'esprit pour atteindre ce qu'il est en soi, et c'est seulement comme ce devenir se réfléchissant soi-même en soi-même qu'il est en soi en vérité l'esprit». Cf. p. 304 : la substance est «l'en-soi non encore développé, ou le fondement et le concept dans sa simplicité encore immobile; elle est donc l'intériorité ou le Soi de l'esprit qui encore n'est pas là (...) la substance est l'être encore privé du Soi».

<sup>194</sup> J. HYPOLITE, *Genèse et structure...*, p. 147.

qui est consiste à être dans son propre être son propre concept»<sup>195</sup>.

Ajoutons à cet aperçu général quelques précisions concernant la catégorie de substance (la relation de substantialité) telle que Hegel la présente dans la *Logique*, c'est-à-dire en tant que *phase* nécessaire dans le développement de l'Idée. Hegel (qui considère que son exposé, montrant que la substance *conduit au concept*, constitue la seule réfutation valable du spinozisme<sup>196</sup>) commence par affirmer que «l'identité de l'être à lui-même, dans sa négation, n'est autre que la substance. Elle est cette unité en tant que sa propre négation» et donc «elle est substance en tant que rapport avec elle-même»<sup>197</sup>. La substance est «l'être qui est, *parce qu'il est*»<sup>198</sup>. Ce n'est pas l'être comme tel, mais l'être qui s'explique lui-même, et qui se nie lui-même pour être parfaitement lui-même dans son unité. C'est «l'être comme médiation absolue avec lui-même»<sup>199</sup>. Voilà l'intuition fondamentale, qui ensuite s'explique et s'approfondit en se formalisant de plus en plus.

C'est pourquoi Hegel souligne que la substance n'est pas quelque chose d'abstrait (la substance seconde d'Aristote), qu'elle n'est pas un

<sup>195</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface, p. 49. Cf. *op. cit.*, II, p. 10 : En tant que la substance, l'esprit est l'égalité avec soi-même, inflexible et juste (*Als die Substanz ist der Geist die unwankende, gerechte. Sichselbstgleichheit* | *Phänomenologie...*, p. 314), mais en tant qu'être-pour-soi la substance est l'essence qui s'est dissoute, l'essence du bien qui se sacrifie. Chacun y accomplit son œuvre propre en déchirant l'être universel et en en prenant sa part. Cette dissolution et cette singularisation de l'essence sont précisément le moment de l'opération et du Soi de tous; ce moment est le mouvement de l'âme de la substance, l'essence universelle conduite à son effectuation. Or, c'est précisément parce que cette substance est l'être résolu dans le Soi qu'elle n'est pas l'essence morte, mais est *effective* et *vivante*. Notons encore cette remarque de J. Hyppolite : «Le mot que va si souvent utiliser Hegel : 'Selbst' correspond à l'*αὐτός* grec, et il désigne à la fois le Moi et le Même, *ipse* et *idem*, l'ipséité et l'identité. La Vie est l'identité avec soi, ou comme le dit Hegel, en empruntant l'expression de Fichte, l'égalité avec soi-même. Mais cette égalité étant elle-même le Soi, est en même temps la différence de soi à soi. Son être est le mouvement par lequel elle se pose comme autre que soi pour devenir soi» (*Genèse et structure...*, *loc. cit.*).

<sup>196</sup> Cf. *Science de la logique*, II, pp. 248-249. «Nous y avons, pour ainsi dire, dépouillé la substance des voiles qui la masquaient et montré dans celle-ci la genèse du concept» (*op. cit.*, p. 249). Hegel reprend, en les transformant, les catégories de Kant : substance, causalité, action réciproque, qui deviennent les moments de cette genèse. Et il souligne : «Si la philosophie kantienne envisageait les catégories non en-soi-et-pour-soi, mais y voyait, pour la fausse raison qu'elles sont des formes subjectives de la conscience, des déterminations finies, incapables de contenir la vérité, elle s'est encore moins donnée la peine de soumettre à un examen critique les formes du concept qui sont le contenu de la logique formelle (...) Si l'on ne voit dans les formes logiques rien de plus que des fonctions formelles de la pensée, c'est là une raison de plus de chercher à se rendre compte dans quelle mesure elles correspondent pour-soi à la vérité» (*op. cit.*, pp. 265-266).

<sup>197</sup> *Op. cit.*, II, p. 214.

<sup>198</sup> *Op. cit.*, p. 216.

<sup>199</sup> *Ibid.*

principe au delà des phénomènes, et qu'elle n'est pas non plus l'immédiat non-réfléchi (le *τόδε τι*, l'individu). «Elle est la réalité immédiate elle-même (...) pour autant que celle-ci est un être-réfléchi absolu sur-soi, en tant qu'elle est existence pour-soi»<sup>200</sup>. Cette double négation est très significative. La substance n'est pas saisie par une induction, par une abstraction formelle, comme un au-delà du phénomène; et elle n'est pas non plus saisie comme la réalité immédiate singulière. Elle est comme la synthèse de la substance seconde et de la substance première, car elle est la réalité immédiate en tant qu'«être-réfléchi absolu sur soi». Elle est cette unité de l'être et de la réflexion. Car l'être est apparence; et l'être étant apparence, la réflexion, rapport entre la possibilité et la réalité, est rapport de choses identiques, «apparentes l'une dans l'autre»<sup>201</sup>. La substance comme telle est donc une apparence se rapportant à elle-même, réflexion sur soi dans son apparence. Par là, Hegel peut montrer la double relation de la substance à l'égard des accidents. D'une part la substance comprend l'accidentalité, qui est à son tour toute la substance; c'est ainsi, comme «identité simple de l'être», que la conçoit la représentation : une substance amorphe. D'autre part, l'alternance des accidents exprime la puissance absolue de la substance, puissance de création et de destruction - les deux, pour Hegel, étant identiques, «car le négatif et le positif, la possibilité et la réalité, forment une unité absolue dans la nécessité substantielle»<sup>202</sup>.

<sup>200</sup> *Ibid. Wissenschaft der Logik*, II, (Werke [Lasson] IV), p. 185 : «Die absolute Notwendigkeit ist absolutes Verhältnis, weil sie nicht das Sein als solches ist, sondern das Sein, das ist, weil es ist, das Sein als die absolute Vermittlung seiner mit sich selbst. Dieses Sein ist die *Substanz*; als die letzte Einheit des Wesens und Seins ist sie das Sein in *allem* Sein, weder das unreflektierte Unmittelbare, noch auch ein abstraktes hinter der Existenz und Erscheinung stehendes, sondern die unmittelbare Wirklichkeit selbst, und diese als absolutes Reflektiertsein in sich, als an und fürsichseiendes *Bestehen*». Cf. *Propédeutique philosophique*, II, § 56, p. 95 : «La substance est l'essence inconditionnée, subsistant en elle-même et pour elle-même, dans la mesure où elle a une existence immédiate».

<sup>201</sup> *Logique*, p. 217. «D'après la définition de l'*immédiateté*, le rapport entre la possibilité et la réalité est celui de la transformation immédiate de chacune d'elles, en tant qu'*étant*, en l'autre, de chacune d'elles en ce qui n'est que son *autre*» (*ibid.*).

<sup>202</sup> *Op. cit.*, p. 218. Cf. *Jenenser Logik* (Werke, [Lasson] XVIII a), p. 38 : la substance «est le néant des déterminations et leur existence (*Bestehen*); en tant qu'elle est leur néant, elle est unité négative, s'excluant, le point vide et en même temps la possibilité des deux ou l'être en tant que transcendant» (sie ist das Nichts der Bestimmtheiten und das *Bestehen* derselben : als das Nichts derselben ist sie negative, sie ausschliessende Einheit, der leere Punkt und sogleich die Möglichkeit beider, oder das Sein derselben aufgehobener...). En tant qu'universel, la substance est possibilité, et en tant que singulier, elle est réalité, effectivité; voir *op. cit.*, p. 39 : «la véritable substance est cette contradiction, que le réel soit un possible, ou le possible le réel» (die wahrhafte Substanz ist dieser Widerspruch, dass das Wirkliche ein Mögliches, oder das Mögliche das Wirkliche ist). Voir aussi *Encyclopédie*, I, § 151, p. 399 : «La substance est en cela la totalité des ac-

Les accidents, comme tels, n'ont aucun pouvoir les uns sur les autres; seule la substance a pouvoir sur eux.

Il faut donc affirmer une «identité immédiate de la substance dans les accidents», et «la présence de celle-là dans ceux-ci»<sup>203</sup>. Mais alors, il n'y a encore entre eux aucune différence. Il faut donc aller plus loin. Si l'on distingue entre la substance comme être-en-soi-et-pour-soi et la substance en tant que totalité des accidents, la substance apparaît comme «une puissance de médiatisation», puissance qui n'est autre que la *nécessité* (celle-ci représentant l'élément positif au regard de la négativité des accidents, qui apparaissent, de ce fait, comme simplement posés). Ce «milieu» représente «l'unité de la substantialité et de l'accidentalité, et ces extrêmes n'ont aucune existence indépendante»<sup>204</sup>. On peut alors dire que «la substantialité se présente sous l'aspect de l'accidentalité, et non sous son propre aspect, non comme substance en tant que substance»<sup>205</sup>; et l'on voit comment on passe de la substance à la causalité :

Le rapport de substantialité ne consiste donc tout d'abord que dans le fait que la substance se manifeste comme puissance formelle, dont les différences ne sont pas substantielles; elle n'est, en fait, que l'intérieur des accidents, lesquels font tout simplement partie de la substance. On peut dire

accidents, dans lesquels elle se révèle comme leur négativité absolue, c'est-à-dire comme *puissance absolue* et en même temps comme la *richesse de tout contenu*. Mais ce contenu n'est rien d'autre que cette manifestation même, en tant que la détermination réfléchie en elle-même pour donner le contenu n'est elle-même qu'un moment de la forme, qui, [pris] dans la *puissance* de la substance, passe [dans un autre]. La substantialité est l'absolue activité-de-la-forme et la puissance de la nécessité, et tout contenu seulement un moment qui appartient uniquement à ce processus, - le renversement absolu de la forme et du contenu l'un dans l'autre».

<sup>203</sup> *Logique*, p. 219. Comme le fait observer W.T. Stace, on pourrait objecter à Hegel que substance et accident constituent une duplicité que l'on est supposé avoir transcendé, la même remarque s'appliquant aux autres catégories d'actualité, à savoir la cause et l'effet, l'action et la réaction. Cependant, d'après McTaggart, la présente duplicité «n'est plus l'ancienne duplicité qui a été transcendée dans l'intérieur et l'extérieur (...) Nous pourrions, selon Hegel, mettre la réalité vue comme tout en contraste avec la réalité vue comme parties, car bien que le contenu fût le même dans les deux cas, tout et parties étaient deux formes séparées, et la réalité pouvait être vue sous l'une ou l'autre forme (...) Mais maintenant c'est différent. La regarder comme substance est la regarder aussi comme accidents, et la regarder comme accidents est la regarder aussi comme substance» (*A Commentary on Hegel's Logic*, § 166). Cf. W.T. STACE, *The Philosophy of Hegel*, pp. 216-217.

<sup>204</sup> HEGEL, *Logique*, II, p. 219. Cf. *Propédeutique philosophique*, II, 2, § 61, pp. 95-96 et III, 2, § 50, p. 139.

<sup>205</sup> *Logique*, loc. cit.

encore que ce rapport n'est que la totalité apparente, en tant que devenir; mais la substance est également réflexion; c'est pourquoi l'accidentalité, qui est substance *en-soi*, est également posée comme telle; elle se trouve ainsi définie comme négativité se rapportant à soi, dirigée contre soi, définie comme identité simple à soi, comme une substance étant-pour-soi et puissante. Et c'est ainsi que le rapport de substantialité se transforme en rapport de causalité<sup>206</sup>.

La substance est puissance réfléchie sur soi, puissance qui pose des déterminations et se différencie par rapport à soi. Et en tant qu'elle se rapporte à elle-même comme puissance déterminante,

elle est *elle-même* ce qu'elle pose comme étant négatif ou ce dont elle fait l'être-posé. Ce qu'elle pose est, de ce fait, la substantialité supprimée, le simplement posé, l'effet; mais la substance étant-pour-soi est *cause*<sup>207</sup>.

On comprend comment, en tant que puissance, la substance *est l'apparence* et *contient* l'accidentalité; mais aussi comment, en tant que puissance, elle est également «réflexion-sur-soi dans son apparence»<sup>208</sup>. Nous retrouvons toujours ces deux aspects, ces deux moments dans la substance. En tant que la substance est puissance déterminante, «substance et accidents ne constituent qu'une seule actualisation»<sup>209</sup>; la substance se détermine elle-même et, elle qui est le déterminant, est ainsi l'immédiat et le déjà déterminé. En tant que puissance réfléchissant sur soi, revenant à elle-même, elle supprime l'être-posé, sa propre précision. Ce retour à soi, qui est le rapport négatif de la substance à soi, équivaut lui-même à une détermination et à une répulsion de la substance par elle-même. La substance manifeste sa puissance (de *cause*) en explicitant ce qui est en-soi, l'«accidence», l'être-posé, l'*effet*. Mais à cet être-posé réfléchi sur soi, à ce déterminé comme déterminé, «la substance s'oppose comme l'originel et le non-posé»<sup>210</sup>. Dans son retour à soi, elle n'est plus simplement l'être-en-soi de l'accidence, mais «est également posée comme *être-en-soi*. C'est donc seulement en tant que cause que la substance a une réalité»<sup>211</sup>; mais cette réalité constitue l'effet, et l'identité entre la cause et l'effet va supprimer la différence qui les sépare comme l'étant-en-soi et l'être-posé<sup>212</sup>. La dialectique se poursuit ainsi (le rapport de substantialité, envisagé en-soi-et-pour-soi,

<sup>206</sup> *Op. cit.*, pp. 219-220.

<sup>207</sup> *Op. cit.*, p. 220.

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> *Op. cit.*, p. 221.

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>212</sup> *Op. cit.*, p. 223.

se déplaçant vers son contraire, vers le concept<sup>213</sup>), jusqu'à ce que la «réflexion infinie sur soi, qui fait que l'être-en-soi-et-pour-soi n'est tel que comme être-posé, constitue la substance à l'état parfait»<sup>214</sup>. Mais alors «cette perfection n'est plus celle de la substance, elle correspond à quelque chose qui est supérieur à la substance, elle correspond au concept, au sujet»<sup>215</sup>, en lequel se révèle «le règne de la liberté»<sup>216</sup>.

C'est peut-être en ce qui concerne la substance qu'on pourrait le mieux saisir toute la distance qui sépare la philosophie de Hegel de celle d'Aristote<sup>217</sup>. Pour ce dernier, la substance est principe et cause (selon la forme) de ce-qui-est. Elle se précise immédiatement dans sa relation avec l'être, et c'est pourquoi elle est ce que la philosophie première considère en premier lieu; tandis que pour Hegel, si la substance est bien dite «cause», ce n'est plus du tout dans le même sens. Car la cause est «l'original par rapport à l'effet»<sup>218</sup>. N'est-ce pas alors la *fonction* propre de la cause efficiente que Hegel considère, en la formalisant comme «cause formelle»? Par le fait même, c'est la *fonction* de la substance que l'on regarde. La substance est un moment fondamental de la dialectique, substance et accidents constituant une seule actualisation; c'est bien dans le mouvement même de la dialectique qu'il faut la considérer. Hegel dit expressément : «cette identité de

<sup>213</sup> *Op. cit.*, p. 248.

<sup>214</sup> *Op. cit.*, pp. 246-247.

<sup>215</sup> *Op. cit.*, p. 247.

<sup>216</sup> *Op. cit.*, p. 249.

<sup>217</sup> Notons la manière dont Hegel, après avoir critiqué Kant de façon si sévère (cf. ci-dessus, note 196), rend hommage à Aristote et à sa «description» des catégories (la substance aristotélicienne n'est évidemment considérée que du point de vue logique) : «Nous devons une reconnaissance infinie à Aristote, dont on ne saurait assez admirer la pénétration d'esprit, d'avoir été le premier à entreprendre une pareille description [de la nature de la pensée]. Mais il est nécessaire d'aller plus loin et de poursuivre le travail dans le sens de la systématisation des formes et de l'examen de leur valeur» (*op. cit.*, p. 266). - Sur la manière dont Hegel expose la doctrine aristotélicienne de la substance, voir *Geschichte der Philosophie*, II, 1<sup>re</sup> partie (Werke, éd. Glockner, XVIII), pp. 319 ss. Jean Wahl, qui ramène la substance aristotélicienne au sujet et à l'individu composé de matière et de forme, (cf. ci-dessus, p. 214, note 64) a sur l'histoire de l'idée de substance le regard suivant : «Nous avons vu comment chez Aristote le sujet est conçu comme substance; nous pouvons dire qu'à l'autre bout de l'histoire de l'idée de substance, avec Hegel, la substance est conçue comme sujet» (*Traité de métaphysique*, p. 64). Et il voit le passage d'Aristote à Hegel dans la philosophie de Leibniz, «qui ne se contente pas de la pensée aristotélicienne en tant qu'elle est affirmation qu'un sujet a des prédicats, mais veut prouver que la raison de ces prédicats est dans le sujet. La pensée de Leibniz prépare ainsi la fusion affirmée par Hegel entre les idées de sujet et de substance» (*ibid.*; cf. ci-dessus, note 226 et p. 372, note 73).

<sup>218</sup> *Logique*, II, p. 220.

l'être à lui-même, dans sa négation, n'est autre que la substance»<sup>219</sup>. La fonction propre de la substance n'est-elle pas de permettre toujours le dépassement ? N'est-elle pas comme ce qui limite toujours le mouvement de la dialectique - ce qui, à la fois, s'oppose le plus radicalement à l'esprit et y conduit ? Au lieu d'être, comme pour Aristote, ce que le philosophe considère en premier lieu, la substance est pour Hegel la condition même de tout le réel qu'il considère, et c'est pourquoi elle est ce dont le philosophe se sert le plus pour dépasser toutes les déterminations particulières, tout ce qui est posé, pour atteindre l'esprit<sup>220</sup>. Aussi n'est-il pas étonnant qu'au terme de la dialectique, la substance apparaisse comme l'Absolu lui-même. Mais ne croyons pas que par là Hegel rejoigne la position d'Aristote, pour qui la substance est *ce qui est en premier lieu*, car l'Absolu, pour Hegel, est sujet, «conscience de soi», «esprit se sachant lui-même comme esprit»<sup>221</sup>, «concept pur se concevant lui-même»<sup>222</sup>, «réflexion infinie sur soi»<sup>223</sup>, et donc tout autre que l'absolu métaphysique d'Aristote; car c'est l'esprit qui, en définitive, mesure l'être, et non pas l'inverse. La substance est donc l'être totalement absorbé par l'esprit, le Soi<sup>224</sup>.

Cet ultime moment (l'Absolu) demeure toujours lié au rôle propre de la substance : être l'originel. Et cet originel, en vertu même du mouvement dialectique, est nécessairement résultat dernier<sup>225</sup>.

<sup>219</sup> *Op. cit.*, p. 214.

<sup>220</sup> Voir *op. cit.*, pp. 248-249 (cf. ci-dessus, p. 351). Voir aussi p. 244 : «La détermination propre et nécessaire de la substance consiste à poser ce qui est en-soi-et-pour-soi; or, le concept représente cette unité absolue de l'Etre et de la Réflexion, de sorte que l'être-en-soi-et-pour-soi n'est tel que parce qu'il est en même temps réflexion ou être-posé, et que l'être-posé est en même temps être-en-soi-et-pour-soi».

<sup>221</sup> Cf. ci-dessus, p. 349.

<sup>222</sup> *Op. cit.*, p. 573 : «... de là, le concept s'élève à une existence libre et, revenu à lui-même en partant de l'extériorité, il achève sa libération dans la science de l'esprit et trouve son propre concept le plus élevé dans la science de la Logique qui est celle du concept pur se concevant lui-même». Cf. p. 572 : «La méthode est le concept pur, qui n'est en rapport qu'avec lui-même; aussi est-elle le simple rapport à soi-même, c'est-à-dire l'Etre. Mais c'est aussi un Etre accompli, le concept se concevant, l'Etre en tant que totalité concrète, uniquement intensive».

<sup>223</sup> *Op. cit.*, p. 246.

<sup>224</sup> Cf. *loc. cit.* : «Dans l'Etre, dans le commencement de son contenu son concept apparaît comme une connaissance extérieure à celui-ci, comme le produit de la réflexion subjective. Mais dans l'Idée de la connaissance absolue, le concept est devenu le contenu de celle-ci. Elle est elle-même le concept pur, ayant pour objet lui-même et qui, parcourant, en tant qu'objet, la totalité de ses déterminations, devient le Tout de sa réalité (...)». Cf. p. 573 : «l'Etre simple, qui devient celui de l'Idée, lui reste complètement transparent et représente dans sa détermination le concept demeurant en lui-même».

<sup>225</sup> Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface, p. 19 : «De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement Résultat, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité; en

Nous avons vu comment, avec Descartes, Spinoza, Malebranche, la substance n'était plus saisie comme principe d'être, mais en fonction de son autonomie, de sa suffisance, de son «autarcie». C'est donc sa propriété, sa manière d'être, qui est atteinte. Qu'il s'agisse de Dieu, de la pensée ou de l'étendue, la substance est bien considérée comme le réel, mais à partir du *cogito* (non induite de celui-ci, mais l'impliquant) ou à partir de l'idée pure, ou à partir de ce qui se conçoit par soi.

Avec Locke, Berkeley et Hume, dans une perspective plus critique et empiriste, on en vient à ne plus regarder la substance que comme une idée forgée par l'intelligence, ou à l'identifier à celui qui perçoit (en rejetant la substance matérielle comme impensable), ou à la réduire à un nom désignant une collection d'idées particulières.

Si Leibniz redonne à la substance une signification réelle en la saisissant comme *vis activa*, il ne la saisit cependant plus, lui non plus, comme principe d'être; il la saisit comme la manière «une» d'exister de la monade, et comme efficence<sup>226</sup>.

Dans la critique kantienne, la substance devient un concept *a priori* de l'entendement, impliqué dans la catégorie de relation, et dont la signification radicale est la permanence, ce qui demeure (et c'est pourquoi, en définitive, elle signifie la matière).

Mais la substance peut être saisie, d'une manière plus vitale, comme le Moi lui-même dans la mesure où toutes les modalités d'action possibles (toutes les réalités possibles) sont posées en lui; par ailleurs la catégorie de substance (toujours impliquée dans celle de relation) en vient à désigner ce qui, dans l'objet, n'a de grandeur que dans l'espace, tandis que la «substantialité pure» du sujet désigne celui-ci en tant qu'il est encore «libre de tout être».

Enfin, avec Hegel, la substance est considérée explicitement, soit comme l'identité de l'être à lui-même dans sa négation, soit, en tant qu'elle est sujet, comme l'Absolu, le réel étant-en-soi-et-pour-soi. Au lieu d'être principe d'être, elle est «l'être encore privé du Soi» ou «l'être résolu dans le Soi».

cela consisté proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même». Voir aussi *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 76. Ne retrouve-t-on pas ici la fameuse loi du devenir exprimée par Aristote : dans tout devenir, la disposition, au terme, s'identifie à la propriété ? Si l'on identifie le devenir et l'être, on traduira ainsi : l'originel, au terme, est le résultat.

<sup>226</sup> J. Wahl voit chez Leibniz une théorie logique, ou même grammaticale de la substance identifiée au sujet logique (*Traité de métaphysique*, p. 59; mais, comme nous l'avons noté, J. Wahl voit la même chose chez Aristote).

Chaque fois, la substance est saisie comme un absolu, soit au niveau du *cogito* (comme la substance pensante), soit au niveau purement formel (comme ce qui est en soi), soit au niveau de l'idée pure (comme ce qui conçoit seul), soit au niveau de l'efficience et de l'activité (comme *vis activa*), soit au niveau purement descriptif des empiristes ou à un niveau de réflexion critique (comme ce qui persiste, dans le devenir ou dans l'intelligibilité), soit au niveau d'une réflexion descriptive et déductive (comme la totalité vitale du Moi ou la substantialité pure du sujet), soit au niveau d'une dialectique de l'esprit (comme le sujet). La métaphysique de l'être ayant disparu, la substance ne peut plus être conçue qu'en fonction de sa manière d'exister (qu'il s'agisse de substance étendue ou de substance pensante). Ou bien elle est saisie comme ce qui demeure, ce qui dure (le substrat radical), ou comme ce qui est source d'activité; ou, enfin, comme ce qui permet à la dialectique de l'esprit d'avoir son unité<sup>227</sup>.

#### 4. LE REJET DE LA SUBSTANCE COMME INUTILE ET CONTRADICTOIRE

Après la dialectique de Hegel et la manière dont il intègre la substance dans son système en la transformant, la substance tend à disparaître complètement de la philosophie. Elle est rejetée, de diverses manières, comme inutile ou même contradictoire.

Ainsi, Maine de Biran rejette la substance au nom de la nature des facultés humaines, saisie par l'expérience intérieure :

<sup>227</sup> Si nous comparons ces diverses manières de concevoir la substance avec les diverses opinions qu'Aristote relève, nous voyons qu'on peut retrouver les mêmes grandes positions, dans une perspective cependant très différente. La substance-sujet ne se retrouve-t-elle pas dans la substantialité pure du sujet (Schelling) ou dans le sujet au sens hégélien ? La substance-forme ne se retrouve-t-elle pas dans la catégorie de substance chez Kant, Fichte, Schelling, Hegel (sous des modalités évidemment très différentes) ? La substance-universel n'est-elle pas reprise dans l'idée de substance (Locke, Hume) ? Quant à la substance-genre, ne réapparaît-elle pas chez Malebranche comme le genre d'être qui peut se concevoir seul ? De plus, la philosophie s'étant engagée sur une voie idéaliste, on est inévitablement incliné à ramener la recherche du *τί ἐστι* à celle du *πῶς*, recherches qu'Aristote avait si soigneusement distinguées (en face, précisément, de la dialectique de Platon). Or, si l'on ne considère que le *πῶς* de la substance, on ne peut plus atteindre ce qu'elle est du point de vue métaphysique; on ne fait que constater ses diverses modalités existentielles. N'est-ce pas ce que nous voyons spécialement chez Descartes, Spinoza, Leibniz ? Aussi pourrions-nous dire que toute cette longue recherche se ramène bien aux trois grandes opinions déjà signalées par Aristote, mais exprimées d'une manière nouvelle, beaucoup plus subjective.

Nous reconnaissons, dès à présent, que toutes les questions élevées sur la substance même de l'âme ou sur l'essence du sujet pensant sont vraiment insolubles, non seulement en conséquence de la nature même de l'objet, comme on le dit quelque fois, mais surtout par suite de la nature des facultés de l'esprit humain. Il suffit de bien étudier, et de connaître par l'expérience *intérieure* la nature de ces facultés, pour être en état de démontrer clairement l'insolubilité de toute question relative, soit à la substance du principe pensant, soit à la manière dont il est lié à une organisation matérielle, à la place qu'il y occupe, et à l'influence de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme.

Maine de Biran en tire argument pour condamner la métaphysique elle-même :

Quand on songe que de tels sujets ont exercé les facultés méditatives des hommes du génie le plus éminent, tels que Descartes, Leibnitz et Malebranche, et que les hypothèses les plus brillantes de ces profonds penseurs, tous leurs efforts, toutes leurs combinaisons et leurs recherches n'ont abouti qu'à en accroître l'obscurité au lieu de la dissiper, on est porté de prime abord à proscrire jusqu'au titre de cette métaphysique ambitieuse, qui aspire à pénétrer ainsi jusqu'à l'essence des êtres, et à deviner les secrets du Créateur<sup>1</sup>.

Schopenhauer identifie purement et simplement substance et matière<sup>2</sup> : « matière et substance ne font qu'un »<sup>3</sup>. Aussi critique-t-il l'usage que fait Kant (et déjà, pense-t-il, Aristote) du concept de substance :

Kant se sert d'une expression tout à fait impropre, toutes les fois qu'il parle d'une chose ne pouvant exister qu'à titre de sujet, non à titre de prédicat; toutefois il y avait déjà un exemple de cette impropriété dans la métaphysique d'Aristote. Rien n'existe comme sujet ou comme prédicat; ce sont là des expressions qui appartiennent exclusivement à la logique et qui désignent les rapports des concepts abstraits entre eux. Toutefois le sujet et le prédicat ont, dans le monde intuitif, leurs corrélatifs, leurs termes correspondants : la substance et l'accident. Or nous n'avons pas à chercher bien loin pour trouver la substance, ce qui existe toujours à titre de substance,

<sup>1</sup> *Fragments inédits de Maine de Biran*, pp. 4-5; cf. p. 13.

<sup>2</sup> Cette identification n'est pas nouvelle; elle est déjà chez Hobbes (cf. ci-dessus, p. 305, note 5), et on pourrait la faire remonter à Démocrite et aux Epicuriens.

<sup>3</sup> *Le monde comme volonté et comme représentation*, livre I, § 4; I, p. 11. Cf. II, p. 68 (*Appendice*).

jamais à titre d'accident; la substance nous est directement donnée dans la matière. La matière est substance au regard de toutes les propriétés des choses; et celles-ci sont ses accidents. La matière est réellement (...) le sujet dernier de tous les prédicats se rapportant à une chose donnée empiriquement; autrement dit, elle est ce quelque chose qui subsiste, lorsqu'on a fait abstraction de toutes les propriétés possibles d'une chose. (...) la matière est le prototype du concept de substance<sup>4</sup>.

Schopenhauer précise :

La matière pure, la matière en soi, ne peut être que pensée abstraitement; elle ne peut être perçue par intuition; car dès que la matière se manifeste à l'intuition, elle a une forme, une qualité. Or à son tour, ce concept de matière a donné naissance à un nouveau concept, celui de substance; ce nouveau concept était une abstraction, et soi-disant un genre dont la matière était une espèce; on l'avait formé en ne laissant au concept de la matière qu'un seul prédicat, celui de la permanence (...). Le concept de substance a, en sa qualité de genre, une compréhension moindre, mais—et c'est en cela qu'il diffère des autres genres—il n'a pas une extension plus vaste que le concept de matière (...) la matière est l'unique espèce du genre «substance», elle en est l'unique contenu possible<sup>5</sup>.

Il est donc non seulement oiseux et inopportun, mais encore irrégulier et illogique, de «ranger dans le concept de substance, à côté de la matière, à côté de la seule et unique espèce qui constituait le genre, une seconde espèce, l'âme, substance immatérielle, simple et indestructible»<sup>6</sup>. Car le concept de substance, au lieu d'avoir été obtenu par comparaison de plusieurs espèces et abstraction de leurs différences, n'a été formé (par la simple élimination de toutes les déterminations de la matière, sauf une) que pour «servir de véhicule pour faire passer le concept de la substance immatérielle»<sup>7</sup>. Par suite, conclut Schopenhauer, le concept de substance en général, qui est illicite et superflu, est à rejeter absolument :

le concept de substance, loin d'être une catégorie ou une fonction nécessaire de l'entendement, n'est au contraire qu'un des concepts les plus superflus; tout son vrai contenu se trouve déjà dans le concept de matière; à part le concept de matière, il ne contient pour ainsi dire qu'un grand

<sup>4</sup> *Op. cit.*, II, p. 87.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 90.

vide; et ce vide il ne parvient à le remplir qu'en introduisant subrepticement l'espèce dite substance immatérielle; or c'était justement pour servir de véhicule à la *substance immatérielle* qu'on avait inventé la *substance en général*. Voilà pourquoi, rigoureusement parlant, l'on doit rejeter le concept de substance et le remplacer partout par celui de matière<sup>8</sup>.

Dans une perspective empiriste et positiviste comme celle de Stuart Mill, on ne peut que rejeter la substance comme une illusion.

Stuart Mill concède que dans l'ordre psychique, nous devons admettre l'existence d'une réalité sous-jacente à nos états de conscience. Mais de cette substance interne, nous ne pouvons avoir aucune connaissance directe, indépendamment des états de conscience qu'elle unifie. En réalité, nous ne connaissons pas la véritable nature de ce lien des phénomènes subjectifs, et le terme de substance que nous employons pour le désigner ne fait que masquer cette ignorance.

Quant à la substance matérielle, elle n'est que pure illusion. Car les «choses» extérieures ne sont que des possibilités permanentes de sensations; et la réalité même des sensations ou des perceptions est, pour nous, transportée dans leur cause. Puisque la «chose» ainsi constituée est une possibilité permanente de sensations pour tous, et qu'elle implique quelque chose qui ne dépend pas de nous, nous sommes conduits à nous la représenter comme un substrat, une substance matérielle. Mais ce n'est là qu'une illusion, provenant du fait que, par un usage abusif de l'idée de causalité, nous séparons inconsciemment la possibilité des sensations d'avec les sensations elles-mêmes, et la constituons en entité distincte<sup>9</sup>.

Taine reprend à son compte la théorie de Stuart Mill, mais la complète en montrant que l'idée de substance provient en réalité du langage, de l'abstraction purement verbale qui s'opère lorsque, en raison de l'habitude, le sujet (nom imposé à une collection de phénomènes) finit par se détacher de ses prédicats, des phénomènes avec lesquels il coïncide. C'est ainsi qu'apparaît l'idée de substance, avec ses trois caractères essentiels : permanence, unité, indépendance<sup>10</sup>. Mais ce n'est là qu'une «illusion psychologique» :

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Voir R. JOLIVET, *La notion de substance*, p. 232.

<sup>10</sup> Quant au moi-substance de Stuart Mill, il émane du même processus sophistique; notre être se ramène à nos événements, et le prétendu moi n'est qu'un artifice verbal : «de lui-même, l'esprit agissant est un polypier d'images mutuellement dépendantes», comme le corps vivant est un «polypier de cellules mutuellement dépendantes» (TAINE, *De l'intelligence*, I, p. 124).

... nous pensons qu'il n'y a ni esprits ni corps, mais simplement des groupes de mouvements présents ou possibles, et des groupes de pensées présentes ou possibles. Nous croyons qu'il n'y a point de substances, mais seulement des systèmes de faits. Nous regardons l'idée de substance comme une illusion psychologique. Nous considérons la substance, la force et tous les êtres métaphysiques des modernes comme un reste des entités scolastiques. Nous pensons qu'il n'y a rien au monde que des faits et des lois, c'est-à-dire des événements et leurs rapports...<sup>11</sup>.

Pour Nietzsche, la substance, qui définit l'être - l'être *est substance*<sup>12</sup> - est l'un des concepts les plus généraux (qui, étant les plus faux, doivent être aussi les plus anciens), l'un de ces schèmes inventés de toute antiquité, «qui contredisent foncièrement le monde du devenir, mais qui *semblaient* d'abord lui correspondre, dans l'état obtus et indifférencié de la conscience naissante, inférieure encore à celle de l'animal»<sup>13</sup>. La substance est une fiction, extraite de l'expérience par une interprétation erronée<sup>14</sup>. Elle n'exprime que cette habitude grammaticale que nous avons de supposer, à tout acte, un sujet agissant<sup>15</sup>; la racine de la «représentation de substance» est à chercher uniquement dans le langage, non dans ce qui existe en dehors de nous<sup>16</sup>. «Le concept de substance [est une] conséquence du concept de sujet»<sup>17</sup>. Et qu'est-ce que le sujet ?

<sup>11</sup> TAINÉ, *Le positivisme anglais*, p. 114.

<sup>12</sup> Voir à ce propos J. GRANIER, *Nietzsche et la question de l'être*, p. 413. J. Granier note que «très souvent, chez Nietzsche, les concepts *Sein* et *Substanz* sont placés côte à côte dans une énumération (*art. cit.*, pp. 412-413). Nietzsche reconnaît que le concept de la substance est le concept cardinal de l'ontologie métaphysique; et en l'exposant il «récapitule, par une inspection décisive de son essence, toute l'histoire de la philosophie» (p. 413).

<sup>13</sup> *La volonté de puissance*, I, 1, § 112, p. 69 : «L'étymologie et l'histoire du langage nous ont appris à considérer tous les concepts comme *devenus*, beaucoup d'entre eux comme encore en devenir; de telle sorte que les concepts les plus généraux, étant *les plus faux*, doivent aussi être les plus anciens. 'L'être', la 'substance', 'l'absolu', 'l'identité', la 'chose' - la pensée a inventé d'emblée et de toute antiquité des schèmes qui contredisent foncièrement le monde du devenir (...). Voir aussi § 128, p. 74; § 133, p. 76; § 97, p. 65.

<sup>14</sup> Cf. *op. cit.*, I, § 170, p. 91; § 169, p. 90.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, I, § 147, p. 81; cf. § 98, p. 65 : «c'est la croyance à la grammaire, on suppose des 'choses' et leurs 'activités', et nous voilà bien loin de la certitude immédiate». Voir aussi § 132, p. 76; § 141, p. 79 : «Sauf les gouvernantes qui croient aujourd'hui encore à la grammaire comme à une *veritas aeterna*, et par conséquent au sujet, à l'attribut et au complément, il n'est plus personne d'assez innocent pour poser avec Descartes le sujet 'je' comme condition du verbe 'pense'».

<sup>16</sup> *Op. cit.*, I, § 196, p. 98; voir aussi § 140, p. 79.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, I, § 150, p. 82.

*Le sujet* : c'est la terminologie dont use notre croyance à l'*unité* sous-jacente aux moments de notre plus haut sentiment de réalité : nous concevons cette croyance comme l'*effet* d'une seule cause; nous croyons à notre croyance, à ce point que nous imaginons de toutes pièces, à cause d'elle, la «vérité», la «réalité», la «substantialité». - Le «sujet», c'est la fiction d'après laquelle beaucoup d'états *semblables*, en nous, seraient l'*effet* d'un même substrat; mais c'est nous qui avons *créé* «l'identité» de ces états; *le fait*, ce n'est pas leur identité, mais c'est que nous les *ramenons à l'identité*, que nous les *arrangeons*<sup>18</sup>.

Cette «vieille mythologie»<sup>19</sup> du sujet et de l'attribut est une croyance tout à fait première et générale, dont la croyance à la cause et à l'effet n'est qu'un cas particulier<sup>20</sup>; mais cette croyance à la substance, c'est-à-dire, pour Nietzsche, à «l'*identité permanente* d'une même chose, contredit au phénomène même de la représentation», qui n'est pas un état stable<sup>21</sup>.

Nous créons le monde fictif de la substance parce que «notre intellect est incapable de concevoir le devenir»<sup>22</sup>. Mais pour Nietzsche la substantialité, la notion d'une réalité «simple, immuable prévisible, fixe»<sup>23</sup>, comme d'un être «unique et absolu et immuable et satisfait et impérissable»<sup>24</sup> est «l'antithèse perverse du devenir»<sup>25</sup>.

Nietzsche admet que «le monde *fictif* du sujet, de la substance (...) est *nécessaire* : il y a en nous une faculté ordonnatrice, simplificatrice, falsificatrice, faiseuse de distinctions artificielles» qui nous permet de nous «rendre maîtres de la multiplicité des sensations, [de] ranger les phénomènes dans des catégories définies»<sup>26</sup>. La grande erreur est

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 83. Cf. 2, § 55, p. 217 : «Pour que l'existence d'un *sujet* soit possible, il faut qu'il existe du permanent, mais aussi beaucoup d'identité et d'analogie». Nietzsche souligne que «d'abord naît la croyance au permanent et à l'identique *hors de nous*; plus tard seulement, après avoir acquis l'immense habitude de ce qui est en dehors de nous, nous nous percevons *nous-mêmes* comme *permanents* et *pareils à nous-mêmes*, comme un absolu» (*ibid.*, p. 218).

<sup>19</sup> *Op. cit.*, I, § 156, p. 85.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, I, § 132, p. 76.

<sup>21</sup> Cf. *op. cit.*, I, § 148, p. 82.

<sup>22</sup> Voir *op. cit.*, § 104, p. 67 : «Notre intellect n'est pas organisé pour concevoir le devenir, il tend à démontrer la fixité universelle, puisqu'il tire son origine des *images*. Tous les philosophes ont eu pour but de démontrer la permanence éternelle, parce que l'intellect y sent sa forme et son effet propre».

<sup>23</sup> *Op. cit.*, II, 4, § 548, p. 369.

<sup>24</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, pp. 184-185 : «Böse heisse ich's und menschenfeindlich : all dies Lehren vom Einen und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen !»

<sup>25</sup> J. GRANIER, *art. cit.*, p. 413.

<sup>26</sup> *La volonté de puissance*, I, 1, § 138, p. 78.

d'hypostasier ces catégories de la raison et d'en faire un criterium de la réalité, alors qu'elles servent uniquement à s'en rendre maître<sup>27</sup>. Il convient donc de se débarrasser de la substance, et ce faisant on se débarrassera de la matérialité :

Renonçons donc à la notion de «sujet» et d'«objet», puis à celle de «substance», et par suite à celle de ses diverses modifications, par exemple la «matière», l'«esprit» et autres êtres hypothétiques, à l'«éternité» et à l'«immutabilité de la matière», etc. Nous nous débarrasserons ainsi de la *matérialité*<sup>28</sup>.

Renouvier consacre le début de sa *Logique* à prouver que

s'il existe des choses en soi, indépendamment de toute représentation, ces choses nous sont inconnues, ne sont rien pour le savoir, rien pour nous, et que, en conséquence, il n'existe pour le savoir que des représentations<sup>29</sup>.

Il importe donc de se débarrasser de «l'idolâtrie de la substance», préjugé si enraciné, depuis Aristote<sup>30</sup>, que «chacun s'attend à voir la nature entière s'abîmer quand tombera le dieu». Mais, l'idole une fois

<sup>27</sup> *Op. cit.*, I, § 211, p. 104.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, I, § 159, p. 87. Cf. *id.*, pp. 86-87 : «Si nous renonçons au *sujet* agissant, nous renonçons aussi à l'*objet* qui supporte l'action. La durée, l'identité avec soi-même, l'être ne sont inhérents ni à ce qu'on appelle le sujet, ni à ce qu'on appelle l'objet; ce sont des faits complexes qui semblent durables relativement à d'autres - par exemple par une différence dans l'allure du phénomène (repos ou mouvement, fermeté ou laxité - autant de contrastes qui n'existent pas par eux-mêmes et n'expriment que des *différences de degré*, lesquelles dans une certaine optique ont l'air de se contredire. Il n'y a pas de contraires; c'est des contradictions de la logique que nous tirons l'idée de contradiction, et nous l'étendons faussement aux choses)».

<sup>29</sup> *Essais de critique générale*. Premier essai : *Traité de logique générale et de logique formelle*, I, p. 59.

<sup>30</sup> D'après Renouvier, qui dénonce «l'incohérence extrême» de la *Métaphysique* d'Aristote (*op. cit.*, p. 126), «la notion de substance (...) n'est pas représentée chez Aristote par le terme δὴσία, que la plupart des traducteurs ont la fâcheuse habitude d'interpréter à l'imitation des latins par *substantia*. Elle répond aux idées de *sujet*, *matière* et *puissance*, et, dans sa plus grande généralité, au terme ὑποκείμενον, avec un sens indéterminé, tandis que le sens premier de l'οὐσία connote réalité et actualité» (*Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 72). Et Renouvier précise, convaincu qu'il expose la véritable pensée d'Aristote : «De même qu'une matière donnée a *les contraires en puissance*, et passe d'une *forme* à une autre par l'intervention de la *privation*, de même le sujet abstrait et universel, indéterminé par conséquent, a toutes les formes en puissance. Cette théorie, de nature essentiellement logique, fixe la place que la notion de substance garde dans l'aristotélisme» (*ibid.*). Cf. *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 70 : «la substance ( ὑποκείμενον ), dont le concept est aussi celui de la matière ( ὕλη ) dans laquelle réside la puissance ( δύναμις )...». Voir, dans le *Traité de logique générale et de logique formelle* (I, pp. 126 ss.), la manière dont Renouvier «signale les vices» des

détruite, «il ne s'est point fait de vide dans la réalité»<sup>31</sup>, car il s'agit seulement de se débarrasser de «deux mille ans d'élucubrations logomachiques»<sup>32</sup> pour aborder enfin «au pays de la lumière et des réalités toutes nues»<sup>33</sup>. Il s'agit de reconnaître que, comme nous l'avons noté précédemment, «tout est relatif», que «le mot *être* exprime le *râpport*» et exprime aussi «chaque *groupe de phénomènes* dont quelques rapports constituants (...) sont donnés et définis»<sup>34</sup>. Dans cette perspective, «une *substance* est ce même groupe, relativement auquel on nomme attributs ou modes les phénomènes plus ou moins enveloppants ou enveloppés que l'on peut à la fois en distinguer et y joindre»<sup>35</sup>.

catégories «sur lesquelles la philosophie a vécu pendant quinze ou dix-huit cents ans» (p. 126), et de la substance en particulier. Il souligne notamment que chez les Stoïciens, «la substance est nettement réduite à son rôle de substratum ou de support, cette plaie de la philosophie» (*op. cit.*, p. 129), et qu'après la critique kantienne, la substance reparait dans la logique hégélienne («œuvre subtile et pénible où une grande puissance d'analyse se joint à des tours d'escamotages palpables») «avec autant d'éclat que si jamais critique n'eût existé» (*op. cit.*, p. 143).

<sup>31</sup> *Traité de logique générale et de logique formelle*, I, p. 61. «L'idolâtrie de la pensée, l'idolâtrie de la matière, l'idolâtrie du temps, l'idolâtrie de l'espace, l'idolâtrie de la substance, qui résume les autres, composent le fonds légèrement varié d'une religion à l'usage des philosophes, religion bien ancienne, que l'on comparerait au fétichisme volontiers si elle avait des dieux moins abstraits. Ainsi presque toute la philosophie n'est qu'idologie. Sans doute, on ne peut sans quelque trouble se sentir conduit par la logique à rejeter un espace en soi, une matière en soi, car l'autorité de la coutume est grande. Mais on se rassure en songeant que les motifs d'affirmer ces sortes de substances sont les mêmes qui ont fait aux uns poser des *idées* en soi, aux autres des *esprits purs* et des *forces pures*, à ceux-ci des *monades* en nombre infini dans la moindre place, à ceux-là des *atomes* étendus et finis dans l'espace vide, et puis des *qualités réelles*, des *espèces intentionnelles*, des *formes substantielles*, des *formes plastiques*, des *archées*, et des *âmes* au nombre de trois ou quatre espèces. On se rassure surtout lorsque après avoir banni la méthode idologique, on voit les éléments naturels de la science apparaître et se classer d'eux-mêmes» (*ibid.*).

<sup>32</sup> «J'aime à co-stater, écrit Renouvier, que le peuple a toujours cru en quelque chose de plus que les simples phénomènes, car il a toujours posé la persistance et la permanence des *êtres*, tandis que les simples phénomènes sont variables et passagers. Mais je nie que le principe du *persister* soit, dans sa pensée, celui du *subsister pur*, de ce *quelque chose sous les phénomènes*, inapparent, immanifesté, en soi, que les philosophes entendent. Si vous en doutez, parlez-lui du substratum, des formes substantielles, des monades descendant à l'infini jusqu'à rien; essayez de lui expliquer ce que vous ne comprenez pas vous-mêmes, le grand sujet de deux mille ans d'élucubrations logomachiques!» (*op. cit.*, p. 105). Notons ce que Renouvier dit ailleurs en parlant de l'âme : «Nous n'avons point un autre concept que celui-là [l'âme] de l'*identité* et de la *permanence* du moi (...) et ce concept est le même et le seul qui répond, dans l'entendement, au nom de substance, donné à la pensée pour l'interprétation réaliste du mot *sum*, dans la formule *Cogito ergo sum*, quels que soient ou le terme abstrait ou l'image auxquels on a recours pour représenter l'âme» (*Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 451).

<sup>33</sup> *Traité de logique générale et de logique formelle*, I, p. 60.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, I, p. 89 et II, p. 368. Cf. ci-dessus, p. 133.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, II, pp. 368-369.

A la suite de Renouvier, Hamelin, qui voit essentiellement dans la substance sa fonction d'unification, la supprime de sa liste des «éléments de la représentation» sous prétexte qu'elle est incapable d'expliquer le devenir. Pour lui, en effet, «la doctrine de la substance ne donne pas plus de solution [au problème du changement] que le réalisme du sens commun» :

Car s'il est vrai que la substance ne consiste pas dans les qualités réalisées et que, par là, elle échappe, comme support de l'altération, à la contradiction grossière que les qualités présentent dans ce rôle, on doit avouer en revanche qu'elle ne peut ici servir à rien. Précisément parce qu'elle reste en dehors du changement au lieu d'y prendre part, elle ne saurait en relier les phases. Elle est dans le même cas que les qualités permanentes au milieu des qualités qui changent. Pour accomplir la fonction unifiante qu'on lui demande, il faudrait qu'elle descende dans le devenir et s'altère elle-même. Mais alors ce ne serait plus son immutabilité qui unirait les deux contraires successifs dans le changement. Autant dire qu'elle ne ferait plus office de substance et qu'en recourant à elle dans de pareilles dispositions, on voudrait en obtenir un service qu'elle n'est pas faite pour rendre. En d'autres termes, puisqu'elle ne produirait pas à titre de substance l'unification dont on a besoin, le problème reste entier et n'a rien à voir avec la substance<sup>36</sup>.

Lachelier posant *a priori*, avant toute expérience, la «spontanéité absolue de l'esprit» (qui «ne peut reposer que sur elle-même» et sur laquelle tout doit reposer<sup>37</sup>), on comprend comment, dans sa perspective, «ce qui est (...) ce n'est pas ce que nous sentons (...) c'est encore moins quelque chose d'extérieur à nos sensations et à nos perceptions»<sup>38</sup>, comme dans le cas de la substance aristotélicienne; c'est «ce que nous devons (...) percevoir»<sup>39</sup>. La substance est ainsi remplacée par «une idée de ce qui doit être», antérieure à toute expérience<sup>40</sup>, idée purement *a*

<sup>36</sup> *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 179. «De tous les penseurs réalistes, ajoute Hamelin, c'est encore Aristote qui l'a le mieux résolu (...) Sans doute Aristote s'abuse quand il croit, grâce à la matière, pouvoir admettre l'altération sans déroger (...) à l'axiome éléatique que rien ne vient de rien (...) A son insu, Aristote est en train de remplacer les choses par des idées et des rapports. Mais nous serions les derniers à lui en faire le reproche» (*op. cit.*, pp. 179-180). Pour Hamelin, «les choses en soi ne sont que des abstractions et de même les substances (...) On ne donnerait pas une idée fautive de la philosophie en disant qu'elle est l'élimination de la chose en soi» (*op. cit.*, p. 19).

<sup>37</sup> *Psychologie et métaphysique*, Oeuvres I, p. 208.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 207.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

*priori* que «le sujet absolu de la connaissance porte en lui»<sup>41</sup>. De ce sujet lui-même Lachelier tient à exclure la notion de substance (telle du moins qu'il la conçoit, c'est-à-dire comme substrat) : il faut que le sujet (le moi universel) «soit lui-même cette idée et ne soit pas autre chose; car ce qu'il y aurait en lui de distinct d'elle ne serait qu'un *substratum* inutile»<sup>42</sup>.

Quant à notre identité personnelle, elle n'est pas,

comme on l'a cru, une donnée primitive et originale de notre conscience : elle n'est que l'écho, direct ou indirect, continu ou intermittent, de nos perceptions passées dans nos perceptions présentes. Nous ne sommes à nos propres yeux que des phénomènes qui se souviennent les uns des autres, et nous devons reléguer le *moi* parmi les chimères de la psychologie, comme la substance parmi les chimères de la métaphysique<sup>43</sup>.

Lachelier, en effet, conçoit la substance à la manière des empiristes, c'est-à-dire comme un substrat sur lequel reposent les phénomènes<sup>44</sup>, un sujet mystérieux, inconnaissable puisqu'il serait extérieur à la conscience sensible<sup>45</sup> et que «la pensée est (...) numériquement identique à la conscience sensible»<sup>46</sup>. Une telle entité ne peut être que chimérique<sup>47</sup>.

Si l'intuition ne nous instruit guère sur la substance (...) d'un phénomène donné, elle est encore moins propre à nous apprendre que *tout* phénomène doit avoir une substance (...) car elle ne peut se rapporter qu'à un objet déterminé, et l'intuition d'un principe, en dehors de toute application ac-

<sup>41</sup> Lettre à Paul Janet, 12 décembre 1891, in Recueil des lettres, p. 140.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Psychologie et métaphysique*, p. 179.

<sup>44</sup> *Du fondement de l'induction*, Oeuvres I, p. 44; cf. p. 39 : «Substance, pour le vulgaire comme pour les savants, est synonyme de matière; et la croyance que toute réalité est matérielle est si profondément enracinée chez la plupart des hommes qu'il n'y a guère que des raisons morales ou religieuses qui puissent les décider à faire une exception en faveur de l'âme humaine».

<sup>45</sup> Voir *Psychologie et métaphysique*, p. 206 : «Ecartons d'abord toute idée de sujet spécial et mystérieux, de moi transcendant et extérieur à la conscience sensible».

<sup>46</sup> *Loc. cit.*

<sup>47</sup> Voir *Du fondement de l'induction*, Oeuvres I, p. 44 : «Lorsqu'on se borne à dire que les phénomènes reposent sur un *substratum*, on nous laisse libres, du moins, de le concevoir à notre guise, ou plutôt on nous détermine presque irrésistiblement à en chercher le type dans notre propre pensée : lorsqu'on croit, au contraire, saisir immédiatement ce *substratum* dans chaque effort volontaire, on déclare sans détour que la tendance au mouvement ne procède que d'elle-même; les chimériques entités dans lesquelles on essaie de le réaliser ne tardent pas à s'évanouir, et l'on nous laisse, en définitive, en présence d'un pur phénomène, chargé de s'expliquer lui-même et d'expliquer tous les autres».

tuelle, est une contradiction dans les termes. L'existence d'une chose en soi au delà d'un phénomène ne serait pour nous, s'il nous était donné de l'apercevoir, qu'un fait particulier et contingent (...). C'est donc en vain que l'on essaie de fonder la métaphysique sur ce qu'on appelle le principe de substance<sup>48</sup>.

Ainsi, «les substances et les causes ne sont qu'un *desideratum* de la science et de la nature, un nom donné aux raisons inconnues qui maintiennent l'ordre dans l'univers, l'énoncé d'un problème transformé en solution par un artifice de langage»<sup>49</sup>.

Quant à Brunschvicg, il estime que «le dogmatisme des substances correspond, comme le voulait Spinoza, au plus bas degré de la connaissance, au règne de l'imagination»<sup>50</sup> - ce qui n'a évidemment rien d'étonnant puisque pour Brunschvicg «tout homme se contredit, ou plutôt se suicide, qui pose avec sa pensée une autre réalité que cette pensée elle-même»<sup>51</sup>.

Il est facile de comprendre que, dans la perspective de Bergson, la substance-sujet ne peut être que l'une de ces «impasses logiques» auxquelles nous conduit «notre manière habituelle de parler, laquelle se règle sur notre manière habituelle de penser»<sup>52</sup>. Pour Bergson en effet, notre intelligence, essentiellement pratique, cherche avant tout à connaître le genre d'action que le réel devra nous suggérer et, dans ce but, découpe des «choses» dans le réel<sup>53</sup>. A la continuité du devenir elle substitue des formes stables, «en extrayant du changement tout ce qu'on y trouve de défini». Mais en réalité, «la forme n'est qu'un instantané

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 41. Cf. p. 44 : «la doctrine des substances (...) et celle qui ne reconnaît rien au delà des phénomènes, échouent également devant le problème de l'induction».

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 45.

<sup>50</sup> *De la vraie et de la fausse conversion*, suivi de *La querelle de l'athéisme*, p. 264.

<sup>51</sup> *La modalité du jugement*, p. 188. Cf. *L'orientation du rationalisme*, p. 296 : «Suivant l'idéalisme rationnel, il n'y a ni individu en soi, ni société en soi. L'individuel et le social demeurent des caractères qui marquent à ses différents degrés l'organisation progressive des jugements pratiques : ce sont des prédicats qui ne sauraient, sans préjugé ontologique, être érigés en *suppôts* d'existence, en *substrats*». - M. Deschoux, dans son livre sur *La philosophie de Léon Brunschvicg*, écrit : «la conception de substrat est originaire de la période préscientifique, résultat d'un travestissement 'positif' de la notion métaphysique de substance». Chassée de la science, une telle notion ne doit pas trouver refuge dans la philosophie (voir *op. cit.*, p. 13).

<sup>52</sup> Cf. *L'évolution créatrice* (Oeuvres), p. 759.

<sup>53</sup> Cf. *La pensée et le mouvant* (Oeuvres), p. 1321. Notre intelligence «se sent chez elle parmi les objets inertes» (*L'évolution créatrice*, p. 489).

pris sur la transition»<sup>54</sup>, et «il n'existe pas de choses faites, mais seulement des choses qui se font, pas d'états qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent»<sup>55</sup>.

Ainsi (et c'est avant tout sur ce point que porte la critique explicite de Bergson), il n'y a pas de «chose» derrière le mot «moi»<sup>56</sup>. Sous la continuité de notre vie psychologique, nous imaginons «un moi amorphe, indifférent, immuable», sur lequel défileraient, comme sur le fil d'un collier, des états psychologiques «érigés en entités indépendantes»<sup>57</sup>;

mais si ce substrat incolore est sans cesse coloré par ce qui le recouvre, il est pour nous, dans son indétermination, comme s'il n'existait pas (...) A vrai dire, ce «substrat» n'est pas une réalité; c'est, pour notre conscience, un simple signe destiné à lui rappeler sans cesse le caractère artificiel de l'opération par laquelle l'attention juxtapose un état à un autre état, là où il y a une continuité qui se déroule<sup>58</sup>.

Du reste, si un tel substrat existait, il n'y aurait pas pour nous de durée, «car un moi qui ne change pas ne dure pas»<sup>59</sup>. Et, reportant en quelque sorte sur la durée la «substantialité» qu'il ne veut pas attribuer au moi conçu comme substrat, Bergson affirme : «Nulle part la substantialité du changement n'est aussi visible, aussi palpable que dans le domaine de la vie intérieure»<sup>60</sup>. La durée est l'«étoffe» de notre vie psychologique, et «il n'y a (...) pas d'étoffe plus résistante ni plus sub-

<sup>54</sup> *L'évolution créatrice*, pp. 771 et 750.

<sup>55</sup> *La pensée et le mouvant*, p. 1420. Il faut donc s'affranchir des «concepts raides» pour créer des représentations fluides : cf. *op. cit.*, pp. 1401 et 1421-1422.

<sup>56</sup> Cf. *op. cit.*, p. 1405.

<sup>57</sup> *L'évolution créatrice*, p. 497.

<sup>58</sup> *Ibid.* Cf. *La pensée et le mouvant*, p. 1384. Voir aussi *Durée et simultanéité*, pp. 54-55 : «un écoulement et un passage qui se suffisent à eux-mêmes, l'écoulement n'impliquant pas une chose qui coule et le passage ne présupposant pas des états par lesquels on passe : la chose et l'état ne sont que des instantanés artificiellement pris sur la transition; et cette transition, seule naturellement expérimentée, est la durée même».

<sup>59</sup> *L'évolution créatrice*, p. 497.

<sup>60</sup> *La pensée et le mouvant*, p. 1383. Bergson estime que si l'on considérait attentivement le changement, nombre d'énigmes philosophiques s'évaporerait et, en particulier, le problème «de la substance, du changement, et de leurs rapports», cesserait de se poser (*La pensée et le mouvant*, p. 1390). Pour lui, en effet «il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve : le mouvement n'implique pas un mobile» (*op. cit.*, pp. 1381-1382). C'est le mouvement en lui-même, «dans son indivisibilité naturelle [qui] est la substance même des choses» et si nous savons l'apercevoir tel qu'il est, alors «le mouvement ne nous apparaît plus sous la forme évanouissante qui le rendait insaisissable à la pensée, ni la substance

stantielle»; la durée «est le fond de notre être et (...) la substance même des choses avec lesquelles nous sommes en communication»<sup>61</sup>.

Le rejet de la substance est encore beaucoup plus explicite chez Whitehead. Dans une perspective apparentée, d'une certaine manière, à la vision bergsonienne, mais qui en est très différente en ce sens qu'il conçoit la philosophie comme une rationalisation du mysticisme<sup>62</sup>, Whitehead développe à maintes reprises une critique de la substance qui s'en prend directement à la logique aristotélicienne, celle-ci étant elle-même considérée comme dépendante d'un mode de perception (avant tout visuelle) dont Whitehead dénonce le caractère fragmentaire et abstrait<sup>63</sup>. Whitehead estime que si, au delà des abstractions du langage et de la logique de l'attribution, et au delà de «l'expérience sensorielle claire et distincte»<sup>64</sup> qui les fonde, on redécouvrirait l'expérience fondamentale, confuse, du corps lui-même et de son insertion dans le monde<sup>65</sup>, on s'apercevrait aussitôt que cette expérience contredit absolument la doctrine de la substance<sup>66</sup>. Car cette expérience nous

avec l'immutabilité qui la rendait inaccessible à notre expérience» (*op. cit.*, p. 1390). L'instabilité radicale et l'immutabilité absolue ne sont alors que des vues abstraites, prises du dehors, sur la continuité du changement réel, abstraction que l'esprit hypostasie ensuite en états multiples, d'un côté, en chose ou substance, de l'autre» (*op. cit.*, p. 1390). En affirmant cette «substantialité du changement», Bergson pense résoudre les difficultés soulevées par les anciens à propos du mouvement, et par les modernes autour de la substance, puisque, selon sa théorie, «la substance est mouvement et changement», et que «le mouvement et le changement sont substantiels» (*op. cit.*, p. 1390).

<sup>61</sup> *L'évolution créatrice*, pp. 498 et 527-528.

<sup>62</sup> Cf. *Modes of Thought*, p. 237.

<sup>63</sup> Voir *op. cit.*, pp. 43 ss.; *Adventures of Ideas*, p. 361 : «la perception des sens (*sense-perception*), en dépit de son éminence dans la conscience, appartient à ce qu'il y a de plus superficiel dans l'expérience. C'est là entre autres, que la doctrine aristotélicienne des substances premières a fait le plus de mal (*it is here that the Aristotelian doctrine of primary substance has done some of its worst harm*)».

<sup>64</sup> *Modes of Thought*, p. 166.

<sup>65</sup> Voir *op. cit.*, pp. 155 ss.; *Process and Reality*, pp. 474-475; *Adventures of Ideas*, pp. 289-290; voir à ce propos A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, pp. 161-167.

<sup>66</sup> Voir *Adventures of Ideas*, pp. 169-170 : «Si, nous en tenant au point de vue issu de la logique aristotélicienne, nous demandons que l'on rende compte, de façon complète, d'une chose particulière réelle du monde physique, la réponse adéquate s'exprime en fonction d'un ensemble de caractéristiques abstraites, unies dans l'ensemble (*togetherness*) individualisé qui est la chose réelle en question.

La réponse est magnifiquement simple. Mais elle laisse entièrement hors de compte les interconnexions entre choses réelles. Chaque chose substantielle est ainsi conçue comme complète en elle-même, sans aucune référence à aucune autre chose substantielle. Rendre compte ainsi des atomes ultimes, ou des monades ultimes, ou des sujets ultimes jouissant d'une expérience (*enjoying experience*), rend inintelligible un monde d'individus

révèle un monde où tout est solidaire, où les relations mutuelles des «entités» constituent ces entités elles-mêmes. Ainsi, pour Whitehead, les «choses réelles ultimes dont le monde est fait»<sup>67</sup>, les «entités actuelles», sont soumises à un principe de relativité en vertu duquel «une entité actuelle est présente dans d'autres entités actuelles»<sup>68</sup>. Ce principe «s'oppose directement à l'affirmation d'Aristote selon laquelle '[une substance] n'est pas présente dans un sujet'»<sup>69</sup>.

De plus, l'expérience telle que l'envisage Whitehead nous révèle un monde «palpitant de valeurs énergétiques»<sup>70</sup>, d'où est exclue non seulement toute existence indépendante, mais encore «toute existence matérielle vide (*vacuous actuality*)»<sup>71</sup>, tout substrat recevant passivement des qualités et étant lui-même «dépourvu d'expérience subjective»<sup>72</sup>

réels en interconnexion (*an interconnected world of real individuals*). L'univers se brise en une multitude de choses substantielles disjointes (*disconnected*), chaque chose manifestant (*exemplifying*) à sa manière son faisceau particulier de caractères abstraits, lesquels ont trouvé en sa propre individualité substantielle une demeure commune. Mais une chose substantielle ne peut en appeler à une autre chose substantielle. Une chose substantielle peut acquérir une qualité, un crédit, mais jamais une propriété foncière. Ainsi, les doctrines aristotéliennes de l'attribution et de la substance première ont abouti à une doctrine de la conjonction des attributs et de la disjonction des substances». Sur le rejet, par Whitehead, de la substance aristotélienne (ou du moins de ce qu'il en a saisi), voir A. PARMENTIER, *op. cit.*, pp. 190-193.

<sup>67</sup> *Process and Reality*, p. 27.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 79. C'est ce que Whitehead appelle l'«objectivation» des entités actuelles. La théorie de l'objectivation exclut toute *existence indépendante*; cf. *Religion in the Making*, pp. 107-108; *Modes of Thought*, pp. 12-13.

<sup>69</sup> *Process and Reality*, p. 79.

<sup>70</sup> *Adventures of Ideas*, p. 281.

<sup>71</sup> *Process and Reality*, p. 471. Le «principe subjectiviste réformé» (cf. ci-dessus, p. 144, note 55) constitue la répudiation (fondamentale pour la «philosophie de l'organisme») de la notion d'«actualité vide», notion étroitement apparentée à celle d'«inhérence de la qualité dans la substance» (*op. cit.*, p. 43). Abandonnant «la notion d'une entité actuelle comme sujet non-changeant du changement» (*ibid.*), Whitehead affirme qu'«une entité actuelle est à la fois le sujet expérimentant (*the subject experiencing*) et le «superjet» (*superject*) de ses expériences» (*ibid.*). Or, en tant que «superjet» de ses expériences, l'entité actuelle a achevé son procès de constitution, elle «périt subjectivement» pour devenir «objectivement immortelle» dans la constitution d'autres entités actuelles. Aussi Whitehead souligne-t-il qu'il est ici en contradiction directe avec Kant, plus précisément avec la première analogie de l'expérience (cf. ci-dessus, p. 335). «Dans la philosophie de l'organisme, ce n'est pas la 'substance' qui est permanente, mais la 'forme'» (*op. cit.*, p. 44).

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 253; cf. p. 43. Whitehead reconnaît à Descartes le mérite d'avoir «posé le principe selon lequel les substances qui sont les sujets jouissant d'expérience consciente fournissent à la philosophie ses données premières, à savoir elles-mêmes en tant qu'elles jouissent de cette expérience» (*op. cit.*, p. 241). Descartes a ainsi «fait incontestablement la plus grande découverte philosophique qui ait été faite depuis Platon et Aristote» (*ibid.*); malheureusement, déplore Whitehead, il n'a pas su tirer parti de sa découverte, et

Pour Whitehead,

la simple notion d'une substance permanente (*enduring*) et supportant (*sustaining*) des qualités persistantes, soit essentiellement, soit accidentellement, exprime un abrégé utile à de nombreuses fins vitales. Mais chaque fois que nous essayons de l'utiliser comme un exposé fondamental de la nature des choses, elle se révèle erronée. Elle est née d'une erreur et n'a jamais réussi en aucune de ses applications. Mais elle a réussi sur un point : elle s'est retranchée dans le langage, dans la logique aristotélicienne et dans la métaphysique. A son emploi dans le langage et la logique il y a (...) une justification valide, du point de vue pragmatique. Mais en métaphysique ce concept n'est qu'une pure erreur. L'erreur ne consiste pas dans l'usage du mot «substance», mais dans l'usage de la notion d'une entité actuelle caractérisée par des qualités essentielles, et qui demeure numériquement une au milieu des changements de relations accidentelles et de qualités accidentelles. La doctrine contraire est qu'une entité actuelle ne change jamais, et qu'elle est le résultat de tout ce qui peut lui être attribué en fait de qualité ou de relation <sup>73</sup>.

Si Whitehead rejette la substance aristotélicienne (dont il n'a saisi que l'aspect logique, celui de sujet de l'attribution, et l'aspect physique de substrat permanent), il réintroduit cependant une sorte de substance,

a continué à interpréter le fonctionnement de la jouissance subjective de l'expérience en fonction des catégories de substance et de qualité (voir *loc. cit.*). - Le système idéaliste de Bradley (à qui Whitehead doit une partie de sa théorie du *feeling* : cf. ci-dessus, p. 144, note 55) exclut également l'existence d'êtres réels indépendants. Voir *Appearance and Reality*, p. 144 : «Everything phenomenal is somehow real; and the absolute must at least be as real as the relative. And, further, the Absolute is not many; there are no independent reals». Voir aussi le ch. XII, sur les choses en soi, et la critique de la distinction «substantif - adjectif», qui répartit «le contenu du monde (...) en choses et qualités» (*op. cit.*, ch. II, p. 19 ss.).

<sup>73</sup> *Process and Reality*, p. 122. Cette critique de Whitehead (et sans doute aussi celle de Russell (ci-dessous, p. 374) nous font mieux comprendre celle de J. Wahl qui, s'interrogeant sur l'origine de l'idée de substance, ajoute, aux origines psychologiques qu'il lui découvre, «une raison logique ou plus exactement grammaticale. Les deux grands théoriciens de la substance, Aristote et Leibniz, sont aussi ceux qui ont le mieux mis en lumière la relation de l'idée de substance avec la logique telle qu'ils la concevaient. Si nous avons l'idée de substance, c'est que nous formulons des propositions et que la forme la plus simple de la proposition est l'union d'un sujet à un attribut. C'est de l'idée de sujet grammatical que nous allons à l'idée de substance (*Traité de métaphysique*, p. 68; cf. p. 71 : «toute proposition n'est pas réductible à la forme sujet-attribut, et nous ne pouvons pas conclure de la logique à la métaphysique»). De son examen de la valeur de la substance à partir des origines qu'il lui attribue, J. Wahl conclut qu'il faut remplacer l'idée d'une substance exprimable par celle d'une substance ineffable et qui est plutôt un sentiment qu'une idée» (*op. cit.*, p. 72); et p. 73; il faut «faire disparaître l'idée classique de substance pour communiquer substantiellement avec ce qu'il y a de substantiel dans les choses» (qui ne s'oppose plus, ni au phénomène, ni au devenir). Voilà qui demanderait des éclaircissements !

ou du moins une «activité substantielle», la «créativité», qui anime toutes les entités actuelles et qui est elle-même dépourvue de toute détermination<sup>74</sup>. Rapprochant sa pensée de celle de Spinoza, Whitehead écrit :

son unique substance est pour moi l'unique activité sous-jacente de réalisation (*the one underlying activity of realisation*) s'individualisant en une pluralité de modes entrelacés. Le fait concret est donc le procès (*process*). La première analyse que l'on peut en faire distingue une activité sous-jacente de préhension, et des événements préhensifs réalisés. Chaque événement est un fait individuel résultant d'une individualisation de l'activité-substrat. Mais individualisation ne signifie pas indépendance substantielle<sup>75</sup>.

Nous voyons donc que si la créativité est substance, c'est en un sens très particulier, que Whitehead présente comme une nouvelle interprétation de la matière aristotélicienne, avec cette différence que la créativité exclut la notion de réceptivité passive<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Cf. *Religion in the Making*, p. 92; *Process and Reality*, p. 47.

<sup>75</sup> *Science and the Modern World*, p. 99; cf. p. 175 : «l'activité sous-jacente d'individualisation»; et p. 248 : cette activité n'est pas une entité; elle est un «caractère métaphysique général» sous-jacent à toutes les entités actuelles. «Il n'y a rien à quoi la comparer; c'est l'unique substance infinie de Spinoza».

<sup>76</sup> Voir *Process and Reality*, pp. 46-47. - A la différence de Whitehead, Alexander inclut la substance dans son système de catégories (en reprenant la terminologie kantienne : substance-causalité-action réciproque, mais avec une autre signification). En effet, pour Alexander, tous les existants, qui sont «des groupements à l'intérieur de l'Espace-Temps, c'est-à-dire (...) des complexes d'événements purs ou de mouvements selon divers degrés de complexité (*Space, Time and Deity*, II, p. 45), «sont des substances, parce que toute portion de l'Espace est temporelle ou (...) ce qui revient au même, parce que toute succession est répandue dans l'espace» (*op. cit.*, I, p. 269). Plus simplement, la substance est «un morceau d'Espace qui est le théâtre de la succession» (*ibid.*, cf. p. 305 : la substance est «la persistance d'un espace dans son temps ou l'occupation d'un espace par une durée»). La «vie de ce qui est mouvement en ligne droite» est le cas le plus simple de substance; on est alors en présence de «l'occupation du plus élémentaire contour de l'espace, à savoir un point par un instant du temps» (*op. cit.*, p. 271), autrement dit un point-instant, qui est une «substance momentanée» (*op. cit.*, p. 272). Une substance est «un système de mouvements», et la substance est cause par son mouvement, la cause n'étant rien d'autre que le mouvement d'une substance : voir *op. cit.*, p. 280. En ce qui concerne notre esprit, il est substantiel à la fois en chacun de ses actes et en tant que tout; mais c'est seulement de façon métaphorique que le monde extérieur peut, dans sa totalité, être considéré comme une seule substance (voir *op. cit.*, II, p. 151). Alexander s'accorde avec la tradition empiriste, notamment avec Berkeley, pour refuser tout «mystérieux support de qualités» (*op. cit.*, I, p. 276). Ce soi-disant support n'est «rien de plus ni de moins que l'espace-temps dont le contour spatial unit en lui-même les qualités, celles-ci étant elles-mêmes des parties de l'espace dont leur configuration définit le contour» (*ibid.*). Nous

Russell, de son côté, élimine la substance en la remplaçant par une collection de qualités. La principale raison en faveur de cette position est «qu'elle se débarrasse d'un inconnaissable» (nous expérimentons les qualités, mais non pas le sujet en lequel elles sont supposées inhérent). Or «l'introduction d'un inconnaissable peut généralement, et peut-être toujours, être évitée par des moyens techniques appropriés, et il est clair qu'on devrait l'éviter chaque fois que c'est possible»<sup>77</sup>. Et Russell explique ainsi sa théorie, montrant que les phrases qui, apparemment, sont des phrases impliquant sujet et prédicat, ne le sont pas en réalité<sup>78</sup>:

On a tenté de considérer «ceci est rouge» comme une proposition constituée d'un sujet et d'un prédicat (*a subject-predicate proposition*); mais si on le fait, «ceci» semble devenir une substance, un quelque chose inconnaissable en lequel inhérent des prédicats, mais qui, cependant, n'est pas identique à la somme de ses prédicats. Une telle manière de voir prête à toutes les objections familières faite à la notion de substance (...).

J'aimerais suggérer que «ceci est rouge» n'est pas une proposition du type «sujet-prédicat», mais est de la même forme que la proposition «la rougeur est là»; que «rouge» est un nom, non un prédicat; et que ce que l'on appellerait communément une «chose» n'est qu'un faisceau de qualités coexistantes telles que la rougeur, la dureté, etc.<sup>79</sup>.

Rappelons en outre que pour Russell (qui, au début de sa carrière philosophique, a particulièrement étudié Leibniz et sa notion de substance), une philosophie de la substance est nécessairement, soit un monisme, soit un monadisme; or, ajoute Russell, un monisme est nécessairement panthéiste, et un monadisme, s'il est logique, est nécessairement athée<sup>80</sup>.

sommes donc ici en face d'un essai de description de la substance conditionnée par le temps et l'espace. Aussi n'est-il pas étonnant que la substance se réduise en définitive à la substance-instantanée (le temps se ramenant à l'instant) et au point, ultime réduction de l'espace. La substance exprime donc bien dans le système d'Alexander ce qu'il y a de plus fondamental et de plus simple. Dans un langage heideggérien, nous dirions qu'Alexander demeure exclusivement dans le domaine des «étants».

<sup>77</sup> *An Inquiry into Meaning and Truth*, p. 98.

<sup>78</sup> Cf. *op. cit.*, p. 343.

<sup>79</sup> *Op. cit.*, p. 97. La théorie de Russell présente évidemment des difficultés, qu'il s'attache à résoudre dans la suite du chapitre et dans les suivants; voir en particulier pp. 129-130.

<sup>80</sup> Voir *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, ch. XV. E.S. Brightman fait observer que s'il en est ainsi, McTaggart est presque le seul monadiste logique de l'histoire, car monadisme et théisme sont généralement étroitement unis (voir *Russell's Philosophy of Religion*, in P.A. SCHILPP, éd., *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 549).

- Par ailleurs, W.T. Stace souligne que la «matière neutre» (*neutral stuff*) de Russell et des partisans du monisme neutre n'est pas une sorte de substance cachée, imperceptible, ni de

Dans une perspective néo-positiviste comme celle d'Alfred J. Ayer, le problème métaphysique de la substance est définitivement éliminé par le principe de vérification<sup>81</sup>. L'intérêt de ce problème est précisément de montrer comment la métaphysique en est venue à formuler ses propositions dépourvues de sens :

L'usage du terme «substance» (...) nous fournit un bon exemple de la manière dont la métaphysique, le plus souvent, vient à être écrite. Il se trouve que nous ne pouvons pas, dans notre langage, parler des propriétés sensibles d'une chose sans introduire un mot ou une expression qui paraît signifier (*stand for*) la chose elle-même en tant qu'opposée à tout ce qui peut être dit à son sujet. Le résultat est que ceux qui sont pénétrés de la superstition primitive selon laquelle, à chaque nom, doit correspondre une entité réelle singulière, tiennent pour établi (*assume*) qu'il est nécessaire de faire une distinction logique entre la chose elle-même, ou la totalité, et l'une quelconque de ses propriétés sensibles. Et ainsi, ils emploient le terme «substance» pour désigner la chose elle-même. Mais le fait qu'il se trouve que nous employons un mot unique pour parler d'une chose, et que nous faisons de ce mot le sujet grammatical des phrases où nous faisons allusion aux apparences sensibles de la chose, n'entraîne en aucune manière que la chose elle-même soit une «entité simple», ou qu'elle ne puisse être définie par la totalité de ses apparences. Il est vrai qu'en parlant de «ses» apparences, nous semblons distinguer la chose des apparences, mais il ne s'agit là que d'un accident de la pratique linguistique. L'analyse logique montre que ce qui fait de ses «apparences» les «apparences de» la même chose n'est pas leur relation (*relationship*) à une entité autre qu'elles-mêmes, mais leur relation entre elles. Cela échappe au métaphysicien parce qu'il est induit en erreur par une particularité grammaticale superficielle de son langage<sup>82</sup>.

Il va sans dire que le matérialisme dialectique, lui aussi, élimine la substance, ce reliquat de la «philosophie oiseuse des professeurs». Reprochant à un Bogdanov et à d'autres d'avoir parlé de l'«essence immuable des choses» ou de la «substance», Lénine rappelle :

Il n'y a d'immuable, d'après Engels, que ceci : dans la conscience humaine (quand elle existe) se reflète le monde extérieur qui existe et se développe

chose en soi; car ce n'est jamais quelque chose «qui se tient *derrière* le monde phénoménal, hors de vue. Elle consiste toujours (...) en une sorte certaine d'entités directement perceptibles - par exemple des sensations, des données sensibles (*sense-data*), couleurs, odeurs, sons» (*Russell's Neutral Monism*, in *op. cit.*, p. 354).

<sup>81</sup> Cf. ci-dessus, p. 18, note 31.

<sup>82</sup> *Language, Truth and Logic*, p. 42.

en dehors d'elle. Aucune autre «immutabilité», aucune autre «essence», aucune «substance absolue», au sens où l'entend la philosophie oiseuse des professeurs, n'existe pour Marx et Engels. L'«essence» des choses ou la «substance» sont *aussi* relatives; elles n'expriment que la connaissance humaine sans cesse approfondie des objets, et si hier encore cette connaissance n'allait pas au delà de l'atome et ne dépasse pas aujourd'hui l'électron ou l'éther, le matérialisme dialectique insiste sur le caractère transitoire, relatif, approximatif de tous ces jalons de la connaissance de la nature par la science humaine qui va en progressant. L'électron est aussi *inépuisable* que l'atome, la nature est infinie, mais elle *existe* infiniment; et cette seule reconnaissance catégorique et absolue de son *existence* hors de la conscience et des sensations de l'homme, distingue le matérialisme dialectique de l'agnosticisme relativiste et de l'idéalisme<sup>83</sup>.

Dans le premier chapitre de son ouvrage sur les concepts de substance et de fonction, Cassirer souligne que si la structure du langage incorpore une métaphysique de la substance et de l'attribut, la science, par contre, opère de plus en plus au moyen du concept de fonction, essentiellement lié aux mathématiques<sup>84</sup>. G. Desgrippes note que, pour Cassirer,

la connaissance du monde physique ne porte pas sur des substances, mais se constitue par une activité qui assimile progressivement le 'singulier' à un réseau de rapports antérieurement formés de 'constantes logiques' (...): connaître, c'est 'inclure' systématiquement les données sensibles dans un

<sup>83</sup> *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 273. Cf. la critique que fait Marx de la substance hégélienne (ci-dessus, p. 347, note 182). - La substance se retrouve, comme catégorie, chez un certain nombre de philosophes soviétiques qui s'efforcent (le projet, du reste, remonte à Lénine) d'élaborer un système de catégories intrinsèquement liées les unes aux autres sans, évidemment, que la raison dialectique puisse prétendre à aucune systématisation absolue. Les tentatives sont diverses. Notons celle de V.P. Tugarinov, dont le travail se présente comme un retour «raisonné» à Hegel, et qui part donc «de l'Être en général pour passer aux propriétés et atteindre finalement les relations des phénomènes en lesquelles l'essence du réel s'explicite d'une manière plus profonde et plus concrète» (*G. Planty-Bonjour, Les catégories du matérialisme dialectique*, p. 58). Tugarinov présente ainsi un système de catégories basé sur les trois grands groupes suivants : 1. les catégories de la substance (nature-être-matière-phénomène); 2. les catégories de l'attribut (mouvement-changement-développement; espace-temps; objectif-sубjectif; conscience et pensée); 3. les catégories de la relation, dont le système est extrêmement dense et complexe (qualité-quantité-bond; fondement-essence-phénomène; contenu-forme; singulier-particulier-général; identité-unité-différence-opposition-contradiction-lutte; causalité-nécessité-accidentalité-possibilité-apparence-réalité; nécessité-finalité-but-liberté; loi-régularité; vérité-objective-relative-absolue). Voir *G. Planty-Bonjour, op. cit.*, pp. 58-59.

<sup>84</sup> Voir *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ch. I.

système de relations. Ainsi s'objective le particulier (...) ce qui est permanent, dans le monde objectif, ce n'est pas l'Être, c'est un usage logique, le tissage de ce réseau conceptuel (...) La substance n'a plus de réalité que la permanence logique de la pensée (...) la substance remonte sur le plan d'un dynamisme logique dont le type est la fonction<sup>85</sup>.

Blondel, tout en critiquant vivement l'emploi du terme «substance»<sup>86</sup>, retient cependant certains aspects de la notion de substance, et affirme que Dieu seul est véritablement substance. D'autre part, il distingue avec soin et insistance ce qu'il appelle les *entes*, de ce qu'il appelle les *entia*. Les premiers sont «les êtres effectivement réalisés et appartenant à la catégorie de la substance», alors que les seconds sont «des objets de pensée n'ayant d'existence qu'en se rattachant à un support auquel ils doivent d'être justement appelés réels dans l'ordre temporel ou spatial»<sup>87</sup>. Mais la recherche blondélienne de la substance n'a pas grand-chose de commun avec celle d'Aristote. Ce que Blondel se propose dans son ontologie, c'est d'approfondir la signification et la portée de deux problèmes inséparablement accouplés : l'être qui est en nous implique une «auto-affirmation» indestructible, mais en même temps cette «indélébile et indéniable subsistance» ne peut se solidifier par elle seule et ne cessera jamais d'aspirer à la communion avec l'Être<sup>88</sup>. Il s'agit donc d'approfondir ces deux exigences : celle qui af-

<sup>85</sup> G. DESGRIPPE, *Réalité et relativité*, p. 256. - Sur le rejet de la substance au nom de la science, voir aussi J. HUXLEY, Contribution à *I believe*, p. 56 : «Les chimistes du dix-huitième siècle, parce qu'ils se posaient la question, 'Quelle est la substance qui est impliquée dans le processus (*process*) de combustion ?' s'embrouillèrent dans les dédales de la théorie phlogistique; il leur fallut se demander: 'Quelle sorte de *process* est en train de brûler ?' avant d'être capables de voir qu'il n'impliquait pas une substance spéciale, mais n'était qu'un cas particulier de combinaison chimique». Voir aussi EDDINGTON, *La nature du monde physique*, pp. 11-13, 274-275, 281, 286.

<sup>86</sup> Blondel condamne les termes, qu'il appelle «métaphores», auxquels on a eu recours pour exprimer cette valeur singulière de l'être : support ou hypostase, substrat ou substance, sont pour lui autant de «vocables décevants ou dénaturants» (voir *L'Être et les êtres*, pp. 365-366), qui substantialisent ce qui, faute d'unité interne, ne saurait être substantiel. Après avoir analysé les équivoques qui accompagnent le terme «être» et ses «synonymes», Blondel conclut : l'être est «ce qui, sans s'émietter dans la durée ou l'étendue, persiste, subsiste et consiste (...) dans une solidarité avec tous ses états propres et toutes les autres réalités (...) Et déjà par là nous obtenons une notion plus riche, plus exacte que celle suggérée par les métaphores anciennes *ὑπόστασις*, *ὑποκείμενον* faussant plus qu'éclairant l'idée de *οὐσία* » (*op. cit.*, p. 57).

<sup>87</sup> *L'Action* (1936) II, p. 480.

<sup>88</sup> *L'Être et les êtres*, p. 11.

firme «la solidité de l'être, un fond substantiel qu'il s'agit seulement de voir et d'atteindre», et celle qui «détermine les conditions dont dépend la consistance des êtres dans leur rapport avec celui qui mérite seul absolument le titre d'Etre en soi et par soi»<sup>89</sup>. Pour Blondel, il n'y a donc pas à chercher, dans les réalités en devenir, une substance qui échapperait aux sens et que seule l'intelligence pourrait saisir. Une telle substance n'est pour lui qu'une illusion, due en grande partie au langage<sup>90</sup>, illusion que la science et la critique ont démasquée<sup>91</sup>. Les réalités en devenir n'ont pas en elles-mêmes d'être substantiel, c'est-à-dire de «consistance»<sup>92</sup>. Les êtres contingents «ne sont pas par soi ni même pleinement en soi»<sup>93</sup>. Leur «consistance», ils ne peuvent la trouver que dans leur rattachement à «l'unité métaphysique de l'intelligible et du substantiel», unité qui ne se trouve réalisée que dans l'Etre de Dieu, adéquat à son connaître<sup>94</sup>. Dieu seul «mérite absolument le titre d'Etre en soi et par soi»<sup>95</sup>, «un en soi»<sup>96</sup>; Dieu est le seul Etre véritable et l'unique Substance. Les êtres contingents ne peuvent «devenir de vrais êtres»<sup>97</sup> qu'à la condition d'atteindre leur fin dans leur participation à l'Etre divin, participation qui leur est accordée par pur grâce. En faisant ainsi dépendre la consistance substantielle des êtres créés de la présence surnaturelle de Dieu en eux, Blondel se croit ou se prétend fidèle à la doctrine de S. Thomas<sup>98</sup>.

<sup>89</sup> *Op. cit.*, p. 11-12.

<sup>90</sup> «... toute phrase a besoin d'un sujet qu'il faut traiter grammaticalement et logiquement comme s'il était un supôt réel, un être vrai, une substance, alors qu'il n'est qu'un substantif dans la plupart des cas, c'est-à-dire une entité hypostasiée» (*L'Etre et les êtres*, p. 51; cf. pp. 36, 49-50, 362, 364, 391).

<sup>91</sup> «Du sensible en effet on a prétendu discerner le réel (...) on a cherché le principe universel des choses, l'élément dont elles sont composées (...) la forme substantielle qu'elles recèlent sous leurs accidents sensibles (...) Dès l'instant où sous la sensation on place une autre connaissance, il semble que ce monde nouveau de faits imperceptibles aux sens rende à la pensée son équilibre perdu, et contente enfin le besoin naturel de l'être caché à découvrir. Que d'esprits contemporains en demeurent convaincus (...) : ils imaginent par analogie avec le sensible ce qu'ils ne peuvent percevoir directement (...) la science et la critique ont ruiné la valeur des anciennes distinctions métaphysiques (...) c'est illusion démasquée (...) de leur faire jouer mutuellement le rôle de phénomène et de substance (...) On a reconnu l'inanité dans l'ordre ontologique [de cette relation] entre deux termes aussi disproportionnés que les qualités sensibles et une prétendue réalité substantielle» (*L'Action* [1893], pp. 48-49).

<sup>92</sup> *L'Etre et les êtres*, p. 229.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, p. 135.

<sup>94</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>95</sup> *Op. cit.*, p. 12.

<sup>96</sup> Voir *La Pensée*, II, p. 375.

<sup>97</sup> *L'Etre et les êtres*, p. 231; cf. p. 221.

<sup>98</sup> Voir par exemple *op. cit.*, pp. 411-412.

Pour Lavelle, l'idée de substance «est contradictoire pour cette raison que le propre de l'objet ou du phénomène est de changer indéfiniment»<sup>99</sup>. Voulant montrer qu'en réalité, c'est l'esprit qui attribue au phénomène une permanence, Lavelle précise :

Dès lors l'activité qui le pense et qui le voit changer, cherche une extériorité plus reculée ou plus profonde, à laquelle elle puisse attribuer cette permanence dont elle a besoin et qui n'est que l'expression de sa présence continue à elle-même, ou encore de sa prééminence par rapport au temps qu'elle crée comme la condition même de son exercice. Ainsi, elle s'objective naturellement dans la substance matérielle<sup>100</sup>.

C'est l'esprit qui «place» un substrat derrière les apparences : «les apparences comme telles possèdent l'être au même titre que les choses qu'on place quelquefois derrière elles»<sup>101</sup>. Au reste, Lavelle juge la distinction de la substance et des accidents impossible à concevoir :

La notion de substance est une notion double qui ne peut pas être dissociée de la notion de l'accident ou du mode avec lequel elle forme couple. Mais la distinction entre les deux termes est impossible à réaliser, et même à concevoir quand il s'agit d'une chose avec ses attributs; car, que serait-elle sans ses attributs, sinon une indétermination pure ? D'où proviendraient ces attributs pour pouvoir se joindre à elle ? Et comment adhèreraient-ils à elle assez étroitement pour pouvoir être nommés proprement ses attributs ?<sup>102</sup>.

Il faut cependant noter que Lavelle admet d'une certaine manière (sans la nommer) la réalité de la substance, par exemple lorsqu'il écrit : «l'existence ne peut être attribuée qu'à ce qui est complet et achevé, ou à ce qui se suffit»<sup>103</sup>. Dans les êtres particuliers, elle «ne se réalise que par l'achèvement et la perfection de toutes les déterminations individuelles»<sup>104</sup>. C'est pourquoi l'existant ne peut être qu'individuel. Lavelle dira : «en posant l'existence, il faut poser du même coup (...) le caractère universel de la notion même d'individualité»<sup>105</sup>.

<sup>99</sup> *De l'âme humaine*, p. 141.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Dialectique du monde sensible*, Préface, p. IX.

<sup>102</sup> *De l'âme humaine*, pp. 141-142.

<sup>103</sup> *La présence totale*, p. 117.

<sup>104</sup> *De l'Être*, p. 170.

<sup>105</sup> *La présence totale*, p. 153.

Sartre, enfin, considère le rejet de la substance comme l'une des grandes victoires de la philosophie contemporaine. «La pensée moderne, écrit-il, a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent»<sup>106</sup>. Ce progrès a consisté en premier lieu à se débarrasser du dualisme qui oppose, dans

<sup>106</sup> *L'être et le néant*, p. 11. - Eugène Fink, posant le problème de la relation entre l'être pur d'un étant et l'être-objet de ce même étant (problème que Husserl, dit-il, ne pose pas, se bornant à décréter simplement que ce qui ne peut se donner en se manifestant comme phénomène, ne peut être), souligne que la phénoménalité du phénomène, loin d'être elle-même une donnée phénoménale, est nécessairement un thème de détermination spéculative : «Que seul ce qui peut se manifester 'soit' et réponde au concept 'étant' dans sa totale étendue de validité, cela ne peut être à son tour démontré par une monstration. L'apparaître de l'étant n'est pas une chose qui apparaît elle-même. La métaphysique occidentale pense l'étant comme substance et comme sujet. Or, il est substance par la pure fermeture-sur-soi-même. La substance est l'essence, l' *ousia* . L'essence est au fondement de tout apparaître. L'expression 'apparaître' a une pluralité de significations d'une énigmatique profondeur. Elle signifie d'abord le surgissement de l'étant, sa venue dans l'ouvert, entre ciel et terre. Tout ce qui est fini vient à apparaître en prenant sa place dans l'espace-intervalle et le temps-intervalle (*Zwischen-Raum und Zwischen-Zeit*) et en y trouvant sa précaire stabilité. Mais 'apparaître' peut aussi signifier la présentation que donne de soi l'étant fini qui est déjà venu à paraître. Aucune chose ne demeure en elle-même, enveloppée dans son essence, chaque chose est en relation avec d'autres choses qui en sont voisines et auxquelles elle se heurte comme à ses limites. La substance apparaît dans la pluralité de ses propriétés et de ses rapports. Apparaître signifie maintenant, pour un étant : se tenir en relation avec d'autres étants. Cette présentation de soi est plus générale que le mode particulier, fondé en elle, selon lequel une chose se présente à un sujet représentatif. Le savoir est ontologiquement fondé sur l'être général des choses à l'égard d'autres choses. A l'époque moderne, le rapport de connaissance est devenu tellement central qu'il détermine de façon prépondérante le concept d'apparition. Cela correspond à l'interprétation métaphysique de la substance comme sujet, c'est-à-dire au changement accompli dans la métaphysique par Descartes et Leibniz. Le phénomène devient l'objet représenté d'un Moi représentant» (*L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, pp. 71-73). C'est sur ce changement que s'appuie Husserl, sans que son caractère ontologiquement problématique ait été discuté : l'étant est transformé en phénomène, «phénomène» étant à prendre ici, non pas au sens d'«un mode selon lequel l'étant se trouve de temps à autre en rapport avec d'autres choses ou avec un sujet de représentations», mais au sens d'«objet», et rien de plus : «l'étant est objet, et rien de plus» (*op. cit.*, p. 73). Il s'agit là, chez Husserl, d'une décision préliminaire que la méthode phénoménologique elle-même est incapable de soumettre à l'épreuve, puisqu'«elle conçoit en principe toute mise à l'épreuve comme monstration d'un phénomène qui se donne lui-même» (*ibid.*). Cette décision fondamentale a pour conséquence l'absence d'autonomie de la chose, de l'objet représenté, ainsi que l'absence d'autonomie du sujet, du moi représentatif : «si la chose elle-même est par principe phénomène, elle n'a aucune autonomie définitive. Elle n'est ce qu'elle est que par rapport au sujet auquel elle apparaît. Mais celui-ci non plus n'a pas le caractère d'un étant fermé en lui-même et délimité. Lui aussi n'est ce qu'il est que dans l'acte de se représenter l'objet qui lui est présenté. Cette représentation n'est pas, fondamentalement, un rapport entre deux choses autonomes, séparables l'une de l'autre, mais c'est le rapport qui est premier : il contient le moi représentatif et l'objet représenté comme ses moments constituants. De la chose elle-même, le regard phénoménologique descend à la relation concrète. Si, au premier moment, la «chose» était com-

l'existant, l'intérieur à l'extérieur. Il n'y a rien «derrière» les apparences : «L'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant»<sup>107</sup>.

Si nous nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait «l'illusion des arrières-mondes» et si nous ne croyons plus à l'être-de-derrière-l'apparition, celle-ci devient (...) pleine de positivité, son essence est un 'paraître' qui ne s'oppose plus à l'être, mais qui en est la mesure, au contraire. Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il *paraît*<sup>108</sup>.

Le dualisme substance-accidents est donc supprimé (ainsi que celui de l'acte et de la puissance), ou plutôt tous les dualismes sont convertis en un dualisme nouveau, celui du fini et de l'infini, du fait que la théorie du phénomène remplace la *réalité* de la chose par l'*objectivité* du phénomène, elle-même fondée sur un recours à l'infini : quand bien même un *objet* ne se livrerait qu'à travers une seule *Abschattung*, le seul fait d'être *sujet* implique la possibilité de multiplier à l'infini les points de vue sur cette *Abschattung*. La transcendance de l'objet se fonde sur la nécessité, pour l'apparition, de se faire toujours transcender par le sujet vers la série totale dont elle est membre; l'objet pose donc par principe la série de ses apparitions comme infinie<sup>109</sup>. Derrière une apparition il n'y a rien et elle n'indique qu'elle-même (et la série totale des apparitions); elle n'est donc pas supportée par un autre être que le sien propre<sup>110</sup>.

Par ailleurs, de crainte que l'on ne voie dans l'en-soi et le pour-soi un dualisme scindant l'être, Sartre explique que le pour-soi «n'est aucunement une substance autonome»<sup>111</sup>. Il n'a d'autre réalité que d'être

prise comme la donnée immédiate et pré-conceptuelle, maintenant c'est l'ensemble du système de l'appréhension (*Selbstgebung*), avec tous ses moments objectifs et subjectifs, qui devient l'objet de notre examen. Le rapport sujet-objet en totalité, avec toutes ses structures noético-noématiques, est désormais le thème propre de la phénoménologie» (*ibid.*).

<sup>107</sup> *L'être et le néant, loc. cit.*

<sup>108</sup> *Op. cit.*, p. 12.

<sup>109</sup> *Cf. op. cit.*, p. 13.

<sup>110</sup> *Cf. op. cit.*, p. 14.

<sup>111</sup> *Op. cit.*, p. 712. Voir aussi p. 23, à propos de l'«absolu non-substantiel» de la conscience : «La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure 'apparence'; en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu».

la néantisation de l'être, non pas d'un être en général, mais de l'En-soi individuel et singulier (c'est en cela que consiste sa seule qualification<sup>112</sup>). Il est donc une privation singulière : «il se constitue en privation de *cet être-ci*»<sup>113</sup>. En tant qu'il se fait lui-même, il est bien un absolu, mais parce qu'il se fait lui-même en fondant perpétuellement son néant d'être, il est «un absolu non substantiel», un absolu *unselbständig*<sup>114</sup>. «Sa réalité est purement *interrogative* (...) son être n'est jamais *donné*, mais *interrogé*, puisqu'il est toujours séparé de lui-même par le néant de l'altérité; le pour-soi est toujours en suspens parce que son être est en perpétuel sursis»<sup>115</sup>.

D'autre part, se référant à «l'illusion substantialiste» de Descartes, Sartre souligne que l'en-soi «n'est pas une substance dont le pour-soi serait l'attribut et qui produirait la pensée sans s'épuiser dans cette production même»<sup>116</sup>. Car si l'apparition du pour-soi renvoie bien à l'effort fait par un en-soi pour *se fonder*, pour lever la contingence de son être, cette tentative de l'en-soi aboutit à la *néantisation* de l'en-soi, parce que celui-ci ne peut *se fonder* sans introduire, dans l'identité absolue de son être, le *soi*, renvoi réflexif et néantisant qui le fait se dégrader, se néantir en *pour-soi*<sup>117</sup>.

##### 5. REDÉCOUVERTE DE L'ΟΥΣΙΑ

Au milieu d'un rejet si général de la substance, Nicolaï Hartmann est un des très rares philosophes qui osent encore en parler; il la conçoit avant tout comme ce qui persiste dans le changement :

Quant à la substance, elle n'est pas substrat, mais ce qui persiste à travers le flux du changement. Elle est «ce qui se maintient» dans la variation des circonstances, ce qui s'oppose à l'éphémère dans le cours de l'événement. Une telle situation dynamique ne peut exister que dans le monde réel, car elle présuppose le dynamique même de l'événement; elle est fondamen-

<sup>112</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 711-712.

<sup>113</sup> *Op. cit.*, p. 712.

<sup>114</sup> *Op. cit.*, p. 713. La conscience «n'a par elle-même aucune suffisance d'être comme subjectivité absolue, elle renvoie d'abord à la chose» (p. 712).

<sup>115</sup> *Op. cit.*, p. 713.

<sup>116</sup> *Op. cit.*, p. 127.

<sup>117</sup> Cf. *loc. cit.*

talement étrangère à l'être idéal. Mais l'immutabilité des essences (*Wesenheiten*) n'a rien à voir avec la substantialité; les indépendances par rapport au développement et à la corruption, le devenir et le passer, se base sur leur intemporalité<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Der Aufbau der realen Welt*, p. 61. Cf. p. 281 : «Quant à la substance, elle n'est pas un *relatum* de relations possibles, mais ce qui persiste et demeure, et c'est là un domaine de problèmes ontologiquement beaucoup plus restreint [que celui des catégories]». - Notons d'autre part la manière dont Jaspers conçoit la catégorie de substance : «La matière est conçue comme un être qui dure sans fin et (...) comme le substrat permanent de toutes les formes de l'existence spatiale. Mais lorsque l'être qui dure devient le fondement comme tel qui porte toute existence (*Dasein*), alors il le devient dans la catégorie de la *substance*, dont les modifications sont les manifestations (*Erscheinungen*). Celle-ci [la substance] a la massivité (*das Massive*) de la réalité, et la solidité du durable qui repose en lui-même non seulement dans le devenir et la mort (*Entstehenden und Vergehenden*), mais sous tous les rapports, et par conséquent elle a le contenu du solide (*Gediegenen*), mais elle a aussi l'aspect de non-vie (*Unlebendigen*), de ce qui est seulement (*des nur Seienden*), sans être pour soi ou pour quelque chose d'autre (*Philosophie*, p. 727). Si l'on pense la Transcendance par le moyen de ces catégories prises comme des absolus (*verabsolutierten*), «la Transcendance reçoit alors «des formes typiques : l'être est *substance*, toute existence (*Dasein*) n'est que son aspect ou mode singulier (*einzelner*) dans une individualisation indifférente et évanescence (*verschwindender*). Mouvement et opposition n'existent pas à proprement parler. L'être est, et c'est tout. - L'être est *vie*. Tout ce qui est, vit, ou il est, comme non-vivant, défection de la vie. L'être est dans un mouvement infini en lui-même comme un organisme immense. - L'être est *âme*. Tout est conscience, de laquelle la conscience singulière n'est qu'une forme partielle particulière et rétrécie.

Mais chacune de ces [catégories] rendues absolues (*Verabsolutierungen*) se brise si, dans une véritable transcension (*Transzendieren*), la transcendance est saisie au delà de ces catégories. Car maintenant elle est ce en quoi sont unies substance, vie, âme, ce en quoi deviennent identiques la substance et ses modifications, la vie et la mort, le conscient et l'inconscient» (*ibid.*). Et Jaspers précise que si l'on voulait faire un absolu (*verabsolutieren*) de la substance sans ses modifications, «elle ne serait pas Transcendance, mais l'abîme vide dans lequel tout ne fait que disparaître; mais les manifestations (*Erscheinungen*) sont elles-mêmes la substance quand elles sont saisies dans l'acte de transcension (*transzendierend*). Mais si, au contraire, les manifestations comme telles étaient prises pour de l'être, elles seraient du non-être sans consistance. L'identité impensable de la substance et de ses modifications, dont la séparation est définitive pour notre pensée, devient la transcendance pour la pensée qui y échoue» (*op. cit.*, p. 728). Cf. ci-dessus, p. 152.

Antérieurement, et dans une perspective très différente, Gioberti avait repris la notion de substance comme support des qualités (voir *Cours de philosophie*, Opere XX, p. 169) et appliqué cette notion, de deux façons différentes, à l'Être (Dieu) et aux «existences» (créées). Pour Gioberti, en effet, le «principe de substance» («toute qualité présuppose nécessairement une substance», *op. cit.*, p. 172) se fonde sur la «formule idéale» (*l'Être crée l'existant, ou les existences* : cf. ci-dessus, p. 136), laquelle «nous donne deux notions substantielles, celle d'Être et celle d'existence, qui sont également des substances mais à différents titres, car l'Être [«substance première»] est une substance qui a en elle-même la raison suffisante de sa propre réalité, tandis que l'existence [«substance seconde»] tire cette raison d'un principe étranger, c'est-à-dire de l'Être» (*op. cit.*, p. 173). L'être de la «substance seconde» n'est que sa dépendance à l'égard de la «substance première» (cf. *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, I [Opere VIII], p. 106). A. Bonetti observe que

C'est Heidegger qui a le mérite d'être revenu à «cette parole philosophique fondamentale»<sup>2</sup> qu'est l'*οὐσία*, et d'avoir voulu en redécouvrir le sens. Notons bien que ce n'est pas à la «substance» que Heidegger revient - «le sens de l'Être (...) est comme caché, et même déformé, dans l'interprétation de l'Être comme substantialité de la substance»<sup>3</sup>. Et «substance», pour Heidegger, demeure synonyme de «sujet»<sup>4</sup>, de «substrat», de «chose»<sup>5</sup>. C'est l'*οὐσία* grecque qu'il veut

«Gioberti ne réussit pas à fonder la réalité de l'existant parce qu'il ne distingue pas l'actualité de la substance finie du rapport causal en lequel elle se trouve. En cela, Gioberti est disciple de ce rationalisme moderne qui définit la substance non en elle-même, dans son 'actus essendi', mais en fonction de sa cause» (A. BONETTI, *Il concetto di realtà come atto creativo nel pensiero di Vincenzo Gioberti*, p. 326). Notons encore que Gioberti reprend, à sa manière, l'affirmation de Leibniz : la substance est force : «la substance est aussi une cause, et en tant qu'elle est cause, elle prend le nom de force» (*Cours de philosophie*, p. 95). Ainsi l'Être (Dieu) et les existences, en tant que substances, sont forces (*loc. cit.*; voir p. 183). La substance est force parce qu'elle agit : «L'action est précisément la modification par laquelle la substance devient force et produit son effet» (*op. cit.*, p. 96). Nous verrons en traitant de l'acte (dans le vol. II) que, pour Gioberti, «exister et agir sont synonymes» (*op. cit.*, p. 183).

<sup>2</sup> Ce qu'est et comment se détermine la φύσις, in Questions II, p. 210.

<sup>3</sup> La thèse de Kant sur l'être, in Questions II, p. 95. Cf. *Introduction à la métaphysique*, p. 71 : «La pauvreté intellectuelle courante traduit ce mot [ *οὐσία* ] par 'substance', et par là en manque totalement le sens». Nietzsche II, p. 430 (trad., p. 344).

<sup>4</sup> Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, in Questions I, p. 36 : «la pensée métaphysique détermine l'être-soi' de l'homme à partir de la substance ou, ce qui au fond revient au même, à partir du sujet.» «Substance» est le nom, «par trop indéterminé», donné à l'*ὑποκείμενον* (*La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in Kierkegaard vivant, pp. 184-185). Sur la mutation de l'*ὑποκείμενον* en *subjectum*, voir Nietzsche II, pp. 429-430 (trad., pp. 344-345) : «*Subjectum* et *substans* entendent la même chose, ce qui est proprement constant (*Ständige*) et réel (*Wirkliche*), ce qui satisfait à la réalité et à la constance et, pour cette raison, se nomme *substantia*. C'est à partir de la substance que s'interprétera bientôt l'essence initialement indéterminée de l'*ὑποκείμενον*, de ce qui se présente de soi-même. L'*οὐσία*, la présence se pense en tant que *substantia*». Cf. *Hegel et son concept de l'expérience*, in Chemins qui ne mènent nulle part, p. 112. Heidegger fait par ailleurs à Aristote le reproche suivant : «Aristote n'avait pas du tout besoin d'interpréter l'*ὑποκείμενον*, la substance, à partir du sujet de la proposition nominale, pour la bonne raison que l'essence de la substance, c'est-à-dire, en grec, de l'*οὐσία* était déjà manifeste au sens de la *παρουσία*. Aristote n'a pas non plus pensé la présence du présent à partir de l'objectivité de l'objet de la proposition...» (*La parole d'Anaximandre*, in Chemins qui ne mènent nulle part, p. 286); cf. ci-dessous, note 8.

<sup>5</sup> Voir *Qu'est-ce qu'une chose ?*, pp. 44-45 : «Ce que nous avons dit de la chose - qu'elle est un support de nombreuses propriétés - c'est ce qu'ont déjà exprimé Platon et surtout Aristote (...) une chose est le support subsistant de beaucoup de propriétés subsistant en elle et s'y transformant (...) La détermination essentielle de la choseité de la chose, léguée par la tradition, nous pouvons la fixer sous les rubriques suivantes (...) : 1. *ὑποκείμενον* (ce qui git dessous) - *συμβεβηκός* (ce qui toujours y est déjà joint et s'est présenté avec lui); 2. *substantia - accidens*; 3. support - propriétés; (4. sujet - prédicat)». Dans *Sein und Zeit*, Heidegger présente la subsistance comme «le mode d'être de l'étant qui n'est pas du type du *Dasein*» (§ 25, pp. 114-115; trad., p. 145). La subsistance est un mode

redécouvrir (nous disons bien : qu'il veut redécouvrir, car l'interprétation qu'il en donne fait largement appel à une vision philosophique qui n'est plus celle des Grecs, mais la sienne propre).

Les sens de l'*οὐσία* que Heidegger entend redécouvrir au delà de sa traduction par «substance», c'est celui d'«étance» (ou «entité», du «étantité» : *Seiendheit*<sup>6</sup>), à savoir «cela qui désigne et signe l'étant comme un étant - précisément l'être»<sup>7</sup>. Or cette étance de l'étant, c'est

d'être «essentiellement étranger à l'étant qui a le type du *Dasein*»; la «détermination d'être qui ne convient qu'au *Dasein*» est l'existence (*Existenz*), qui est «avoir-à-être», «pro-jet», «ek-stase». «Le *Dasein* est sa possibilité et il ne la 'possède' pas en outre ou seulement à la façon dont un étant subsistant a une qualité» (*op. cit.*, § 9, p. 42; trad., pp. 62-63). Lorsque Heidegger affirme que «la 'substance' de l'homme est l'existence» (*op. cit.*, § 43, p. 212; trad., p. 257), il ne veut dire rien d'autre que ceci : «la manière selon laquelle l'homme dans sa propre essence est présent à l'Être est l'in-stance extatique dans la vérité de l'Être» (*Lettre sur l'humanisme*, in Questions III, p. 100. Voir aussi *Sein und Zeit*, § 25, p. 117; trad., p. 148).

<sup>6</sup> Voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*, in Questions II, p. 23 : «La philosophie recherche l'étant en tant qu'il est. La philosophie est en route vers l'être de l'étant, c'est-à-dire vers l'étant visé dans son être. Aristote explicite cela en faisant succéder à la phrase (...) *τί τὸ ὄν*, qu'est-ce que l'étant ? - l'éclaircissement suivant : *τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία*; traduisons en disant : 'ceci (c'est-à-dire *τί τὸ ὄν*) signifie : qu'est-ce que l'étantité (*Seiendheit*) de l'étant ? L'être de l'étant repose dans l'étantité. Mais celle-là - l'*οὐσία*, Platon la détermine comme *ἰδέα*, Aristote comme étant l'*ἐνέργεια* ». Cf. *Introduction à la métaphysique*, p. 42 : «Conformément à cette double signification du terme 'l'étant' [ce qui est étant, et ce qui «fait» que l'étant soit un étant, ce qui, dans l'étant, constitue son être], le *τὸ ὄν* grec a souvent le deuxième sens et ne désigne donc pas l'étant lui-même, ce qui est étant, mais le 'étant', l'étance, l'être-étant, l'être. En revanche, par 'l'étant' au premier sens, on entend toutes les choses 'étantes' elles-mêmes, ou chacune d'elles, tout ce qui est rapporté à elles et non à leur étance, à l'*οὐσία* ». Sur l'ambiguïté du concept d'*οὐσία*, qui se retrouve dans celui de *substantia*, voir *Sein und Zeit*, § 19, pp. 89-90 (trad., p. 117). *Lettre sur l'humanisme*, p. 100.

<sup>7</sup> Commentant et interprétant à sa manière le livre B de la *Physique* d'Aristote (notamment 192 b 32 ss.), Heidegger écrit : «La phrase décisive, en voici le texte : *καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία* - et tout cela (à savoir l'étant venant-à-partir de la *φύσις*) a l'être du genre de l'étance. Ce mot d'«étance» - peu élégant pour l'oreille ordinaire - est la seule traduction appropriée pour *οὐσία*. Il est vrai que ce mot ne dit pas grand-chose, et même presque rien. Mais c'est justement son avantage : nous évitons ainsi les habituelles 'traductions' - c'est-à-dire les interprétations de l'*οὐσία* comme *substantia* et *essentia*. *φύσις* est *οὐσία*, c'est-à-dire étance : cela qui désigne et signe l'étant comme un étant - précisément l'être. Le mot d'*οὐσία* n'est pas originellement une 'expression' philosophique, pas plus que le mot *κατηγορία* (...); *οὐσία* n'a été typé comme 'terme technique' qu'avec Aristote. Cela a lieu en ceci qu'Aristote fait ressortir de ce mot, en le pensant, quelque chose de décisif qu'il maintiendra fermement en toute univocité. Et pourtant ce mot continue de garder, au temps d'Aristote et même après lui, sa signification ordinaire. Par celle-ci, ce qui veut être entendu c'est : la propriété, ce que l'on possède, le bien; on dit aussi, en allemand, *das 'Anwesen'*, *die 'Liegenschaften'* : ce qui vient s'étendre devant. Il faut penser en direction de ce sens pour nous assurer la puissance nominative du mot *οὐσία* comme parole philosophique fondamentale» (*Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, pp. 209-210). Cf. *Essais et conférences*, p. 85.

l'être saisi comme «entrée dans la présence»<sup>8</sup>. Non pas seulement «présence», mais «entrée dans la présence», «mouvement de venir à la présence», le «venir-en-avant dans le-non-en-retrait»<sup>9</sup>. C'est ainsi, pense Heidegger, que les Grecs entendaient l'*οὐσία* ou *παρουσία*, en laquelle toutes les déterminations de l'être ont leur fondement<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Voir *La doctrine de Platon sur la vérité*, Questions II, p. 157; *Ce qu'est et comment se détermine le φύσις*, pp. 210-211 : «Etance de l'étant, cela veut dire chez les Grecs (si nous suivons l'éclaircissement d'*οὐσία* par *ὑποκειμένον*) quelque chose comme : s'étendre 'là' et 'devant'; ce qui nous fait ressouvenir qu'Aristote, au début de ce chapitre, en 192 b 13 (et plus loin, en 193 a 36), au lieu de *τὰ ὄντα* dit *συνεστῶτα* - le constant parvenu à sa consistance. D'après cela, être veut dire quelque chose comme 'se dresser en soi-même' (...) Si les Grecs saisissent l'être tantôt comme se-dresser-en-soi-même, *ὑπόστασις* - *substantia*, tantôt comme s'étendre-devant, *ὑποκειμένον* - *subjectum*, les deux ont tout autant de poids parce que dans les deux cas leur regard envisage l'Un et Unique : le venir depuis soi-même à l'être, l'entrée dans la présence (*Anwesenung*). L'*οὐσία* entendue comme présence est déjà dans *Sein und Zeit* : voir § 6, p. 26. Mais ce thème est beaucoup plus développé, et précisé, dans les œuvres ultérieures. - L'*οὐσία* signifie aussi la permanence, la stabilité; voir *Introduction à la métaphysique*, p. 74 : «'Être', pour les Grecs, signifie : *stabilité*, en un double sens :

1. Le se-tenir-en-soi, conçu comme le pro-sistant (*φύσις*);  
2. Ce re-ster-en-soi est 'stable', demeurant : la permanence (*οὐσία*). Sur les rapports de l'*οὐσία* et de la *φύσις*, voir *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*. «*φύσις* au sens de la Physique est un genre de l'*οὐσία*, et l'*οὐσία* dans son déploiement surgit elle-même de la *φύσις* telle qu'elle s'ouvre dans son ébauche initiale» (*op. cit.*, p. 276). Cf. *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, Appendice IV.

<sup>9</sup> Heidegger ne dit pas seulement *Anwesenheit*, comme dans l'*Introduction à la métaphysique*, (cf. ci-dessous, note 10), mais *Anwesenung*; cf. *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, p. 227 : «l'autre moment essentiel de l'*οὐσία* est perdu : l'entrée dans la présence. Or c'est elle qui, pour la notion grecque de l'être, constitue le point décisif. Nous tentons de clarifier en parole ce qui lui est le plus propre, en disant, au lieu de *Anwesenheit* (la présence comme présentialité), *Anwesenung* (le mouvement de venir à la présence, la présence se faisant présente - présentance). En vue n'est pas la pure et simple présence, au sens de ce qui se trouve devant nous à notre disposition; encore moins ce qui s'épuise dans la seule persistance; mais bien la venue *en présence*, au sens de venir en avant dans le non-en-retrait : se placer dans l'ouvert. Par la référence à la pure et simple durée, la venue en présence n'est pas atteinte».

<sup>10</sup> Voir *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, p. 218 : «les Grecs entendent l'*οὐσία* au sens de constante entrée dans la présence. Cette interprétation de l'être ne reçoit pas de fondement, pas plus que le fond de sa vérité n'est mis en question. Car plus essentiel que cela reste, à la première emprise de la pensée, que l'être lui-même de l'étant soit saisi et conçu». Cf. *Introduction à la métaphysique*, p. 71 : «toutes les déterminations de l'être (...) ont leur fondement - et c'est aussi ce qui les maintient ensemble - dans ce en quoi les Grecs ont l'expérience du sens de l'être, sans même se poser la question, et dans ce qu'ils nomment *οὐσία* ou, plus pleinement, *παρουσία*. (...) Nous avons pour *παρουσία* l'expression allemande conforme dans le mot *An-wesen*. Nous désignons ainsi une propriété rurale fermée sur elle-même. Encore à l'époque d'Aristote *οὐσία* est employé à la fois en ce sens et dans la signification du terme philosophique fondamental. Une chose ad-est (*west an*); elle se tient en elle-même et se pro-pose ainsi, elle est. 'Être' veut dire au fond, pour les Grecs, présence (*Anwesenheit*). - Sur l'*οὐσία* entendue par Platon comme «présence d'être», voir ci-dessus, p. 211, note 45.

Cependant, «la philosophie grecque n'a pas pénétré plus avant pour remonter à ce fondement de l'être, à ce que ce fondement abrite. Elle en est restée à l'adestant lui-même»<sup>11</sup>. La démarche de Heidegger vise précisément à retourner à ce que ce fondement abrite et cache<sup>12</sup> - autrement dit à l'Être lui-même en son retrait, en son cèlement.

En effet, si certaines expressions heideggériennes semblent identifier l'οὐσία, l'étance de l'étant, et l'Être lui-même<sup>13</sup>, en réalité l'οὐσία est l'être de l'étant, elle est toujours liée à l'étant en tant qu'étant et se distingue, par le fait même, de l'Être, qui ne doit pas être réduit (comme il l'a été par la métaphysique occidentale) à cette «étance» de l'étant<sup>14</sup>. L'Être, tout en se donnant, tout en se «déployant en présence», reste retenu<sup>15</sup>. Car, «en tant que dispensation et lumière, l'Être est en même temps retrait»<sup>16</sup>. Si donc l'οὐσία, l'être de l'étant en tant qu'étant, est bien un «venir-en-avant-dans-le-non-en-retrait», au cœur même de ce non-retrait demeure le retrait<sup>17</sup>. Au cœur même de l'ἀλήθεια demeure la λήθη<sup>18</sup>, qui reste le secret impensé de l'Être; au cœur de l'οὐσία-déploiement demeure l'Être retenu. «En comprenant l'ἀλήθεια comme décèlement (*Unverborgenheit*), on reconnaît le trait essentiel de l'οὐσία, de l'être de l'étant : la présence (*Anwesenheit*)»<sup>19</sup>. Mais si la présence paraît, l'Être lui-même se dérobe<sup>20</sup>.

<sup>11</sup> *Introduction à la métaphysique*, loc. cit. Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 40 : «la métaphysique représente partout l'étant comme tel dans sa totalité, l'étantité de l'étant (l'οὐσία de l'ὄν)». Voir aussi *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, p. 185 : «L'affaire de la philosophie comme métaphysique, est l'être de l'étant, son état de présence dans la figure de la substantialité et de la subjectivité».

<sup>12</sup> Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, en particulier p. 37.

<sup>13</sup> Cf. ci-dessus : l'étance est «cela qui désigne (...) l'étant comme un étant - précisément l'être». (*Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, p. 209). Voir aussi *op. cit.*, p. 210 : «ce qui doit être éclairci, c'est en quelle mesure la φύσις est οὐσία, par conséquent en quelle mesure elle a le caractère de l'étance (= celui de l'être)».

<sup>14</sup> Cf. ci-dessus, p. 158.

<sup>15</sup> Cf. ci-dessus, pp. 162-164. Voir à ce propos B. WELTE, *La métaphysique de S. Thomas et la pensée de l'histoire de l'Être chez Heidegger*, p. 605, note 7.

<sup>16</sup> *Le principe de raison*, p. 164.

<sup>17</sup> Voir *op. cit.*, pp. 164-165; *Essais et conférences*, p. 328.

<sup>18</sup> Cf. ci-dessus, p. 164.

<sup>19</sup> *Ein Vorwort*, p. 398. Heidegger se pose ailleurs la question : «Est-ce que l'ἀλήθεια, en tant que désabritement, est le même que l'être, c'est-à-dire la présence ? En faveur de cette hypothèse témoigne le fait qu'Aristote, quand il dit τὰ ὄντα, l'étant, le présent, vise le même que τὰ ἀληθέα, le dévoilé. Toutefois, comment le non-retrait et la présence, ἀλήθεια et οὐσία, vont-ils ensemble ? Sont-ils tous les deux essentiellement sur le même rang ? Ou est-ce seulement la présence qui est renvoyée au non-retrait, et non inversement celui-ci à celle-là ? Alors, à coup sûr, l'être serait l'affaire du désabritement, mais non le désabritement l'affaire de l'être» (*Hegel et les Grecs*, in *Questions II*, p. 64; cf. *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 284-285 [Holzwege, p. 322]).

<sup>20</sup> Voir *Essais et conférences*, p. 305; cf. p. 341; *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 217.

#### IV. Découverte de l' *οὐσία*-substance dans la perspective de l'être

Cette recherche des diverses conceptions de l'*οὐσία* ou de la «substance» nous montre combien, à cet égard, notre position est difficile, comparativement à celle des Grecs (ou à celle des théologiens du Moyen Âge). Les Grecs, en effet, n'ont jamais mis en doute l'existence de l'*οὐσία*; tandis que (sans parler des multiples interprétations de la substance depuis Descartes) nombre de philosophes, surtout depuis cent ans, ont considéré le problème de la substance comme un faux problème, un problème dépassé sur lequel il ne faut surtout pas revenir.

De fait, la situation est complexe et on peut la résumer de cette manière. Dans une perspective nominaliste, empiriste et positiviste, on rejette la substance comme inutile, ou même contradictoire; si on lui reconnaît encore droit de cité, on la regarde soit comme le sujet, le substrat, qui demeure inconnaissable, soit comme l'activité même de notre pensée ou comme le noyau premier de notre connaissance. Mais on peut aussi, dans une perspective réaliste, celle d'une métaphysique de l'être, chercher à saisir ce qu'est la substance relativement à l'être, et non plus seulement considérer ses fonctions (car c'est précisément quand on ne voit plus que ses fonctions qu'on est tenté de la rejeter). On peut aussi chercher à comprendre pourquoi ce que l'intelligence humaine a eu tant de peine à découvrir a été interprété de manières si diverses et, en définitive, a été rejeté.

Pour découvrir vraiment la nécessité de poser la substance, saisir ce qu'elle est, et comprendre ce qu'il peut y avoir de juste dans les diverses manières de la concevoir, il faut revenir à l'expérience et, grâce aux diverses interrogations que l'expérience peut susciter en nous, essayer de remonter inductivement de l'expérience à la source de toutes les déterminations, de toutes les qualités : l'*οὐσία*-substance.

*L'analyse du langage ne peut être une véritable voie d'accès à la découverte de la substance, mais elle peut être pour nous comme un signe*

Le langage est certes un lieu privilégié de recherche philosophique; l'expérience que nous en avons et l'analyse que nous pouvons en faire nous aident à mieux poser certains problèmes philosophiques. En ce qui concerne la recherche de la substance, l'analyse du langage ne peut nous permettre d'induire la substance, puisqu'on ne peut, à partir de

l'existence de tel mot utilisé dans le langage, affirmer l'existence de la réalité signifiée par ce mot; mais l'analyse du langage peut nous éveiller à cette induction<sup>1</sup>, et même nous y disposer en devenant comme un «signe» qui nous indique la voie à suivre.

Dans le langage, nous distinguons ce que nous appelons des «noms» ou «substantifs», des «verbes», des «adjectifs», des «adverbes» etc. Le «substantif» est un mot qui sert à désigner un être ou une chose considéré en lui-même et indépendamment des qualités qui lui sont propres. Le propre d'un substantif est d'être le sujet d'un verbe, autrement dit d'être un terme auquel on attribue l'état ou l'action qu'exprime le verbe, un terme auquel on attribue la manière d'être, la qualité que désigne l'adjectif. Les substantifs, les sujets, apparaissent donc comme des bases, des fondements, des pivots autour desquels s'organise la phrase et en fonction desquels, d'une certaine manière, se structure tout le langage. Les supprimer, c'est enlever au langage tout support et donc, en définitive, toute signification.

Le substantif, le sujet, est au delà des attributs, précisément parce qu'il n'est pas un attribut. Cependant on ne peut le séparer du verbe (qu'il s'agisse du verbe *être* ou d'un autre), sans lequel il ne peut exercer sa fonction de sujet. Cette fonction est relative au verbe, elle demeure en continuité avec lui comme un principe d'unité et d'ordre.

Si le langage exprime ce que nous pensons et notre manière de penser, il est facile de comprendre que l'autonomie relative de certains mots, et la dépendance de certains autres, nous indiquent que la réalité qu'ils désignent doit être atteinte et contemplée de telle ou telle manière : certaines réalités apparaissent comme étant relatives à d'autres, certaines apparaissent comme ayant une autonomie, un certain absolu capable de tout ramener à soi, d'être un noyau d'attraction ou une source d'efficacité et de fécondité; ces réalités se présentent comme des principes d'ordre et d'unité, alors que les autres, dépourvues d'autonomie, semblent toutes dépendantes, attirées et dominées par les premières.

Le langage, d'autre part, implique des interrogations exprimant une recherche, un désir, un appel de notre intelligence ou de notre cœur. L'interrogation fondamentale, première - «qu'est ceci?» (*τί ἐστίν*) - exprime l'appétit de l'intelligence en quête de ce qu'il y a de plus profond et aussi de plus élémentaire dans la réalité, exprimé par le «ceci». Ce type d'interrogation nous révèle un autre aspect du substan-

<sup>1</sup> Sur l'induction, voir ci-dessous, note 2.

tif, du sujet, et de notre manière d'atteindre la réalité dont il est le signe. Quand on se pose la question «qu'est ceci ?», on veut savoir ce qu'est la structure essentielle de la réalité de «ceci», ce qu'elle est dans sa physionomie propre, en un mot quelle est sa détermination première. Et c'est le verbe lui-même qui nous introduit à cette réalité que nous voulons connaître, dont nous voulons saisir la nature, l'essence. Car ce que nous recherchons, c'est *ce qu'est* la réalité, autrement dit ce qui, en elle, est définissable (sa quiddité). Si donc la fonction de sujet grammatical nous indiquait un aspect de la substance, l'interrogation fondamentale (qu'est ceci ?) nous en manifeste un autre aspect, celui de la quiddité, de la détermination essentielle.

Voilà ce que nous manifeste une analyse très élémentaire du langage, en nous rendant attentifs à un fait primordial et fondamental : il semble que nous ne puissions pas atteindre les réalités qui nous entourent sans discerner parmi elles celles qui sont comme des sujets, des sources, des principes.

Si l'on considère la première enquête comme la seule voie d'accès à la substance, celle-ci apparaît nécessairement comme un sujet, un sujet ne pouvant exercer sa fonction que grâce au verbe, et capable de supporter ce qui lui est attribué et de l'intégrer de manière à ne faire, avec le verbe et l'attribut, qu'un tout. La substance-sujet apparaît ainsi comme le centre, le noyau d'un certain nombre de relations, comme ce qui permet au verbe de s'exercer tout en conditionnant son exercice : autrement dit, comme ce qui conditionne l'exercice de l'acte d'être et de toute activité. La substance apparaît alors comme la condition du fait d'exister et de l'activité d'une réalité, comme ce qui limite l'exister et l'opération.

Par contre, si l'on considère l'analyse de l'interrogation comme la seule voie d'accès à la substance, on est amené à ne considérer celle-ci que comme quiddité, essence ou détermination première.

Si donc on s'en tient à ces deux analyses, on est réduit à considérer la substance comme sujet et comme quiddité, comme limite ultime et comme détermination première. On retrouve bien ici les deux aspects de la substance qu'Aristote expose dans les *Catégories* : la substance-sujet et la substance-quiddité.

Ce qui est certain, c'est que l'analyse du langage ne peut nous faire découvrir la substance au sens où ce terme désigne la réalité en ce qu'elle a de fondamental. L'analyse du langage demeure l'analyse de signes conventionnels, de «symboles», qui ne peuvent que nous indiquer la présence d'un signifié en nous manifestant sa fonction de sujet,

sans pouvoir nous dévoiler sa réalité profonde. Si le langage se composait de signes naturels, comme sont les gestes et les cris par rapport à nos états affectifs, l'analyse de ces signes pourrait non seulement nous manifester la présence du signifié, mais aussi nous dévoiler quelque chose de sa nature, comme l'effet dévoile quelque chose de sa cause. Mais l'analyse d'un signe conventionnel, d'un symbole, est, sous un certain aspect, beaucoup plus riche. C'est pourquoi le symbole peut nous séduire et nous arrêter ; il peut remplacer la réalité signifiée. Et sous un autre aspect (celui, proprement, de la signification), il est beaucoup plus extérieur et plus pauvre. C'est pourquoi l'analyse du langage ne peut que nous indiquer, d'une manière extérieure, qu'il y a là un problème capital concernant notre manière de penser et notre pensée, sans pouvoir cependant résoudre ce problème. Il ne faut donc demander à l'analyse du langage que ce qu'elle peut déceler, sans attendre d'elle plus qu'elle ne peut faire. Toute philosophie qui demeurerait uniquement à ce niveau, ne pourrait jamais découvrir l'existence de la substance comme principe d'être, mais la saisirait uniquement dans sa fonction de sujet.

Puisque l'analyse du langage est incapable de nous dévoiler l'existence de la substance et de nous permettre de préciser ce qu'elle est, il nous faut nécessairement revenir à l'expérience de la réalité existante, à notre propre expérience, et interroger les réalités expérimentées (et nous-mêmes) pour saisir ce qu'il y a en elles de premier, de fondamental dans l'ordre même de l'être et de la détermination. Car la grande question qui se pose est de savoir s'il y a un premier dans l'ordre de la détermination, non seulement au niveau des formes intentionnelles ou au niveau de l'activité spirituelle ou du simple devenir, mais encore au niveau de l'être réel, existant. Et si l'on découvre que nécessairement ce premier existe, il faut ensuite préciser ce qu'il est. Or la grande difficulté que nous avons à saisir et à préciser ce qu'est ce premier dans l'ordre de la détermination, au niveau de l'être, provient des confusions que nous faisons entre le premier dans l'ordre de l'être et le premier dans l'ordre du devenir et très spécialement du devenir vital, spirituel (qu'il s'agisse des formes intentionnelles intelligibles ou affectives). Ces deux questions : existe-t-il un premier dans l'ordre de la détermination au niveau de l'être ? et qu'est ce premier ? impliquent un ordre, en ce sens qu'il faut d'abord découvrir l'existence de ce premier pour saisir ensuite ce qu'il est. Le philosophe réaliste ne cherche pas d'abord à définir une hypothèse pour, ensuite, se demander si elle peut exister et comment elle existe ; il cherche d'abord à savoir ce qui existe, et ensuite

à préciser ce que c'est. Certes, avant de savoir que cela existe, il peut en avoir une certaine connaissance nominale - ce qui, du reste, l'éveille et le met en recherche. Dans le cas présent c'est manifeste : les philosophes ont parlé d'*οὐσία*, le langage ordinaire parle de «substance». Le philosophe ne peut *a priori* accepter ou rejeter la «substance»; il doit loyalement se poser le problème : la substance existe-t-elle, ou est-elle un mythe ? L'autorité d'Aristote ou celle de Heidegger ne peut lui suffire, car ce qu'il cherche, c'est à connaître la réalité et non l'opinion des autres. Mais l'opinion des autres philosophes l'intéresse, car elle lui montre la difficulté du problème, elle montre les diverses manières dont ils ont regardé la substance, les diverses manières dont ils ont interprété ce mot et la réalité qu'il signifie.

Prétendre, comme on le fait souvent, que la «substance» ne peut plus avoir cours dans notre monde d'aujourd'hui, que la critique et le progrès des sciences l'ont bien montré, ne peut suffire; car la critique et le progrès des sciences ne se situent pas au même niveau que la métaphysique. Ni la critique, ni le progrès des sciences ne peuvent empêcher l'intelligence de «penser l'être»; si donc la substance est principe d'être, seul la métaphysique peut la découvrir. Evidemment, le métaphysicien ne peut négliger les critiques qui ont été faites de la substance, pas plus qu'il ne peut négliger le progrès de la science, mais il doit se demander loyalement si la critique n'a pas porté sur certaines confusions, sur une certaine matérialisation de la substance. Ce qu'on rejette, ce n'est pas l'*οὐσία*-principe d'être, (sauf si l'on rejette tout principe), mais la substance-substrat indéterminé. Le progrès de la science ne se situe pas au niveau métaphysique de l'être. Evidemment, si l'on confond métaphysique et méta-science, il est évident qu'on ne peut plus penser l'être et donc qu'on ne peut plus découvrir la substance comme principe d'être; mais cela, nous l'avons déjà vu, relève d'une attitude néo-positiviste qui nie l'existence même de la métaphysique et donc de tout ce qui est du domaine propre de la métaphysique (dont la substance).

Il est bien évident, en effet, que la substance, comme principe d'être, ne peut être saisie que par celui qui *pense l'être* et qui situe sa recherche à ce niveau. Si donc on a reconnu que la métaphysique était la connaissance de l'être, on comprend immédiatement que ne plus vouloir considérer la substance en raison de certaines critiques et du progrès des sciences, n'est pas une véritable attitude métaphysique.

Si nous nous situons à un niveau métaphysique, la position d'Aristote, qui considère la substance comme ce qui est premier dans l'ordre de l'être, comme principe «selon la forme» de ce-qui-est, nous intéresse

avant tout; car les autres considérations de la substance ne sont plus au même niveau de l'être, et ne peuvent donc nous intéresser ici immédiatement. Cette position d'Aristote, nous pouvons l'accepter comme une opinion, comme ce qui fait problème, et, face aux critiques modernes, nous pouvons nous demander : le premier dans l'ordre de l'être existe-t-il ? Et puisqu'il s'agit de découvrir un premier, un principe dans l'ordre de l'être, nous ne pouvons pas le découvrir immédiatement par notre expérience, qui ne découvre que des déterminations relatives sensibles. Nous ne pouvons le découvrir que par induction, et une induction philosophique, la première induction métaphysique<sup>2</sup>. Après avoir découvert inductivement l'existence de ce premier dans l'ordre de ce-qui-est, nous pourrions réfléchir sur le résultat de cette découverte et nous demander ce qu'est ce premier, ce principe.

Etant donné la difficulté de cette induction, il nous faut choisir parmi nos expériences celles où nous pourrions le mieux discerner le premier dans l'ordre de la détermination au niveau de ce-qui-est, en le distinguant des autres premiers. C'est pourquoi nous choisirons délibérément quatre voies d'accès<sup>3</sup> à cette découverte de la substance, chacune partant de l'expérience d'une réalité bien connue et interrogeant cette réalité expérimentée pour découvrir ce qu'il y a en elle de premier du point de vue de son être.

<sup>2</sup> Nous prenons ici le terme « induction » en un sens aristotélicien, et non au sens de l'induction baconienne. Pour Aristote, l'induction est ce mouvement très caractéristique de l'intelligence qui, à partir des expériences singulières, découvre les principes et les causes propres des réalités, et même, plus radicalement, découvre l'universel. Cette découverte implique l'interrogation des divers *pourquoi* relatifs aux diverses causes. Face aux diverses expériences, l'intelligence peut sans doute se contenter de décrire. Mais elle peut aussi, grâce à l'interrogation, essayer de découvrir les causes propres de la réalité expérimentée. Seule une intelligence qui interroge est capable d'induire, l'interrogation mettant notre intelligence dans un état d'attente et la rendant capable de découvrir dans l'expérience ce qui demeure voilé à la simple description.

Chaque partie de la philosophie implique ses inductions propres. Il est bien évident que c'est en métaphysique que l'induction philosophique exige de l'intelligence l'effort le plus grand, la pénétration la plus profonde; mais en même temps c'est là que l'induction est le plus simple; elle est vraiment comme un dévoilement, tant cette lecture en profondeur nous fait découvrir des principes propres (principes d'être) intimement présents à tout ce-qui-est. La découverte inductive de la substance présuppose une certaine connaissance  *nominale*  de la substance, le choix de certaines expériences et l'interrogation de l'intelligence voulant découvrir ce qui est à la source de toutes les déterminations qualitatives.

L'aspect technique de l'induction philosophique doit être traité en logique et en critique. Voir aussi notre essai sur  *L'activité artistique* , I, pp. 255-256.

<sup>3</sup> Si nous choisissons ces quatre voies d'accès, c'est en raison des quatre confusions possibles : confusion de la première détermination dans l'ordre de l'être avec la première détermination du devenir vital, avec celle de l'intentionnel de la pensée et celle du moi affectif, ou avec le fait d'exister (l'étant).

*Première voie inductive : l'expérience de la naissance et de la mort des êtres vivants et spécialement de l'homme*

Parmi les divers changements qui se produisent dans l'univers, certains apparaissent comme ayant une valeur exceptionnelle, et tout d'abord la procréation, ou plus exactement l'apparition d'un nouvel être vivant. Ce nouvel être vivant demeure en continuité vitale avec sa source, dépendant d'elle initialement et capable de devenir lui-même source de vie, renouvelant ainsi sa propre source. Pensons à la semence, à la graine, à l'œuf, à l'embryon, autant de sources nouvelles de vie, dépendantes d'autres sources et capables de renouveler la vie; ces sources nouvelles de vie sont comme des reprises qui donnent un nouvel élan et peuvent permettre une progression, un épanouissement de la vie.

Peu importent ici les modalités sous lesquelles se réalise cette transmission de la vie. Ce qui est certain, c'est qu'elle implique toujours, selon l'ordre naturel, d'une part un phénomène de séparation et de distinction à partir d'un être vivant, et, d'autre part, un phénomène de continuité vitale; car, au delà de la séparation, la vie continue sous des formes semblables dans l'être qui vient de naître ou dans la semence.

Ce vivant possède une autonomie, une certaine indépendance. Il est ce vivant individuel qui existe et qui possède son propre rythme de vie. Mais ce vivant possède une détermination particulière, une nature ( φύσις ) qu'il a reçue de sa source de vie, à l'égard de laquelle il demeure, de ce fait, relatif et radicalement dépendant. Cette nature qu'il a reçue le détermine dès le premier moment de sa vie propre et, tout en le distinguant des autres vivants, lui permet aussi d'être en contact avec eux, très spécialement si ces vivants ont même nature spécifique. Ce nouveau vivant est donc relié à d'autres vivants et à tout un milieu vital. Dans l'ordre de la vie, la *nature* est bien la première détermination fondamentale.

Mais cette autonomie et cette dépendance (dans l'ordre de la vie) de cette semence ou de ce nouveau vivant, impliquent une autonomie plus radicale encore dans l'ordre de l'être, de l'exister, puisque ce vivant nouveau, tout en dépendant de sa source de vie et de son milieu vital, apparaît comme possédant son être propre, qui n'est pas celui de ceux qui lui ont communiqué la vie, ni celui des autres vivants qui forment son milieu vital. Si, du point de vue de la nature vivante, il est

semblable à sa source de vie et la renouvelle<sup>4</sup>, du point de vue de son existence individuelle il est unique et ne lui ressemble plus. Il possède sa singularité propre. Ce qui apparaît avec évidence (et que la science biologique confirme, du reste, avec une étonnante clarté), c'est que l'être nouveau (qu'il s'agisse de la semence, ou de l'œuf, ou de l'être qui vient de naître) a vraiment immédiatement sa vie propre, avec son «projet» propre d'organisation vitale, sa propre unité au delà de sa similitude radicale et de sa dépendance à l'égard de sa source. Il est un être nouveau existant d'une manière originale.

En présence de ce vivant, on peut se demander ce qui réalise son unité d'être : comment ce vivant existe-t-il dans une telle unité individuelle et existentielle ? Il faut bien qu'il possède, au plus intime de lui-même, un principe, une cause d'unité et d'autonomie non seulement de vie, mais aussi d'être. L'existence de sa source et de son milieu vital n'explique pas cette unité unique de vie et d'être, mais seulement son caractère spécifique et sa dépendance. Or, de fait, au sein même de cette similitude spécifique et de cette dépendance vitale, se manifestent immédiatement une autonomie et une unité originales d'être et de vie, et cette autonomie et cette unité singulière ne cesseront de s'intensifier et de croître. Voilà pourquoi il faut poser un principe et une cause propre immanente de l'unité et de l'autonomie de son être et de sa vie.

L'existence de la nature ne suffit plus; il faut poser un principe propre immanent d'être qui explique la singularité existentielle de ce nouveau vivant.

Autrement dit, puisqu'au sein de la diversité des déterminations spécifiques demeure une certaine unité d'être et de vie, il faut poser un principe radical immanent d'unité d'être et de vie - si du moins on veut essayer de comprendre cette unité.

Mais n'oublions pas que si l'organisation vitale et la structure formelle du vivant peuvent se constater, se décrire et même se mesurer de l'extérieur, le principe radical (immanent) d'unité d'être et de vie échappe, lui, à toute description et à toute mensuration. Il est posé au delà de ces déterminations et échappe à leurs limitations et leurs relativités, tout en étant leur source.

Le problème philosophique qui se pose en présence d'un être vivant qui commence de vivre, peut se poser également, et peut-être avec

<sup>4</sup> Sans doute peut-il y avoir des monstres, des cas anormaux, mais ce sont là des exceptions que l'on peut mettre entre parenthèses en les considérant comme des échecs : la vie n'a pas su dominer certains obstacles de la matière.

plus d'évidence encore, en présence d'un vivant qui cesse de vivre. Dès qu'un vivant meurt, son unité organique commence à se désagréger ; une rupture profonde se manifeste entre son état de vivant et celui de non-vivant. Même si, quantitativement, rien n'est changé - au moins au premier moment de cette rupture - tout cependant, à l'observateur attentif, se révèle qualitativement transformé; on le constate à des effets négatifs : le vivant ne respire plus, ne se meut plus; très vite le cadavre devient un champ de luttes anarchiques.

Comment expliquer cette transformation si profonde et si rapide ? On peut évidemment se contenter de la décrire; mais si l'on veut essayer de comprendre ce qu'elle signifie, il faut bien admettre qu'une rupture très profonde s'est effectuée. Une division s'est introduite au plus intime du vivant et même au plus intime de son unité puisque, précisément, c'est cette unité singulière qui est détruite : un corps vivant et son cadavre ne sont-ils pas deux réalités formellement distinctes ?

Cette division qu'est la mort fait ressortir avec force, négativement, la profondeur de l'unité organique de vie et d'être qui existait auparavant. Car ce n'est pas seulement telle ou telle qualité particulière, telle ou telle détermination spéciale, qui a été modifiée; c'est quelque chose de plus radical, d'insaisissable par nos sens et notre imagination. Il ne suffit pas de dire que ce qui est changé, c'est un principe de vie, la *nature* de ce vivant; car c'est bien l'unité singulière du vivant qui est détruite. Après la rupture qu'est la mort, il n'y a plus le même être qu'avant; c'est donc un principe radical d'unité, d'autonomie et d'ordre, qui est atteint.

Cette première voie nous indique donc qu'il y a un au-delà du principe de *vie*, qu'il existe nécessairement un autre principe d'*unité* et d'*être*.

*Deuxième voie inductive : le jugement d'existence : «ceci existe»*

Dans le jugement d'existence, pris selon toute sa force, nous atteignons la réalité en ce qu'elle a d'absolu, en tant qu'elle est capable de mesurer notre connaissance intellectuelle. Quand j'affirme «ceci est», j'affirme que ma connaissance intellectuelle, ma pensée est en présence de quelque chose d'irréductible à l'ordre intentionnel, aux idées les plus fondamentales, les plus *a priori* que je puisse former au plus intime de ma pensée. Par là, je relativise tout l'ordre intentionnel de mes idées, et je reconnais que mes idées, si primitives qu'elles soient, ne peuvent être ce qui est premier dans l'ordre de l'être. Car, précisément,

l'ordre intentionnel demeure relatif à l'ordre réel, à ce-qui-est. La réalité qui existe a, en tant qu'elle existe, cette qualité unique de pouvoir terminer mon jugement, mon affirmation en ce qu'elle a de plus élémentaire et de plus pur. En affirmant «ceci est», j'affronte cette réalité en face. Au lieu d'analyser ses diverses parties, de considérer ses divers éléments et déterminations, j'affirme que le fait d'exister, pour toute réalité, si infime qu'elle soit, résiste à l'analyse. Si je puis modifier les réalités inférieures que je connais, si je puis les mesurer et les désagréger très profondément, je ne puis cependant pas les annihiler. Le fait qu'elles existent est indépendant de mon pouvoir et de ma volonté. Je puis bien tuer, arrêter la vie d'un être, mais je ne puis annihiler cet être au sens fort. Si la destruction de tel ou tel vivant peut être en mon pouvoir, l'être résiste et échappe à mon pouvoir, - même s'il arrive qu'un jour, la découverte de l'origine de la vie semble mettre celle-ci au pouvoir de l'homme. Tout jugement d'existence, si insignifiant qu'il puisse paraître, nous révèle cette sorte d'absolu : le fait d'exister - «ceci est». Par là se manifeste l'abîme qui existe entre telle ou telle détermination capable de subir des modifications et des transformations, et cette noblesse unique d'exister qui se situe au delà de ces déterminations particulières, comme quelque chose d'un autre ordre et qui, en même temps, demeure intimement présent à ces déterminations particulières. Cette noblesse d'exister est ce qui fait que telle réalité est, c'est-à-dire exerce l'être.

Si le fait d'exister, considéré en lui-même, est au delà de toutes les déterminations particulières, il ne peut cependant s'en séparer; il n'existe qu'à travers elles et en elles. Mais aucune de ces déterminations particulières ne peut justifier le fait que telle réalité existe, puisque telle autre réalité, sans avoir aucune de ces déterminations, existe elle aussi.

Nous pouvons constater simplement cet absolu du fait d'exister et sa souveraineté (impliquant une dépendance relative) à l'égard des déterminations particulières, et nous contenter de l'affirmer; mais nous pouvons aussi chercher à saisir pourquoi ce-qui-est existe de telle manière et pourquoi ce qui est *tel* existe. Nous interrogeons alors ce qui nous est donné dans le jugement d'existence : «ceci est», et nous essayons de saisir pourquoi *ceci* existe; non pas pourquoi *ceci* est tel ou tel, possède telle ou telle détermination particulière, mais pourquoi il *est*. Ce que nous cherchons alors, c'est à déceler le pourquoi de son existence, le pourquoi de l'être saisi dans ce jugement d'existence : «ceci est»; ce que nous cherchons, c'est la cause propre de cet être affectant le *ceci*. Car le *ceci* concret et individuel, lieu propre où s'exerce l'être (il

est), ne peut être la cause propre de son être (*ceci est*), puisque «ceci» est lui-même actué par *est* : l'être qu'il exerce est plus actuel que lui <sup>5</sup>. (On pourrait dire, d'une autre manière : l'«étant» est relatif à l'être, et non l'être à l'étant, puisque l'étant *est*.) Il faut donc poser un principe immanent, une cause propre de cet être - *ceci est*, l'«étant» est - une cause qui explique à la fois le *ceci* et son acte d'être. Et cette cause propre de cet être est ce qu'on appelle l' *οὐσία* -substance : ce qui non seulement est au delà des déterminations particulières (le *ceci* l'est déjà d'une certaine manière, et le fait d'exister aussi), mais qui est aussi, et plus immédiatement, la source propre du *ceci* et de son existence <sup>6</sup>.

Ce principe, cette cause que nous découvrons, n'est pas du même ordre que les qualités apparentes et visibles que nous pouvons analyser dans le *ceci*, bien que cette cause ne nous apparaisse qu'à travers ces qualités; elle ne nous apparaît jamais telle qu'elle est en elle-même à l'état pur, elle est toujours donnée à travers ces déterminations secondaires. C'est pourquoi une philosophie qui ne dépasse pas l'apparaître, l'ordre de la représentation, ne peut jamais saisir ce qu'est cette cause propre de ce-qui-est : l' *οὐσία* -substance. Celle-ci ne peut être atteinte que grâce à une induction opérée par une intelligence qui juge, une intelligence parfaite. Elle est atteinte comme la source cachée, invisible mais réelle, non pas immédiatement du devenir de telle ou telle opération vitale, mais de *ce-qui-est*.

On peut donc conclure : l'affirmation «ceci est» - si l'on veut saisir pourquoi *ceci* existe puisque *cela* (qui n'est pas *ceci*) existe lui aussi - exige de poser un principe propre, une cause propre immanente, à la fois du *ceci* et de son acte d'être, une cause immanente de son unité d'être.

Notons bien, parce que cela peut nous éclairer, que l'unité des œuvres artistiques n'est pas une unité d'existence, mais une unité d'ordre <sup>7</sup>. Aussi le jugement d'existence portant sur une œuvre artistique doit-il être critiqué et ramené au jugement d'existence au sens le plus fort et le plus simple : «ceci est».

<sup>5</sup> A partir de la diversité du *ceci* et de *est* (acte d'être), et de leur unité, on doit poser un principe propre, une cause propre de cet être existant et *un* - si du moins on interroge pour connaître le *pourquoi* de cet être existant; car une diversité existante dans une unité réelle existante exige une cause propre.

<sup>6</sup> C'est comme cause propre des déterminations et de l'exercice de l'être qu'on pose l' *οὐσία* -substance; on la pose donc comme *ce pourquoi* *ceci* est, *ce pourquoi* *ceci* exerce l'acte d'être, *ce pourquoi* l'acte d'être est déterminé dans le *ceci*.

<sup>7</sup> Cf. ci-dessous, p. 454.

*Troisième voie inductive : «j'existe», cas éminent du jugement d'existence*

S'il faut bien *distinguer* ce jugement d'existence : «j'existe», «je suis», de la conscience que nous avons de notre moi personnel, il ne faut pas pour autant les séparer<sup>8</sup>. Car ce jugement d'existence : «je suis» ne peut se séparer de la conscience que nous avons de nous-même, de la conscience de notre moi personnel et du *dominium* que nous exerçons sur nos actes, et donc des «sentiments du moi» dont parle Charles Odier en psychologie<sup>9</sup>. C'est parce que nous avons conscience d'être, de sentir, de travailler, de penser et d'aimer que nous pouvons affirmer que nous existons dans une certaine autonomie, une certaine responsabilité et un certain engagement. Nous affirmons que nous existons à travers et dans ce *dominium* sur nos diverses activités, intellectuelle, contemplative, artistique, affective, morale.

Mais ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas ce *dominium*; c'est l'exercice même de l'être saisi et expérimenté d'une manière très intime à travers ces diverses opérations spirituelles et qui nous permet de dire : je suis, j'existe.

Ainsi, quand j'affirme : «je suis», ce jugement d'existence possède apparemment une intériorité très différente de l'affirmation «ceci est», car dans un cas l'acte d'être est saisi comme de l'intérieur, alors que dans l'autre il est saisi d'une manière extérieure. Mais en réalité, si l'on veut être parfaitement lucide et rigoureux, il faut préciser que si l'opération vitale, comme telle, est saisie de l'intérieur, l'être de cette opération n'est pas saisi de l'intérieur. Il est saisi comme agissant et exerçant le «je», le «moi». Il est donc atteint comme un au-delà du «je», du «moi», puisqu'il l'actue et l'achève. Si le «je», le «moi», est saisi intérieurement (à la différence du «ceci» dans le jugement d'existence : «ceci est»), l'acte d'être qui actue le «je» aussi bien que le «ceci», est saisi comme ce qui les dépasse. Une certaine dualité demeure donc dans l'affirmation «je suis»; la simplicité n'est qu'apparente. Le «je» se distingue des autres réalités que nous expérimentons, et son acte d'être est

<sup>8</sup> En demeurant formellement dans la conscience psychologique de notre propre personnalité, nous ne pouvons pas avoir accès à la substance. Notre conscience psychologique n'est que le signe vivant, la manifestation de la substance; et dès que, par induction, nous avons découvert celle-ci, notre conscience psychologique nous apparaît comme son rayonnement.

<sup>9</sup> Voir notre essai sur *L'activité artistique*, II, p. 9.

comme celui du «ceci est»; le «je» implique les opérations vitales et les intègre, l'acte d'être ne les intègre pas.

Interrogée du point de vue métaphysique (du point de vue de l'être) cette dualité constatée exige un dépassement et oblige à induire un principe propre au delà du «je » et de l'acte d'être, un principe qui soit source propre du «je» et de l'acte d'être, qui soit cause immanente du «je» et de son être.

Ce jugement d'existence : «je suis», portant sur l'acte d'être à travers les opérations immanentes et les diverses dimensions du moi, permet de dépasser ces déterminations formelles, ces qualités et même le fait d'exister, en induisant la cause propre et immanente de ce-qui-est. Ce n'est pas à proprement parler notre âme que nous découvrons comme source propre de notre vie, mais la source propre immanente de ce que nous sommes actuellement. En réalité, cette source propre est notre âme, mais nous l'atteignons comme cause propre de notre être actuel.

Il faut en effet distinguer la découverte de notre âme comme nature-forme, principe propre du devenir ou source de vie, de la découverte de cette même âme comme cause propre de ce-qui-est. Il y a là des formalités distinctes, bien qu'inséparables. Evidemment, si l'on confond l'être et la vie, l'être et le devenir, de telles distinctions n'ont plus aucune signification et, par le fait même, la métaphysique se ramène à l'étude des opérations vitales et du devenir. Il n'y a plus de découverte de la substance comme telle, mais peut-être encore une découverte de l'âme et de la nature<sup>10</sup>.

#### *Quatrième voie inductive : l'autre existe, l'ami existe*

Découvrir l'autre comme irréductible à moi-même dans son être, et pourtant comme m'étant intimement uni dans l'amour que je lui porte, me permet encore de découvrir la cause propre de ce-qui-est : la substance.

L'ami, en effet, est affectivement un «autre moi-même», et pourtant il n'est pas moi; il a une existence propre, irréductible à la mienne. A l'intérieur de l'unité affective si profondément vécue, il est un autre

<sup>10</sup> En raison du mirage de l'immanence, on confond facilement ces deux découvertes : celle de l'âme raisonnable, source de vie spirituelle, et celle de la substance, source propre de ce-qui-est et source radicale de nos opérations vitales.

être. Si l'amour d'amitié (l'amour qui implique la réciprocité), quand il est très intense, fait l'unité, cette unité se réalise dans une dualité existentielle : ce sont deux personnes qui s'aiment.

Parallèlement à la découverte de l'ami, je me découvre moi-même comme son ami, sans pouvoir pour autant m'identifier à lui en mon existence, - bien que mon vouloir et mon amour ne fassent qu'un avec son vouloir et son amour. Affectivement, intentionnellement, je puis être tout à lui, lui être tout donné, totalement livré; mais du point de vue de mon être, de mon existence, c'est autre chose ! L'unité intentionnelle et affective n'implique pas l'unité existentielle.

Par là, je puis saisir qu'il y a des limites au don personnel d'amour que je voudrais si absolu. Il y a en moi un fond métaphysique qui ne peut se donner, une sorte d'«égoïsme métaphysique» très radical, qui limite le don personnel d'amour.

L'expérience de l'amour d'amitié, si elle est lucide, me permet donc de discerner, en moi-même comme en mon ami, le don personnel d'amour et ce qui limite ce don, ce qui radicalement, en moi comme en l'autre, est d'un autre ordre et correspond à la réalité existentielle fondamentale de l'un et de l'autre. Certes l'amour d'amitié existe, il est bien une réalité, mais une réalité secondaire - du moins sous l'aspect métaphysique de l'être, car sous un autre aspect il est ce qu'il y a d'ultime. La réalité de l'amour s'enracine, en effet, dans ce que je suis, et elle-même finalise ce que je suis; car lorsque j'aime mon ami qui m'aime, en l'aimant je m'achève, je me finalise; j'existe *plus* que si je ne l'aimais pas. Pourtant cet amour n'est pas mon être, il n'est pas *ce que je suis* radicalement.

Comment expliquer cette dualité si forte entre *ce que je suis* et mon amour ?

Si j'essaie d'analyser ce que je suis et ce qu'est mon amour, je dois poser un principe propre immanent de *ce que je suis*, distinct de cette capacité qui me permet d'atteindre l'autre comme ami, comme une réalité extrinsèque, transcendante. Et ce que je dois poser en moi-même, je dois le poser aussi en mon ami et distinguer en lui ce qu'il est en sa substance et ce qu'il est en tant qu'il m'aime et en tant qu'il est capable de m'aimer.

Cela nous permet de mieux saisir l'autonomie fondamentale de notre être et la capacité qu'il a, étant un vivant spirituel, de se donner et de subir l'attraction d'une autre personne. Cette capacité de se donner et de se communiquer est la propriété du vivant spirituel. Mais si nous

pouvons donner notre vie à notre ami, nous ne pouvons pas lui donner notre être<sup>11</sup>.

Ces diverses inductions nous font découvrir qu'il y a un premier dans l'ordre de ce-qui-est. Au delà des déterminations immanentes des opérations vitales, au delà du devenir, au delà des diverses déterminations qualitatives, au delà de notre moi personnel, fruit de nos diverses opérations vitales, au delà de l'amour personnel qui nous lie à une autre personne et nous permet de lui communiquer ce qu'il y a en nous de plus intime et de plus secret, il y a un principe propre immanent de *ce qui est*, en tant qu'*être*, et que l'on appelle l'*οὐσία*-substance<sup>12</sup>.

Une seule de ces inductions suffit pour découvrir le principe propre de ce-qui-est; mais étant donné la faiblesse de notre intelligence<sup>13</sup>, il vaut mieux se servir de ces diverses inductions afin d'éviter le plus possible les confusions et les manques de précision.

Si, en effet, on ne considérait que la première voie, on risquerait, en insistant surtout sur l'autonomie individuelle du vivant, de croire que la substance est avant tout le principe matériel fondamental sur lequel se fonde l'individuation des êtres physiques. En insistant surtout, au contraire, sur la continuité formelle de l'engendré à l'égard de l'engendrant, on risquerait de croire que la substance est avant tout le principe formel, ce qui demeure au delà de la succession des individus, ce qui échappe à la contingence. La substance serait considérée comme ce qu'il y a de premier dans l'ordre de la forme.

En ne considérant que la seconde voie, et en insistant avant tout sur la transcendance du fait d'exister, on risquerait d'identifier la sub-

<sup>11</sup> Seul Dieu, le Créateur, peut donner l'être, car Dieu possède son être. L'homme ne possède pas son être, mais il possède sa vie; celle-ci est bien son avoir fondamental.

<sup>12</sup> L'affirmation de ce principe de ce-qui-est, comme principe propre immanent, n'est donc pas, comme le prétend Sartre, l'introduction dans l'existant d'un dualisme qui oppose l'intérieur à l'extérieur. Le principe n'est pas posé comme ce qui est «derrière» les apparences, puisque, précisément, il est posé comme principe immanent. La substance n'est pas posée comme une chose autre que la réalité, mais elle est induite à partir de cette réalité, comme exigée par celle-ci. C'est là une lecture en profondeur de *ce-qui-est*, cherchant à saisir, dans la réalité expérimentée, ce qu'elle est au sens le plus fort. Prétendre que la substance introduit le dualisme intérieur-extérieur, c'est imaginer la substance comme une réalité autre, invisible («forme idéale» à la manière de Platon), mais ce n'est pas du tout saisir la substance comme principe de ce-qui-est. Ce principe, comme nous le verrons, n'est pas extérieur à *ce-qui-est*.

<sup>13</sup> La faiblesse de notre intelligence se traduit surtout dans l'activité inductive. C'est ce qui explique pourquoi, par orgueil, notre intelligence essaie par tous les moyens d'éviter d'induire. Elle aime mieux décrire ou déduire. Et si elle se résout à induire, elle passe le plus rapidement possible sur cette phase d'induction. On n'aime pas avouer sa faiblesse, ni manifester son état d'impuissance.

stance et le fait d'exister; si, au contraire, on insistait sur l'indétermination du *ceci*, on risquerait d'identifier la substance et le sujet radical de toute attribution.

A ne considérer que la troisième voie, on risquerait de croire que la substance s'identifie au *cogito*, au moi ou même à la conscience du moi personnel. On confondrait alors la substance avec les propriétés de telle substance, celles de la substance spirituelle. On réduirait donc la substance à l'ordre de l'intentionnalité et, en définitive, à la relation.

Enfin, si l'on ne considérait que la quatrième voie, on risquerait de croire que la substance s'identifie à l'«ordre-vers» l'autre, à la possibilité de communication. On confondrait l'être et l'amour.

De fait, le danger est toujours de confondre la substance avec : le sujet fondamental ou la quiddité, la nature-matière ou la nature-forme, le corps vivant ou l'âme, le *cogito* ou le moi-personnel, l'ami ou l'amour. Tels sont en effet les divers «premiers» selon les différents ordres, et ces «premiers» peuvent être confondus avec le «premier» de ce-qui-est considéré en tant qu'être. Tout l'effort du métaphysicien consiste à opérer ces divers dépassements pour atteindre vraiment le premier dans l'ordre de ce-qui-est : la substance.

Le principe saisi de cette manière est un principe propre au niveau de ce-qui-est et non au niveau de la forme ou de la matière; on ne découvre ni une substance matérielle, ni une substance formelle, mais un principe d'être. On ne pose pas la substance comme un principe de durée ou de permanence, comme un sujet qui dure au delà du changement et des modifications accidentelles. Il ne s'agit donc pas d'une exigence de l'esprit qui, au milieu du changement, veut découvrir un point fixe : il s'agit de lire en profondeur ce-qui-est.

### *Ce qu'est la substance*

Il nous faut maintenant réfléchir sur ce principe propre immanent, sur cette cause propre immanente de ce-qui-est, afin de préciser ce qu'est la substance et de la mettre en pleine lumière, de la décanter de tout ce qui n'est pas elle, et qui si facilement adhère à elle en la voilant. En montrant ce qu'elle est, on manifesterait son caractère analogique et ses diverses modalités.

Si le langage ne peut nous faire découvrir l'existence de la substance et ce qu'elle est, il nous montre cependant, à titre de signe, comme les deux fonctions extrêmes de ce principe propre, de cette

cause propre : d'un côté, sa fonction de sujet en ce que celui-ci a de plus radical, de plus fondamental, de moins déterminé : ce qui est capable de recevoir toutes les déterminations; de l'autre, sa fonction d'attribut : ce qui est parfaitement déterminé et indivisible dans sa détermination. Dans sa fonction de sujet et dans celle d'attribut, la substance apparaît comme ce qui est fondamental dans l'ordre du sujet et ce qui, dans l'ordre de l'attribution, est la détermination la plus essentielle.

La première voie met en lumière l' *οὐσία* -substance comme cause propre à la fois de l'autonomie individuelle du vivant et de son unité originale, distincte de sa similitude spécifique avec la source de sa vie. L' *οὐσία* -substance ne peut se ramener à la *φύσις* (ni à la nature-matière, ni à la nature-forme); elle est au delà, mais elle intègre ce qu'il y a de «principe» en l'une et l'autre. Comme il faut distinguer le devenir de l'être, il faut distinguer le principe propre du devenir (la *φύσις*) du principe propre de l'être (l' *οὐσία*). Mais il faut bien comprendre que l'être ne peut être saisi qu'à travers le devenir; les réalités existantes expérimentées sont en mouvement, mais l'existence même de leur mouvement se distingue de celui-ci. C'est pourquoi, si facilement, nous demeurons dans la saisie de la *φύσις*, principe immanent du devenir, sans atteindre l' *οὐσία*, principe immanent de ce-qui-est. De telles distinctions sont devenues beaucoup plus difficiles pour nous en raison de la vision hégélienne de l'être, vision dialectique où l'être ne peut plus être saisi que lié au non-être, dans le devenir. Mais il ne faut pas, à cause de cette difficulté, dire que ces distinctions sont impossibles, car la réalité et l'intelligence humaines demeurent les mêmes en dépit de la dialectique hégélienne, et donc l' *οὐσία* peut toujours se distinguer de la *φύσις*.

La seconde voie découvre la substance comme source d'unité du *ceci est*, comme principe propre immanent du *ceci* et de son acte d'exister. La substance ne peut donc se ramener ni à l'*esse*, ni au *ceci* (le sujet concret individuel sur lequel porte notre jugement d'existence). Elle n'est pas principe propre de l'*esse* considéré abstraitement, mais de tel *esse*, celui qui s'exerce, de fait, dans le *ceci*. Elle est principe et cause immanente à la fois de la détermination essentielle de ce-qui-est et de son actualité d'être. L'effet propre de cette cause est bien la détermination formelle du *ceci*; son effet n'est donc pas un effet extérieur et séparable; en ce sens, cette cause est vraiment immanente. Cela montre bien qu'on ne peut identifier la substance et la forme, bien qu'on ne puisse les séparer; la substance est bien un principe d'être «selon la

forme», une cause «selon la forme» de ce-qui-est. Cette expression indique que la substance, cause propre de ce-qui-est, a comme effet propre la détermination essentielle de ce-qui-est.

Dire que la substance n'est pas la forme, ce n'est pas dire qu'elle est indéterminée, non-formée comme on a pu le prétendre, mais qu'elle est source de détermination, donc plus déterminée que la forme, qu'elle est une détermination plus radicale, plus pure, car elle n'implique aucun autre élément. C'est la détermination première dans l'ordre de l'être, source de toutes les autres déterminations; elle n'est donc pas immédiatement la détermination de la cause formelle du devenir, détermination qui relève de la nature-forme.

Relativement à l'intelligence, cette détermination radicale est source de toute l'intelligibilité de ce-qui-est. C'est l'intelligibilité première, ce qu'on a appelé la *quiddité* première de la réalité existante. Mais on ne peut identifier formellement substance et quiddité; ce serait confondre l'ordre de l'être et celui de l'intelligibilité, qui est une propriété de l'être, mais n'est pas formellement l'être. Il faut cependant voir le lien très intime qui existe entre les deux : la quiddité première, c'est la substance relativement à l'intelligence, c'est ce qu'est la substance pour l'intelligence. N'est-elle pas capable de la déterminer, de la spécifier fondamentalement ? En ce sens, on peut dire qu'elle est le bien premier de l'intelligence ; non pas son avoir premier, mais ce qui est capable de la spécifier de la manière la plus propre. L'intelligence est ordonnée à la substance, et non l'inverse. C'est pourquoi la substance ne peut être définie en fonction de notre connaissance, de notre intellection.

Relativement aux déterminations secondaires, la substance est source propre et sujet. Elle est la source et le sujet des déterminations qui proviennent d'elle comme ses propriétés; et elle est le sujet des autres déterminations qui ne proviennent pas immédiatement d'elle. Ici encore, regarder avant tout cet aspect (si important qu'il soit), ce n'est plus saisir la substance en elle-même, comme principe d'être; c'est ne plus saisir que sa fonction fondamentale, en la matérialisant.

La troisième voie manifeste d'une façon très spéciale la propriété de la substance spirituelle, celle de l'esprit. On peut dire que cette voie montre le rayonnement unique de la substance spirituelle. Par là, elle nous révèle le rôle de la substance comme principe d'ordre des diverses déterminations, des propriétés. Elle nous montre bien comment la substance n'est pas le sujet, mais peut remplir cette fonction. Les diverses propriétés qui émanent d'elle ne lui sont pas extrinsèques, elles lui sont

immanentes. Cette troisième voie montre aussi le danger, pour nous, de confondre la substance spirituelle principe d'opérations spirituelles impliquant conscience et réflexion, et la substance principe d'être (car, précisément, la substance spirituelle, en tant que source de vie spirituelle, peut être saisie immédiatement).

Par la réflexion intellectuelle, nous pouvons saisir ce que représente l'autonomie de notre vie intellectuelle. Celle-ci est bien en nous quelque chose de «premier» du point de vue vital; dans son exercice, elle est comme une source; notre pouvoir de nier le manifeste bien. Mais nous demeurons alors dans l'ordre vital et intentionnel, nous ne pénétrons pas dans l'ordre de l'être, pour saisir la substance comme telle. Certes, l'intentionnalité de notre vie intellectuelle est tout ordonnée à l'être; elle devrait donc pouvoir nous faire découvrir la substance ! Précisons : l'intentionnalité de notre vie intellectuelle, en ce qu'elle a de plus fondamental et de plus essentiel, est bien ordonnée à l'être, mais elle n'est pas l'être; elle est ordonnée à l'être, elle dépend de lui, elle lui est relative. Elle ne peut donc nous faire découvrir ce qu'il y a de premier dans l'être. Il faut dépasser l'intentionnalité de notre vie intellectuelle, si lumineuse, si séduisante qu'elle soit, pour découvrir la substance, principe d'être. Sans ce dépassement, on demeure dans l'ordre de l'intelligibilité, et l'on ne peut saisir la *substance* spirituelle comme telle.

Enfin, la quatrième voie manifeste l'*οὐσία*-substance comme principe de «solitude métaphysique», au delà de toute possibilité d'accueil et de don se réalisant par l'amour. Si l'*οὐσία*-substance est source de diverses déterminations, et donc source radicale de tout appétit, de tout amour, cependant elle n'est pas immédiatement capable d'accueil et de communication à l'égard d'un autre, car elle est en premier lieu principe d'être, principe d'autonomie dans l'ordre de l'être. En elle-même, elle est donc bien au delà de tout appétit, de toute communication et de toute relation. Par là nous saisissons mieux la différence entre l'*οὐσία*, principe d'être, et le «moi», sujet radical de l'appétit, de tout don, de toute communication. Le «moi» peut être sujet d'amour, d'accueil, mais il n'est pas l'*οὐσία* principe d'être. C'est pourquoi toute réduction phénoménologique, si poussée qu'elle soit, ne dépassera jamais le moi pour atteindre l'*οὐσία* principe d'être.

Si elle est bien source de toutes les autres déterminations *propres*, et sujet de *toutes* les déterminations, les ramenant toutes à elle sans être pour autant relative à aucune, l'*οὐσία*-substance n'est cependant pas *fin* et *terme* de ce-qui-est, car elle est principe d'être selon la forme;

donc, si elle est détermination pure, elle n'explicite par l'«ordre vers» la fin.

On voit comment la substance, principe et cause immanente (selon la forme) de ce-qui-est, se distingue de tous les autres «premiers», tout en gardant avec chacun d'eux quelque chose de commun; car le principe immanent de ce-qui-est est plus fondamental que toutes les autres priorités et est capable de les intégrer (sauf, évidemment, en ce qui concerne la priorité selon l'ordre de la cause finale ou selon l'ordre de la causalité efficiente transcendante de ce-qui-est : Dieu; car si la substance est le principe selon la forme de ce-qui-est, Dieu est l'Être premier; Il n'est pas un principe d'être, mais l'Être premier).

Ce qui est premier dans l'ordre du devenir, c'est la nature-matière et la nature-forme. On peut donc dire que la nature-matière ou la nature-forme est au devenir ce que la substance est à l'être. Et comme le devenir est relatif à l'être, la nature-matière et la nature-forme sont relatives à la substance. De même qu'il faut dépasser le devenir pour atteindre l'être, ainsi faut-il dépasser la nature-matière et la nature-forme pour atteindre la substance. C'est à travers le devenir qu'on atteint l'être, c'est à travers la nature-matière et la nature-forme qu'on atteint la substance.

Parce que le devenir est essentiellement complexe et multiple, ses principes propres sont divers, tout en impliquant un ordre : autre est la nature-matière, autre la nature-forme, celle-là étant ordonnée à celle-ci. Parce que l'être est essentiellement indivisible et un, son principe propre est unique et indivisible : la substance<sup>14</sup>.

Ce qui est premier dans l'ordre de la vie, c'est l'âme, principe de vie, et le corps, sujet de cette vie. On peut faire le même raisonnement que précédemment : l'âme et le corps sont à la vie ce que la substance est à l'être. Or la vie est, d'une certaine façon, une manière parfaite d'être; l'âme est donc, d'une certaine façon, une manière parfaite d'être substance. Mais comme aussi, sous un autre aspect, la vie implique l'être et lui est relative, ainsi l'âme implique la substance et lui est relative.

Ce qui est premier dans l'ordre logique, c'est le sujet de l'attribution et l'universel (générique et spécifique, de deux manières diffé-

<sup>14</sup> Si, de fait, nous distinguons deux principes propres de ce-qui-est : la substance et l'acte, c'est en raison du mode rationnel de l'intelligence, qui ne peut saisir l'être qu'à partir du devenir, et donc distingue, dans sa recherche, diverses causes propres de ce-qui-est. Mais, en réalité, la substance est acte.

rentes). On peut donc dire que le sujet, ou l'universel, est à l'être de raison ce que la substance est à l'être. L'être de raison étant tout entier relatif à l'être réel, puisqu'il se fonde sur l'être réel, le sujet et l'universel se fondent sur la substance et lui sont l'un et l'autre relatifs. Et de même qu'il faut toujours distinguer avec le plus grand soin l'être de raison de l'être réel, ainsi faut-il toujours distinguer le sujet et l'universel de la substance. Dès que l'on ne distingue plus l'être de raison de l'être réel (la logique de la métaphysique), on ne peut plus distinguer la substance du sujet et de l'universel.

L'être de raison, étant essentiellement une relation, est toujours complexe; c'est pourquoi il est normal que ses principes propres soient divers et irréductibles - le sujet et l'universel (générique ou spécifique) - tout en impliquant un ordre.

Dans l'ordre de la vie de notre intelligence, ce qui est premier selon l'ordre de perfection, c'est notre jugement, et la conscience que nous en avons est ce qui nous est le plus manifeste. Aussi peut-on dire que le jugement est à notre vie intellectuelle ce que la substance est à l'être, tandis que la conscience que nous avons de ce jugement est à notre vie intellectuelle ce que la substance-quiddité est à l'être. Et comme la vie de notre intelligence est toute relative à l'être (son activité intellectuelle demeure un accident) et en même temps en manifeste le mode le plus excellent pour nous (celui de l'esprit), le jugement et la conscience du jugement sont tout relatifs à la substance et en même temps en manifestent un mode très éminent, celui du moi-pensant.

De même qu'il faut toujours distinguer très nettement vie de l'esprit et être, de même il faut distinguer avec beaucoup de précision conscience du jugement et substance - ce que Descartes n'a pas fait avec assez de netteté.

Enfin, dans l'ordre de notre vie affective, c'est l'amour qui est premier fondamentalement, et l'amour d'amitié qui est premier selon l'ordre de perfection. Aussi peut-on dire que l'amour est, dans l'ordre affectif, ce que la substance est dans l'ordre de l'être. Dans la mesure où l'on confond l'être et l'appétit, l'être et la *tendance vers*, on confond l'amour et la substance.

On peut donc affirmer que la substance intègre en elle-même, comme principe et cause propre immanente de ce-qui-est, les perfections impliquées dans la nature-forme et la nature-matière, mais sans connaître leurs limites. Comme la nature, elle est principe et cause immanente; comme la nature-forme elle détermine et structure non plus l'être mobile en tant que mobile, mais tout ce-qui-est en tant qu'être;

comme la nature-matière elle est capable de jouer le rôle de sujet, de substrat, mais à la différence de la nature-matière qui est un co-principe distinct de la nature-forme, la substance, par elle-même, peut jouer ce rôle de substance-sujet à l'égard des accidents.

On pourrait faire un raisonnement assez semblable à l'égard de l'âme et du corps. Car le principe et la cause propre immanente de ce-qui-est (lorsque ce-qui-est est un vivant), intègre nécessairement en lui les perfections caractéristiques des principes propres et immanents de ce vivant (l'âme et le corps), sans les expliciter à leur niveau propre. Ne plus considérer, dans un vivant, que son être, ne plus considérer, dans son âme, que la substance, n'est-ce pas une sorte de réduction métaphysique ?

Notons bien, d'autre part, que l'immanence de l'âme à l'égard du vivant, étant plus intime et plus profonde que celle de la nature-forme à l'égard de l'être physique, nous aide à comprendre l'immanence plus profonde encore, et plus intime, de la substance relativement à ce-qui-est.

Comme principe et cause propre immanente de ce-qui-est, la substance possède éminemment les perfections impliquées dans les fonctions du sujet et de l'universel (genre ou espèce). Car c'est elle qui, étant le fondement propre de ce-qui-est, fonde la fonction de sujet. Rien n'est aussi radical, dans l'ordre de l'être, que la substance; elle est donc éminemment sujet. De même, elle est la source de l'universel, étant ce qui, dans la réalité, est le plus intelligible; toutes les autres déterminations sont intelligibles relativement à la substance. La source même de la nécessité de l'universel est la substance, comme principe propre de ce-qui-est. Le nécessaire logique se fonde sur le nécessaire métaphysique, et celui-ci est en premier lieu la substance, principe propre immanent de ce-qui-est.

La substance intègre encore d'une manière très éminente la perfection de la conscience du moi pensant. La conscience, en effet, manifeste cette perfection, propre à l'esprit, qui consiste à pouvoir réfléchir sur lui-même : l'esprit possède cette auto-lucidité qui lui permet toujours d'unir ce qu'il y a d'ultime dans ses découvertes avec ce qu'il y a de plus foncier, de plus primitif. Pour l'esprit, il n'y a plus d'extériorité dans la succession, il n'y a plus de distance proprement dite; s'il y a, de fait, des actes qui se succèdent (parce qu'il y a encore un devenir), ces actes peuvent se compénétrer et s'enrichir mutuellement. C'est grâce à cette compénétration, du reste, qu'il peut y avoir conscience.

Cette compénétration, cette conscience, se réalise dans l'ordre

spirituel, intentionnel. Or cet ordre intentionnel, qui est quelque chose de réel, suppose un autre ordre plus fondamentalement réel. L'intentionnel n'est jamais premier et fondamental; il peut apparaître tel, mais ne l'est pas du point de vue de l'être. Aussi cette capacité intentionnelle de réflexion se fonde-t-elle sur la substance qui, dans l'ordre de l'être, implique une sorte d'auto-réflexion fondamentale - cette capacité radicale de se retourner sur soi, de revenir sur soi. Si l'esprit, grâce à son immatérialité, peut réfléchir sur lui-même, la substance possède radicalement et éminemment en acte (implicitement et non consciemment) une noblesse analogue.

D'une autre manière, il faut encore affirmer que la substance intègre éminemment la perfection propre de l'amour, et spécialement de l'amour spirituel lorsqu'il s'agit de la substance de la personne humaine. Cet amour spirituel manifeste la capacité de se donner : l'amour est extatique, il fait tendre vers un autre auquel on se livre en lui communiquant ce qu'on a de meilleur. L'amour spirituel, en effet, possède non seulement cette ouverture, cet accueil à l'égard de l'autre, mais aussi cette capacité de se communiquer. Ici encore, précisons que cette attitude d'accueil ou cet ordre extatique vers l'autre se réalise pour nous dans l'ordre *affectif-intentionnel*. On peut donc faire le même raisonnement que précédemment : cette capacité intentionnelle d'accueil et de don que possède l'amour spirituel se fonde sur la substance qui, dans l'ordre de l'être, implique radicalement cette possibilité d'ouverture et de don, de sortie de soi pour se livrer à l'autre - ce qui serait contradictoire si nous concevions la détermination comme une limite. Car toute limite enferme la réalité en elle-même, la retient dans sa propre détermination en l'empêchant de se communiquer; la limite n'est autre qu'un «égoïsme métaphysique», elle provient toujours de la potentialité de l'être et souvent de celle de la matière. La détermination, au contraire, loin de s'opposer à la communication, la fonde et la permet; un être non déterminé ne peut se communiquer à un autre. La détermination permet l'ouverture véritable aux autres, l'indétermination transforme l'ouverture en confusion. Car seul ce qui est radicalement déterminé est capable de respecter une autre détermination et de l'assumer, ainsi que de communiquer sa propre détermination.

Par là, nous saisissons l'extériorité, le caractère matériel de la distinction entre l'être-en-soi et l'être-pour-soi. Cette distinction confond détermination et limite; ainsi l'être-en-soi, étant déterminé, ne peut être accueillant, ouvert aux autres, tandis que l'être-pour-soi, étant accueil, est nécessairement non-déterminé. En réalité, l'être, en sa racine sub-

stantielle, est en soi et pour soi; il est capable d'être tout entier tourné vers lui-même - *per se stans* - et d'être accueillant et ordonné «vers» l'autre.

Nous comprenons également combien la saisie métaphysique de la substance, dans l'induction, est une saisie pénétrante qui exige un profond dépassement, et combien aussi cette saisie intègre, en les assumant, toutes les perfections des autres «premiers».

Mais, si parfaite et si profonde que soit la substance, il ne faut pas pour autant l'identifier à Dieu, comme certains on pu le faire. Car elle demeure le principe propre *immanent* de ce-qui-est. Dieu seul est le Principe Transcendant, Premier et Ultime, de ce-qui-est. Dieu n'est pas une cause et un principe «selon la forme» de ce-qui-est, Il ne peut être saisi par induction, mais la saisie de son existence s'effectue grâce à un raisonnement *a posteriori*. Dieu, s'Il est vraiment découvert comme Dieu, est le Créateur, la Source Transcendante de tout ce-qui-est, tandis que la substance est, formellement, une cause et un principe immanent de ce-qui-est; Dieu est un Etre existant en Lui-même et par Lui-même : *Il est*, alors que la substance est *ce par quoi* ce-qui-est, est.

Enfin, précisons que la saisie de la substance comme première détermination dans l'ordre de l'être implique une négation de séparation à l'égard des déterminations secondaires; dès que celles-ci sont dépassées, on peut les regarder dans la lumière de l' *οὐσία* -substance, comme relatives à celle-ci, c'est-à-dire comme des accidents : quelque chose, dans l'ordre de l'être, qui s'ajoute et qui présuppose un premier. Cette saisie de la substance ne rejette pas les déterminations secondaires en les annihilant, en les considérant comme rien (la négation de séparation n'est pas une annihilation), mais elle les écarte momentanément de notre regard pour aller plus avant. Donc, la saisie de la substance se réalise grâce à cette négation qui divise ce-qui-est en discernant une modalité première, principale, au delà de laquelle on ne peut remonter dans l'ordre de la détermination, et des modalités secondaires, relatives, qui sont des déterminations dites «accidentelles» relativement à la première. Cette division qui se fait par la négation sépare, dans le domaine de la détermination, deux zones; elle nous fait ainsi comprendre qu'il y a bien deux «lectures» de la même réalité existante : l'une descriptive, qui ne considère que les déterminations secondaires sans savoir qu'elles sont secondaires; l'autre qui, ayant atteint intellectuellement la substance, permet d'analyser les déterminations secondaires comme accidentelles.

Cette division dans l'ordre de ce-qui-est est-elle une division

réelle, correspondant vraiment à l'être de ce-qui-est, ou est-elle une division fabriquée par l'intelligence ?

Cette division, évidemment, se situe à un niveau où nous ne pouvons rien contrôler expérimentalement. Distinguer, dans la réalité, sa couleur de sa quantité, est une distinction que nous pouvons vérifier expérimentalement (si du moins nous ne nous plaçons pas uniquement au niveau d'une connaissance de pure mensuration); tandis que la distinction, dans la réalité existante, de la détermination accidentelle et de la substance, ne peut être vérifiée expérimentalement<sup>15</sup>. Et donc, si nous n'avons aucun contrôle, qui nous assurera que cette distinction n'est pas purement imaginative ? Pour répondre à cette question, il faut revenir aux voies inductives qui nous ont permis de déceler l'existence de ce principe, de cette cause propre de ce-qui-est. Nous sommes partis de l'expérience et c'est la réalité expérimentée qui, elle-même, en raison de sa complexité et de son unité, nous a permis, sous la poussée de l'interrogation, de découvrir cette cause propre. Mais ne pourrait-on pas donner, de l'existence de ce principe et de cette cause, une autre justification ? A celui qui l'a découvert, l'évidence de ce principe suffit. En ce qui concerne celui qui ne l'a pas découvert, rappelons qu'un principe ne peut être expérimenté en lui-même, mais peut l'être dans ses *effets*; c'est donc toujours l'*unité existante* de la réalité complexe qui sera là comme « signe » annonçant qu'il y a quelque chose d'autre à découvrir.

*N.B.*

1. Nous l'avons déjà souligné : ce principe que nous posons à partir du *ceci* et de son acte d'être, ne doit pas être imaginé comme un au-delà des qualités sensibles, indéterminé et infini, faisant partie d'un autre monde, celui des for-

<sup>15</sup> La distinction et la corrélation de la substance-principe et des déterminations relatives et secondaires ne peuvent pas s'établir par des méthodes expérimentales. Jamais on ne pourra supprimer les déterminations secondaires pour y découvrir l'existence de la substance : une telle chirurgie est impossible ! Car il s'agit d'une analyse qui se fait au niveau de l'intelligence *ut sic*, une analyse que seule l'intelligence peut effectuer. Il faut avoir découvert la substance pour saisir sa distinction d'avec les accidents. On ne peut pas analyser l'accident en le considérant pour lui-même, en l'isolant de la substance qui le fait exister, qui le fait être.

Ce qui est donné dans l'expérience, c'est l'être particulier, le singulier, et non les accidents séparés - comme si ceux-ci existaient séparément. Si les accidents existent, c'est par la substance; c'est pourquoi leur existence nous permet de saisir l'existence de la substance. Et les accidents propres nous permettent de préciser la nature de telle ou telle substance.

mes idéales, des substances séparées; comprenons bien que ce principe, cette cause propre «selon la forme» de ce-qui-est, ne fait pas nombre - précisément parce qu'il est premier - avec les autres déterminations, avec le *ceci*. C'est par lui que les autres déterminations existent; sans lui elles n'existeraient pas. Du fait même qu'elles existent, elles révèlent et manifestent à l'intelligence leur principe propre d'être : l' *οὐσία* -substance.

2. Il est évident qu'il ne faut pas pour autant confondre substance et nature, être et devenir. Le devenir suppose l'être, mais ne s'identifie pas à elle. Lorsque je dis «ceci est», j'exprime autre chose que lorsque j'affirme «ceci devient, ceci vit»; dans ce second cas, c'est une modalité particulière de l'être qui est affirmée, et non pas l'être. La nature est principe du devenir, l' *οὐσία* -substance est principe d'être. Ce passage du devenir à l'être implique un dépassement dans l'ordre de l'intelligibilité.

3. Enfin, distinguons la cause propre immanente de ce-qui-est, et ce-qui-est. Ce-qui-est est objet d'expérience et termine immédiatement le jugement d'existence; tandis que la cause propre immanente de ce-qui-est, l' *οὐσία* -substance, est *induite*. Elle n'est plus objet d'expérience, elle ne termine plus le jugement d'existence, mais elle est ce qui est saisi par un jugement au terme de l'induction. Ce-qui-est est concret, singulier, contingent; l' *οὐσία* -substance est un principe propre d'être, qui, comme principe, est nécessaire et universel.

#### V. Mode existentiel de la substance : elle subsiste

On dit couramment que le propre de la substance est de *subsister*, tandis que les autres déterminations de ce-qui-est, déterminations secondaires et relatives, n'existent qu'en in-hérent à cette détermination première de ce-qui-est : la substance. Que veut dire une telle affirmation ? Pouvons-nous dire que ce qui caractérise la substance, principe propre et immanent «selon la forme» de ce-qui-est, c'est précisément d'exister par elle-même et en elle-même, c'est-à-dire de subsister ? Qu'ajoute exactement à la substance (cause propre «selon la forme» de ce-qui-est) la subsistence ? N'y a-t-il pas là un faux problème ? Car la substance, étant un principe selon la forme, ne peut subsister par elle-même; un principe, comme tel, ne peut exister que dans l'intelligence de celui qui l'atteint. Prétendre que la substance subsiste, n'est-ce pas réifier ce principe ?

Le problème est très délicat et très important. Rappelons d'abord comment s'est posée la question de la subsistence. C'est une question qui, de fait, s'est explicitée et développée en théologie, d'abord chez

Plotin avec la contemplation des trois hypostases<sup>1</sup>, mais surtout, en théologie chrétienne, à propos du mystère de la Très Sainte Trinité, ainsi qu'à propos du mystère du Verbe incarné et à propos de la Simplicité de Dieu et de la création<sup>2</sup>. Il était nécessaire en effet de montrer comment la nature individuelle du Christ ne subsiste pas par elle-même et en elle-même, mais subsiste dans le Verbe. Dans le Christ, la nature humaine et la nature divine sont unies hypostatiquement, c'est-à-dire subsistent dans la personne du Verbe; il faut donc distinguer la nature humaine individuelle et sa manière d'exister, la subsistance. De même, à propos du mystère de la Très Sainte Trinité, il était nécessaire de montrer comment l'unité de Dieu demeure au sein de trois personnes : Père, Fils et Esprit; de montrer que ces trois personnes, tout en étant distinctes, ne suppriment pas l'unité de nature, de vie, d'existence. Ici encore, le problème des rapports entre la nature et la subsistance se pose<sup>3</sup>.

Ces problèmes *théologiques* ont obligé les théologiens, et spécialement S. Thomas, à préciser ce que, du point de vue *métaphysique*, il fallait entendre exactement par «subsister» et comment on pouvait affirmer que subsister était le propre de la substance : seule la substance subsiste<sup>4</sup>, «subsister» n'étant autre qu'«exister en soi»

<sup>1</sup> Nous disons bien «contemplation», car il n'y a pas chez Plotin d'*analyse* métaphysique de *ce que sont* ces hypostases. - Il est assez curieux de voir le sens qu'a chez Aristote le mot *ὑπόστασις*. Dans les *Parties des animaux*, par exemple, Aristote affirme que si, «parmi les quadrupèdes, certains ont beaucoup de doigts quant aux pieds de devant, à la place des mains», «ce n'est pas à cause de l' *ὑπόστασις* du poids» (B, 16, 659 a 24). *ὑπόστασις* désigne la nature : ainsi, «le chameau a un seul genou dans chaque jambe et non plusieurs articulations comme le disent certains, mais cela semble à cause de l' *ὑπόστασις* de l'articulation» (*Histoire des animaux*, B, 1, 499 a 21; cf. *Parties des animaux*, Γ, 8, 671 a 21). *ὑπόστασις*, souligne aussi Bonitz, signifie l'*actio subsistendi* (voir *Météorologiques*, B, 8, 368 b 12) et, la plupart du temps, le dépôt, le résidu, ce qui demeure au fond : voir *op. cit.*, B, 1, 353 b 23 (à propos des eaux stagnantes); *op. cit.*, Δ, 5, 382 b 14 : «voici les espèces de l'eau : vin, urine, petit-lait et en général tout ce qui n'a aucun ou seulement un faible dépôt (*ὑπόστασις*)». *ὑπόστασις* désigne également le résidu de la nourriture (*op. cit.*, B, 3, 357 b 8; 358 b 11), les excréments (*Parties des animaux*, B, 2, 647 b 28; *De la génération des animaux*, A, 18, 726 a 21; *Météor.*, B, 2, 355 b 8; B, 3, 358 a 8). D'Aristote à Plotin, le mot *ὑπόστασις* prend donc des significations très diverses - mais nous retrouvons toujours la même idée : ce qui est en dessous, soit comme fondement (ce qui supporte le reste), soit comme ce qui est rejeté. Etre en dessous peut en effet signifier ce qu'il y a de plus bas ou ce qui porte tout : la pierre angulaire (celle «qu'ont rejetée les bâtisseurs» [Ps. 118, 22] et qui supporte tout).

<sup>2</sup> Nous reviendrons sur ce problème (en ce qui concerne la Simplicité de Dieu et la création) dans le tome III.

<sup>3</sup> Ce qui rendait le problème particulièrement difficile du point de vue théologique, c'était de préciser le sens exact de la terminologie latine en face de celle des Grecs. Cf. ci-dessus, pp. 239-240, 253, 274-275.

<sup>4</sup> Cf. S. Thomas, *II Sent.*, dist. III, q. 1, a. 1, ad 1; *III Sent.*, dist. VI, q. 1, a. 1, sol. 1 :

et «par soi»<sup>5</sup>.

Quant au terme *subsistentia*, S. Thomas rappelle, nous l'avons vu, qu'il correspond proprement au terme grec *ὄντως*, mais a été utilisé par les Latins pour traduire *ὑποστάσεις*<sup>6</sup>. Si, de fait, S. Thomas utilise surtout le terme concret *subsistens* (l'existant par soi<sup>7</sup>), il se sert aussi du terme abstrait, lorsqu'il veut s'exprimer d'une manière plus formelle, selon un mode de séparation, et désigner le constitutif formel de la réalité subsistante, ce par quoi «ce quelque chose» (*hoc aliquid*) subsiste, existe par lui-même<sup>8</sup>.

«ratio substantiae est quod per se subsistat»; *De pot.*, q. IX, a. 1, ad 4 : «... quamvis nihil subsistat nisi individua substantia»; *De ver.*, q. XXVII, a. 1, ad 8 : «id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens»; *Comm. Mét.*, X, leç. 3, n° 1979 : «substantia prima, cujus proprie est subsistere»; XII, leç. 1, n° 2419 : «hoc autem solum est substantia, quae subsistit (cf. ci-dessus, p. 260, note 109). S. Thomas dira *substantia subsistens* (n° 1966 et 1979). Voir aussi *De unione Verbi Incarnati*, a. 2 : «Est autem substantiae proprium ut per se et in se subsistat».

<sup>5</sup> Voir *S. th.* I, q. XXIX, a. 2. Cf. *De pot.*, q. IX, a. 1 : «substantia (...) dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens» (cf. *ibid.*, ad 4); cf. *I Sent.*, dist. XIII, q. 1, a. 1; *III Sent.*, dist. VI, q. 2, a. 2 (*sed contra*) : «omne quod habet per se esse est subsistens». *Comm. Mét.*, V, leç. 10, n° 903 : «quasi per se subsistens» et IV, leç. 1, n° 543 : «quasi per se existens»; et VII, leç. 16, n° 1642 : «de ratione (...) substantiae est quod sit per se existens»; XI, leç. 2, n° 2188 : «substantia est (...) per se existens». S. Thomas fait toutefois une distinction entre *per se existens* et *per se subsistens*; car «*per se existens* peut parfois se dire de quelque chose s'il n'est pas inhérent comme l'accident ou la forme matérielle, même s'il est une partie. Mais *proprie et per se subsistens* se dit de ce qui n'est ni inhérent à la manière que l'on vient de dire, ni partie. Selon ce mode, ni l'œil ni la main ne peut être dit *per se subsistens*» (I, q. LXXV, a. 2, ad 2). Cf. *ibid.*, ad 1 : «*Hoc aliquid* peut se prendre de deux manières : d'une manière, pour tout ce qui est subsistant (*pro quocumque subsistente*); d'une autre manière, pour le *subsistens* complet dans la nature d'une certaine espèce. Selon la première manière, l'inhérence de l'accident et de la forme matérielle est exclus; selon la seconde, l'imperfection de la partie est exclue aussi. C'est pourquoi Boèce dit, dans les *Prédicaments*, que 'ousiosis' ou 'subsistence' est une forme qui prend la subsistence pour 'ce par quoi on subsiste'. Mais si 'subsistence' est pris pour 'ce qui subsiste', on nomme proprement tel ce en quoi se trouve en premier lieu (*per prius*) telle nature selon ce mode d'être. Et comme elle se trouve en premier lieu dans la substance, selon qu'elle est substance, et ensuite dans les autres selon qu'ils sont plus proches de la subsistence, il est clair que le nom «substance» convient en premier lieu aux genres et aux espèces dans le genre substance, comme le dit Boèce (...) et qu'il ne convient aux individus d'avoir un tel *esse* qu'en tant qu'ils se rangent sous telle nature commune» (*art. cit.*, c.).

<sup>6</sup> Cf. ci-dessus, p. 253; voir III, q. 2, a. 3 : «subsistentia (...) idem est quod res subsistens : quod est proprium hypostasis»; cf. III, q. II; cf. a. 4. Voir aussi *De pot.*, q. IX, a. 1 et ci-dessus, p. 274.

<sup>7</sup> Voir par exemple I, q. LXXV, a. 2, ad 1; III, q. 2, a. 3; I, q. 14, a. 2, ad 1.

<sup>8</sup> Voir par exemple *I Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1 : *subsistentia* dicitur cujus actus est subsistere. *C.G.* IV, ch. 49 : «Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit». *S. th.*, III, q. II, a. 6; VI, a. 3.

*Subsistere* exprime bien une manière d'exister, une manière d'être : «*subsistere* dit un mode déterminé d'être (*determinatum modum essendi*), à savoir en tant que quelque chose est *ens per se*, non dans un autre, comme l'accident»<sup>9</sup>. «Il appartient à Dieu seul d'avoir pour mode propre d'être, d'être son *esse* subsistant» (*solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens*)<sup>10</sup>.

*Subsistere* signifie une manière autonome d'être, ce qui implique une certaine perfection, un certain achèvement dans l'ordre de l'être : parmi les créatures matérielles, «celles qui sont parfaites et subsistantes sont composées; or la forme, en elles, n'est pas quelque chose de complet [et de] subsistant, mais plutôt ce par quoi (*quo*) quelque chose est»<sup>11</sup>. *Subsistere* se distingue donc de ce qui n'est qu'un *quo*, un principe, un élément, une partie.

*Subsistere* implique un «retour vers l'essence» : «revenir vers son essence n'est autre que *le subsister* de la réalité en elle-même» (*redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*)<sup>12</sup>. Il

<sup>9</sup> *I Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1, c. Cf. ad 2 et ad 3 : on dit que quelque chose subsiste en tant qu'il est *sub esse suo* et n'a pas l'*esse in alio sicut in subjecto*. S. Thomas précise que si *subsistere* est *actus alicujus ut quod subsistit*, il est aussi ce par quoi il subsiste (*ut quo subsistit*). Or, «puisque *subsistere* dit l'*esse* déterminé, et que toute la détermination de l'*esse* suit la forme, qui est terme, il est clair que c'est par la forme première, qui est dans le genre de la substance, que quelque chose est dénommé subsistant (...) C'est pourquoi Boèce dit, dans les *Prédicaments*, que 'ousiosis' ou 'substance' est une forme qui prend la subsistence pour 'ce par quoi on subsiste'. Mais si 'subsistence' est pris pour 'ce qui subsiste', on nomme proprement tel ce en quoi se trouve en premier lieu (*per prius*) telle nature selon ce mode d'être. Et comme elle se trouve en premier lieu dans la substance, selon qu'elle est substance, et ensuite dans les autres selon qu'ils sont plus proches de la subsistence, il est clair que le nom 'substance' convient en premier lieu aux genres et aux espèces dans le genre substance, comme le dit Boèce (...) et qu'il ne convient aux individus d'avoir un tel *esse* qu'en tant qu'ils se rangent sous telle nature commune» (*art. cit.*, c.).

<sup>10</sup> *I*, q. XII, a. 4.

<sup>11</sup> *I*, q. XIII, a. 1, ad 1. C'est pourquoi tous les noms que nous donnons pour signifier quelque chose de complet et de subsistant (*aliquid completum subsistens*) ont une signification concrète (*significant in concretione*), tandis que les noms donnés pour signifier les «formes simples» signifient quelque chose, non pas comme subsistant, mais comme ce par quoi quelque chose est (*significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est*).

<sup>12</sup> *I*, q. XIV, a. 2, ad 1; l'expression *redire ad essentiam* vient du *De Causis*, prop. 15 : *Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa*. S. Thomas renvoie à l'*Elementatio theologica* de Proclus, en particulier prop. 43 : «*Omne quod ad seipsum conversivum est, authypostaton est, id est per se subsistens*» (*Comm. de Causis*, éd. Saffrey, p. 89); cf. p. 91 : «*Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa, habens fixationem ita quod non convertantur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad subjecta; et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti ipsum, quia omne tale est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam, quasi non indigens materiali sustentamento*». Voir aussi *Elementatio theologica*, prop. 16 : «*Tout ce qui a le pouvoir de se convertir vers soi-même possède une substance séparable de tout corps*».

s'agit, précise S. Thomas, d'un *modus loquendi*. S. Thomas fait une distinction entre cet état métaphysique d'une forme qui a en elle-même l'*esse*, qui subsiste en elle-même, possédant cette capacité de «revenir en elle-même» (*redire in seipsam*) et l'état de la forme qui perfectionne la matière en lui donnant l'*esse*, et qui, d'une certaine manière, se «répand» (*effunditur*) sur celle-ci<sup>13</sup>. (Il y a ainsi deux manières d'exister : exister en soi, qui implique un retour métaphysique, et exister en informant l'autre, ce qui implique une communication métaphysique).

*Per se subsistere* convient par-dessus tout à Dieu<sup>14</sup>. Il «répugne à l'*esse* de la substance divine d'être reçu dans un sujet»<sup>15</sup>. L'*intelligere* divin est *subsistens*<sup>16</sup>, et cet *intelligere subsistens* ne peut être qu'un<sup>17</sup>.

Pour S. Thomas, le *subsistere* est-il toujours le propre de la substance, ou se dégage-t-il, pour ainsi dire, de la substance pour regarder aussi l'*esse* ? L'*esse* de la créature, dit S. Thomas, n'est pas *absolute subsistens*, mais est limité à une certaine nature à laquelle il advient<sup>18</sup>, alors que Dieu est l'*ipsum esse subsistens*<sup>19</sup>. A l'objection selon laquelle

<sup>13</sup> I, q. XIV, a. 2, ad 1.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cf. I, q. XXVII, a. 2, ad 3.

<sup>16</sup> I, q. XIV, a. 4, ad 2.

<sup>17</sup> I, q. LIV, a. 1.

<sup>18</sup> I, q. L, a. 2, ad 3. Cf. *I Sent.*, dist. VIII, q. 5, a. 2, ad 5 : S. Thomas reconnaît que l'âme, forme absolue non en tant que forme, mais en tant que similitude de Dieu, participant à Sa noblesse, possède l'*esse in se*. Elle a en elle-même l'*esse* parfait, et par le fait même elle subsiste par et dans cet *esse* (*ibid.*, ad 1). Se posant la question de la simplicité de la créature, S. Thomas affirme qu'il y a des «créatures» (la matière première, une forme quelconque, l'universel) qui n'ont pas l'*esse in se*; seule possède l'*esse in se* celle qui subsiste dans sa nature (*I Sent.*, dist. VIII, q. 5, a. 1). Cf. *De pot.* q. VII, a. 2, ad 5 : A la différence de l'*esse* de Dieu (à qui n'advient aucune nature qui soit autre que son *esse* même), «tout autre *esse* qui n'est pas subsistant doit être individué par la nature et la substance qui subsiste dans tel *esse*». L'individu subsiste dans la nature : voir III, q. II, a. 2 et a. 4. L'individu imprécis («un certain homme») «signifie la nature, ou l'individu [considéré] du côté de la nature, avec le mode d'existence qui convient aux singuliers, à savoir d'être *per se subsistens*»; mais le nom de personne «est donné, non pas pour signifier l'individu [considéré] du côté de la nature, mais pour signifier la réalité subsistant dans telle nature» (*res subsistentem in tali natura*) (I, q. XXX, a. 4). S. Thomas dit aussi que la *res* subsiste dans l'*esse* : cf. *De ente*, ch. VI, p. 43, l. 27 : «illud *esse in quo res subsistit*, per quod *res* est ens per se». *Comm. De Causis*, prop. 7, p. 49 : la «quiddité ou essence [de l'intelligence] n'est pas son *esse*, mais elle est *res subsistens in suo esse participato*». - Au sujet de la sainte Trinité, S. Thomas précisera qu'en elle plusieurs personnes subsistent dans une seule nature, alors que dans le Christ c'est l'inverse : une seule personne subsiste dans plusieurs natures (*C.G.* IV, ch. 39).

<sup>19</sup> Voir notamment I, q. IV, a. 2, ad 3; q. VII, a. 1; q. XI, a. 4; q. XII, a. 4; q. XLIV, a. 1 : il ne peut y avoir qu'un seul *esse* subsistant; *Comm. De Causis*, prop. 9, p. 66. S. Thomas dit aussi, par exemple dans le *Contra Gentiles* : *esse per se subsistens* (*C.G.* II, ch. 52). Il dit aussi *esse separatim per se subsistens* et *illud esse quod est ens subsistens* (*ibid.*); et, commentant un verset du Prologue de S. Jean : «le vrai Dieu est *res subsistens, cum maxime sit per se ens*» (*op. cit.*, IV, ch. 11). Cf. *Comm. Phys.*, VIII, leç. 21, n° 1153 : toute substance simple subsistante, ou a elle-même son *esse*, ou participe l'*esse*. La sub-

«aucun *esse* reçu n'est *absolute subsistens*», S. Thomas répond : tout ce qui est reçu (*acceptum*) n'est pas forcément reçu dans un sujet; «autrement, on ne pourrait pas dire que toute la substance de la réalité créée est reçue de Dieu (*accepta a Deo*), puisqu'il n'y a pas de sujet capable de recevoir toute la substance (*totius substantiae [...] receptivum*)<sup>20</sup>.

La subsistence a une extension différente de celle de la substance. Relevant l'affirmation de Boèce, selon laquelle les genres et les espèces subsistent, S. Thomas précise qu'ils subsistent «en tant qu'il appartient à certains individus de *subsister* du fait qu'ils sont [inclus] sous les genres et les espèces compris dans le prédicament de la substance, et non parce que les espèces ou les genres eux-mêmes subsisteraient, sauf selon l'opinion de Platon»<sup>21</sup>. «Quant à *substare*, cela convient aux mêmes individus dans leur ordre aux accidents (*in ordine ad accidentia*), qui sont en dehors de la raison de genre et d'espèce»<sup>22</sup>.

S. Thomas précise encore que l'individu composé de matière et de forme est sujet des accidents (*habet quod substet accidentibus*) en raison de la matière, mais subsiste par lui-même (*quod per se subsistat, habet*) en raison de sa forme, «qui n'advient pas à la réalité subsistante, mais donne l'*esse* actuel à la matière, afin qu'ainsi l'individu puisse subsister»<sup>23</sup>. C'est pourquoi «*hypostasis* est attribué à la matière, et *ousiosis* ou subsistence à la forme, parce que la matière est *principium substandi*, et la forme *principium subsistendi*»<sup>24</sup>.

stance simple qui est l'*ipsum esse subsistens* ne peut être qu'unique (*non potest esse nisi una*). Toute substance qui est après la première substance participe l'*esse*.

<sup>20</sup> I, q. XXVII, a. 2, ad 3.

<sup>21</sup> I, q. XXIX, a. 2, ad 4. Cf. *De pot.*, q. IX, a. 1, ad 5 : «Boèce parle selon l'opinion de Platon, qui a fait des genres et des espèces des formes subsistantes séparées, dépourvues d'accidents (...) Ou bien il faut dire que 'subsister' est attribué aux genres et aux espèces, non parce qu'ils subsisteraient, mais parce que les individus subsistent dans leurs natures (*in eorum naturis*), même en l'absence de tout accident (*etiam omnibus accidentibus remotis*)». Cf. *C.G.*, III, ch. 75 : «les singuliers sont *entia*, et plus que les universels; car les universels ne subsistent pas par soi, mais seulement dans les singuliers».

<sup>22</sup> I, q. XXIX, a. 2, ad 4.

<sup>23</sup> *Ibid.*, ad 5. Le nom d'«individu» rentre dans la définition de la personne «pour désigner le *modus subsistendi* qui convient aux subsistances particulières» (*id.*, a. 1, ad 3).

<sup>24</sup> *Ibid.* cf. ci-dessus, p. 250. Dans le *De potentia*, S. Thomas précise quels sont deux «propres» (*propria*) de la substance considérée comme *subjectum* (et non comme *natura subjecti*) : 1° «elle n'a pas besoin d'un fondement extrinsèque qui la soutienne (*in quo sustentetur*), mais elle se soutient en elle-même; et ainsi elle est dite *subsistere*, comme existant par elle-même et non dans un autre (*quasi per se existens et non in alio*)»; 2° elle est «fondement pour les accidents, qu'elle soutient (*substantans ipsa*), et pour autant elle est dite *substare*» (*De pot.*, q. IX, a. 1). Cf. ad 3 : «la substance individuelle a en propre d'exister par soi». Et S. Thomas précise encore : bien que rien ne subsiste si ce n'est la sub-

«A celui-là convient proprement l'esse, dit S. Thomas, qui a l'esse; et celui-là est subsistant dans son esse»<sup>25</sup>. A proprement parler, ce sont les *subsistentia* qui sont créés (les formes, les accidents, tout ce qui ne subsiste pas, doivent plutôt être dits «concrétés» que «créés»)<sup>26</sup>. Toutefois la relation, en Dieu, n'étant pas un accident, mais l'essence divine elle-même, est subsistante, comme l'essence divine elle-même subsiste<sup>27</sup>.

Toute forme créée *per se subsistens* participe l'esse<sup>28</sup>. L'âme rationnelle est une forme subsistante<sup>29</sup>; elle a un esse subsistant<sup>30</sup>. L'ange, «puisqu'il est immatériel, est une certaine forme subsistante, et par là intelligible en acte»<sup>31</sup>.

stance individuelle, qui est dite *hypostasis*, toutefois ce n'est pas selon la même raison. qu'elle est dite *subsistere* et *substare* : mais elle est dite *subsistere* en tant qu'elle n'est pas dans un autre, et *substare* en tant que d'autres sont en elle (*insunt ei*). C'est pourquoi, s'il était une substance qui existât par soi (*si aliqua substantia esset quae per se existeret*), mais qui ne fût pas sujet de quelque accident, elle pourrait proprement être dite subsistence, mais non pas substance» (ad 4). Cf. ci-dessus, pp. 250 et 271, note 180.

<sup>25</sup> I, q. XLV, a. 4: «Ille enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est *subsistens in suo esse*». Cf. q. LXXV, a. 6: «les réalités» qui ne subsistent pas, comme les accidents et les formes matérielles...»; q. XC, a. 2: «Illud autem *proprie dicitur esse*, quod ipsum *habet esse*, quasi *in suo esse subsistens*». *De ver.*, q. XXVII, a. 1, ad 8: «non enim *subsistunt*, ideo *proprium esse non habent*». *De pot.*, q. VII, a. 3: «*Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistenti*». *Quodlibet IX*, a. 3: l'esse est attribué à quelque chose de deux manières: «sicut ei quod *proprie et vere habet esse vel est*; et sic attribuitur soli *substantiae per se subsistenti*: unde quod *vere est*, dicitur *substantia* [S. Thomas se réfère au livre I des *Physiques* d'Aristote]. *Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur ei esse alio modo, id est ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album*». Voir aussi *C.G.IV*, ch. 11: en Dieu se trouve tout ce qui appartient à la *ratio* de la subsistence, de l'essence et de l'esse lui-même» (bien que cela ne fasse qu'un en Lui): «il lui convient en effet de *n'être pas en d'autres*, en tant qu'il est *subsistant*, d'être quelque chose, en tant qu'il est essence, et d'être en acte, en raison de l'esse même» (*convenit enim ei non esse in aliis, in quantum est subsistens, esse quid, in quantum est essentia, et esse in actu, ratione ipsius esse*).

<sup>26</sup> I, q. XLV, a. 4.

<sup>27</sup> I, q. XXIX, a. 4. Cf. *De pot.*, q. VIII, a. 3, ad 7: «Si, en Dieu, les relations constituent des hypostases, et les font ainsi subsistences, elles le font en tant qu'elles sont l'essence divine. En effet, il n'appartient pas à la relation, en tant que relation, de subsister ou faire subsister; car cela n'appartient qu'à la substance».

<sup>28</sup> I, q. LXXV, a. 5, ad 4.

<sup>29</sup> I, q. XC, a. 2; cf. I, q. LXXV, a. 2: «l'âme humaine (...) est quelque chose d'incorporel et de subsistant»; elle est *hoc aliquid* selon la première manière, puisqu'elle est partie de l'espèce humaine: cf. *loc.cit.*, ad 1, cité ci-dessus, note 5. Les âmes des animaux ne subsistent pas: voir I, q. LXXV, a. 3.

<sup>30</sup> I, q. XC, a. 2, ad 2.

<sup>31</sup> I, q. LVI, a. 1.

Si la forme subsiste dans son *esse*, elle ne peut perdre l'*esse*<sup>32</sup>. En effet, il est impossible que la forme soit séparée d'elle-même; «la forme subsistante ne peut donc cesser d'être»<sup>33</sup>.

Notons enfin que rien ne peut agir par soi-même, si seul peut agir par soi-même ce qui subsiste par soi, car seul l'être en acte agit<sup>34</sup>.

C'est ce point de vue de la subsistence que certains commentateurs de S. Thomas ont surtout développé. Il faudrait ici résumer les analyses si pénétrantes de Cajetan et de Jean de S. Thomas, pour ne citer que les plus originales<sup>35</sup>. Ces analyses, du reste, ont été reprises récemment par Jacques Maritain<sup>36</sup>. Nous nous limiterons ici à relever rapidement le fruit des réflexions des commentateurs de S. Thomas. Mais auparavant, rappelons quelques aspects de la doctrine de Suarez.

Dans la *disputatio XXXIV (De prima substantia seu supposito, ejusque distinctione a natura)*, Suarez traite longuement de la subsistence (créée), qu'il définit ainsi : «un mode substantiel terminant de façon ultime la nature substantielle et constituant une réalité subsistant par elle-même et incommunicable»<sup>37</sup>. Il avait préalablement précisé, à propos de l'étymologie de *substantia*, que *subsistentia* signifie «la raison propre d'être en soi et par soi, propriété par laquelle nous manifestons la raison propre de la substance»<sup>38</sup>.

La raison formelle de subsistence se divise en : complète et incomplète, spirituelle et matérielle, simple et composée ou divisible et indivisible<sup>39</sup>.

Il n'y a pas à chercher quelle est la cause formelle de la subsistence, puisqu'elle «est elle-même comme une forme, ou un acte ultime dans son genre»<sup>40</sup>.

En ce qui concerne sa cause efficiente, il s'agit de savoir «si la sub-

<sup>32</sup> I, q. L, a. 5.

<sup>33</sup> I, q. LXXV, a. 6.

<sup>34</sup> *Id.*, a. 2 : «Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu».

<sup>35</sup> Voir CAJETAN, *Commentaire du De ente et essentia*, q.12, éd. Marietti p.154, et les commentaires des différents lieux de la Somme où S.Thomas en parle. Voir aussi JEAN DE S.THOMAS, *Cursus theologicus*, III, q. 3, disp. 6, a.1, n° 9-12; I, q. 3, disp. 4, a.1 et a.2.

<sup>36</sup> Voir J.MARITAIN, *Sur la notion de subsistence; Les degrés du savoir*, Annexe IV, pp. 845-853.

<sup>37</sup> *Disp.* XXXIV, sect. 5, n° 1.

<sup>38</sup> *Disp.* XXXIII, sect. 1, n° 3. Cf. ci-dessus, p. 301.

<sup>39</sup> *Disp.* XXXIV, sect. 6, n° 1.

<sup>40</sup> *Ibid.*: «ipsa subsistentia est quasi forma, vel actu ultimus in suo genere».

sistance découle (*sequatur*) effectivement des principes intrinsèques de la nature existante ou si, au contraire, elle provient d'un seul agent extrinsèque - la nature demeurant purement passive, ou se comportant comme passivement à son égard<sup>41</sup>. Suarez donne six raisons montrant que cette dernière opinion «semble être vraie»<sup>42</sup>. Cependant, après avoir développé les six raisons en faveur de cette thèse, il déclare : «cette sentence est probable, et l'opposée ne peut être suffisamment démontrée. Néanmoins, dans (...) la *disputatio* VIII, section 3, le contraire nous est apparu plus probable, à cause de l'autorité de S. Thomas (q. II, a. 5, ad 1, et q. XVI, a. 12, c. et ad 1)»<sup>43</sup>. La raison en est que «du point de vue de la nature, tous les principes sont suffisants pour que de celle-ci résulte activement sa subsistence; donc, il ne faut pas nier qu'entre eux intervienne (*intercedat*) une telle connexion active». En effet,

l'essence substantielle, avec son existence, est antérieure, selon l'ordre de nature, à la subsistence; elle a donc tout ce qui est nécessaire pour que d'elle puisse résulter le mode de subsistence. La conséquence est manifeste, puisque l'essence elle-même est plus noble que la subsistence, et est, par l'existence, constituée dans un état en lequel elle peut être principe intrinsèque de la subsistence, par une résultance naturelle<sup>44</sup>.

Pour ce qui est de la cause matérielle, certains affirment que la subsistence inhère à la nature. Mais Suarez n'est pas de cet avis : d'une part «parce que tout mode qui ne se distingue pas réellement, mais seulement d'une manière modale, de la réalité dont il est le mode, semble avoir avec cette dernière une union d'une autre raison que l'inhésion proprement dite»; et, d'autre part, parce que

<sup>41</sup> *Ibid.*, n° 8 : «an subsistentia effective sequatur ex intrinsecis principiis naturae existentis, an vero a solo extrinseco agente detur natura solum passiva, seu quasi passive se habens respectu illius. Et videtur quidem hoc posterius verum esse».

<sup>42</sup> La première raison est la suivante : «actio agentis per se primo tendit ad rem subsistentem ut sic : ergo ipsum solum est quod dat effectui totam entitatem, usque ad subsistentiam».

<sup>43</sup> *Ibid.*, n° 9.

<sup>44</sup> *Ibid.* Suarez répondra ensuite aux six raisons (voir n° 10). A la première il répond en distinguant ce à quoi tend *ultimate* l'action de l'agent (constituer une réalité subsistant par soi) et ce à quoi elle tend *proxime et immediate* : faire (*efficere*) une réalité ou une nature existante, que suit naturellement la subsistence, s'il n'y a pas d'empêchement. Du reste, si l'on dit qu'il y a création de réalités subsistantes, ce n'est pas parce que la création se termine formellement à la subsistence, car en réalité elle se termine à l'*esse* lui-même comme tel (*loc. cit.*; Suarez renvoie à S. Thomas, I, q. XLV, en particulier a. 4, ad 1).

la subsistence ne se rapporte pas à la nature comme une forme, mais comme un pur terme; et donc la nature ne se rapporte pas non plus à la subsistence comme sa matière ou son sujet propre; elle se rapporte donc [à la subsistence] comme le terminable à son terme, avec lequel elle a une connexion naturelle nécessaire; et, au sens large ou par mode de réduction, [subsistence et nature] sont entre elles comme l'acte et la puissance. Et ce rapport et cette connexion sont suffisants pour que la subsistence puisse découler de la nature par une résultante naturelle<sup>45</sup>.

Notons enfin que, se demandant si la subsistence a une certaine causalité propre, Suarez rappelle les deux manières extrêmes d'envisager le problème. Selon la première, la subsistence est principe *per se* et formel de toutes les actions du suppôt, de telle sorte qu'elle influe simultanément avec la nature<sup>46</sup>. L'autre sentence, soutenue surtout par les nominalistes, affirme que la subsistence n'est en aucune manière principe d'action, qu'elle n'est pas essentiellement exigée par les actions, mais seulement de façon purement concomitante<sup>47</sup>. Suarez avertit qu'il adopte une *via media*<sup>48</sup>. Pour lui, la subsistence créée n'a pas d'influx propre et immédiat sur les actions du suppôt. C'est là une «sentence commune» qui doit réconcilier les diverses opinions : d'une part celle de Duns Scot et de tous ceux qui affirment que la raison de subsistence est négative; d'autre part celle des thomistes qui soutiennent que l'existence elle-même n'est pas un principe *per se* et formel d'action, mais une simple condition nécessaire. Si cela est vrai de l'existence, c'est encore plus vrai de la subsistence.

Suarez affirme cela en fonction même de sa théorie de la subsistence, qui «est seulement un mode de l'existence elle-même, [provenant] de la nature de la réalité, distinct d'elle»<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> *Ibid.*, n° 23 : «tum quia omnis modus, qui non distinguitur realiter, sed modaliter tantum a re cuius est modus, videtur habere cum illa unionem alterius rationis, quam sit inhaesio proprie sumpta (...) Tum propter rationem factam, quod substantia non comparatur ad natura ut forma, sed ut purus terminus; ergo nec natura comparatur ad subsistentiam ut materia, vel proprium subjectum; comparatur ergo ut terminabile ad suum terminum, cum quo habet naturalem connexionem necessariam; et late loquendo, seu reductive se habent ut actus et potentia. Atque haec habitudo et connexio satis est, ut subsistentia possit a natura dimanare per resultantiam naturalem».

<sup>46</sup> Cf. *Disp.* XXXIV, sect. 7, n° 4.

<sup>47</sup> *Ibid.*, n° 5. Voir également ci-dessus, p. 295, note 313.

<sup>48</sup> *Ibid.*, n° 6 : «Nihilominus media via tenenda est».

<sup>49</sup> *Ibid.* : «existimamus [subsistentiam] tantum esse modum ipsius existentiae ex natura rei distinctum ab ipsa». Pour confirmer sa thèse, Suarez donne cet argument par mode d'impossibilité : «si la subsistence personnelle créée est par elle-même active, il n'y a pas de raison pour que les subsistences personnelles divines ne soient pas aussi actives, quoique la subsistence essentielle, comme il est de la raison de sa nature, soit aussi active» (*ibid.*).

On voit bien que tout l'effort de Suarez est de chercher à concilier des positions opposées (scotistes, thomistes, nominalistes). Il tombe dans un certain éclectisme, ou évalue les opinions selon qu'il les considère comme «probables» ou «plus probables»; les qualifications propres à la connaissance pratique sont appliquées à la connaissance spéculative ! Ce qui est plus gênant encore, c'est que Suarez se sert du mystère (celui de la Trinité ou celui de l'Incarnation) pour justifier telle ou telle position théologique<sup>30</sup>.

Du point de vue métaphysique, la subsistance, pour Suarez, ne peut être comparée à une forme relativement à la nature, ni la nature à une matière ou à un sujet; ceci est net. Il faut les comparer à ce qui est un terme et à ce qui est capable d'être terminé, en reconnaissant, du reste, qu'il y a entre les deux une connexion naturelle nécessaire. Et Suarez ajoute que *late loquendo* (ou *reductive*) elles sont l'une à l'égard de l'autre comme l'acte et la puissance; car la nature, antérieure génétiquement à la subsistance, est capable d'être actée en étant terminée par celle-ci. Mais il faut faire grande attention à cette analogie ! Car Suarez affirme aussi que «l'essence est plus noble que la subsistance et est, par l'existence, constituée dans un état en lequel elle peut être principe intrinsèque de la subsistance», et que «l'essence-substantielle, avec son existence, est antérieure, selon l'ordre de nature, à la subsistance». L'essence, avec son existence, est donc source, principe actif de la subsistance. Mais on ne peut dire cela de la puissance à l'égard de l'acte, à moins, précisément, de concevoir très différemment cette division de l'acte et de la puissance ! On voit combien cette analogie est délicate et comme elle risque d'induire en erreur !

Revenons maintenant aux commentateurs de S. Thomas. A propos du mystère du Christ, ils insistent avec beaucoup de force sur la distinction entre la nature humaine individuelle, en tant qu'individuelle, qui demeure capable de s'intégrer dans un tout, et cette même nature en tant qu'elle subsiste dans le Verbe, et qui alors s'impose comme un tout. En tant qu'individuelle, elle est, de fait, partie d'un tout; en tant qu'elle subsiste elle existe comme un tout. La subsistance apparaît donc comme ce qui rend cette nature individuelle incommunicable, ce qui la fait être

<sup>30</sup> Voir *loc. cit.* «*Aliud exemplum seu argumentum sumitur ex mysterio Incarnationis* : le Christ, subsistant dans la nature humaine, a eu un principe intégral et total d'opérations humaines, et cependant Il n'a pas eu de subsistance créée. Donc cette subsistance n'est pas une partie de ce principe, et elle n'a pas par elle-même d'influx propre sur les opérations».

un tout<sup>31</sup>. Cajetan dira que la subsistance est un «terme ultime» de la substance, et Jean de S. Thomas dira «un mode substantiel».

Mais, lorsque Jean de S. Thomas dit que la subsistance est un mode, comprenons bien ce qu'il veut dire dans sa perspective de théologien : le mode est relatif à la mesure. La mesure, ici, c'est l'*esse*, l'acte d'être considéré comme la forme ultime. Celle-ci n'est pas causée par l'essence ou la substance de la créature, mais elle provient de Dieu, Cause première. Donc, elle provient d'un autre (*ab alio*), elle est reçue en actuant l'essence, en la faisant exister. En actuant l'essence, elle lui donne une autonomie, un état d'être autonome, un mode d'être ultime, incommunicable aux autres.

Dans une lumière de sagesse, on peut préciser, d'une manière dernière, que la subsistance exprime le rapport propre de la substance avec l'*esse*, son état propre qui consiste à posséder l'*esse* (qu'elle le reçoive ou ne le reçoive pas). La substance existe en subsistant, c'est-à-dire en possédant essentiellement son *esse*.

Le rôle propre de la subsistance, si nous la considérons bien, est d'expliquer et de réaliser au niveau de l'être, de l'*esse* dans le monde créé, le *per se* de la substance. En effet, en toute créature l'*esse* est reçu, il est nécessairement participé. Il n'est donc pas essentiel au sens le plus strict (premier mode de *per se* : celui de l'essence, et second mode : celui de la propriété), car l'*esse* est distinct de l'essence de la créature et ne peut être la propriété de cette essence limitée. Cependant, l'*esse* n'est pas un accident comme les autres, car tout accident affecte un sujet existant (ayant l'*esse*) en lequel il in-hère et grâce auquel il existe. Il faut donc que l'*esse* soit présupposé aux accidents. Il faut donc qu'il soit substantiel. Ainsi, tout en se distinguant de l'essence et tout en n'étant pas sa propriété, il est cependant substantiel, selon un mode qui lui est propre. Il est essentiel à la substance<sup>32</sup>. On voit donc comment la distinction réelle de l'essence et de l'existence en toutes les créatures exige de poser la subsistance, ce mode substantiel, pour expliquer com-

<sup>31</sup> Grâce à la subsistance, la substance devient un supôt, un *quod*, c'est-à-dire ce qui est une réalité complète, autonome dans son être, incommunicable, un «tout» concret, capable d'être sujet des accidents, et qui ne peut s'attribuer à personne d'autre. Jean de S. Thomas précise la différence qui existe entre la singularité et la subsistance (cf. *Cursus theologicus*, I, disp. 4, a.6, et ci-dessous, p. 450).

<sup>32</sup> L'expression *per se*, qu'on peut traduire par «ce qui est par soi», «ce qui est essentiel», provient du *καθ'αυτὸ* grec (selon soi-même). Aristote distingue, dans les *Analytiques*, quatre modes de *καθ'αυτὸ* : celui de l'essence, celui de la propriété, celui de l'autonomie dans la subsistance et celui de l'opération (voir *Seconds Anal.*, I, 4, 73 a 33 - b 25; cf. ci-dessus, pp. 216 et 225-226). S. Thomas reprendra les affirmations d'Aristote en les commentant : voir *Commentaire des Seconds Analytiques*, au lieu cité.

ment l'*esse* n'est ni accidentel, ni l'essence, ni la propriété de cette essence, tout en appartenant essentiellement à la substance.

La subsistence, dans cette perspective, apparaît comme ce qui proportionne l'essence à l'*esse*, la rendant immédiatement apte à recevoir l'*esse*. Elle est comme l'intermédiaire, en ce sens qu'elle provient de l'essence-substance - *involvitur in visceribus ejus* - et la relie à l'*esse*<sup>33</sup>.

La subsistence n'est pas une forme nouvelle, ce n'est pas un accident qui vient s'ajouter, c'est une manière d'être qui affecte la substance comme substance, dans sa capacité d'exister, dans sa capacité d'être sujet et d'exercer cette fonction qui consiste à recevoir les accidents.

La subsistence n'est pas davantage un acte, mais elle est un mode, quelque chose de relatif à l'*esse*. C'est l'empreinte de l'*esse* sur la substance, sa marque. C'est un mode qui permet l'achèvement de la substance.

Par elle-même, elle modifie en terminant, et termine en modifiant : elle modifie et termine la substance en la rendant capable de recevoir et de posséder l'*esse*. Comme terme et comme mode, la subsistence ne peut se comprendre que par la substance dans son exercice même d'*exister*, puisque le terme et le mode ne peuvent faire abstraction de ce qu'ils terminent et modifient.

Du point de vue de la causalité formelle, la substance-essence a une primauté de nature sur l'*esse*. Elle est *ce par quoi* ce-qui-est existe. Elle est principe qui détermine.

Du point de vue de la causalité efficiente et de la causalité finale, l'*esse* a une priorité sur la substance, car l'*esse* actue la réalité d'une manière ultime.

<sup>33</sup> Relevons ici la position de C.Fabro et la critique qu'il fait des positions de Cajetan et de Jean de S.Thomas. Pour C.Fabro, «la théorie du 'mode substantiel' de la subsistence, intermédiaire 'formel' entre l'essence et l'*esse*, que Cajetan aurait élaborée contre Capréolus qui, lui, avait maintenu fermement la composition d'essence et d'*esse*», est un appendice de la thèse de l'*esse existentiae* attribué aux accidents (*L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, p. 472). «L'inextricable confusion dans laquelle l'école thomiste a jeté l'*esse*, et l'équivoque créée par le passage de l'*esse* à l'*existentia* se retrouvent encore dans la doctrine - déjà présente chez Bañez et qu'on fait remonter à Cajetan - qui introduit la 'subsistence' comme 'mode' réel et réellement distinct, soit de la nature individuelle, soit de l'*existentia* : position logique dès que l'on a fait déchoir l'*esse* à la fonction d'*existentia* et qu'on l'a déclaré plus imparfait que l'essence» (*art.cit.*, p. 461). «Jean de S.Thomas enseigne, en accord avec Bañez et Cajetan, que l'existence ainsi entendue [*aliquid reale in ipsa re existente*] est distincte de la subsistence : si l'on maintient (...) que l'essence est plus parfaite que l'*esse*, cette thèse est sans doute conforme à ses prémisses, mais celles-ci mêmes nous avertissent que la doctrine authentique de S.Thomas a été perdue» (pp. 461-462).

La subsistence est donc ce qui nous manifeste comment toute substance créée, en tant qu'elle subsiste, en tant qu'elle est, est reliée directement au Dieu Créateur. Dieu seul peut l'annihiler ou la garder dans l'*esse*. Aucune activité artistique ne peut modifier directement une substance ni *a fortiori* la réaliser. Le faire humain n'agit que sur la figure, les accidents, les dispositions, l'ordre, l'harmonie, la proportion.

On ne peut nier que ces spéculations théologiques impliquent une certaine métaphysique de la substance qui, normalement, leur est antérieure, du moins du point de vue logique. Ces spéculations théologiques nous révèlent le souci d'analyser d'une manière très approfondie les rapports entre la substance (ou l'essence) et l'*esse*.

Essayons maintenant de saisir la signification de la subsistence à partir même de la métaphysique de la substance, et voyons s'il faut, ou non, intégrer cette spéculation.

Revenons à l'intuition première qui commande toute cette analyse métaphysique de la substance : celle-ci est ce qu'il y a de premier dans l'être selon l'ordre des déterminations. La substance n'est saisie, du point de vue métaphysique, que comme une *cause propre*; elle n'est pas un étant, un existant au sens précis. La substance n'est pas abstraite de l'*esse*, de l'existence, mais elle ne l'explicite pas, car elle est saisie comme un principe propre de ce-qui-est. C'est pourquoi, dire que la substance existe «par soi» et «en elle-même», comme le dit Spinoza, c'est déjà faire une certaine confusion entre la saisie du principe et la réalité existante. Il faut donc préciser : seule une réalité substantielle existante peut au sens propre «exister par elle-même et en elle-même», à la différence d'une réalité existant d'une manière relative, comme une partie. On voit bien par là qu'il ne s'agit plus de considérer la substance dans toute sa pureté métaphysique de principe propre de ce-qui-est, mais de considérer sa manière d'exister, son  $\pi\omega\varsigma$  existentiel; ce n'est plus la substance-principe, mais la réalité substantielle, la substance-*res*-existante. D'une telle réalité on peut alors dire qu'elle existe par soi, c'est-à-dire par sa substance, et donc qu'elle «subsiste», à la différence des accidents qui «in-hèrent», puisque précisément «in-hérer» veut dire «exister dans un autre, par un autre, être relatif, dans son existence, à cet autre», alors que «subsister» signifie cette capacité d'exister par soi-même, selon sa propre structure, sans être relatif dans son existence.

Pour permettre aux accidents d'inhérent en elle, et d'autre part être leur sujet, il faut que la réalité substantielle possède en elle-même une

unité qui lui soit propre. Autrement, elle ne pourrait recevoir les accidents et être leur source d'existence. Il faut en effet que la substance soit à la fois source d'être, principe immanent d'existence pour les accidents, et sujet qui les reçoit, qui est actué et déterminé par eux - surtout lorsqu'il s'agit des propriétés. D'un côté elle est source en acte, de l'autre elle est sujet, capable d'être déterminée. Ces deux rôles essentiels de la substance à l'égard des accidents peuvent coexister parce que la substance possède une unité plus profonde, une indivisibilité plus radicale que celle des déterminations accidentelles. Cela revient à dire que la substance possède une autonomie dans l'ordre de l'être et qu'elle «subsiste» dans son existence propre - ce qui lui permet de recevoir les accidents. Si l'on ne considère la substance que comme principe et cause «selon la forme» de ce-qui-est, c'est-à-dire si l'on ne voit en elle que sa raison formelle de substance, on ne peut plus expliquer son rôle de sujet, car il est évident que la cause et le principe immanent «selon la forme» ne peut être sujet. Il faut considérer la substance sous d'autres aspects pour saisir son rôle de sujet : il faut considérer la manière dont la substance composée intègre la matière - nous y reviendrons -, la manière dont la substance limitée implique une certaine potentialité. Comment expliquer cette unité numérique au sein de ces diverses raisons formelles ? Comment expliquer que la substance, qui est principe propre de ce-qui-est, soit en même temps sujet des accidents qui inhèrent en elle ?

Cette unité au sein de la diversité se retrouve au niveau des accidents. Ceux-ci n'existent que grâce à la substance. Dans leur existence concrète, ils sont numériquement un avec leur sujet, tout en demeurant formellement distincts entre eux et distincts de la substance. Comment expliquer cette unité numérique si efficace, capable de ramener à l'unité des déterminations si diverses tout en respectant leurs raisons distinctes, sans les confondre ?

On pourrait évidemment dire que c'est la substance comme sujet qui fait cette unité et qu'il est inutile de chercher autre chose. Comme le sujet du mouvement ramène à l'unité les contraires en respectant leur contrariété, de même le sujet-substance des accidents ramène à l'unité les accidents en respectant leurs raisons diverses. On comprend par là le raisonnement de ceux qui identifient substance et sujet, considérant que la question de la subsistance est inutile; en disant cela, ils sont logiques avec eux-mêmes. Mais nous avons vu qu'on ne peut identifier substance et sujet, qu'on ne peut dire que la raison de substance soit celle de sujet; par le fait même, la question demeure; car il faut ex-

plier l'unité radicale de la substance et du sujet, tout en respectant leurs raisons formelles distinctes.

Deux principes ne peuvent s'unir immédiatement que s'il y a entre eux un ordre essentiel, l'un étant en puissance à l'égard de l'autre (ce qui a lieu, au niveau physique, entre la forme et la matière), ou si quelque chose d'autre joue le rôle d'intermédiaire.

Or les accidents ne peuvent être unis immédiatement à la substance-sujet que de la seconde manière. Car les accidents ne sont pas essentiellement ordonnés à la substance-sujet comme la puissance à l'acte, puisqu'ils ont une détermination propre, distincte essentiellement de celle de la substance. Quant à la fonction de sujet et à la raison formelle de substance, on ne peut découvrir entre elles un ordre essentiel (la fonction de sujet n'est pas essentiellement ordonnée à la substance, comme la puissance à l'acte, bien que la fonction de sujet se fonde radicalement dans la substance). Donc, il faut nécessairement que les accidents soient unis à la substance grâce à un moyen-terme, de même que la fonction de sujet est unie à la substance également grâce à un moyen-terme. Ce moyen-terme est précisément ce qu'on appelle la subsistance. Celle-ci, en effet, permet à la substance d'être un «tout» existant capable de recevoir les accidents et de les faire exister.

Mais n'y a-t-il pas un inconvénient à ajouter un intermédiaire entre la substance et les accidents ? La découverte de la substance n'implique-t-elle pas que ce-qui-est se divise immédiatement en substance et accidents ? En ce cas, il ne peut y avoir de troisième terme qui, par définition, ne soit ni substance, ni accident, et qui soit essentiellement un intermédiaire entre la substance et les accidents.

Il est bien évident que les déterminations de ce-qui-est sont soit la substance, soit les déterminations relatives à la substance, et qu'il ne peut y avoir d'intermédiaire du point de vue de la détermination. La subsistance que nous posons n'est pas une forme intermédiaire entre la forme-substance et la forme-accident. Nous disons qu'elle est quelque chose qui affecte la substance en la modifiant, en la rendant apte à être un «tout» ayant son autonomie et à jouer son rôle de sujet. Évidemment, si l'on demeure exclusivement au niveau de la forme, de la quiddité, réduisant tout ce-qui-est à une détermination formelle quidditative, dans ces conditions on ne peut saisir ce qu'est la subsistance; car elle serait alors comme une forme intelligible, tout en n'étant ni substance, ni accident - ce qui est évidemment impossible. Mais l'être ne peut se réduire à la détermination, même la plus radicale. L'être n'est pas uniquement substance et accident, principe propre «selon la

forme» de ce-qui-est et forme secondaire : il existe de telle et telle manière - et nous revenons ainsi à cette nouvelle interrogation du  $\pi\omega\varsigma$ . On comprend alors que, considérant la réalité substantielle, on puisse préciser qu'elle existe d'une manière spéciale : elle subsiste en elle-même, ce qui permet de préciser un mode substantiel affectant la substance concrète existante et explicitant de cette manière une perfection propre de la substance : sa capacité d'autonomie dans l'ordre de l'être. Etant ce qui est premier dans la détermination de l'être, il lui est dû d'exercer cette autonomie, d'exister en elle-même et par elle-même, de subsister. Etant donné qu'elle est la première détermination, les autres lui sont relatives. Il est normal qu'elle exerce ce rôle ramenant à l'unité leur diversité, sans la détruire. Voilà ce qu'exprime et explicite la subsistence.

On pourrait encore objecter : parler de subsistence, c'est expliciter une perfection propre de la substance, quelque chose qui ne fait qu'un avec elle, tant cette perfection lui est intrinsèque. Disons donc qu'il y a deux manières d'envisager la substance : comme principe propre immanent de ce-qui-est, et comme subsistante, remplissant son rôle de sujet. Inutile de poser un mode nouveau, distinct.

Si l'on se contentait d'une description de la substance, on pourrait en effet se contenter de préciser ces divers aspects sous lesquels elle apparaît. Mais peut-on parler encore de «description» de la substance, étant donné que, posée comme un principe immanent de ce-qui-est, elle ne peut être saisie que par l'intelligence, et échappe à toute description ? Ce qui est certain, c'est que l'intelligence, en saisissant la substance, la saisit comme principe propre immanent de ce-qui-est, dépassant ainsi sa fonction de sujet pour atteindre ce qu'elle est en elle-même. Il y a une nette discontinuité entre les deux, une séparation que l'intelligence opère en découvrant inductivement la substance et en précisant ce qu'elle est : la raison propre de substance n'est pas celle de sujet, nous l'avons déjà souligné. Et cependant un lien demeure : comment l'expliquer ? Il ne suffit pas de parler de «deux aspects», car il y a une séparation opérée par l'intelligence afin de saisir en toute sa pureté ce qu'est la substance comme principe propre. De plus, le fait d'être par soi, d'exister en soi et non en un autre, n'est pas ce que la substance *est*, considérée en elle-même selon sa raison propre, comme nous l'avons dit. «Etre par soi», c'est une manière d'exercer l'esse; ce n'est pas un principe, une cause.

Or on ne peut pas dire que la subsistence soit une propriété qui émane de la substance, car une propriété est un accident essentiel, elle

est quelque chose de dérivé, si liée qu'elle soit à sa source. Du reste, la subsistence joue un rôle même à l'égard des propriétés, puisque celles-ci sont reçues dans la substance comme dans leur sujet. A leur égard la substance est source et sujet; il faut donc expliquer comment elle peut être sujet, en étant source.

C'est pourquoi on peut dire que la subsistence est un mode substantiel qui explicite une des perfections essentielles de la substance, son autonomie dans l'être, sa perfection de «tout» qui lui permet de jouer son rôle de sujet; mais la subsistence ne se situe pas dans la même ligne d'intelligibilité que la substance-principe propre de ce-qui-est. Elle correspond à l'interrogation du *comment* et précise la manière d'être de la substance, son comportement existentiel. En ce sens, elle n'est pas vraiment ce qui achève et complète intrinsèquement la substance, ce qui la termine dans sa propre ligne; car dans sa propre ligne, la substance, étant principe, ne demande pas à être achevée<sup>34</sup>.

Précisément parce que la subsistence n'est qu'un mode, on comprend mieux comment, si facilement, on identifie substance et sujet-suppôt, car, entre les deux, la différence n'est *formellement* que celle de la subsistence (et donc d'un mode seulement), bien qu'il y ait toujours des éléments matériels qui interviennent - lorsqu'il s'agit, évidemment, de réalités que nous expérimentons (les seules, du reste, qui nous permettent d'élaborer cette philosophie de la substance et de la subsistence), et toujours également le fait existentiel. Or le mode, même et surtout quand il est substantiel, reste toujours quelque chose de très subtil à saisir. Tant que l'on demeure au niveau existentiel, on ne peut distinguer substance et sujet-suppôt; à ce niveau (comme à celui de la description), on ne peut saisir ce qu'est le mode.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'on ait pu prétendre que la subsistence de la substance n'était que la négation d'un mode d'inhérence : «la substance subsiste» signifierait : elle n'in-hère pas comme les accidents. Une telle position n'explique rien; c'est une attitude de fuite, visant à éviter la difficulté. Expliquer la manière d'exister de la substance uniquement par la négation du mode d'inhérence, c'est reconnaître qu'en réalité, on ne connaît pas la substance. Mais alors, peut-on connaître l'accident ? Car on ne connaît métaphysiquement l'accident que dans sa référence à la substance.

<sup>34</sup> Mais on peut dire que la subsistence exprime l'autonomie existentielle de la substance; elle la modifie en s'identifiant à elle, en lui donnant son indivisibilité existentielle.

Si le mode d'inhérence de l'accident est une manière d'être positive, bien qu'imparfaite, *a fortiori* le mode parfait de subsistance de la substance doit-il être une manière d'être positive et éminente.

Nous voyons donc que la subsistance, comme mode substantiel d'être, s'exerce à des niveaux différents qu'il faut toujours bien distinguer :

1<sup>o</sup>) au niveau le plus intime et le plus profond de la substance, elle la fait subsister, c'est-à-dire exister en elle-même; «subsister» (*sub-sistere, in se sistere*) veut dire «ne pas avoir besoin d'un autre, se tenir intrinsèquement»;

2<sup>o</sup>) au niveau plus extérieur et relativement aux autres, la subsistance rend la substance capable d'être sujet des accidents et des propriétés. C'est le *sub-stare* de la substance relativement aux accidents et aux propriétés. Par elle, la substance les fait exister, les fait inhérent en elle et leur communique l'unité numérique.

Enfin, notons bien que c'est seulement dans un jugement de sagesse que la subsistance se manifesterait parfaitement au métaphysicien. Ce n'est que dans la lumière de la simplicité de l'Être Premier et dans la lumière de la création que le métaphysicien peut juger de la composition réelle, en tout être créé, de l'essence et de l'*esse* (l'*esse* est participé et reçu), et saisir alors comment, grâce à la subsistance, la substance limitée est capable de recevoir l'*esse* et possède une autonomie dans l'ordre de l'être.

Dans cette vue de sagesse, la subsistance se révèle être plus intime à la substance que l'*esse*, puisque l'*esse* est participé alors que la subsistance provient de la substance. L'*esse* est l'effet propre de la Cause première, créatrice; la subsistance se fonde dans la substance, qui la réclame.

## **VI. Comment, de fait, la substance se réalise-t-elle dans notre univers ? Le problème de la substance individuelle**

Une des grandes difficultés de la métaphysique - nous l'avons déjà signalé - et l'une de ses grandes tensions, consiste à unir la découverte des principes propres de ce-qui-est et le contact direct avec la réalité existante. Une pensée métaphysique qui se veut réaliste ne peut abandonner l'un de ces aspects de la réalité au profit de l'autre. Se contenter de la saisie des principes propres pour s'établir dans le domaine du nécessaire peut séduire une intelligence métaphysique qui a fait l'effort

de s'élever jusque-là ! Une fois que l'on y est parvenu, ne faut-il pas y demeurer à tout prix ? Vouloir revenir à la réalité existentielle, n'est-ce pas une trahison ? Un philosophe digne de ce nom ne peut considérer que les principes propres, il ne peut se satisfaire que du nécessaire ! D'autre part, décrire la réalité existentielle telle qu'elle apparaît, n'est-ce pas, en définitive, la seule attitude réaliste ? Seul ce-qui-est peut rectifier notre intelligence et lui faire comprendre ce qu'elle est. N'est-il pas téméraire de prétendre s'élever jusqu'à la saisie des principes propres ? Ces principes, existent-ils vraiment ? Ne sont-ils pas des *a priori*, des vues de l'esprit en appétit d'absolu ? Il semble que tant que nous ne les avons pas totalement exorcisés, chassés de notre esprit, nous gardons une certaine parenté avec les idéalistes, car l'esprit a alors un primat sur le réel existant, c'est lui qui mesure le réel en l'éclairant : on ne voit pas le réel tel qu'il est, mais dans la lumière que l'on s'est donnée à partir des principes...

Ces deux tendances, dans ce qu'elles ont de particulier et d'exclusif, demandent d'être dépassées; cependant, les exigences profondes qu'elles expriment doivent toujours demeurer, pour permettre de saisir la réalité dans toute sa profondeur et son réalisme existentiel<sup>1</sup>. Il est relativement facile de s'établir dans les principes et le nécessaire lorsqu'on les a découverts. Il est plus facile encore de demeurer dans la description de la réalité existentielle, même si, de fait, elle est très complexe et opaque pour notre intelligence. N'oublions jamais que notre intelligence, partant de l'expérience, doit toujours revenir à ce-qui-est, à l'existant concret, et d'autre part qu'elle doit, en tant qu'intelligence, dépasser l'expérience pour atteindre les principes propres de la réalité, atteindre le réel dans ce qu'il a de plus lui-même, sous peine de perdre sa noblesse d'intelligence et de tomber sous le pouvoir tyrannique du sensible, du contingent, du multiple.

Le problème métaphysique de la substance est l'un des problèmes philosophiques qui révèlent le mieux les deux pôles de la recherche métaphysique. Aussi, après avoir découvert inductivement la substance en nous servant de nos diverses expériences, après avoir précisé autant que possible ce qu'elle est et sa manière propre d'exister, nous faut-il encore saisir *comment*, de fait, elle existe dans les individus que nous voyons, que nous expérimentons, comment, de fait, elle existe en nous-mêmes, en notre réalité individuelle. Il s'agit donc de revenir à la

<sup>1</sup> Ne retrouverait-on pas dans toute grande philosophie une tension de ce genre ? Celle, par exemple, du phénomène et du noumène, de l'ontique et de l'ontologique...

réalité concrète et d'essayer d'y discerner le conditionnement existentiel de la substance. Nous touchons ici au problème classique de l'individuation. Quels rapports y a-t-il entre l'individu et la substance ?<sup>2</sup>

### *Aperçu historique*

Le fait de l'individu concret a toujours intéressé en premier lieu toute philosophie réaliste. On peut même dire que c'est à l'égard de l'individu concret que se sont prises les premières options philosophiques. Une conception philosophique ancienne, et toujours actuelle, affirme que ce qui est objet d'expérience directe, les individus en mouvement que nous voyons et touchons, sont les seules réalités existantes. N'est-ce pas, en Grèce, la position des premiers physiciens ? Pour Thalès et Anaximène, la réalité première ne peut être que l'eau ou l'air (le feu ayant chez d'autres une importance capitale), autrement dit ce qui est individuel et immédiatement sensible.

En identifiant la réalité et l'individu concret, on arrête tout effort de recherche. L'intelligence est comme dominée par le réel; aussi sa réaction ne se fait-elle pas attendre. Très vite, de fait, on s'est mis à douter de l'importance de ces réalités contingentes, dès qu'il s'agissait de savoir ce qu'est la réalité première. Les premiers qui comprirent la nécessité de dépasser ce monde de réalités mouvantes furent des hommes religieux. Le problème de la vie future, de l'au-delà, permet de se détacher de l'emprise si forte des réalités sensibles. Et en réfléchissant sur ce dépassement à l'égard du monde sensible et mobile - en relativisant ce monde, par le fait même -, on est arrivé, d'un point de vue philosophique, à ne plus considérer qu'un univers mathématique, un univers de Nombres : la réalité, ce sont les Nombres. On connaît l'effort des Pythagoriciens, le premier effort philosophique tendant à rejoindre les essences, comme le note Aristote. Rejoindre l'essence, c'est entrer dans un univers nécessaire, lumineux. Or, comme nous l'avons noté, lorsqu'on a découvert quelque chose de beau et de lumineux et que la découverte a été difficile, on veut, sachant la fragilité de sa découverte, défendre ce que l'on a ainsi découvert, et on com-

<sup>2</sup> Pour le métaphysicien, le problème de l'individuation se pose au niveau des substances composées de matière et de forme. Pour le théologien, il se pose aussi au niveau des substances séparées (les anges) et de Dieu. En Dieu, en raison de Sa Simplicité, il n'y a pas d'individuation (cf. ci-dessous, p. 442).

mence à l'opposer aux autres réalités, voire à rejeter avec mépris ces autres réalités, inférieures. On affirme donc que seul existe vraiment ce qui est nécessaire, et que les réalités sensibles, contingentes, n'existent qu'en apparence.

Toute position excessive suscite des réactions violentes et passionnées. Au mépris des réalités sensibles on répond par leur exaltation : seules existent les réalités sensibles concrètes. D'où le dualisme qui s'est installé au cœur de la recherche philosophique, dualisme si fort chez Platon, entre le monde intelligible et le monde sensible.

Mais l'intelligence philosophique, dans la mesure même où elle veut découvrir le sens le plus profond de la réalité, ne peut accepter ce dualisme. N'est-ce pas là un des grands problèmes qu'Aristote s'est posés ?<sup>3</sup> Avec son réalisme et son sens des exigences de l'intelligence, il a essayé de dominer les oppositions des « anciens » et des « modernes ».

On peut dire que l'intention profonde des Stoïciens, surtout les premiers Stoïciens, Zénon et Chrysippe, a été de vouloir dépasser l'opposition entre l'universel et le singulier (la forme et la matière), par leur intuition du *pneuma*, en considérant que seul le singulier existait et que toute intelligibilité était dans le singulier.

Si, de fait, la philosophie grecque a oscillé constamment entre ces deux pôles - celui de la saisie des principes ou d'une rationalisation logique et celui de l'expérience de l'existant concret et individuel - si elle est rarement arrivée à équilibrer ou plus exactement à dominer ces deux extrêmes, il n'est pas étonnant que peu de philosophes aient précisé et analysé, à la lumière des principes, *ce qu'est l'individu*, puisqu'une telle analyse exige que l'on se soit familiarisé intellectuellement avec les principes et que l'on revienne ensuite à la considération de l'individu comme tel. Même Aristote, qui, grâce à sa découverte de l'analogie de l'être, a pu à la fois maintenir le primat des principes et celui de l'individu, chacun dans leur ordre propre, n'a pas pleinement analysé ce problème de la structure métaphysique de l'individu considéré en lui-même. Analysant ce qu'est la substance, il n'a cessé d'affirmer qu'elle était un *τὸδε π*, une réalité existante et parfaitement déterminée; mais il n'a pas explicité ce que représentait ce *τὸδε π*, ce fait existant, par rapport à la substance, principe et cause « selon la forme » de ce-qui-est. En philosophie humaine, tout en affirmant l'importance de la fin, il n'a cessé de montrer l'importance du *fait* et le caractère individuel et particulier de l'activité humaine. En logique,

<sup>3</sup> Voir *Métaphysique*, B, 1, notamment apories 11 et 12 (996 a 9) et 6, 1003 a 6 ss. (aporie 12); Z, 15, 10039 b 20 ss.

tout en découvrant l'importance capitale de l'universel, il n'a pas négligé le rôle fondamental de la substance première, sujet de toute attribution. Il a en effet, dans les *Catégories*, distingué substance première et substance seconde. Et, d'une manière générale, il a montré que la question première et fondamentale est de savoir si la réalité existe, car on ne peut rechercher son essence, sa nature, que si l'on sait d'abord qu'elle est. Toutefois, seule la connaissance du *τὸ ἐν τῷ* fait pénétrer dans la connaissance parfaite.

Ce qui s'était très rapidement dessiné à l'intérieur de la croissance de la philosophie grecque va se retrouver, mais d'une manière tout autre et beaucoup plus aiguë, à l'intérieur des recherches théologiques, tant arabes que chrétiennes.

De fait, c'est chez les théologiens arabes (notamment Avicenne et Averroès) que va se préciser le principe d'individuation : ce par quoi l'individu est individu<sup>4</sup>. Avicenne est le premier à affirmer que ce qui individualise, ce n'est pas la forme, commune à tous les individus de l'espèce, ni la matière, commune aux divers corps, mais la matière en tant que préparée par les causes célestes et terrestres qui la disposent à l'égard de telle ou telle forme déterminant en elle des quantités. Mais comme la matière, pour Avicenne, tend vers le non-être, elle ne peut recevoir ces dimensions que si elle y est disposée par une «forme de corporéité» qui lui vient de l'extérieur, et qui se retrouve en tous les corps<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> L'expression même de «principe d'individuation» se trouverait pour la première fois, d'après R. Eucken, dans les traductions latines d'Avicenne (*Geschichte der philosophischen Terminologie*, p. 68).

<sup>5</sup> A.-M. Goichon suggère que si Avicenne a été amené à donner à la doctrine d'Aristote l'important complément du principe d'individuation, c'est parce que, «comme musulman, il tenait à prouver non seulement l'immortalité de l'âme, mais aussi la persistance de son individualité, fondement de la récompense comme du châtiement de l'autre vie» (*La philosophie d'Avicenne*, p. 48). Sur le principe d'individuation chez Avicenne, voir *op.cit.*, pp. 128 ss. et, du même auteur, *La distinction de l'essence et de l'existence...*, pp.460 ss.; voir aussi M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, pp. 59 ss.

<sup>6</sup> Sur le principe d'individuation de Porphyre aux premiers disciples de S.Thomas, voir M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *op.cit.*, pp. 59-134; F.WADE, *Abelard and Individuality*. Sur la doctrine de S.Thomas lui-même, voir A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon S.Thomas d'Aquin*, en particulier pp. 206-257. J. BOBIK, *La doctrine de S.Thomas sur l'individuation des substances corporelles et Dimensions in the Individuation of Bodily Substances*; A.H. ANDERİ, *Ontologia de la sustancia corporea*; J. WALL, *The Mind of S.Thomas on the Principle of Individuation*; U. DEGL'INNOCENTI, *Il pensiero di San Tommaso sul principio d'individuatione*. Voir aussi ci-dessous, Bibliographie (documentation complémentaire, section 10).

Sans reprendre ici une enquête qui a déjà été faite<sup>6</sup>, rappelons seulement la manière dont S. Thomas, puis Duns Scot, Suarez et Jean de S. Thomas, ont exposé ce problème dans leur perspective *théologique*. Cela nous aidera à mieux comprendre comment nous-mêmes pouvons le poser en *métaphysique*.

S. Thomas, en théologien, traite du principe d'individuation à la fois pour mieux saisir ce qui fait que l'individu est individu et pour expliquer la connaissance que nous pouvons en avoir - ceci spécialement pour mieux contempler le mystère de Dieu et de Sa Providence, et le mystère du Christ.

Dans son *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, qui rassemble des éléments déjà apparus dans le *De ente et essentia* et le *Commentaire des Sentences*<sup>7</sup>, S. Thomas aborde ainsi le problème : après avoir montré, dans une série d'objections dont deux invoquent le Philosophe, que la diversité numérique ne peut provenir des accidents - elle n'est pas une simple distinction accidentelle, elle est plus profonde et plus enracinée - il oppose à cette théorie une autre série d'arguments qui commencent par invoquer l'opinion de Porphyre. Pour ce dernier, l'individu résulte de l'assemblage (*collectio*) des accidents qui ne peuvent se trouver dans un autre. Voilà situées les deux positions philosophiques les plus opposées concernant le problème de la structure de l'individu. On voit bien la difficulté du problème; car certaines raisons inclinent à affirmer que le principe d'individuation doit s'enraciner dans la matière, et d'autres inclinent à affirmer que seule l'originalité des accidents peut l'expliquer, puisqu'il ne s'agit plus d'une distinction spécifique (substantielle) mais *numérique*, et donc accidentelle relativement à l'espèce.

S. Thomas, dans son argumentation, dépasse cette opposition en montrant ce qu'il y a d'exact, mais de trop partiel, de part et d'autre. Il commence par rappeler que, pour résoudre la question, il faut savoir quelle est la cause de la triple diversité dont on parle :

Comme, dans l'individu composé dans le genre de la substance, il n'y a que ces trois : matière, forme et composé, il faut que l'on trouve dans l'un de ceux-ci la cause de ces diversités. Il faut donc savoir que la diversité selon le genre se ramène à la diversité de la matière, que la diversité selon l'espèce se ramène à celle de la forme, mais que la diversité selon le nom-

<sup>7</sup> Voir notamment *De ente...*, II, pp. 10-11 : «*individuationis principium materia est (...) materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur...*»

bre se ramène en partie à celle de la matière, en partie à celle de la forme et en partie à celle de l'accident<sup>8</sup>.

Puis S. Thomas expose comment la matière réalise la diversité dans le genre, et la forme la diversité dans l'espèce, pour aborder ensuite la question qui nous intéresse spécialement ici : la diversité propre aux individus d'une même espèce. S'appuyant sur une affirmation d'Aristote<sup>9</sup>, S. Thomas déclare :

comme les parties du genre et de l'espèce sont la matière et la forme, ainsi les parties de l'individu sont *cette* matière et *cette* forme. C'est pourquoi, comme la diversité de la matière ou de la forme, prise absolument, réalise la diversité dans le genre ou dans l'espèce, ainsi *cette* forme et *cette* matière réalisent la diversité numérique. Or aucune forme, en tant que telle, n'est *celle-ci* par elle-même<sup>10</sup>.

Et S. Thomas précise :

Je dis : «en tant que telle» à cause de l'âme raisonnable, qui, d'une certaine manière, est par elle-même ce «quelque chose» (*hoc aliquid*), mais non pas en tant que forme (...) La forme devient «cette» forme du fait qu'elle est reçue dans la matière; mais comme la matière, en elle-même, est indistincte, il est impossible qu'elle individue la forme reçue, si ce n'est en tant qu'elle est susceptible de distinction. Car la forme n'est pas individuée par le fait qu'elle est reçue dans la matière, si ce n'est pour autant qu'elle est reçue dans *cette* matière, distincte et déterminée *ad hic et nunc*. Or la matière n'est divisible que par la quantité. C'est pourquoi le Philosophe dit, au premier livre des *Physiques*, que si la quantité est enlevée la substance demeurera indivisible. Et c'est pourquoi la matière devient *cette* matière, et «désignée» (*signata*), selon qu'elle est sujet des dimensions.

Or ces dimensions peuvent être considérées de deux manières. D'une part selon leur [dé]-termination, et je dis qu'elles sont terminées selon une mesure et une figure déterminées, et ainsi elles se rangent dans le genre de la quantité comme des êtres parfaits. [Considérées] ainsi, elles ne peuvent

<sup>8</sup> *Exp. super librum Boethii De Trinitate*, q. IV, a.2 (éd. Decker), pp. 139-140 : «Cum autem in individuo composito in genere substantiae non sint nisi tria, scilicet materia, forma et compositum, oportet ex aliquo horum cujuslibet harum diversitatum causas invenire. Sciendum est ergo quod diversitas secundum genus reducitur in diversitatem materiae, diversitas vero secundum speciem in diversitatem formae, sed diversitas secundum numerum partim in diversitatem materiae, partim in diversitatem accidentis».

<sup>9</sup> *Métaphysique*, Z, 10, 1035 b 27-31.

<sup>10</sup> «Sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita partes individui sunt haec materia et haec forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiae vel formae absolute, ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia» (*op.cit.*, p. 142).

être principe d'individuation; car, puisqu'une telle [dé]-termination des dimensions varie fréquemment dans l'individu, il s'ensuivrait que l'individu ne demeurerait pas toujours le même numériquement. D'une autre manière, on peut les considérer sans cette détermination, dans leur seule nature de dimension, bien qu'elles ne puissent jamais être sans une certaine détermination, comme la nature de la couleur sans la détermination du blanc et du noir; [considérées] ainsi, elles se situent dans le genre de la quantité comme quelque chose d'imparfait. Et c'est à partir de ces dimensions non-terminées que la matière devient «désignée» (*signata*) et ainsi individue la forme; et ainsi, à partir de la matière, est causée une diversité numérique dans la même espèce.

Il est donc évident que, considérée en elle-même, la matière n'est principe de diversité ni spécifique, ni numérique; mais comme elle est principe de diversité générique en tant qu'elle est soumise à la forme commune, ainsi elle est principe de diversité numérique en tant qu'elle est soumise aux dimensions non-terminées. Et ainsi, puisque ces dimensions sont du genre des accidents, la diversité numérique se réduit tantôt à celle de la matière, tantôt à celle de l'accident, et ceci en raison des dimensions susdites. Les autres accidents ne sont cependant pas principe d'individuation, mais principe de connaissance de la distinction des individus. Et par là l'individuation est attribuée aussi aux autres accidents<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> «Dico autem 'in quantum hujusmodi' propter animam rationalem, quae quodammodo ex se ipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma. (...) Unde forma fit haec per hoc quod recipitur in materia. Sed cum materia in se sit indistincta, non potest esse quod formam receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuat per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia distincta et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem. Unde Philosophus dicit in *I Physicorum* quod subtracta quantitate remanebit substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur haec et signata, secundum quod subest dimensionibus.

Dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem; et dico eas terminari secundum determinatam mensuram et figuram, et sic ut entia perfectia collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principium individuationis; quia cum talis terminatio dimensionum varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret semper idem numero. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri; et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis materia efficitur haec materia et signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie.

Unde patet quod materia secundum se accepta nec est principium diversitatis secundum speciem nec secundum numerum, sed sicut est principium diversitatis secundum genus, prout subest formae communi, ita est principium diversitatis secundum numerum, prout subest dimensionibus interminatis. Et ideo cum hae dimensiones sint de genere accidentium, quandoque diversitas secundum numerum reducit in diversitatem materia, quandoque in diversitatem accidentis, et hoc ratione dimensionum praedictarum. Alia vero accidentia non sunt principium individuationis, sed sunt principium cognoscendi distinctionem individuorum. Et per hunc modum etiam aliis accidentibus individuationis attribuitur» (*op.cit.*, pp. 142-144). - Les dimensions non-terminées dont il est question ici, et

Dans la perspective de S. Thomas, le principe d'individuation ne peut se prendre de la forme, car toute diversité dans la forme entraîne une diversité spécifique. Il ne peut pas non plus se prendre en premier lieu des accidents : ceux-ci ne peuvent, par eux-mêmes, être principe d'unité individuelle substantielle, car ils ne peuvent être à l'origine que d'une certaine diversité accidentelle.

Cependant la matière, considérée en elle-même, ne peut pas non plus diversifier, puisqu'en elle-même elle est pure puissance, et que celle-ci est source de toutes les confusions, et non source de distinction<sup>12</sup>. C'est pourquoi il faut préciser que c'est la matière en tant qu'affectée par les dimensions, c'est-à-dire la matière en tant qu'elle implique la quantité, qui est principe d'individuation,<sup>13</sup> principe d'unité numérique et de multiplicité.

Ces dimensions qui affectent la matière et lui donnent sa divisibilité ont par elles-mêmes une raison d'individuation selon leur position relativement au tout (leur *situs*). La position relativement au tout ne peut être qu'une différence d'ordre quantitatif.

C'est ce que S. Thomas lui-même précise en répondant à la troisième objection, qui prétendait qu'aucun accident ne pouvait individuer :

Il est de la raison de l'individu d'être en lui-même indivisé et d'être distinct des autres selon une ultime division. Or aucun accident ne possède en lui-même la raison propre de division, si ce n'est la quantité. C'est pourquoi

dont S. Thomas avait déjà parlé (d'abord avec une certaine réserve, pour les approuver ensuite pleinement, note le P. Roland-Gosselin, *op.cit.*, pp. 106-107), sont empruntées au *De substantia orbis* d'Averroès. Mais, comme il élimina la *forma corporeitatis* d'Avicenne après l'avoir admise, S. Thomas éliminera aussi les dimensions non-terminées d'Averroès qui, de fait, n'apparaissent plus à partir du *Contra Gentiles*. Comme le souligne Aimé Forest, la théorie averroïste n'était en effet qu'apparemment en accord avec la doctrine aristotélicienne de la matière : « Ces dimensions ne sont-elles pas, en effet, une sorte de réalité, ou du moins de disposition logée dans la matière antérieurement à la forme ? » (*op.cit.*, p. 244). Dans ses derniers écrits, S. Thomas ne fait plus intervenir que les dimensions déterminées, dont il dit encore qu'elles sont *praeintellectae* dans la matière, mais en un sens qui ne dépend plus d'Avicenne ni d'Averroès.

<sup>12</sup> Voir *II Sent.*, dist. XXX, q. 2, a. 1, où S. Thomas critique la position de ceux qui imaginent que la matière, en soi, est indivisible à la manière du point : *ad modum puncti se habens*. En réalité, la matière est dite indivisible par négation de tout le genre « quantité », tandis que le point est indivisible comme le principe de la quantité, ayant un *situs* déterminé.

<sup>13</sup> L'extension et le divisible n'apparaissent qu'avec la quantité. La matière, en elle-même, en tant que principe radical, fondamental, demeure indivisible. Voir ARISTOTE, *Physique*, I, 2, 185 b 16. S. Thomas dit expressément : « materia (...) non est divisibilis nisi per quantitatem » (cf. ci-dessus, note 11).

les dimensions ont par elles-mêmes une certaine raison d'individuation selon leur *situs* déterminé, en tant que le *situs* est une différence de la quantité. Ainsi la dimension possède une double raison d'individuation : l'une qui provient du sujet, comme n'importe quel autre accident; et l'autre qui provient d'elle-même, en tant qu'elle a un *situs*, en raison duquel, même en faisant abstraction de la matière sensible, nous imaginons cette ligne et ce cercle. Et c'est pourquoi il convient bien à la matière d'individuer toutes les autres formes, du fait qu'elle est soumise à cette forme, qui possède par elle-même la raison d'individuation, de sorte que même les dimensions terminées qui sont fondées dans le sujet déjà complet, sont individuées d'une certaine manière en raison de la matière individuée par les dimensions non-terminées «pré-comprises» (*praeintellectas*) dans la matière<sup>14</sup>.

La raison tout à fait formelle de l'individuation, selon ce commentaire, est donc la matière en tant que soumise aux dimensions non-déterminées, c'est-à-dire la matière-quantifiée, car ces «dimensions non-déterminées» ne semblent pas être autre chose que la quantité elle-même.

Pour mieux saisir la pensée de S. Thomas, rappelons-nous ce texte de la question *De anima* où S. Thomas se demande si l'âme est unie à la matière corporelle par un intermédiaire (*medium*) :

<sup>14</sup> «De ratione individui est quod sit in se indivisum et ab aliis ultima divisione divisum. Nullum autem accidens habet ex se propriam rationem divisionis nisi quantitas. Unde dimensiones ex se ipsis habent quandam rationem individuationis secundum determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis. Et sic dimensio habet duplicem rationem individuationis : unam ex subjecto, sicut et quodlibet aliud accidens, et aliam ex se ipsa, in quantum habet situm, ratione cujus etiam abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam et hunc circulum. Et ideo recte materiae convenit individuaré omnes alias formas ex hoc, quod subditur illi formae, quae ex se ipsa habet individuationis rationem, ita quod etiam ipsae dimensiones terminatae, quae fundantur in subjecto jam completo, individuatur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas praeintellectas in materia» (*Comm. De Trin.*, loc. cit., ad 3, p. 144). Voir à ce sujet A. FOREST, *op.cit.*, p. 245. - Notons que, dans ce texte du *Commentaire du De Trinitate*, S.Thomas ne dit pas que la matière est «principe d'individuation». Il parle de la *ratio individuationis* et dit que la matière est *principium diversitatis secundum numerum*. Ailleurs, S.Thomas utilise l'expression *principium individuationis*. Voir par exemple *De ente...*, II, pp. 10-11 (cf. ci-dessus, note 7); *C.G.* III, ch. 65; IV, ch. 63; *De pot.*, q. IX, a. 3, ad 5; *Comm.Met.*, VII, leç. 10, n° 1496; leç. 11, n° 1535; leç. 15, n° 1626; *S.th.* III, q. LXXVII, a. 2. En quel sens faut-il comprendre cette expression, étant donné la diversité des sens du mot «principe» ? N'oublions pas que «principe» peut s'entendre au sens de «fondement», comme le souligne S.Thomas lui-même en commentant Aristote (*Comm. Mét.*, V, leç. 1, n° 755). Tout principe qui se prend de la matière n'est-il pas toujours un fondement ? La matière, en effet, n'est première que dans l'ordre du devenir, et non dans l'ordre de l'être. C'est pourquoi, par rapport à l'être, elle ne peut être que fondement.

De ce que la matière est constituée dans l'*esse* corporel par les formes, il découle immédiatement (*statim consequitur*) qu'il y a en elle des dimensions, par lesquelles la matière est «intelligée» [comme] divisible en diverses parties, de sorte que selon ses diverses parties elle puisse être apte à recevoir (*esse susceptiva*) diverses formes. Et en outre, de ce que la matière est comprise (*intelligitur*) comme constituée dans un certain *esse* substantiel, elle peut être comprise (*intelligi*) comme apte à recevoir les accidents par lesquels elle est disposée à une perfection ultérieure, selon laquelle la matière est rendue propre (*fit propria*) à recevoir une perfection ultérieure. Or de telles dispositions sont «pré-comprises» (*prae-intelliguntur*) dans la forme comme induites par l'agent dans la matière, bien qu'elles soient des accidents impropres de la forme, [accidents] qui ne sont causés dans la matière que par la forme elle-même. C'est pourquoi elles ne sont pas comprises dans la matière avant la forme comme des dispositions, mais plutôt la forme est comprise avant elles, comme la cause antérieurement aux effets<sup>15</sup>.

Ce texte précise que les dimensions sont *prae-intellectae* (pré-comprises) dans la matière en tant que l'agent les lui communique. Aimé Forest commente : «La quantité qui individualise la matière, ce n'est donc pas la quantité qui est en elle en acte, c'est la quantité que l'agent va imposer à son effet»<sup>16</sup>. Car il est évident que la matière, de soi, est commune et indivisible. Elle ne devient principe de distinction que par son rapport à la quantité, et ce rapport même

est la nature exacte de la puissance, que la matière, dans un composé primitif, fournit à l'agent, lorsque celui-ci la transforme en un composé nouveau. Il est donc impossible de prendre à part la puissance de la matière et sa relation à la quantité; dire qu'elle est en puissance, c'est dire au contraire qu'elle exige telle quantité. S'il en est ainsi, la matière devient

<sup>15</sup> *De anima*, a.9. La fin de la citation se lit, en latin, comme suit: «Hujusmodi autem dispositiones praecognoscuntur formae ut inductae ab agente in materiam, licet sint quaedam accidentia impropria formae, quae non nisi ex ipsa forma causentur in materia. Unde non praecognoscuntur in materiae formae quasi dispositiones, sed magis forma praecognoscitur eis, sicut causa effectibus». Voir d'autre part a. 1, ad 2 : «Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem». En théologien, S.Thomas affirme que, de même que l'*esse* de l'âme ne périt pas quand périt le corps, «de même l'individuation de l'âme, bien qu'elle ait une certaine relation au corps, ne périt pas lorsque périt le corps».

<sup>16</sup> *Op.cit.*, p. 246. A. Forest note, à propos de l'interprétation du *De Veritate* et du *Contra Gentiles*, qui rappelle la distinction de la génération et de l'être : «il reste vrai de dire, après comme avant la critique d'Averroès, que les dimensions sont modifiées par l'agent et qu'une telle transformation précède la génération sans l'expliquer entièrement, puisqu'il faudra, à un certain moment, que ces accidents cèdent la place à d'autres qui sont numériquement différents. Ces dimensions nouvelles deviennent alors celles que l'agent impose à la matière du composé en voie de dissolution» (*op.cit.*, pp. 245-246).

à la fois le principe de l'indivision de l'être, et de sa distinction par rapport à tous les autres individus<sup>17</sup>.

S'il s'agit de considérer l'individu concret existant, on parle alors de *materia signata*<sup>18</sup>, cette matière que l'on peut «désigner» et qui implique nécessairement les dimensions déterminées<sup>19</sup>.

Cela permet de mieux comprendre comment l'individu est «ineffable»<sup>20</sup>. On ne peut le définir, précisément parce que «la matière individuelle, avec tous les accidents qui l'individuent, n'entre pas dans la définition de l'espèce»<sup>21</sup>.

Cela permet aussi au théologien de mieux saisir que le singulier et la nature ne se distinguent plus en Dieu : mystère de Sa Simplicité<sup>22</sup>. Dieu, en tout Son Etre, est Lui-même dans Sa propre singularité et Sa propre essence. Le concret et l'abstrait, lorsqu'il s'agit de l'Etre divin, ne se distinguent plus.

<sup>17</sup> *Op.cit.*, pp. 248-249. Le P. Roland-Gosselin pense que si S.Thomas a abandonné les «dimensions indéterminées», c'est en raison de l'approfondissement de sa doctrine de l'unité de la forme substantielle; en effet, ces dimensions indéterminées «supposent dans la matière une ébauche tout au moins de déterminations accidentelles antérieures à la forme substantielle. A vrai dire (...) cet abandon ne s'accompagne d'aucune espèce d'explication, et il faut aller jusqu'à la première partie de la *Somme théologique* et jusqu'aux *Questions disputées De spiritualibus creaturis* et *De anima* pour en surprendre le secret. Là du moins, il se révèle, croyons-nous, en pleine lumière» (*op. cit.*, p. 112). Effectivement, dans les trois lieux auxquels le P. Roland-Gosselin fait allusion, S.Thomas, dans des objections, se demande : s'il ne faut pas concevoir les dimensions comme antérieures dans la matière aux formes substantielles, pour que la matière puisse offrir une partie distincte à chaque forme spécifique (*S.th.* I, q. 76, a.6, obj.2); s'il ne faut pas dire avec Averroès que les dimensions précèdent les formes élémentaires (*De spir. creat.*, a.3, obj.18); si le corps ne doit pas être individualisé par des dimensions déterminées pour qu'une âme individuelle lui soit unie (*De anima*, a.9, obj.17). Et les réponses faites par S.Thomas «s'accordent toutes à maintenir l'unité parfaite de la forme substantielle et à satisfaire par des distinctions de raison aux exigences légitimes qui se trahissent à travers les objections» (*op.cit.*, p.114). «Il me paraît difficile, ajoute le P. Roland-Gosselin, de ne pas voir dans ces réponses, étant donné leur contexte et l'importance générale de la doctrine, les raisons véritables qui ont engagé saint Thomas à renoncer à une opinion dont il avait pourtant si brillamment tiré partie dans le *Commentaire du De Trinitate*» (*op.cit.*, p.115).

<sup>18</sup> Sur l'origine de cette expression chez Avicenne, voir M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *op.cit.*, pp. xxvi et 59-60.

<sup>19</sup> Voir A. FOREST, *op.cit.*, pp. 236-257.

<sup>20</sup> Commentant Aristote, S.Thomas affirme : «singulare (...) caret definitione» (*Comm. Mét.*, VII, leç. 15, n° 1618).

<sup>21</sup> I, q. III, a.3. Cf. q.LVI, a.1, ad 2; q. LXXV, a. 4; q. LXXXV, a.1; q. LXXXVI, a.3.

<sup>22</sup> Voir *S.th.*, I, q.III, a. 3; *C.G.* I, ch. 21; cf. *I Sent.*, dist. XXIII, a. 2, ad 4. *Comm. De Causis*, prop. 9, p. 65 : «sicut in aliis rebus fit individuatio rei communis receptae per id quod est recipiens, ita divina bonitas et esse individuatur ex ipsa sui puritate per hoc scilicet quod non est recepta in aliquo».

Lorsqu'il s'agit du mystère du Christ, le théologien peut également préciser que la nature humaine du Christ, parfaitement individuée - Il est né de la femme - subsiste et existe par le Verbe et dans le Verbe. La réalité de l'individuation se distingue de celle de la subsistence. Normalement, individuation et subsistence sont inséparables; cependant, elles peuvent être réellement distinctes en raison d'une intervention unique de Dieu.

Après S. Thomas, on trouve chez les théologiens des tendances diverses concernant ce problème de l'individuation<sup>23</sup>. Chez Duns Scot, qui critique et rejette la théorie de S. Thomas<sup>24</sup>, l'individuation se fait par une entité individuelle (*entitas individualis*) qui «n'est ni la matière, ni la forme, ni le composé, en tant que l'un ou l'autre de ceux-ci est une nature»<sup>25</sup>. Cette entité individuelle ou singulière est

la réalité ultime de l'être qui est matière, forme ou composé, de telle sorte que n'importe quoi de commun et cependant de déterminable, peut être encore distingué, si une que soit la réalité, en plusieurs réalités formellement distinctes, dont, formellement, celle-ci ne soit pas celle-là; mais celle-ci est formellement une entité singulière, et celle-là formellement une entité de nature<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Pour Ockham, le problème de l'individuation «devient vide de sens, dans le monde des esprits comme dans celui des corps, les genres et espèces ne formant pas un lien réel entre les individus» (*Histoire de la philosophie médiévale*, II, p. 32; signalons toutefois que Ph. Boehner, tout en souscrivant à cette affirmation de M. De Wulf, critique vivement la manière dont ce dernier expose la pensée d'Ockham; voir les corrections qu'il apporte, dans *Collected Articles on Ockham*, pp. 138 ss.).

<sup>24</sup> Voir *Opus oxoniense*, II, dist. 3, q. 4, *Opera omnia* (Vivès) XII, pp. 91 ss. La matière première, explique Duns Scot, ne peut être source de distinction et de diversité, puisqu'en elle-même elle est indistincte et indéterminée (voir *op.cit.*, dist. 3, q. 5, n° 1, pp. 124-125). La quantité non plus ne saurait être principe d'individuation, car elle est un accident, et une substance matérielle ne peut être individuée par un accident (cf. dist. 3, q. 4). Duns Scot dira également que si la matière était principe d'individuation, il s'ensuivrait que, dans le changement substantiel, les deux substances (la corrompue et l'engendrée) seraient la même substance, puisque même si les formes diffèrent, la matière est la même; il dira aussi que si la matière est principe d'individuation, il doit alors y avoir de la matière dans l'âme rationnelle.

<sup>25</sup> *Op. ox.*, II, dist. 3, q. 2, n° 15, p. 144 : «Et si quaeras quae est ista entitas individualis a qua sumitur differentia individualis? Estne materia vel forma vel compositum? Respondeo, omnis entitas quidditativa, sive partialis sive totalis alicujus generis est de se indifferens, ut entitas quidditativa, ad hanc entitatem et illam, ita quod ut entitas quidditativa est naturaliter prior ista entitate ut est haec, et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse haec, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum. Et sicut compositum non includit suam entitatem, qua est hoc, inquantum natura, ita nec materia inquantum natura includit suam entitatem qua est haec materia, nec forma inquantum natura includit suam; ergo ista entitas non est materia vel forma nec compositum, inquantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum».

Cette différence ultime<sup>27</sup>, *species specialissima*<sup>28</sup>, n'est pas une entité quidditative<sup>29</sup>; elle apporte à la substance une détermination qui n'est pas une forme, puisque toute forme est commune aux individus d'une même espèce.

Elle est «l'acte de la nature spécifique contractant celle-ci et la déterminant à l'esse individuel», «comme l'entité de la différence spécifique est l'acte de l'entité du genre la contractant et la déterminant à l'esse spécifique»<sup>30</sup>. Il est donc évident que cette «entité de la différence individuelle» n'est pas l'esse<sup>31</sup>; mais elle «constitue [la substance première] dans tel esse et unité» et est donc antérieure à la substance première<sup>32</sup>. Elle est une entité non-quidditative qui, si elle était une *res* à l'intérieur de la substance, serait l'acte même de la quiddité<sup>33</sup>. Mais

<sup>26</sup> *Loc.cit.*: «(...) sed est ultima realitas entis, quod est materia, vel quod est forma, vel quod est compositum, ita quod quodlibet commune, et tamen determinabile adhuc potest distingui, quantumcumque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa. Sed haec est formaliter entitas singularis, et illa entitas naturas formaliter (...)».

<sup>27</sup> Voir *Op.ox.*, II, dist. 3, q. 6, nn° 11-14, pp. 134-136.

<sup>28</sup> Voir *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, q. 1-2; *Opera omnia* (Vat.), III, pp. 50-51.

<sup>29</sup> Cf. *Op.ox.*, dist. 3, q. 6, n° 12, *Opera omnia* (Vivès) XII, p. 135 a.

<sup>30</sup> *Ibid.*, comm., p. 142 : «sicut entitas differentiae specificae est actus entitatis generis contrahens et determinans ipsa ad esse specificum, ita entitas differentiae individualis est actus naturae specificae contrahens eam et determinans ad esse individuelle» (Lychet).

<sup>31</sup> Cf. DUNS SCOT, *Quaestiones subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, n° 7, *Opera omnia* (Vivès) VII, p. 408.

<sup>32</sup> C'est pourquoi l'unité numérique et indivisible de la substance première ne peut pas venir de la quantité, qui est postérieure *simpliciter*. Voir *Op.ox.* II, dist. 3, q. 4, *Opera omnia* XII, p. 100b : «prima substantia est una unitate numerali propria et intrinseca per entitatem constituentem ipsam in tali esse et unitate, et per consequens prior illa, et tale est differentia individualis, quae est prior prima substantia; ergo talis unitas numeralis non competit primae substantiae per quantitatem, cum illa sit simpliciter posterior». - La «différence individuelle qui «constitue quelque chose dans l'esse de la substance première» ne peut pas non plus être une négation, puisque la substance première est *maxima substantia*, et davantage substance que la substance seconde : voir *ibid.*, q. 2, n° 3, p. 79 b.

<sup>33</sup> Voir *Reportata Parisiensia*, II, dist. 12, q. 8, n° 9, *Opera omnia* (Vivès), XXIII, p. 40 : «si esset res alia, proprie esset actus quidditatis, sicut in divinis sapientia si esset res alia, esset passio rei». A la question de savoir si l'individu est proprement composé (*an individuum sit proprie compositum*), Duns Scot répond qu'à proprement parler, il n'y a composition que d'acte et de puissance, ce qui ne saurait être le cas ici; on ne peut donc parler ici de composition qu'en un sens large, au sens où l'individu est composé d'une nature et d'une «propriété» contractant la nature (celle-ci n'étant pas individualisée par elle-même, comme c'est le cas en Dieu). Voici l'argumentation de Duns Scot : «Ad primum principale [an individuum sit proprie compositum], dico quod non sequitur, quodlibet individuum esse compositum proprie, quia compositio non est proprie nisi ex actu et potentia proprie acceptis, et quod ista proprietas individualis est eadem essentia entitate, ideo ex talibus nunquam proprie fit compositio. Sed si esset res alia, proprie esset actus quidditatis (...). Si tamen velimus extendere *compositionem* ad omne illud quod habet sic

elle n'est pas une *res*, elle est une *realitas*<sup>34</sup>, une *entitas* formellement distincte de l'*entitas naturae*<sup>35</sup>. Elle est l'ultime actualité de la forme (*ultima actualitas formae*)<sup>36</sup>, ou *haecceitas*<sup>37</sup>.

Dans une telle perspective, la substance perd son unité; elle n'a plus qu'une unité d'ordre; elle devient une sorte d'assemblage d'entités possédant chacune son unité propre<sup>38</sup>.

naturam, quae non est ex se *haec*, et talem proprietatem, concedo quod in individuis est talis compositio, et tamen talis non est in divinis, quia quodlibet ibi est de se *haec*; nec etiam est ibi essentia prius natura proprietate quasi compiente rationem individui, et determinante essentiam. Et cum quaeritur, an illa proprietas accipitur a materia, vel a forma, vel a composito, dictum est modo quod in quolibet istorum est natura, et talis proprietas ultra materiam et formam contrahens naturam, quae est entitas positiva» (*loc. cit.*).

<sup>34</sup> Cf. *Op. ox.* II, dist. 3, q. 6, n° 16, commentaire de Lychet, p. 143.

<sup>35</sup> Sur la distinction formelle chez Duns Scot, voir M. J. GRAJEWSKI, ofm, *The Formal Distinction of Duns Scotus*. Voir aussi M. TRAINA, *Il fondamento metafisico della distinzione formale ex natura rei in Scoto*. - Dans le passage des *Reportata* précédemment cité, Duns Scot distingue, dans le composé, jusqu'à six entités formellement distinctes (qui ne sont pas *alias res*). Cf. *Rep. Par.*, *loc. cit.*, n° 8, p. 39 : «Quid est in re, a quo accipitur proprietas indivisibilis, vel materia, vel forma, vel compositum, cum non sint plures res? Dico quod sicut compositum in genere habet in se partes, materiam et formam, et materia potest concipi sub ratione universalis, similiter forma et compositum; et similiter in aliis generibus et in negationibus et privationibus, quidquid potest concipi ut universale, illud non est de se *hoc*, cum potest sic concipi absque modo concipiendi opposito objecti. Et cum non potest ita concipi est de se *haec*, ideo in materia est natura et *haec* proprietas, et similiter in forma, similiter et in composito. Et formalitas naturae non est formalitas, quae est incommunicabilis, nisi denominative, tamen in composito est formalitas, quae est communicabilis; igitur sex sunt entitates in composito per identitatem unitive».

<sup>36</sup> Duns Scot ne parle pas de «principe» d'individuation. Effectivement, on ne peut plus parler de principe si l'individuation est l'ultime détermination de la réalité. - Il serait intéressant de voir les rapports et la différence qui peuvent exister entre cette *entitas individualis* et la forme individuante de l'œuvre d'art (cf. ci-dessous, p. 454).

<sup>37</sup> Sur ce terme, que Duns Scot lui-même emploie très peu, mais qui a été vulgarisé par son école, voir C.R.S. HARRIS, *Duns Scotus*, II, pp. 96-99. Ockham raille la création de ce nouveau terme (comme celle d'autres termes scotistes) : si l'on fabrique ainsi des noms abstraits à partir de pronoms, pourquoi ne pas en fabriquer à partir d'adverbes, de prépositions, d'interjections, et ne pas parler d'*ubeitas*, *enimitas*, *velitas*, *sieitas*, *quamobreitas*, *usquequoitas*, etc.? (*Tractatus logicae medius*, cité par Ph. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, p. 81; ce texte semble bien être d'Ockham lui-même, bien qu'on n'en ait pas de certitude absolue; il est en tout cas tout à fait dans la ligne des invectives adressées aux scotistes par Ockham qui, du reste, comme le souligne Ph. Boehner, donne lui-même, pratiquement, le même exemple de verbalisme).

<sup>38</sup> Voir *Quaestiones subtilissimae...*, VII, q. 13, n° 19. *Opera omnia* (Vivès) VII, p. 420 : «A chaque degré réel d'entité correspond une unité réelle» (*cuiuscumque enim gradui reali entitatis correspondet realis unitas*). Les divers degrés d'être qui composent la substance individuelle sont inséparables grâce à une *continentia unitiva* : voir *ibid.*, n° 20, p. 420. Le P. Maréchal souligne que, dans l'ordre de la connaissance, Duns Scot refuse l'ordination essentielle de l'intelligence humaine à la connaissance de la quiddité des réalités matérielles, pour lui substituer la saisie confuse du singulier dans sa singularité même

De plus, si les formes qui composent l'être réel ont chacune une existence objective et distincte, la matière elle-même possède une actualité propre, inférieure sans doute à celle de la forme, mais réelle : elle est un être en acte, tout en n'étant l'acte de rien<sup>39</sup>. Ainsi, Duns Scot réifie ce qui, chez S. Thomas, était des principes distincts réellement, mais n'existant pas séparément. Il deviendra dès lors assez facile d'identifier, comme le feront les empiristes, la substance et la matière conçue comme substrat des réalités physiques.

Pour Suarez, le principe d'individuation des substances matérielles ne peut être la *materia signata*, «affectée par la quantité». Après avoir montré pourquoi les raisons qui fondent cette «célèbre opinion»<sup>40</sup> lui paraissent - l'autorité mise à part (*seclusa auctoritate*) - de peu de poids, il déclare vouloir néanmoins voir s'il vaut la peine d'essayer de la

(voir notamment *Op.ox.*, II, dist. 3, q. 6, pp. 127 ss.), et que, par ailleurs, Duns Scot affirme l'univocité des concepts spécifiques, et même du concept d'être (voir *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, q. 1-2, *Opera omnia* [Vat.] III, pp. 26-27), univocité avec laquelle l'individuation par une forme est difficilement conciliable; d'autre part, Duns Scot affirme que la manière d'être de la réalité en elle-même est identique à sa manière d'être dans l'esprit (voir notamment *Quodlibet* XIII, n° 12, *Opera omnia* [Vivès] XXV, p. 525), professant ainsi un réalisme de l'universel difficilement conciliable avec l'intellection directe du singulier. La conciliation s'opère néanmoins, grâce à l'introduction de la *distinctio formalis ex natura rei*, distinction intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison : avant toute opération abstractive de l'intelligence, la réalité, en elle-même, implique toute une hiérarchie de formes qui sont des degrés d'être distincts entre eux d'une distinction formelle *ex parte rei*. Mais comment concilier l'unité de l'individu avec la multiplicité des formes qui le composent ? La substance perd son unité. Voir J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, I, pp. 82-83.

<sup>39</sup> *De rerum principio*, q. 7, a. 1, *Opera omnia* (Vivès) IV, p. 348 : «*materia est in actu, sed nullius est actus*». Cette formule, si souvent attribuée à Duns Scot, en réalité n'est pas de lui. Le *De rerum principio*, en effet, serait du Cardinal Vital du Four : voir E. BETTONI, *Vent'anni di studi scotisti*, pp. 15-16; voir aussi O. SCHÄFER, *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Johannis Duns Scoti*. Sur la doctrine de Duns Scot, voir *Ordinatio*, II, dist. 12, q. 1 : la matière est existant en acte, elle est un acte, affirme Duns Scot qui ajoute aussitôt : «je ne me soucie pas de ce qu'on pourra dire». Et il précise : elle l'est «selon qu'est dit être en acte ou être un acte, ce qui est hors de sa cause. Comme en effet la matière est principe et cause de ce qui est, il faut nécessairement qu'elle soit quelque être, car, comme le principié et le causé dépendent de leur principe et de leur cause, si celui-ci n'était rien ou s'il était non-être, ce qui est dépendrait de rien ou du non-être, ce qui est impossible». Nous citons ici d'après la traduction d'A. de MURALT, *Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot*, pp. 121-122).

<sup>40</sup> Voir *Disp. metaph.*, V, sect. 3, n° 3. Le principe d'individuation fait l'objet de la cinquième *disputatio* (*De unitate individuali, ejusque principio*) la précédente traitant de l'unité transcendantale *in communi*. N'oublions pas, en effet, qu'après avoir traité du concept d'être, la métaphysique de Suarez aborde immédiatement les «transcendants», et l'un en premier lieu. Le principe d'individuation est donc examiné avant la substance, et il se présente comme une application spéciale de l'un transcendantal, l'un *in communi*.

défendre, en raison, précisément, de l'autorité d'Aristote et de S. Thomas<sup>41</sup>.

Après avoir minutieusement exposé tous les arguments qui vont à l'encontre de la doctrine de l'individuation par la *materia signata*, Suarez se pose la question : est-ce la forme substantielle qui est principe d'individuation des substances matérielles?<sup>42</sup> S'appuyant sur l'affirmation d'Aristote selon laquelle la forme est ce qui constitue le *τόδε τι* (*formam esse quae constituit hoc aliquid*), il affirme que «le principe d'individuation doit être ce qui constitue intrinsèquement cette substance et lui est le plus propre»<sup>43</sup>. Il doit donc être quelque chose de substantiel, et ne peut être la matière; celle-ci, en effet, n'est pas ce qui est le plus propre à l'individu, puisqu'elle peut être sous toutes les formes. Donc, c'est la forme qui est principe d'individuation.

De plus - et là c'est à S. Thomas que Suarez se réfère - le principe d'unité doit être le même que le principe d'entité (*idem est principium unitatis quod entitatis*), puisque, comme l'affirme S. Thomas, *unumquodque secundum idem habet esse et individuationem*<sup>44</sup>. Or, c'est de la forme que toute réalité tient son *esse*; c'est donc aussi de la forme qu'elle tient son unité individuelle. L'unité, n'ajoutant à l'*ens* qu'une négation, ne peut avoir d'autre principe, positif et réel, que ce qui est principe de l'entité elle-même.

Après avoir dûment réfuté les objections que peut soulever cette thèse, Suarez conclut que son opinion est *satis probabilis, proximeque ad veritatem accedit*, et la résume en précisant que, d'une façon absolue, la forme n'est pas principe plénier et adéquat de l'individuation des réalités matérielles si l'on parle de leur entité totale, bien qu'elle le soit d'une façon tout à fait particulière; et c'est pourquoi, à parler formellement, elle suffit à la dénomination de l'individu<sup>45</sup>.

Dans la section suivante, Suarez montre que si l'on considère que l'existence n'est autre que l'*entitas* actuelle de toute réalité, alors on peut dire que l'existence est principe d'individuation; mais parler ainsi, c'est s'exprimer en termes obscurs et ambigus. En réalité pour Suarez, le

<sup>41</sup> *Ibid.*, n° 5 et n° 8.

<sup>42</sup> *Disp. Met.*, V, sect. 4.

<sup>43</sup> *Ibid.*, n° 1.

<sup>44</sup> S. THOMAS, *De anima*, a. 1, ad 2; cf. ci-dessus, note 15.

<sup>45</sup> *Disp. Met.*, V, sect. 4, n° 6 : «Simpliciter vero dicendum est : formam solam non esse plenum et adaequatum individuationis principium rerum materialium, si de tota earum entitate loquamur, quamvis sit praecipuum, ideoque juxta formalem modum loquendi interdum censeatur sufficiens ad denominationem ejusdem individui».

principe d'individuation ne peut être l'existence ou la subsistance<sup>46</sup>.  
Il reste que

la substance singulière n'a besoin d'aucun autre principe hors de son entité ou des principes intrinsèques dont son entité se compose. En effet, si une telle substance, considérée physiquement, est simple, elle est individuée d'elle-même et par sa simple entité; et si elle est composée, par exemple de matière et de forme, les principes de son unité comme de son entité sont la matière, la forme et leur union, et ainsi ce sont ces mêmes qui, pris dans l'individu, sont principes de son individuation; par contre ceux-là, étant simples, seront individués par eux-mêmes<sup>47</sup>.

Il semble à Suarez parfaitement clair que «le fondement de l'unité ne peut se distinguer de l'entité elle-même»<sup>48</sup>:

C'est pourquoi, comme l'unité individuelle, *pro formali*, ne peut rien ajouter de positif et de réel à l'entité individuelle, parce que, quant à cela, elle a la même *ratio* que toute unité, ainsi le fondement positif de cette unité, quant à la négation exprimée, ne peut rien ajouter de positif, physiquement parlant, à l'entité qui est dénommée une et individuelle; donc cette entité est par elle-même fondement de cette négation; et c'est en ce sens que cette opinion affirme que l'entité est elle-même principe d'individuation<sup>49</sup>.

Suarez explique ensuite par quoi, selon lui, est individuée la *materia prima*, puis ce qui est principe d'individuation de la forme substantielle, des modes substantiels et du composé substantiel<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Voir sect. 5.

<sup>47</sup> Sect. 6, n° 1 : «...omnem substantiam singularem neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca, quibus ejus entitas constat. Nam si talis substantia, physice considerata, simplex sit, ex se et sua simplici entitate est individua; si vero sit composita, v. g. ex materia et forma, unitatis, sicut principia entitatis ejus sunt materia, forma et unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis ejus, illa vero, cum sint simplicia, seipsis individua erunt».

<sup>48</sup> «Revera non potest fundamentum unitatis ab ipsa entitate distingui» (*ibid.*).

<sup>49</sup> «Unde, sicut unitas individua pro formali non potest addere aliquid positivum reale supra entitatem individuum, quia quoad hoc eadem est ratio de illa et de omni unitate; ita positivum fundamentum hujus unitatis quoad negationem quam dicit, nihil positivum addere potest, physice loquendo, illi entitati, quae una et individua denominatur; ergo illa entitas per seipsam est fundamentum hujus negationis; et hoc sensu ducitur ab illa opinione seipsa esse principium individuationis» (*ibid.*).

<sup>50</sup> De même qu'il refuse l'individuation de la forme par la matière dans les substances matérielles, Suarez refuse l'individuation de l'accident par le sujet. C'est par son entité même que l'accident est individué (*Disp. met.*, V, sect. 7). De ce fait, le sujet n'est plus que la racine, ou plutôt l'occasion de la multiplication et de la distinction des accidents : «dici possunt accidentia accipere individuationem ex subjecto tanquam ex radice, seu occasione potius multiplicationis et distinctionis eorum» (*loc. cit.*, n° 4). L'accident inhère

En face de ces deux théories, Jean de S. Thomas commence par rappeler<sup>11</sup> que le problème de l'individuation peut être traité d'une manière métaphysique, d'une manière physique, et d'une manière logique<sup>12</sup>. Du point de vue logique, l'individuation peut se comprendre comme la *relation de sujet - la subjicibilitas - ou comme la relation de prédicat*. L'individu s'oppose à l'universel, car celui-ci est *unum de multis*, l'individu étant *unum de uno*.

Du point de vue «physique», il s'agit, en réalité, de considérer l'individu composé de matière et de forme sous l'angle de ce qu'il est dans son être. L'unité numérique est ce par quoi quelque chose est un de manière telle qu'il est à la fois indivisé en lui-même et distinct de chacun. Le principe d'individuation est le fondement, la racine d'où se prend cette unité ultime. Ce principe lui-même se prend-il du principe constitutif et propre de la nature, ou de quelque chose d'extrinsèque au concept de la nature ? Il ne peut se prendre de quelque chose d'extrinsèque, car ce qui est individué appartient à la substance et réalise une unité substantielle. Il ne peut donc se prendre que du principe cons-

bien au sujet, cependant «il n'inhère pas en acte en vertu de la seule existence, mais a besoin d'un mode spécial d'inhérence, qui est comme le terme ultime de l'existence [de l'accident] : *non tamen est actu inhaerens ex vi solius existentiae, sed indiget speciali modo inhaerendi, qui est veluti ultimus terminus existentiae ipsius* (*Disp. met., XXXIV, sect. 4, n° 24*). Ainsi, que ce soit du côté des rapports entre matière et forme ou du côté de la substance et des accidents, Suarez dissout l'unité du composé, qui devient une sorte d'assemblage - et cela parce qu'il réifie des principes. Comme le note Régis Jolivet, «par goût extrême de l'individualité, il conçoit comme des êtres des entités où le thomisme ne voulait voir que des principes. Mais, du même coup, l'individualité, qu'il poursuivait avec une telle ardeur, se dissout : on ne fait pas un être avec des êtres. Refusant le plus possible les distinctions réelles de saint Thomas, par crainte de réifier des abstractions, Suarez en vient à proposer un réalisme beaucoup plus étendu que n'avait fait le thomisme...» (*La notion de substance*, p. 108). La tentative de concilier terminisme et réalisme exagéré se solde par un échec lourd de conséquences. Au moment où les esprits scientifiques d'un Léonard de Vinci ou d'un Galilée se portent tout entiers vers l'observation de l'expérience, Suarez multiplie les difficultés que présentent, à de tels esprits préoccupés de connaissances concrètes, les doctrines abstraites du Moyen Age, en matérialisant les abstractions métaphysiques du thomisme. De la substance devenue une «chose» étrangère aux accidents, de la matière devenue substrat universel des choses corporelles, on exigera que puisqu'elles sont des choses, elles soient données à l'expérience; et puisqu'elles ne le sont pas, on concluera qu'elles ne sont rien (cf. *op. cit.*, p. 110).

<sup>11</sup> Voir JEAN de S. THOMAS, *Cursus philosophicus*, I, disp. 21, q. 15, 40 (*in fine*); II, q. 9, a. 3, col. 769 a; et a. 4 et 5, col. 796 ss. Voir aussi I, col. 139 a.

<sup>12</sup> N'oublions pas la signification de cette triple distinction chez Jean de S. Thomas : le point de vue logique est celui de l'être de raison; le «physique» est en réalité celui de l'être composé de matière et de forme; et le point de vue métaphysique est celui du fondement réel de l'aspect logique. Comme on parle de l'universel métaphysique, on parle aussi de l'individu métaphysique.

titutif et propre de la nature. Il est impossible qu'il se prenne du principe formel, car alors il y constituerait une autre nature. Il ne peut se prendre que de la matière; celle-ci, en se divisant, entraîne la division même de la substance. Donc, seule la matière, en tant que divisible, peut être principe d'individuation. Si celui-ci multiplie la réalité d'une manière substantielle, il la multiplie d'une manière matérielle, numérique et non formelle (quidditative).

Du point de vue métaphysique, il s'agit de l'ultime degré dans la série de chaque prédicament. Ce degré ultime se réalise par la différence ultime qui contracte l'espèce.

Jean de S. Thomas précise que si l'individuation se prend de la matière comme du principe substantiel qui individue radicalement, la matière cependant n'est pas l'individuation, mais le principe radical. La quantité, par contre, joue à l'égard de l'individuation substantielle le rôle, non de principe, mais de condition requise<sup>33</sup>.

Comparant l'individuation à la subsistence, Jean de S. Thomas note que :

1°) la singularité (l'individualité) est commune à tous les accidents, tandis que la subsistence ne convient qu'à la substance;

2°) la subsistence donne l'autonomie et rend capable de supporter les autres; la réalité qui subsiste existe en elle-même sans la nécessité d'une communication plus ultime avec une réalité plus radicale par où elle subsisterait, ce qui, évidemment, ne se réalise pas par la seule individuation;

3°) la singularité s'oppose à l'universalité et rend la nature contractée, incommunicable, n'ayant plus d'inférieurs, tandis que la subsistence ne s'oppose pas directement à l'universalité, mais à l'inhérence; elle rend la nature incommunicable à un sujet. Elle supprime la dépendance qu'implique le fait d'exister par et dans un sujet.

Bien que, de fait, la subsistence ne puisse pas se trouver en dehors du singulier (seul celui-ci peut avoir l'esse), la singularité et la subsistence n'en explicitent pas moins des formalités diverses. L'une et l'autre impliquent une incommunicabilité très caractéristique. L'incommunicabilité du singulier peut être considérée au niveau logique; elle est alors relative aux «inférieurs» – le singulier ne peut être contracté par eux. L'incommunicabilité de la subsistence est toujours d'ordre métaphysique, elle regarde le sujet existant – elle ne peut être reçue dans un autre. On peut également préciser que l'incommunicabilité du

<sup>33</sup> *Cursus philosophicus*, III, q. 9, a. 3 et a. 4.

singulier est de l'ordre de la détermination (c'est le fondement de l'incommunicabilité logique) et que l'incommunicabilité de la subsistance est de l'ordre de l'existence; d'où une double autonomie : dans l'ordre de la détermination (le singulier n'est plus déterminable) et dans l'ordre de l'exister (ce qui subsiste est autonome dans l'*esse*).

Quand la philosophie essaie de se dégager de la tradition théologique pour retrouver son indépendance, les mêmes tendances se retrouvent. Descartes, partant de la certitude du *cogito*, veut fonder la certitude de nos expériences sensibles. La substance pensante est celle qu'il découvre en premier lieu, mais cette substance pensante est liée à un corps, à la substance étendue.

Si Descartes maintient encore ces deux aspects - dans un ordre inverse de celui d'Aristote et beaucoup plus proche de celui de Platon -, les oppositions, après lui, commencent de nouveau à se manifester<sup>54</sup>.

Pour Locke, il est parfaitement clair que «ce qui fait l'objet de tant de recherches, le *principium individuationis* (...) est l'existence elle-même, qui détermine un être d'une sorte quelconque à un temps et un lieu particulier, incommunicable à deux êtres de la même espèce». Leibniz précise: «L'organisation ou configuration sans un principe de vie subsistant, que j'appelle Monade, ne suffirait pas pour faire demeurer *idem numero* ou le même individu; car la configuration peut demeurer spécifiquement, sans demeurer individuellement»<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Sur l'individualité telle que la concevait Descartes, voir G. LEWIS, *L'individualité selon Descartes*; J. RUSSIER, *Sagesse cartésienne et religion*, livre II, ch. 2, pp. 115 ss.

<sup>55</sup> Voir LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II, ch. 27, § 4, éd. Fraser I, pp. 441-442. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais...*, II, ch. 27, §§ 3 ss., Oeuvres (Gerhardt) V, pp. 214 ss. «Quant aux Substances, qui ont en elles une véritable et réelle Unité substantielle, à qui puissent appartenir les actions vitales proprement dites, et quant aux Êtres substantiels (...) qu'un certain esprit indivisible anime, (...) elles demeurent parfaitement *le même individu* par cette âme ou cet esprit, qui fait le *moi* dans celles qui pensent» (*op. cit.*, p. 215). Dans sa *dissertatio*, où il se montre *accurate versatus in scholastica philosophia*, Leibniz passe en revue les diverses doctrines concernant le principe d'individuation. Voir *Disputatio metaphysica de Principio Individui*, in Oeuvres (Gerhardt) IV, pp. 15-26 (éd. Erdmann, pp. 1-5). Voir d'autre part la manière dont il expose sa propre doctrine dans son *Discours de métaphysique*, où, pour montrer comment on distingue les actions de Dieu de celles des créatures, il explique «en quoi consiste la notion d'une substance individuelle» (*Discours de métaphysique*, § VIII, p. 24). Il ne suffit pas de dire qu'on appelle «substance individuelle» le sujet auquel s'attribuent plusieurs prédicats, mais qui ne s'attribue lui-même à aucun autre, car une telle définition n'est que nominale. Toute prédication véritable a un fondement dans la nature des choses, et lorsque le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il y est compris virtuellement; il faut donc que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, de sorte qu'en comprenant parfaitement la notion de sujet on juge aussi que le prédicat lui appar-

La synthèse du général et de l'individuel ne sera-t-elle pas le grand problème de Hegel, qui a tant d'admiration pour la découverte d'Anaxagore - le *νοῦς* gouverne le monde - mais qui reconnaît «l'ignorance d'Anaxagore quant à la manifestation de l'entendement dans la réalité»<sup>66</sup> ? «En lui, comme en Grèce en général, écrit Hegel, la conscience de la pensée n'était pas allée plus loin. Il ne pouvait encore appliquer au concret son principe général, le connaître par son moyen, car Socrate seul a d'abord fait un pas pour saisir l'union du concret et du général. Ainsi Anaxagore n'était point hostile à cette application...»<sup>67</sup>.

Le propos de Hegel, comme historien philosophe, est «de reconnaître dans l'histoire les voies de la Providence, ses moyens et ses manifestations», et de «les ramener à ce principe général»<sup>68</sup>. Dans l'histoire universelle, l'esprit atteint la réalité la plus concrète<sup>69</sup>.

Que la synthèse du général, de l'être en soi et pour soi avec l'individuel et le subjectif, est l'unique vérité, c'est de la spéculation qui sous cette forme générale est traitée en logique. Mais dans le cours de l'histoire universelle même, cours qui progresse encore, la pure fin dernière de l'histoire n'est pas encore le contenu du besoin et de l'intérêt et sans que celui-ci en soit conscient, le général est cependant enfermé dans les fins particulières et s'accomplit par elles. Cette même question se présente aussi comme synthèse de la *liberté et de la nécessité*, si nous considérons la marche intérieure de l'esprit en soi et pour soi comme la chose nécessaire et par contre si nous attribuons à la liberté ce qui, dans la volonté consciente des hommes, apparaît comme leur intérêt<sup>69</sup>.

tient. Cela étant, conclut Leibniz, «nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. Au lieu que l'accident est un être dont la notion n'enferme point tout ce qu'on peut attribuer au sujet à qui on attribue cette notion» (*ibid.*). Ainsi, la qualité de Roi ne renferme pas tout ce que comprend «la notion de ce Prince», «au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecécité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple s'il vaincrait Darius ou Porus, jusqu'à y connaître *a priori* (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire» (*op. cit.*, pp. 24-25; cf. ch. XIII, pp. 31-33). Il suit de cette conception de la substance individuelle que deux substances ne peuvent être entièrement semblables et se différencier uniquement par le nombre, *solo numero*, et que ce que S. Thomas affirme des anges (tout individu est une espèce) est vrai, pour Leibniz, de toutes les substances (*op. cit.*, ch. IX, p. 26).

<sup>66</sup> *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 26.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Cf. *op. cit.*, p. 28.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p. 35. Cf. p. 41.

Chez Hegel, l'individu est absorbé par l'Idée. En réaction, Kierkegaard (et l'existentialisme après lui) affirmera que l'existence est liée au singulier et qu'elle est irrationnelle. L'individu meurt, le rationnel ne meurt pas. On est ainsi en présence de deux grandes tendances : d'un côté l'individu est réduit au rationnel; de l'autre, l'individu, le singulier, est l'échec du rationnel. Mais notons bien que si l'existentialisme et la phénoménologie remettent particulièrement en valeur le problème de la singularité et de l'individualité, ils ne nous donnent pas d'analyse métaphysique de *ce qu'est* l'individu<sup>61</sup>.

### *Le «comment» philosophique de l'individu*

Dans la perspective d'une philosophie réaliste et qui reconnaît la substance comme cause propre immanente (selon la forme) de ce-qui-est, il nous faut voir maintenant où se situe ce problème de l'individu et à quelle question il répond.

Il ne suffit pas, du point de vue métaphysique, d'avoir précisé ce qu'est la substance, son autonomie dans l'ordre de l'être et son mode particulier d'exister (sa subsistance); il faut encore déterminer *comment* la substance se trouve réalisée dans le monde physique et dans le monde des vivants, comment ce qui est indivisible se trouve réalisé d'une manière complexe. Car les substances animales sont composées, elles se réalisent dans une nature physique où se trouve la composition de la matière et de la forme. Or nous pouvons expérimenter la manière propre d'exister et les *conditions d'existence* de telles substances. Le problème est donc celui-ci : comment ces substances matérielles existent-elles ? Quelles sont leurs conditions propres d'existence ? Une telle question revient à se demander quelle est l'unité ultime de ces substances composées. Est-ce une unité de détermination formelle ? Est-ce une unité matérielle ? Est-ce l'unité de l'ensemble des accidents ?

<sup>61</sup> La position existentialiste a des antécédents, par exemple chez Locke. Pour Locke, tout ce qui existe réellement ne peut être que singulier (cf. *An Essay concerning Human Understanding*, éd. Fraser I, p. 304, note 2). Voir aussi *op. cit.* III, ch. 3, § 6 et ch. 6, § 1, note 1, (éd. Fraser II, pp. 16 et 56). - Sans pouvoir poursuivre cette enquête historique sur le principe d'individuation, indiquons simplement qu'on peut trouver la doctrine de Gioberti dans son *Introduzione allo studio della filosofia*, II (Opere V), pp. 203 ss. Sur Schleiermacher, voir R. STALDER, *Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher*.

Il s'agit bien là d'une recherche métaphysique, et non d'une recherche de philosophie de la nature<sup>62</sup>. Le métaphysicien, certes, se sert des distinctions de la philosophie de la nature (nature-matière et nature-forme); mais s'il s'en sert, ce n'est pas pour étudier le *devenir* des réalités physiques : c'est pour étudier leur *manière d'exister* du point de vue de l'*être*<sup>63</sup>. Il s'agit en effet de préciser l'unité d'être de ces réalités physiques composées de matière et de forme, il s'agit de rechercher leur manière propre d'exister et de subsister. Ces réalités physiques, matérielles, existent dans leur individualité et leur singularité. Qu'est-ce qui constitue cette singularité et cette individualité ?

Il faut exclure immédiatement l'hypothèse qui voit dans l'ensemble des accidents le principe propre de l'unité individuelle et ultime des réalités physiques, puisqu'il s'agit de préciser leur unité d'être. Celle-ci est à la fois, pour ces réalités, quelque chose de fondamental et quelque chose d'ultime. Or l'ensemble des accidents ne peut jamais réaliser une unité radicale, car les accidents existent en fonction du sujet. Ils inhérent à quelque chose qui non seulement existe, mais les fait exister. Les accidents présupposent donc une réalité existante et sont en vue de cette réalité, pour lui permettre d'être parfaite; mais ils ne *sont* pas cette réalité parfaite et ultime. Ajoutons que l'ensemble des accidents ne peut avoir qu'une unité de relation, une unité d'assemblage, et donc n'explique pas une unité d'existence. L'individualité d'une œuvre d'art est une forme d'ordre, une forme expressive, une forme symbolique, mais ceci ne peut être l'unité métaphysique<sup>64</sup>.

Quelle est l'unité de cette réalité existante que les accidents présupposent ? Elle est substantielle, puisqu'elle est antérieure aux accidents,

<sup>62</sup> S. Thomas affirme : «Le métaphysicien considère aussi les êtres singuliers, non selon leurs raisons propres, par lesquelles ils sont tel ou tel être, mais selon qu'ils participent la raison commune d'être, et ainsi même la matière et le mouvement relèvent de sa considération» (Metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem rationem entis, et sic etiam pertinet ad ejus considerationem materia et motus) (*Expositio in librum Boethii de Trinitate*, q. V, a. 4, ad 6, p. 199). C'est pourquoi la distinction de Jean de S. Thomas, opposant le «logique» au «physique» (cf. ci-dessus, p. 449) à propos de l'individuation, ne nous paraît pas suffisamment précise. Il faut distinguer le point de vue logique du point de vue métaphysique, l'être de raison de ce qui est dans la réalité, et distinguer, du point de vue critique, l'individu logique de son fondement propre.

<sup>63</sup> Puisqu'il s'agit de rechercher les conditions d'existence, les distinctions physiques, au niveau du devenir, sont immédiatement assumables. S'il s'agissait de comprendre ce que sont les réalités dans leur *être propre*, les distinctions physiques ne seraient pas immédiatement assumables. Elles ne le sont qu'au niveau du *conditionnement*.

<sup>64</sup> Cf. ci-dessous, p. 466.

plus fondamentale et ultime. Comment préciser le caractère propre de cette unité substantielle ? C'est-à-dire, comment pouvons-nous préciser les éléments qu'elle intègre ?

Nous pouvons immédiatement comprendre que ces éléments ne peuvent être réduits ni à la nature-forme, ni à la nature-matière, ni à l'union de la matière et de la forme. En effet, la nature-forme est une détermination essentielle, spécifique. Dans l'ordre des réalités sensibles, elle est la détermination qui réalise parfaitement la raison de détermination et qui est principe d'autres déterminations secondaires, accidentelles. Cette détermination donne l'unité essentielle et quidditative, l'unité de structure qui fait que telle réalité physique possède telle espèce, que tel vivant possède telle nature spécifique.

Toute diversité provenant de cette détermination (nature-forme) engendrerait immédiatement une diversité spécifique. Cette détermination, comme telle, ne peut donc expliquer le caractère propre de cette réalité existante composée qui est une unité numérique et non spécifique.

Or, précisément, ce que l'on constate, c'est cette unité de nature spécifique réalisée dans une multiplicité d'individus concrets ou, si l'on préfère, une diversité d'individus possédant même nature spécifique. En ce qui concerne les animaux et les hommes, le seul fait de la procréation le met en pleine évidence : les parents et leur progéniture ont même espèce, même nature, et pourtant ils se diversifient en tant qu'individus existants. Chaque vivant a son individualité propre; il a son «chiffre», qui lui donne cette unité numérique qu'il est seul à posséder.

L'individuation peut-elle provenir directement de la matière et s'expliquer par elle ? Certes, l'individuation provient incontestablement des parties matérielles de la réalité. L'individuation du vivant provient de ses gènes, de son corps organique, mais ceci demeure d'ordre descriptif; et si l'on veut préciser l'individuation au niveau des principes, on peut dire qu'elle s'enracine dans la matière. Cependant la matière ne suffit pas, par elle-même, à expliquer et réaliser l'individuation; celle-ci exige autre chose que la matière<sup>61</sup>. A elle seule, la matière n'expliquerait rien, car en elle-même elle est pure puissance; elle est plutôt à la racine de la multiplicité que de l'unité. Elle ne peut, par

<sup>61</sup> Nous prenons ici la matière au sens philosophique, comme principe radical de potentialité dans le monde physique - et non la matière au sens ordinaire du mot, la matière concrète, sensible et mesurable; celle-ci implique déjà la quantité et certaines qualités sensibles.

elle-même, expliquer l'unité singulière, numérique, des réalités physiques et vivantes; mais elle peut nous faire comprendre la capacité qu'ont ces réalités physiques d'être sujet, leur aptitude à recevoir certaines déterminations, certaines qualités. La matière est bien l'élément fondamental qui soutient tout.

L'individuation peut-elle provenir de l'union de la matière et de la nature-forme ? L'union de la matière et de la nature-forme n'implique pas d'intermédiaire, elle ne comporte pas de «plus» et de «moins». C'est une union essentielle, spécifique, indivisible. Une telle union demeure donc la même pour toutes les réalités qui possèdent la même nature-forme substantielle; elle ne peut donc expliquer la diversité des réalités physiques ayant même nature spécifique.

Autrement dit, ni la nature-forme, ni la matière, ni leur union immédiate n'explique le fait qu'il existe de multiples réalités distinctes entre elles tout en ayant une similitude spécifique de nature-forme. On comprend comment on peut dire que l'individu est «ineffable», qu'il échappe, comme tel, à l'analyse philosophique.

Mais il n'est pas étonnant que l'on ne puisse saisir ce qu'est l'individuation par cette réduction aux éléments : nature-forme, matière et union des deux. Car il ne s'agit pas de la recherche d'un principe propre, constitutif de l'être, d'un élément au sens fort; l'individuation n'est pas un principe, elle n'est pas un élément au sens susdit; elle est avant tout ce qui nous permet de comprendre la manière d'être, la manière d'exister des réalités que nous expérimentons. Elle est bien, comme nous l'avons souligné, ce qui nous permet d'expliquer le *comment* des substances de notre univers. Il faut donc prendre, pour la saisir, une autre voie que celle de la recherche des principes propres constitutifs de l'être. Si l'individuation (ce par quoi l'individu est individué<sup>66</sup>) est ce qui nous permet d'expliquer le *comment* de la réalisation existentielle d'une substance, nous devons pouvoir la saisir en cherchant l'*origine* de l'individu. Peut-on saisir le *comment* d'une réalité sans regarder son origine ?

Ce qui est certain, c'est que les réalités matérielles, physiques, communiquent en un principe unique, fondamental : la matière première, qui est l'élément radical de leur structure. N'est-elle pas, avec la

<sup>66</sup> Distinguons bien *individu* et *individuation*, comme on distingue blanc et blancher. *Individuation* implique une abstraction formelle relativement à *individu* : ce par quoi l'individu est individué. L'individuation est donc le principe *formel* (le *quo*) du *comment* de la substance physique.

nature-forme, co-principe de l'être physique, sensible, mobile ? Ce principe, étant le fondement radical de tous les échanges et de tous les devenir, est par le fait même ce qui, radicalement, réalise l'unité du monde physique ainsi que du monde des vivants, en tant que l'un et l'autre sont en devenir. Il existe un «quelque chose» qui, radicalement, unifie le monde physique et le monde des vivants. Du point de vue du devenir, ce principe apparaît nécessairement comme un principe radical, au delà de ce que l'on peut mesurer et saisir directement. Il n'est saisi qu'analogiquement. Ce principe radical se diversifie en chaque réalité<sup>67</sup>. Ce n'est pas une notion commune, comme le genre le plus commun et le moins déterminé; ce n'est pas un sujet commun, le plus indifférencié; c'est un principe immanent unique. Ce principe unique implique cependant, radicalement, une certaine diversité, car la matière dit ordre essentiel vers la forme, vers telle ou telle forme. Elle sera plus ou moins disposée vers telle ou telle forme, en fonction des dispositions qui, selon l'ordre génétique, sont antérieures à la nature-forme spécifique (selon cet ordre, l'imparfait est antérieur au parfait)<sup>68</sup>. Les dispositions physiques présupposent la quantité, qui est l'accident le plus imparfait, le plus proche de la matière. Si la matière, considérée en elle-même, est pure puissance et ne peut être que principe radical de diversité, la quantité, au contraire, est par elle-même divisible et rend divisible ce qui est déterminé par elle. Elle est source de juxtaposition et d'extériorité; par là, elle permet à la réalité d'être située<sup>69</sup>. Voilà comment la quantité, en extériorisant, peut coopérer à l'individuation. Ni la matière seule, ni la quantité seule ne peuvent être principe d'individuation, de diversité et d'unité. Conjointes, elles peuvent réaliser cette divisibilité fondamentale, chacune y coopérant à sa manière propre. La matière, principe radical, y coopère radicalement, fondamentalement, substantiellement. Par la matière, c'est substantiellement que l'individu peut à la fois communiquer avec le cosmos tout entier et se distinguer d'un autre individu. La matière donne à cette dis-

<sup>67</sup> C'est en ce sens qu'on peut dire que la matière est infinie - non pas d'une manière absolue, mais d'une manière relative, car elle est relative à des formes physiques. Cf. *S. th.*, I, q. VII, a. 2, ad 3.

<sup>68</sup> Nous reviendrons sur la disposition en traitant de la qualité (dans le tome II).

<sup>69</sup> La première source de distinction est la quantité, qui implique une source de divisibilité, de juxtaposition, d'extension, de position par rapport au tout (*situs*). La matière, par elle-même, n'a pas d'étendue, d'extension, mais elle en est la source. Elle est une exigence, une capacité d'extension, d'extériorité, de juxtaposition et de répétition qui s'explique grâce à la quantité.

inction possible un absolu qu'elle est seule à pouvoir lui donner. C'est donc en ce qu'il a de plus profond, de plus radical, que l'individu communique avec les autres individus du monde physique et aussi s'en distingue. Quant à la quantité, elle coopère formellement et explicitement en mettant cette note d'extériorité, d'extension et de juxtaposition qui caractérise l'individu relativement à un autre : l'individu est extérieur à l'autre et fait nombre avec lui. On comprend par là comment peut exister, entre individus d'une même espèce, une distinction fondamentale, numérique, et comment ces individus permettent à l'espèce d'épanouir toutes ses virtualités.

De là découlent certaines conséquences qui sont faciles à saisir :

1. Un être matériel ne peut exister que comme un individu, donc comme partie d'un tout (le *situs* dit «ordre au tout», situation relativement au tout). L'individu est doublement partie : du point de vue du devenir, il fait partie d'une série, il est un moment dans le temps; du point de vue de l'existence, il est limité et ne possède qu'une partie des virtualités de l'espèce. Dévoiler la métaphysique de l'individu implique donc deux choses : c'est d'une part montrer l'indépendance dernière, ultime, de la substance dans le monde physique. Seul l'individu existe en soi et pour soi. Seul il est support, sujet au sens fort, capable de recevoir les accidents, capable d'être point de cristallisation de relations et d'activités. Seul il est un certain tout doué d'une autonomie. C'est, d'autre part, montrer les conditions d'exercice de son être. Cette substance individuelle subsiste comme un individu, et donc comme partie d'un tout. Grâce à son individuation, elle est située relativement à un tout, l'univers physique et l'ensemble des individus de la même espèce.

Du point de vue de l'*esse*, si l'individu seul existe, si l'individu seul, d'une manière ultime, possède l'*esse*, il le possède cependant «matériellement» (si l'on peut dire), car il est *pour* l'espèce, comme la partie est *pour* le tout. La matière individuante n'est là que pour la forme spécifique individuée, comme la matière est ordonnée à la forme et n'est intelligible que par elle<sup>70</sup>.

2. Mais l'individu est aussi ineffable. Comme tel, en lui-même, il échappe à toute définition; il ne peut être réduit à un classement. Voilà ce qui exprime le mieux son irréductibilité et qui nous manifeste qu'il n'y a pas d'adéquation parfaite entre ce-qui-est et son intelligibilité pour nous, en raison de l'opacité de la matière.

<sup>70</sup> Cf. A. FOREST, *op. cit.*, p. 254.

3. L'existence de l'individu distinct des autres et indivisé en lui-même, en tant qu'elle précise les conditions d'existence de la substance composée de matière et de forme, nous montre la manière dont la matière est intégrée en métaphysique. En effet, pour induire la substance et préciser ce qu'elle est, l'effort de l'intelligence est un effort de dépassement et de séparation. La substance, en elle-même, comme principe immanent de ce-qui-est, n'implique pas la matière et elle est au delà du devenir. Il faut, pour découvrir ce qu'est la substance, dépasser la distinction matière-forme qui se situe proprement au niveau de l'analyse philosophique du mouvement physique; car la découverte de la substance se situe au niveau de l'être. Il faut donc bien distinguer (et la scolastique thomiste, souvent, n'a pas suffisamment fait cette distinction) la substance principe propre «selon forme» de ce-qui-est, de la nature-forme qui, elle, se distingue de la nature-matière. Tant que l'on demeure dans l'analyse philosophique du mouvement, on ne peut découvrir ce qu'est la substance comme principe propre de ce-qui-est. Par contre, si l'on recherche les *conditions d'exercice* des substances sensibles, si l'on recherche le *comment* de la substance des réalités que nous pouvons saisir immédiatement, on ne peut expliquer ce *comment* qu'en faisant appel à la matière et à la quantité. La matière explique donc le *pourquoi* du devenir et le *comment* de l'être physique et de l'individu. Si la matière est formellement dépassée lorsqu'il s'agit de déterminer *ce qu'est* la substance, elle est affirmée comme fondement nécessaire de la manière d'exister de toute substance physique, de tout individu sensible.

4. L'individu existant est ce sur quoi porte en premier lieu notre jugement d'existence : «ceci (qui est nécessairement un individu concret) existe». Une métaphysique qui se fonde immédiatement et en premier lieu sur les formes-en-soi, sur les substances séparées, l'existence de l'esprit, ne pourra jamais intégrer l'individu existant; elle sera incapable de saisir la manière d'exister propre à ce-qui-est. Cela est très manifeste dans la philosophie de Platon.

Par contre, on comprend comment une attitude réaliste qui regarde avant tout les individus existants devient facilement matérialiste, étant donné que notre expérience des réalités singulières existantes se fait premièrement par leur matière individuée et non par leur *esse*. Nous connaissons les individus avant de connaître leur être et, par le fait même, nous risquons de demeurer dans ce premier contact qui conditionne nos autres saisies. L'ordre de l'individu«vers»l'espèce nous aide à échapper à ce matérialisme puisque, par là, nous comprenons le

primat de la nature spécifique. C'est du reste pour cela qu'on a si facilement exalté la forme-en-soi (comme Platon); par là, certes, on évitait le matérialisme, mais on ne pouvait expliquer la réalité plénière. Car la forme-en-soi n'est pas l'individu existant; et, d'une certaine manière, elle risque toujours de s'opposer à lui. Aussi, ce qui nous permet vraiment de dépasser le matérialisme tout en respectant la réalité plénière, singulière, en respectant toutes les exigences de ce-qui-existe dans sa singularité, c'est la découverte du principe propre *selon la forme* de ce-qui-est, l'*οὐσία*. Par là, l'intelligence découvre vraiment ce qu'est l'être, qui est au delà de la distinction forme-matière; le véritable réalisme n'est ni le positivisme matérialiste, qui demeure rivé à l'expérience de l'individu existant, ni le formalisme spirituel qui demeure dans l'intuition de la forme-en-soi.

5. On voit comment l'individu qui existe, subsiste. Le problème des rapports entre l'individu, la subsistance et l'*esse* sont des problèmes philosophiques qui prennent tout leur intérêt à propos de la personne humaine. Nous en reparlerons donc à son sujet. Mais posons ici la question : une *réalité concrète existante* n'est-elle pas un *individu* ? Et la réalité, en tant qu'elle *subsiste*, ne possède-t-elle pas sa *singularité* ? La distinction entre individu et singulier ne se fonde-t-elle pas sur l'individuation et la subsistance ? Une réalité spirituelle n'est-elle pas plutôt dite singulière qu'individuelle ?<sup>71</sup>

*N.B.*

*I. Peut-on préciser avec exactitude où il y a véritablement substance individuelle ? Où y a-t-il des individus substantiels dans le monde physique, en dehors de l'homme et des animaux ?*

Autrement dit, l'«élément» physique que la philosophie de la nature juge comme «l'irréductible» du monde physique est-il une substance individuelle ?

Aristote, en effet, reconnaît que, d'une manière ordinaire, on appelle «substance» non seulement les animaux, les plantes et leurs parties, mais encore «les corps naturels, tels le feu, l'eau, la terre et chacun des autres éléments de ce genre»<sup>72</sup>. Et lui-même semble l'accepter<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Evidemment, «singulier», de même qu'«individu», peuvent être considérés comme des «intentions secondes», selon l'expression de S. Thomas (cf. *I. Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 2) et, sous cet aspect, ils sont examinés en logique.

<sup>72</sup> Voir *Mét.*, Z, 2, 1028 b 10.

<sup>73</sup> Voir *Mét.*, Δ, 8, 1017 b 10 ss.

On voit immédiatement la difficulté. La substance est un principe immanent d'être, qui implique une certaine autonomie. Ces corps élémentaires possèdent-ils une véritable autonomie ? Ne sont-ils pas essentiellement des parties d'un tout, qui ne peuvent exister qu'en fonction de ce tout ?

La difficulté devient plus grande encore quand on considère les conclusions des savants, physiciens et chimistes. Les corps élémentaires d'Aristote ne sont plus considérés comme des corps élémentaires. Le jugement du Stagirite demeure lié à notre manière « naïve » de regarder l'univers, il n'a rien de scientifique ! Il faut analyser le monde physique plus profondément et y découvrir l'atome. Mais l'atome peut-il être considéré comme une substance individuelle ? Etant essentiellement la découverte d'une analyse scientifique d'un type spécial, peut-il encore être considéré comme ce qu'il y a de premier et de plus fondamental dans la réalité existante ? Ce qu'il y a d'ultime dans l'ordre de l'analyse scientifique - l'ultime mesurable - est-il l'ultime dans l'ordre de ce qui est ? Possède-t-il encore une certaine autonomie dans l'ordre de l'être ?

Avant d'essayer d'éclaircir ces diverses questions, nous devons nous demander si, de fait, il y a là un véritable problème métaphysique. La spéculation métaphysique ne doit-elle pas être plus humble, plus pauvre ? La matière, en effet, n'est pas directement considérée par le métaphysicien ; s'il l'envisage, c'est pour mieux comprendre la modalité particulière des substances physiques et leurs conditions d'exercice. La matière est toujours considérée par le métaphysicien d'une manière relative, en fonction de la substance. Celle-ci lui permet d'assumer la distinction entre nature-forme et nature-matière, et donc de connaître à la fois ce principe fondamental et son rôle comme condition d'exercice. Mais, dans le monde purement physique, pouvons-nous discerner la véritable forme substantielle ? Pouvons-nous discerner la qualité, différence accidentelle, de la différence spécifique ?

S. Thomas reconnaît lui-même qu'on peut très difficilement faire un tel discernement<sup>74</sup>. Du reste, est-ce bien l'œuvre du métaphysicien ? Si l'on fait de la métaphysique, c'est, disait déjà Aristote, pour connaître « l'esprit et Dieu » ; ce n'est pas en premier lieu pour connaître le monde physique. Celui-ci doit être étudié et analysé en premier lieu par la philosophie de la nature et les sciences physiques, selon le point de vue propre à chacune. Or, dans la perspective de la philosophie de la nature, la question se pose différemment. Ce que la philosophie de la

<sup>74</sup> Voir le *Commentaire des Métaphysiques*, VII, leçon 12, n° 1552

nature cherche à préciser, c'est la diversité des natures et des éléments à partir de la diversité des mouvements. Elle ne se pose pas la question du point de vue de l'être, mais du point de vue du devenir. Ce qu'elle cherche à déterminer, ce sont les principes propres du devenir.

Pour le philosophe de la nature, les éléments sont évidemment «parties» d'un tout, et chacun des éléments coopère à sa manière à la formation et au mouvement de ce tout physique : l'univers. Dans ce tout physique, certains êtres apparaissent comme des vivants, c'est-à-dire comme ayant une certaine autonomie d'organisation et d'opération; cette autonomie, même si elle ne dure pas, a existé un temps. Le vivant apparaît comme un certain tout, mais il demeure dépendant de son milieu et, lorsqu'il s'agit du vivant de vie végétative ou animale, les conditions du devenir *physique* demeurent, tout en étant transformées. Les individus sont en effet tout entiers en vue de l'espèce, ils n'existent que pour que l'espèce dure. Parmi les vivants, seul l'homme n'est pas finalisé par l'espèce<sup>71</sup>. L'individu-homme possède une fin qui lui est propre; c'est tout le problème de la personne humaine, qui assume son individualité.

Le problème de l'individuation est donc un problème métaphysique qui se situe au niveau de la substance, et se pose tout spécialement au sujet de l'homme; ce problème ne se pose pas proprement au niveau de la philosophie de la nature, ni de la philosophie du vivant. Aussi la question posée : où y a-t-il des individus substantiels dans le monde physique, en dehors de l'homme et des animaux ? est-elle bien une question frontière, qui intéresse à la fois le métaphysicien et le philosophe de la nature. C'est pourquoi elle n'intéresse pas *immédiatement* le métaphysicien; elle ne l'intéresse que dans la mesure où, ayant découvert ce qu'est la substance et posé le problème propre de la substance individuelle, le métaphysicien essaie de préciser jusqu'où son regard peut en déceler la présence dans le monde physique. Autrement dit, les éléments physiques (ceux des Anciens ou l'atome des modernes) sont-ils de véritables substances individuelles, ou non ?

Nous savons la manière dont le P. Guérard des Lauriers répond à

<sup>71</sup> Notons cette remarque intéressante de S. Thomas : affirmant que les accidents sont pour la substance et que, dans les substances composées, la matière est pour la forme, il ajoute : «Il est donc clair que les singuliers sont pour la nature universelle. Le signe en est que dans les choses en qui la nature universelle peut être conservée par un seul individu, il n'y a pas plusieurs individus d'une seule espèce, comme on le voit dans le soleil et la lune» (C.G. III, ch. 75; le jugement porté sur le soleil et la lune dépend évidemment de la vision que les Anciens avaient du ciel et des substances physiques non corruptibles, éternelles).

cette question posée par le P. Büchel<sup>76</sup>. Le cosmos est considéré comme une substance unique du point de vue matériel, cela va sans dire, tandis que l'atome ne peut constituer une unité originale. Le P. Guérard des Lauriers part de ces deux aspects : substance-sujet des accidents et substance-tout indivisible. Si l'on divise la substance-sujet des accidents, les parties ne sont plus homogènes. Par le fait même, la molécule n'est pas une substance, mais l'atome en est une. L'atome est la réalité appartenant à l'extension quantitative ou, si l'on préfère, la manifestation quantifiée de la substance. On peut substituer, au couple «substance-sujet»-«accidents», celui de «substance»-«manifestation de la substance». On pourrait en effet considérer l'élément comme une substance individuelle, partie intégrante d'un tout substantiel; l'univers en sa totalité est «comme une substance dont les substances individuelles seraient comme les parties»<sup>77</sup>.

L'analyse du P. Guérard des Lauriers est certainement très intéressante, mais elle ne nous satisfait pas; peut-on vraiment, en effet, réduire la substance à ces deux aspects : substance-sujet des accidents et substance-tout indivisible ? N'est-ce pas là, en réalité, l'aspect phénoménal de la substance, sa fonction propre et son effet propre ? La substance, du point de vue métaphysique, est autre chose; c'est seulement par rapport à l'être qu'on peut la définir.

Certes, l'effort fait par le P. Guérard des Lauriers est extrêmement instructif. Pour essayer de rejoindre la pensée des physiciens, ne faut-il pas nécessairement se placer à leur niveau ? Or ils ne considèrent plus la réalité dans ce qu'elle est, mais telle qu'elle apparaît, telle qu'elle peut être décrite et reproduite. C'est alors un aspect phénoménal de la réalité que l'on saisit. Mais, précisément, la substance ne peut être saisie à ce niveau; car elle se situe au niveau trans-phénoménal, méta-sensible et méta-physique. Seuls les fonctions de la substance et ses effets peuvent être saisis à ce niveau phénoménal; mais il faut bien distinguer la substance elle-même de ses fonctions et de ses effets.

La question, en réalité, se pose de cette manière : étant donné l'aspect phénoménal de l'atome, étant donné ce qui apparaît de lui, peut-on, de là, induire un principe immanent d'être, une substance ? L'atome possède-t-il une unité qualitative originale qui permette d'induire une substance, principe d'être ? L'atome n'est-il pas plus quantitatif que qualitatif ? Ne possède-t-il pas avant tout une unité quan-

<sup>76</sup> Voir M. GUÉRARD des LAURIERS, *Prima relatio...*, pp. 36 ss.

<sup>77</sup> Voir *op. cit.*, p. 46.

titative ? De ce point de vue, on pourrait dire qu'il est un élément, au sens fort, mais qu'il n'est pas une substance. Il est ce qui dispose à une substance, mais n'apparaît pas comme ayant une véritable unité qualitative.

L'élément des Anciens, par contre, apparaît comme ayant une unité qualitative originale. Du reste, c'est proprement à partir de cette unité qualitative qu'il est considéré. On peut donc affirmer qu'il possède une nature spéciale; mais possède-t-il une substance individuelle ? Nous l'avons vu, toute nature, principe de devenir, présuppose une substance, principe d'être. Le devenir, dans la mesure où il existe, présuppose l'être. Mais il ne faut pas conclure qu'à toute détermination originale du devenir correspond une détermination originale dans l'ordre de l'être. De même, en effet, qu'il peut y avoir divers degrés de vie dans un être qui ne possède qu'une seule substance, de même il peut y avoir divers degrés de nature dans un être qui ne possède qu'une seule substance. Par le fait même, l'unité qualitative élémentaire, fondamentale, qui permet de discerner l'élément physique en ce qu'il a de fondamental et de premier du point de vue du devenir, ne nous permet pas immédiatement de conclure à l'existence d'une substance. Celle-ci implique une certaine autonomie dans l'être. Or il semble bien que les éléments soient corrélatifs et demeurent dans une interdépendance, s'impliquant mutuellement. C'est pourquoi seul le «mixte» possède une véritable autonomie d'être et une certaine organisation au niveau de l'être. Seul le mixte pourrait donc être une substance individuelle, possédant divers degrés de qualités élémentaires.

Chez les vivants, cette autonomie dans l'être se révèle encore plus profonde, ce qui semble bien indiquer que l'on est en présence de substances individuelles. Toutefois, ces substances individuelles, chez les vivants qui ne sont pas des êtres humains, demeurent ordonnées à l'espèce; elles n'ont pas de finalité propre. C'est pourquoi leur autonomie dans l'être demeure limitée. Ces vivants individuels possèdent à la fois une certaine autonomie dans leur être et une relativité essentielle. Ce sont des substances très imparfaites. Seul l'homme possède vraiment une substance individuelle parfaite.

On comprend que, pour découvrir l'*οὐσία*, il faille revenir à ces deux expériences extrêmes : «j'existe» et «ceci existe» - moi-même, d'une part, et d'autre part la réalité physique existante qui se présente à moi dans sa très grande imperfection. La réalité physique dans son existence, même très imparfaite, pose le problème d'une manière brutale : «ceci est». L'individu, étant très anonyme dans le *ceci*, manifeste avec

plus de force le fait d'exister; tandis que dans le «j'existe», le moi individuel étant très manifeste, très déterminé, le fait d'exister apparaît, lui, plus relatif.

On comprend aussi combien il est difficile, pour le métaphysicien, de déterminer où il y a substance individuelle dans le monde physique. L'essentiel, pour lui, n'est-il pas de connaître *ce qu'est* la substance individuelle de l'homme existant et de préciser les rapports de celle-ci avec l'*οὐσία*? En dehors de cela, le métaphysicien demeure dans un domaine de probabilités, et il raisonne par mode de signes : là semblent exister les signes de la substance individuelle, donc il doit y avoir une *οὐσία*. Probabilité très grande lorsqu'il s'agit de vivants plus évolués, probabilité moindre quand il s'agit des plantes, probabilité moindre encore s'il s'agit du monde physique. Autant le métaphysicien est certain que tout ce-qui-est implique un principe immanent, une *οὐσία*, autant il lui est difficile de préciser où il y a individu substantiel. La science ne peut que lui donner des signes matériels, des «apparences» permettant une approche, mais ne lui manifeste pas la véritable forme spécifique. Or l'individu divisant la forme spécifique ne peut se comprendre que relativement à elle. Si elle n'est saisie que d'une manière probable, l'individu ne peut être saisi que d'une manière probable.

## *II. Les œuvres artistiques, les œuvres réalisées par la technique, ne sont pas des réalités substantielles*

Pour bien comprendre l'importance de ce problème et son actualité, il faut se rappeler les pages où Nietzsche incite les hommes qui ont tué Dieu à refaire un monde nouveau, plus parfait que le premier :

Nous humaniserons la nature tout en la délivrant de son travesti divin. Nous lui prendrons ce qui nous est nécessaire pour porter nos rêves au delà de l'homme. Il naîtra une chose plus grande que l'orage, la montagne ou la mer, mais sous la forme d'un fils d'homme!<sup>78</sup>

Cependant vous pourriez créer le surhumain, vous pourriez vous transformer en pères et en ancêtres du surhumain : que ce soit votre meilleure création<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> *La volonté de puissance*, II, p. 374.

<sup>79</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, pp. 97-98.

Ce que Nietzsche proclamait avec tant de force, beaucoup le reprennent sous des formes moins virulentes, plus cachées : pour réaliser une œuvre nouvelle, surhumaine, l'homme n'a pas à nier Dieu, à tuer Dieu; il suffit qu'il prenne conscience de son rôle de co-créateur, qu'il réalise avec le concours de Dieu un monde nouveau. Jusqu'où peut aller cette transformation du monde opéré par l'homme ? Jusqu'où, en coopérant avec le Créateur, peut-il faire un monde nouveau, plus parfait que le premier monde réalisé par Dieu ?

Dans la perspective marxiste - celle de la *praxis* - on dirait quelque chose d'assez semblable, sans parler, évidemment, de coopération avec le Créateur. L'homme est responsable de l'univers et il doit le transformer à ses dimensions, celles du travailleur au sens le plus fort.

Si maintenant nous portons un jugement métaphysique, nous devons affirmer que l'activité artistique de l'homme ne peut atteindre la *substance* de la réalité; car cette activité n'agit pas directement sur les principes propres de ce-qui-est, mais sur les divers accidents, sur les qualités et les dispositions. L'homme, par son activité artistique, ne peut pas être cause d'un *être* nouveau, il ne peut être cause que d'un *ordre* nouveau, d'une «figure» nouvelle. Ce que l'homme peut réaliser, c'est une forme d'ordre, une relation, mais non pas de nouvelles qualités ni une nouvelle substance. C'est là la très grande différence entre une activité naturelle telle que la procréation, et une activité artistique telle que la réalisation d'une œuvre d'art, ou un quelconque travail manuel. Car la procréation atteint un nouveau vivant, un nouvel être; alors que, dans l'activité artistique, l'homme n'atteint plus qu'une forme d'ordre, une relation<sup>80</sup>. Du point de vue ontologique, la substance d'une œuvre artistique, c'est sa matière; car la forme artistique n'est qu'une forme d'ordre, une *figura*, une expression<sup>81</sup>. Par le fait même, les transformations que l'art peut réaliser dans l'univers physique demeurent toujours accidentelles et ne peuvent modifier l'univers en sa structure substantielle. L'art peut changer la «figure» de notre terre et celle du cosmos, mais ne peut changer sa réalité d'être substantiel<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Cf. *L'activité artistique*, I, pp. 346 ss. : Création divine, procréation humaine et réalisation artistique; cf. pp. 285 ss.

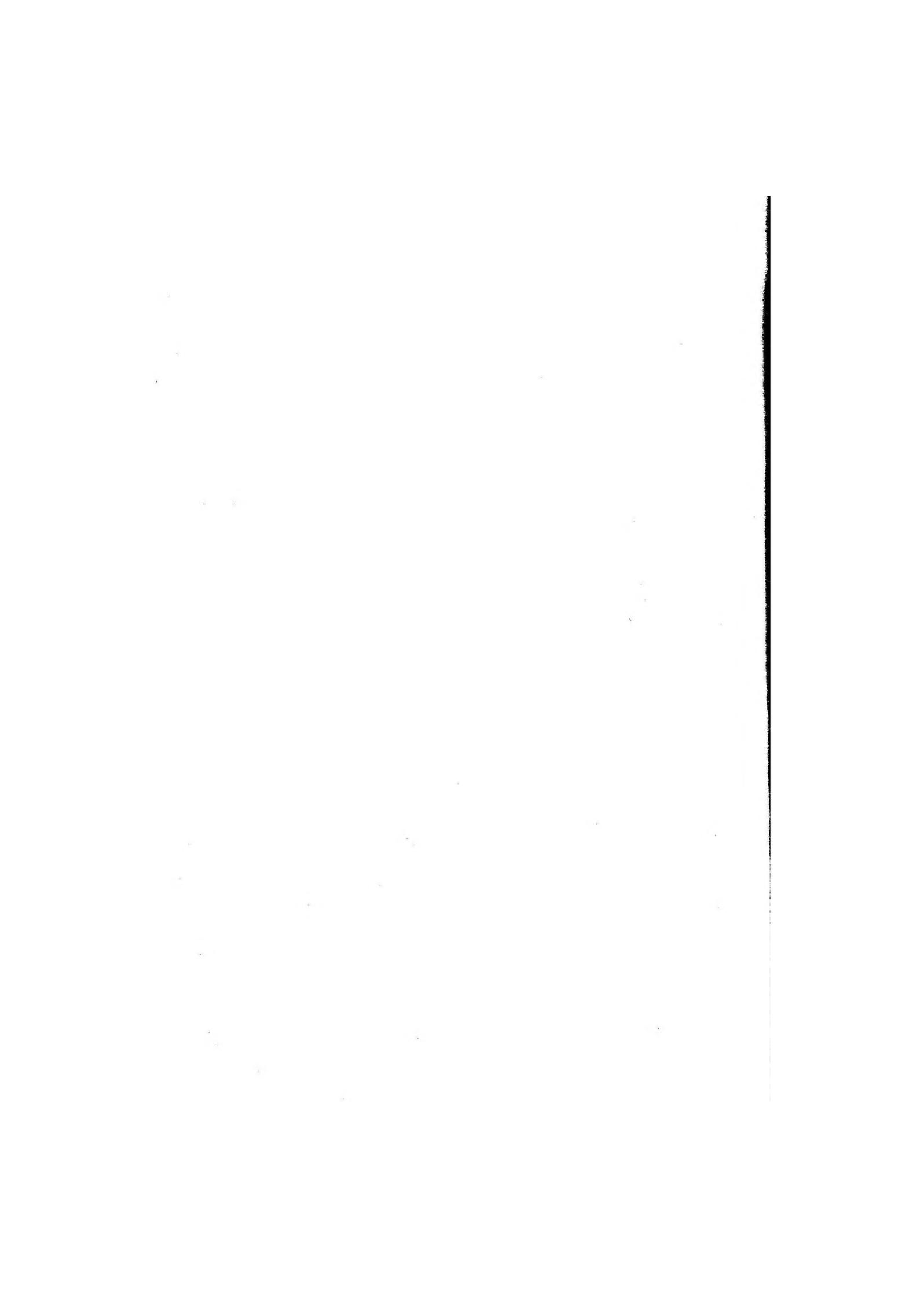
<sup>81</sup> Sur la *figura*, voir *op. cit.*, pp. 206 ss.; sur la forme artistique, voir pp. 386 ss.

<sup>82</sup> On pourrait aussi se poser la question : l'art peut-il changer la *nature* physique de notre univers (en voyant avec précision ce qui différencie nature et substance) ? Car la nature est principe immanent de mouvement. Or l'art peut modifier le devenir des réalités physiques et biologiques. Par le fait même, il semblerait qu'il puisse modifier leur nature. En réalité, l'art ne modifie pas essentiellement le devenir des réalités physiques et biologiques. S'il peut modifier leur rythme, leur vitesse, leur efficacité, leur apparence, leur

Ce qui est vrai de l'univers physique l'est beaucoup plus encore de la personne humaine. Celle-ci ne peut être modifiée substantiellement par l'art; mais l'art peut modifier ses conditions d'exercice, ses manières d'agir et d'opérer, et dans ce domaine il peut aller très loin. C'est pourquoi, si l'on s'en tient exclusivement à ce point de vue, celui d'une vision phénoménologique, sociologique, psychologique, on dira alors que l'art peut transformer la personne humaine, la modifier essentiellement. Mais dans une vision métaphysique, il faut reconnaître que l'activité artistique ne modifie que le conditionnement, et ne peut toucher à la substance.

Ce qui est vrai, c'est que plus l'homme demeure à un niveau de vie superficiel et sensible, plus il est dépendant des conditions d'exercice, et donc plus il est susceptible d'être atteint et transformé par l'activité artistique et le développement de la technique. Plus, au contraire, l'homme vit à un niveau intérieur et profond, plus il échappe aux conditionnements de sa nature, et moins il peut être atteint par l'activité artistique et technique. C'est pourquoi il faut toujours bien mesurer son jugement dans ce domaine.

*figura*, il ne peut modifier leur finalité propre, ni donc leur détermination essentielle. Mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'en modifiant leur rythme, il peut faire obstacle à leur finalité propre. L'art, en intervenant dans le monde physique et le monde des vivants, peut modifier profondément le conditionnement des mouvements naturels et des opérations vitales; il ne peut changer leur finalité, mais il peut y faire obstacle et la faire échouer. Il peut à la fois permettre de l'atteindre plus facilement et y faire obstacle.



## BIBLIOGRAPHIE

### Ouvrages et articles cités

- S. ALBERT LE GRAND : *Metaphysica*. (Opera XVI.) 2 vol. Ed. G.Geyer. Aschendorff, Monasterium/Westfalorum 1960 et 1964.
- ALCORTA, José Ignacio : *La teoría de los modos en Suárez*. Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto «Luis Vives» de filosofía . Madrid 1949.
- ALEXANDER, Samuel : *Space, Time, and Deity*. The Gifford Lectures at Glasgow 1916-1918. 2 vol. MacMillan & Co, Londres 1934.
- AMBÜHL, Hans : Compte rendu de : M.A. KRAPIEC et T.A. ZELEŹNIK : *Arystoteles konceptsjia substancji*. La notion de substance chez Aristote (voir ci-dessous Krąpiec...). In : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 15 (1968), pp. 153-156.
- ANDERI, H.J. : *Ontologia de la substancia corpórea*. In : *Sapientia* 4 (1949), pp. 76-86.
- ANTISERI, Dario : *Foi sans métaphysique ni théologie*. Trad. B.Vinaty. (Avenirs, 14.) Cerf 1970. (Original : «Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso». Editrice Queriniana, Brescia 1969).

\* Chaque fois que le lieu de parution d'un livre n'est pas mentionné, il s'agit de Paris.

\*\* Nous avons parfois indiqué, entre parenthèses, une édition plus récente que nous n'avons pu utiliser.

- ARISTOTE : *Organon*. I : *Catégories*. II : *De l'interprétation*. III : *Les Premiers Analytiques*. IV : *Les Seconds Analytiques*. VI : *Les Réfutations Sophistiques*. Nouv. trad. et notes de J. Tricot. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1950 et 1966.
- - *Physique*. 2 vol. Texte établi et trad. par H. Carteron. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres : vol. 1 (2e éd.) 1952, vol. 2 : 1931.
  - - *Du Ciel*. Texte établi et trad. par P. Moraux, (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1965.
  - - *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Trad. et notes de E. Barbotin. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1966.
  - - *Les parties des animaux*. Texte établi et trad. par P. Louis. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1956.
  - - *De la génération des animaux*. Texte établi et trad. par Ch. Mugnier. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1961.
  - - *De la génération et de la corruption*. Texte établi et trad. par P. Louis. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1966.
  - - *Histoire des animaux*. Texte établi et trad. par P. Louis. (Coll. des Universités de France). 3 vol. Les Belles Lettres 1964-1969.
  - - *Metaphysica*. Ed. par W. Jaeger. (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis). Clarendon Press, Oxford 1957.
  - - *Métaphysique*. 2 vol. Nouv. éd. avec commentaire par J. Tricot. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1953.
  - - *Ethique à Nicomaque*. Nouv. trad. avec introd., notes et index par J. Tricot. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1959.
  - - *Art rhétorique et art poétique*. Trad. nouvelle avec texte, introd. et notes par J. Voilquin et J. Capelle. Librairie Garnier frères 1944.
  - - *Poétique*. Texte établi et trad. par J. Hardy. (Coll. des Universités de France, Auteurs grecs). Les Belles Lettres 1932. - (Pour les *Catégories*, voir aussi sous BOËCE).
- AUBENQUE, Pierre : *Le problème de l'être chez Aristote*. Essai sur la problématique aristotélicienne. (Université de Paris, Faculté des Lettres et Sciences humaines). P.U.F. 1962.
- S. AUGUSTIN : *La Cité de Dieu*. 5 vol. (Bibliothèque augustinienne, 33-37). Desclée De Brouwer 1959 et 1960.
- - *De moribus Manichaeorum*. Patrologie latine, vol. 32, col. 1345-1378. Ed. Migne. 1844 ss.
  - - *La Trinité*. 2 vol. (Bibliothèque augustinienne, 15 et 16). Desclée De Brouwer 1955.

AVICENNE (Ibn Sinâ) *Le livre de science*. 2 vol. Trad. M.Achena et H.Massé. (Traductions de textes persans). Les Belles Lettres 1955 et 1958.

- - *Livre des définitions*. Ed., trad. et annoté par A.-M.Goichon. (Mémorial Avicenne, VI.) Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 1963 (Trad. française suivie du texte arabe). - Voir aussi A.-M.GOICHON, *Introduction à Avicenne*.
- - *Livre des directives et remarques* (kitâb al-išârât wa l-tanbihât). Trad., introd. et notes par A.-M.Goichon. (Coll. d'œuvres arabes de l'UNESCO). Comm. internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, Beyrouth et Vrin, Paris 1951.
- - *Logique des Orientaux*. Mantîq al-mashriqiyyin. Le Caire 1328 H./1910.
- - *Metaphysica*, sive ejus prima philosophia [*Aš-Šifâ'*], ex. Dominici Gundisalvi translatione, castigata per Franciscum de Macerata et Antonium Franchantianum. Bernardinum Venetum, Venetiis 1945. (*La métaphysique du Schifâ'*. Trad. faite sur le texte arabe de Téhéran de 1303 H. par M.-M.Anawati, o.p. 3 vol. Université de Montréal, Institut d'études médiévales, Montréal 1952).
- - *Metaphysices Compendium*. Al-Nagâtu. Ex arabo latinum reddidit et adnot. adornavit Nematallah (Ni'mat Allâh) Carame. Pont. Inst. Orient. Studies. Roma 1926. (*An-Najât*. Le Caire, 1331 H./1913).

ALEXOS, Kostas : voir sous HÉRACLITE.

AYER, Alfred Jules : *The Foundations of Empirical Knowledge*. MacMillan and Co., London 1940.

- - *Language, Truth and Logic*. 2e éd. Gollancz, London 1947 (17e impression 1967). (Trad. française J.Ohana : «Langage, vérité et logique». Flammarion 1956).

BARTH, Timotheus, ofm : *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum*. In : *Antonianum* 14 (1939), pp. 181-206; 277-298; 373-392.

BATTISTINI, Yves : *Trois contemporains. Héraclite, Parménide, Empédocle*. Trad. nouvelle et intégrale avec notices. (Les essais, 78). 3e éd. Gallimard 1955.

BAUDRY, Léon : *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*. Etude des notions fondamentales. Lethielleux 1958.

BELMOND, Séraphin : *L'univocité scotiste. Ce qu'elle est, ce qu'elle vaut*. In : *Revue de Philosophie* 21 (1912), pp. 33-44 et 113-127.

- BERDIAEV, Nicolaj Aleksandrovič : *Cinq Méditations sur l'existence*. Solitude, société et communauté. Trad. I. Vildé-Lot. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, Montaigne 1936.
- BERGSON, Henri : *Durée et simultanéité*. A propos de la théorie d'Einstein. 6e éd. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Félix Alcan 1931.
- - *Oeuvres*. Ed. du Centenaire. P.U.F. 1959.
- BERKELEY, Georges : *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Vol. 1 et 2. Ed. par A.-A.Luce et T.-E.Jessop. Thomas Nelson and Sons, London 1949. (Ed. française : «Oeuvres choisies». Vol. 1 et 2. Trad., préf. et notes par A.Leroy. [Bibliothèque de Philosophie]. Aubier, éd. Montaigne 1944).
- BETTONI, Efrem : *Vent'anni di studi scotisti (1920-1940)*. Saggio bibliografico. (Quaderni della rivista di filosofia neoscolastica). Milano 1943. (Sur le *De rerum principio*, voir pp. 15-16).
- BLONDEL, Maurice : *L'Action*. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Ancienne Librairie Germer Baillière et Félix Alcan 1893.
- - *L'Action*. 2 vol. I : Le problème des causes secondes et le pur agir. II : L'action humaine et les conditions de son aboutissement. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). F. Alcan 1936 et 1937.
- - *Une énigme historique : le «Vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 24.) Beauchesne 1930. (Trad. commentée de la thèse latine : De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium. Alcan 1893).
- - *L'Etre et les êtres*. Essai d'ontologie concrète et intégrale. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Alcan 1935.
- - *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre. (La Nef.) Spes 1928.
- - *La pensée*. Vol. II : Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Librairie Félix Alcan 1934.
- - *La tâche de la Philosophie d'après la Philosophie de l'Action*. In : *Annales de philosophie chrétienne* 153 (1906), pp. 47-59. (Sous le pseudonyme Bernard de Sailly).

- BOBIK, Joseph : *Dimensions in the Individuation of Bodily Substances*. In : *Philosophical Studies* 4 (1954), pp. 60-79.
- - *La doctrine de 'S. Thomas sur l'individuation des substances corporelles*. In : *Revue philosophique de Louvain* 51 (1953), pp. 5-41.
- BOËCE : *Categoriae vel Praedicamenta*. Translatio Boethii. - Editio composita Categoriae Aristotelis. - ... (Aristotelis latinus I, 1-5). (Union académique internationale, Corpus Philosophorum Medii Aevi...) Ed. L.Mino-Paluello. Desclée De Brouwer, Bruges et Paris 1961.
- - *De duabus naturis et una persona*. *Patrologie latine*, vol. 64, col. 1337-1354.
- - *De Trinitate* (Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii). *Patrologie latine*, vol. 64, col. 1247-1256.
- - *In Categorias Aristotelis*. *Patrologie latine*, vol. 64, col. 159-294.
- - *Quomodo substantiae...* *Patrologie latine*, vol. 64, col. 1311-1314.
- BOEHM, A. : *Le «vinculum substantiale» chez Leibniz*. Ses origines historiques. (*Etudes de philosophie médiévale*, 26). Vrin 1938.
- BOEHNER, Philotheus, ofm : *Collected Articles on Ockham*. Ed. by E.M.Buytaert, ofm. (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 12). The Franciscan Inst., St. Bonaventure/N.Y., E.Nauwelaerts, Louvain et F.Schöningh, Paderborn 1958.
- BONETTI, Aldo : *Il concetto di realtà come atto creativo nel pensiero di Vincenzo Gioberti*. In : *Rivista di filosofia neo-scolastica* 45 (1953), pp. 310-328.
- BOSSUET, Jacques-Bénigne : *De la connaissance de Dieu et de soi-même...* Périsse Frères, Lyon 1830.
- BRADLEY, Francis Herbert : *Appearance and Reality*. A metaphysical essay. (Library of Philosophy). George Allen & Unwin, London 1920. (7e impression).
- - *Essays on Truth and Reality*. (Reprint). Clarendon Press, Oxford 1944.
- BRÉHIER, Emile : *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. P.U.F. 1951.
- BRETON, Stanislas : *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*. (Problèmes et doctrines, 16.) Vitte, Paris et Lyon 1959.
- BRIGHTMAN, Edgar Sheffield : *Russell's Philosophy of Religion*. In : Schilpp : «The Philosophy...» (Voir sous ce nom), pp. 537-556.

- BRUNSCHVICG, Léon : *De la vraie et de la fausse conversion. Suivi de La querelle de l'athéisme.* (Philosophie de la matière, 3.) P.U.F. 1951.
- - *La modalité du jugement.* Alcan 1897.
  - - *L'orientation du rationalisme.* In : *Revue de métaphysique et de morale* 27 (1920), pp. 261-343.
- BÜCHEL, Wolfgang, sj : *Über die Ableitung des Hylemorphismus aus den Ergebnissen der modernen Physik.* In : «Sapientia Aquinatis» 1 : (voir Documentation complémentaire, section 7), pp. 33-38.
- BURGELIN, Pierre : *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz.* (Université de Strasbourg, Faculté de Théologie protestante). P.U.F. 1959. (Thèse théol.)
- CAJETAN, Thomas de Vio : *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria.* Cura et studio M.Laurent. Marietti, Taurini 1934.
- CAMUS, Albert : *Essais.* (Bibliothèque de la Pléiade). Gallimard 1967.
- CARNAP, Rudolf : *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.* In : *Erkenntnis* 2 (1931), pp. 219-241.
- CASSIRER, Ernst : *Substanzbegriff und Funktionsbegriff.* Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. 3e éd. inchangée. (Repograf. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1910). Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.
- CHESTOV, Léon : *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche.* Philosophie et prédication. Trad. T. Rageot-Chestov et G.Bataille. Vrin 1949.
- - *La philosophie de la tragédie.* Dostoïevsky et Nietzsche. - *Sur les confins de la vie.* L'apothéose du déracinement. Trad. et précédé de «Lecture de Chestov» par Boris de SCHLOEZER. Flammarion 1966.
  - - *Le pouvoir des clefs* (Potestas clavium). Trad. B. de Schloezer. Précédé de «Rencontres avec Léon Chestov» par Benjamin FONDANE. Flammarion 1967.
- COMTE, Auguste : *Cours de philosophie positive.* Vol.. 1. 4e éd. augmentée de la préf. d'un disciple, et d'un index sur les progrès du positivisme par E.Littré, et d'une table analytique des matières. Paris 1877.
- COURTÈS, Pierre, op : *L'origine de la formule τὸ τί ἦν εἶναι.* In : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 48 (1964), pp. 169-197.

- DÉCARIE, Vianney: *L'objet de la métaphysique selon Aristote*. (Université de Montréal, Publications de l'Institut d'Etudes médiévales, 16). Inst. d'Etudes médiévales, Montréal et Vrin 1961.
- DEGL'INNOCENTI, Umberto, op : *Il pensiero di San Tommaso sul principio d'individuazione*. In: *Divus Thomas* (Piacenza) 45 (1942), pp.35-81.
- DELBOS, Victor : *Les facteurs kantians de la philosophie allemande*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 26 (1919), pp.569-593; 27 (1920), pp.1-25, etc.
- DENIFLE, Heinrich, op et Emile CHÂTELAIN : *Chartularium universitatis parisiensis ex diversis bibliothecis tabulariisque coll. ... vol. 2, sectio prior*. Delalain 1891.
- DESCARTES, René: *Oeuvres*. 12 vol. Publiées par Ch.Adam et P.Tannery. Cerf 1897-1913.
- DESCHOUX, Marcel: *La philosophie de Léon Brunschvicg*. Préf. de J.Hyppolite. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1949.
- DESGRIPPES, Georges : *Réalité et relativité*. In: *La vie intellectuelle* 5 (1929), pp.254-266.
- DE WULF, Maurice : *Histoire de la philosophie médiévale*. 5e éd. française revue et mise à jour. Vol.II: De Thomas d'Aquin jusqu'à la fin du Moyen Age. Librairie Félix Alcan et Institut de Philosophie, Louvain 1925.
- DIELS, Hermann : *Doxographi graeci*. Coll. rec. prolegomenis indicibusque instruxit H.D. 2e éd. de Gruyter, Berlin et Leipzig 1929.
- - *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch. 3 vol. 2e éd. Weidmann, Berlin 1906-10.
- DIOGÈNE LAËRCE : *Lives of eminent Philosophers*. With an English Translation by R.R.Hicks. 2 vol. (The Loeb Classical Library). Harvard University Press, Cambridge (Mass.) et William Heinemann, London 1950. (*Diogenes Laertii vitae philosophorum*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.S.Long. 2 vol. (Oxford classical Texts). Clarendon Press, Oxford 1964).
- DIRVEN, Edouard : *De la forme à l'acte*. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal, s.j. (Museum Lessianum, Section philosophique, 53). Desclée De Brouwer, Paris et Bruges 1965.

- DOSTOÏEVSKI, Fédor : *Les démons.- Carnets des démons.- Les pauvres gens.* Trad. et notes de B.de Schloezer et S.Luneau.(Bibliothèque de la Pléiade). Gallimard 1955.
- DUNS SCOT, Jean : *Opera omnia.* Ed. nova... Waddingi... 26 vol. Vivès 1891-95.
- - *Opera omnia.* Iussu... edita praeside P.Carolo Balič. 1 ss. Typ. polygl. Vaticanis, Civitas Vaticana 1950 ss.
- EDDINGTON, (Sir) A. : *La nature du monde physique.* (Bibliothèque scientifique). Payot 1929. (Original : *The Nature of The Physical World.* Cambridge University Press 1928).
- EISLER, Rudolf : *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* 3 vol. 4e éd. complètement remaniée. Continué et achevée par K.Roretz. Mittler, Berlin 1927-1930. (*Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit... hrsg. von Joachim Ritter. Völlig neubearbeitete Ausgabe des «Wörterbuchs der philosophischen Begriffe» von Rudolf Eisler, Bd. 1 : A - C - Basel, Stuttgart; Schwabe 1971.)
- EUCKEN, Rudolf : *Geschichte der philosophischen Terminologie.* Im Umriss dargestellt. Veit, Leipzig 1879.
- FABRE D'ENVIEU, Jules : *Défense de l'ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains qui se disent disciples de saint Thomas.* Lethielleux et H. Casterman, libraire, Paris et Tournai 1862.
- - *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme.* Durand 1864.
- FABRO, Cornelio, cps : *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste.* In: *Revue thomiste* 56 (1956), pp. 240-270 et 480-507.
- - *L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste.* In: *Revue thomiste* 58 (1958), pp. 443-472.
- - *Participation et causalité selon S.Thomas d'Aquin.* (Chaire Card. Mercier 1954, 2.) (Univ. catholique de Louvain, Inst. sup. de Philosophie). Publ. universitaires, Louvain et Béatrice Nauwelaerts, Paris 1961.
- FARRER, Austin : *Finite and Infinite.* A Philosophical Essay. 2e éd. Dacre Press, London (Westminster) 1959.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, op : *Socrate.* Préf. de A.-G.Sertillanges. (Les Grands Cœurs). E.Flammarion 1934.

- FICHTE, Johann Gottlieb : *Freiheitslehre*. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Zusammengestellt, eingeleitet und erläutert v. Th. Ballauf unter Mitarbeit v. I. Klein. (Texte zur Problemgeschichte der Philosophie und der philosophischen Anthropologie). L. Schwann, Düsseldorf 1956.
- - *Initiation à la vie bienheureuse*. Introd. de M. Gueroult, trad. de M. Rouché. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, Montaigne 1944.
  - - *Oeuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*. Trad. A. Philonenko. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1964.
  - - *La théorie de la science*. Exposé de 1804. Trad. D. Julia. (Univ. de Paris, Fac. des Lettres et Sciences humaines). Aubier, éd. Montaigne 1967.
  - - *Sämtliche Werke*, 8 vol. Ed. par J. H. Fichte. Veit, Berlin 1845-1846.
- FINK, Eugen : *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*. (Texte allemand et français). In : «Problèmes actuels de la phénoménologie». Actes du Colloque international de Phénoménologie, Bruxelles, avril 1951, éd. par H.L. Van Breda, ofm. (Textes et Etudes philosophiques). Desclée De Brouwer 1952, pp.53-87.
- FONSECA, Petrus : *Commentarium in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae tomi quatuor*. 2 vol. Georg Olms, Hildesheim 1964. (Repografischer Nachdruck der Ausgabe Köln 1615).
- FOREST, Aimé : *Du consentement à l'être*. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Montaigne 1936.
- - *La présence de l'être*. In : Etudes philosophiques 15 (1960), pp.213-219.
  - - *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. (Etudes de Philosophie médiévale, 14). Vrin 1931.
- GENTILE, Giovanni, *L'esprit, la vérité et l'histoire*. Textes choisis par V.A. Bellezza, trad. par J. Moreau, préface de M.F. Sciacca. (Philosophes italiens). Aubier, éd. Montaigne 1962.
- - *La riforma della dialettica hegeliana*. (Studi filosofici, 1.) Giuseppe Principato, ed., Messina 1913.
- GILSON, Etienne : *Notes sur le vocabulaire de l'être*. In : *Mediaeval Studies* 8 (1946), pp. 150-158.
- GIOBERTI, Vincenzo : *Opere edite e inedite*. Edizione nazionale, dir. E. Castelli. 20 vol. Bocca, Milano 1939-1947.

GOICHON, Amélie-Marie : *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ (Avicenne)*. Desclée De Brouwer 1937.

- - *Introduction à Avicenne*. Son épître des définitions. Traduction et notes. (Bibliothèque française de philosophie, 3e série). Desclée De Brouwer 1933.

- - *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ (Avicenne)*. Avec Supplément : «Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sinâ». Desclée De Brouwer 1938-39.

- - *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. (Forlong Lectures 1940). Adrien-Maisonneuve 1951.

- - voir aussi AVICENNE : Livre des directives...

GRAJEWSKI, Maurice J., ofm : *The Formal Distinction of Duns Scotus*. A study in metaphysics. (The Catholic University of America, Philosophical Series, 90.). Catholic University of America Press, Washington 1944. (Diss. phil.)

GRANIER, Jean : *Nietzsche et la question de l'être*. In : *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 160 (1970), pp. 407-422 et 161 (1971), pp. 261-296.

GRÉGOIRE, Franz : *Études hégéliennes*. Les points capitaux du système. (Bibliothèque philosophique de Louvain). Publications universitaires, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1958.

GUÉRARD DES LAURIERS, Michel L., op : *Prima relatio*, De primo thematae : «Doctrina S. Thomae comparata cum praesenti statu scientiarum». In : «Sapientia Aquinatis», 2 (voir Documentation complémentaire, section 7), pp. 13-47.

GUEROULT, Martial : *Le Cogito et la notion «pour penser, il faut être»*. In : *Travaux du IXe Congrès...* (voir sous Lavelle, Principes...), fasc. I, 1re partie, II : La métaphysique, pp. 53-60. (Actualités..., 530).

- - *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vol. (Philosophie de l'Esprit, 63). Aubier, éd. Montaigne 1953.

HAMELIN, Octave : *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. 2e éd. avec références et notes par A. Darbon. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Félix Alcan 1925.

HAMILTON, William (Sir) : *Lectures on Metaphysics and Logic*. Vol. 1. William Blackwood and Sons, Edinburgh and London 1859.

HARRIS, Charles Reginald Schiller : *Duns Scotus*. Vol. II : The

- Philosophical Doctrines of Duns Scotus. The Humanities Press, New York 1959 (Reprint.).
- HARTMANN, Nicolaï : *Der Aufbau der realen Welt*. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre. 2e éd. Westkulturverlag Anton Hain. Meisenheim/Glan 1949.
- - *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*. 2 vol. Trad. R.Vancourt (Philosophie de l'Esprit). Aubier 1946-47. (Original : «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis». 5e éd. inchangée. W.de Gruyter, Berlin 1965.)
  - - *Zur Grundlegung der Ontologie*. 3e éd. Hain, Meisenheim/Glan 1948 (4e éd. W.de Gruyter, Berlin 1965).
- HARTSHORNE, Charles : *Whitehead, the Anglo-American Philosopher-Scientist*. In : «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association». The Catholic University of America, Washington 1961, pp. 163-171.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Encyclopédie des sciences philosophiques. I : La science de la logique*. Texte intégral, présenté, traduit et annoté par B.Bourgeois (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1970.
- - *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Trad. J.Gibelin. Vrin 1946.
  - - *Phänomenologie des Geistes*. 6e éd. (Philosophische Bibliothek, 114). Felix Meiner, Hamburg 1952.
  - - *La phénoménologie de l'esprit*. 2 vol. Trad. J. Hyppolite (Philosophie de l'Esprit). Aubier 1939 et 1941.
  - - *Propédeutique philosophique*. Trad. et prés. par M. de Gandillac. (Bibliothèque Médiations). Gonthier 1964.
  - - *Sämtliche Werke*. 26 vol. Jubiläumsausgabe. Ed. par H.Glockner. Frommann, Stuttgart 1928-1951.
  - - *Sämtliche Werke*. 30 vol. Ed. par G.Lasson, puis J.Hoffmeister. Felix Meiner, Leipzig, puis Hamburg 1920-1960.
  - - *Science de la logique*. I : La logique objective. II : La logique objective (fin). La logique subjective. Trad. intégrale S. Jankélévitch. Aubier-Montaigne 1949.
- HEIDEGGER, Martin : *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. W.Brokmeier. (Classiques de la philosophie). Gallimard 1962. (Original : «Holzwege». 3e éd. inchangée. V.Klostermann, Frankfurt/M. 1957).
- - *Essais et conférences*. 3e éd. Trad. A. Préau. Préface de J. Beaufret. (Les essais, 90). Gallimard 1958. (Original : «Vorträge und Auf-

- sätze». 3 vol. 3e éd. Günther Neske, Pfullingen 1967).
- - *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*. Trad. J.Beaufret et F.Fédier. In : «Kierkegaard vivant». Colloque organisé par l'UNESCO à Paris du 21-23 avril 1964. (Coll. Idées, 106). Gallimard 1966, pp. 167-204.
  - - *Introduction à la métaphysique*. Trad. G.Kahn. (Classiques de la philosophie). Gallimard 1967. (Original : «Einführung in die Metaphysik», 3e éd. inchangée. Niemeyer, Tübingen 1966).
  - - *Kant et le problème de la métaphysique*. Introd. et trad. par A.De Waelhens et W.Biemel. (Bibliothèque de Philosophie). Gallimard 1953. (Original : «Kant und das Problem der Metaphysik». 3e éd. inchangée. V.Klostermann, Frankfurt/M. 1965).
  - - *Lettre sur l'humanisme*. Trad. R. Munier. (Philosophie de l'Esprit, 77). Aubier 1957. (Avec texte allemand).
  - - *Nietzsche*. 2 vol. Günther Neske, Pfullingen 1961. (Trad. P. Klossowski. [Bibliothèque de philosophie]. Gallimard 1971).
  - - *Le principe de raison*. Trad. A.Préau. Préface par J.Beaufret. (Classiques de la philosophie). Gallimard 1963. (Original : «Der Satz vom Grund». 2e éd. inchangée. Günther Neske, Pfullingen 1958).
  - - *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. A.Becker et G.Granel. 2e éd. (Epiméthée, Essais philosophiques). P.U.F. 1967. (Original : «Was heisst Denken ?» Niemeyer, Tübingen 1954).
  - - *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Précédé d'une lettre de l'auteur. Trad. Roger Munier. In : *Le nouveau commerce* 14 (1969), pp. 55-76.
  - - *Qu'est-ce qu'une chose ?* Trad. J. Reboul et J. Taminiaux. (Classiques de la philosophie). Gallimard 1971. (Original : *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen 1962).
  - - *Questions I : Qu'est-ce que la métaphysique ? - Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison». - De l'essence de la vérité. - Contribution à la question de l'être. - Identité et différence*. Trad. H.Corbin et al. 1968. - *Questions II : Qu'est-ce que la philosophie ? - Hegel et les Grecs. - La thèse de Kant sur l'être. - La doctrine de Platon sur la vérité. - Ce qu'est et comment se détermine la physis.* - Trad. K.Axelos et al. 1968. - *Questions III : Le chemin de campagne. - L'expérience de la pensée. - Hebel, l'ami de la maison. - Lettre sur l'humanisme. - Sérénité*. Trad. A.Préau et al. 1966. (Classiques de la philosophie). Gallimard.

- - *Le retour au fondement de la métaphysique.* (Der Rückgang in den Grund der Metaphysik). Trad., par R.Munier, de l'*Introduction* à «Qu'est-ce que la métaphysique ?» In : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 43 (1959), pp. 401-433 (bilingue). Voir aussi : *Questions I*.
- - *Sein und Zeit.* 11e éd. inchangée. Niemeyer, Tübingen 1967. (Trad. et annoté par R.Boehm et A.De Waelhens : «l'Être et le temps». [Bibliothèque de Philosophie]. Gallimard 1964).
- - *Temps et Être* (Zeit und Sein). Trad. F.Fédier. In : René Char, M.Heidegger et al. : «L'endurance de la pensée». Pour saluer Jean Beaufret, pp. 13-71. Plon 1968.
- - *Vom Wesen der Wahrheit.* V.Klostermann, Frankfurt/M. 1949. (Voir aussi : *Questions I*).
- - *Ein Vorwort.* Brief an P.William J.Richardson. In : *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964-65), pp. 397-402.

HEINZE, Max : *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern.* (Abhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, XIV, 6). Hirzel, Leipzig 1894.

HÉSIODE : *Théogonie.* - *Les travaux et les jours.* - *Le bouclier.* Texte établi et trad. par P.Mazon. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1928.

HÉRACLITE : *Les fragments d'Héraclite d'Ephèse.* Présentés et traduits par Kostas Axelos. Editions Estienne 1958. (La trad. s'accompagne du texte en grec archaïque).

- - voir aussi sous VUIA.

S. HILAIRE : *Libri de Synodis responsa.* Patrologie latine, vol. 10, col. 545-548.

HOBBS, Thomas : *Leviathan* (1651). (Everyman's Library, 691). J.M.Dent & Sons, London 1949. (Trad. F.Tricaud, avec introduction et notes. [Philosophie politique, 2.] Sirey 1971.)

HOMÈRE : *L'Iliade*, I (chants I-VI). Texte établi et trad. par P.Mazon, avec la collab. de P.Chantraine, P.Collart et R.Langumier. Les Belles Lettres (6e éd.) 1967.

HORTEN, M. : *Die Metaphysik Avicennas* enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik. Übers. u. erläutert v. M.Horten. (Das Buch der Genesung der Seele. Eine philosophische Enzyklopädie Avicennas. II. Serie : Die Philosophie. III. Gruppe u. XIII. Teil : Die Metaphysik...) Minerva G.m.b.H, Frankfurt/M.

1960. (Réimpression inchangée de l'édition de 1907 : Leipzig, Haupt & Hammon).

HUME, David : *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (The Philosophical Works, 4 : Essays, Moral, Political, and Literary, 2.) Scientia Verlag, Aalen 1964. (Réimpression de la nouv. éd. London 1882). (Trad. M.David : «Essai sur l'entendement humain». [Oeuvres philosophiques choisies, 1]. [Coll. historique des grands philosophes]. Alcan 1912).

- - *A Treatise of Human Nature* and dialogues concerning Natural Religion. Vol. I. (The Philosophical Works, 1). Scientia Verlag, Aalen 1964. (Réimpression de la nouv. éd. London 1886). (Trad. M.David : «Traité de la nature humaine. De l'entendement». Nouv. éd. Préf. par L.Lévy-Bruhl. [Oeuvres philosophiques choisies, 1.] [Coll. historique des grands philosophes]. Alcan 1930).

Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie, III. Les Editions de Minuit 1959.

HUSSERL, Edmund : *Idées directrices pour une phénoménologie*. Vol. I. Trad. P.Ricœur. Gallimard 1950. (Original : «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». 3 vol. [Husserliana, 3-5]. M.Nijhoff, La Haye 1950 et 1952).

- - *Méditations cartésiennes*. Introduction à la Phénoménologie. Trad. G.Peiffer et E.Lévinas. Vrin 1947. (Nouv. éd. : 1953). (Original : «Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge». [Husserliana, 1.] M.Nijhoff, La Haye 1950).

HUXLEY, Julian : Contribution au volume *I believe*. Nineteen Personal Philosophies (Unwin Books, 34), Allen & Unwin, London, pp. 55-61.

HYPOLITE, Jean : *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. 2 vol. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Montaigne 1946. (Réimpression : 1967).

JALABERT, Jacques : *La théorie leibnizienne de la substance*. P.U.F. 1947.

JAMES, William : *Précis de Psychologie*. 6e éd. Trad. E.Baudin et G.Bertier. (Bibliothèque de Philosophie expérimentale, 8.) Marcel Rivière 1924.

- JANKÉLÉVITCH, Wladimir : *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Félix Alcan 1932.
- JASPERS, Karl : *Existenzphilosophie*. Drei Vorlesungen gehalten... 1937. W.de Gruyter, Berlin et Leipzig 1938. (3e éd. 1964).
- - *Introduction à la philosophie*. Trad. Jeanne Hersch. Plon 1951. (Nouv. éd. : [Le Monde en 10/18]. U.G.E. Société Nouvelle Sequana 1965).
  - - *Philosophie*. 2e éd. inchangée. Springer-Verlag, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1948.
  - - *Vernunft und Existenz*. Fünf Vorlesungen. (Sammlung Piper : Probleme und Ergebnisse der modernen Wissenschaft). R.Piper & Co, München 1960.
- JEAN DE SAINT THOMAS : *Cursus philosophicus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*. Nova ed. a B.Reiser OSB. 2e réimpression revue. 3 vol. Marietti, Torino 1948-49.
- - *Cursus theologicus*. Opera et studio monachorum Solesmensium O.S.B. éd. 4 vol. Desclée et Cie, Paris, Tournai et Rome 1931-1953.
- JOLIVET, Régis : *L'homme métaphysique*. (Je sais - je crois, 35). Fayard 1958.
- - *La notion de substance*. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Beauchesne 1929.
- JOUBERT, Joseph : *Pensées et lettres*. Présentées par R.Dumay. Grasset 1954.
- KANT, Immanuel : *Briefwechsel*. Vol. 3. Ed. par H.-E.Fischer. (Bibliothek der Philosophen, 7). Georg Müller, München 1913.
- - *Critique de la raison pure*. 6e éd. Trad. A.Tremesaygues et B.Pacaud. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1968.
  - - *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* (1re partie de la métaphysique des mœurs), suivi d'un essai philosophique sur la paix perpétuelle et d'autres petits écrits relatifs au droit naturel. Trad. J.Barni. Avec une introd. analytique et critique. Auguste Durand 1853.
  - - *Gesammelte Schriften*. 23 vol. Ed. par Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften. G.Reimer, puis W.de Gruyter, Berlin 1900-1955. (Vol. 23 : Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin).

- - *Leçons de métaphysique*. Trad. J.Tissot. Ladrangé 1843.
  - - *Logique*. 2e éd. Trad. J.Tissot. Ladrangé 1862.
  - - *Prolégomènes à toute métaphysique future* qui pourra se présenter comme science. Trad. J.Gibelin. (Bibliothèque des textes philosophiques). Nouv. éd. Vrin 1968.
  - - *Werke VI : Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2. (Theorie-Werkausgabe). Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1968.
  - - voir aussi HEINZE, Max : *Vorlesungen Kants...*
- KIERKEGAARD, Sören : *Crainte et tremblement*. Lyrique-dialectique par Johannès Silentio. Trad. P.H.Tisseau. Introduction de J.Wahl. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Montaigne (s.d.).
- - *Journal* (Extraits). 1834-1846. Vol. 1. 5e éd. Trad. K.Ferlov et J.Gateau. (Les Essais, 11). Gallimard 1941.
  - - *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*. 4e éd. Trad. P. Petit. Gallimard 1941.
- KRÄMER, Hans Joachim : *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. 2e éd. inchangée. Grüner, Amsterdam 1967.
- KRĄPIEC, Mieczysław A. et Tadeusz A. ŻELEŹNIK *Arystotelesa koncepcja substancji*. Ogólna teoria i wybór tekstów (La notion de substance chez Aristote. Une étude générale et un choix de textes). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1966.
- KREMER, Klaus : *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 39, Heft 1.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/W. 1961.
- LACHELIER, Jules : *Oeuvres*. 2 vol. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Alcan 1933.
- - *Recueil des Lettres*, (volume publié, mais non mis en vente). Cité dans : «La nature. L'esprit. Dieu». Textes choisis par L.Millet. (Les grands textes). P.U.F. 1955 (pp. 70-71).
- LAPPE, Joseph : *Nicolas d'Autrecourt*. Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 6, Heft 2). Aschendorff, Münster 1908.
- LAVELLE, Louis : *De l'âme humaine*. (La dialectique de l'éternel présent, 4). (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Montaigne 1951.

- - *De l'Etre*. Nouv. éd. entièrement refondue et précédée d'une introduction à la dialectique de l'éternel présent. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Montaigne 1947.
- - *Dialectique du monde sensible*. (Publ. de la Faculté des Lettres de l'Univ. de Strasbourg, 4). Strasbourg 1921.
- - *La présence totale*. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Montaigne 1934.
- - *Principes généraux de toute philosophie de la participation*. In : Travaux du IXe Congrès international de Philosophie «Congrès Descartes», Fasc. IX : «Analyse réflexive et Transcendance», 2e partie, IV-VI, pp. 170-176. Publié par R.Bayer. (Actualités scientifiques et industrielles, 538). Hermann et Cie 1937.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : *Discours de métaphysique* : voir sous BURGELIN.

- - *Opera philosophica* quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Ed. par J.E.Erdmann. G.Eichler, Berlin 1840.
- - *Die philosophischen Schriften*. 7 vol. Ed. par C.J.Gerhardt. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1875 ss.
- - *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*. Publ. intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par André Robinet. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). P.U.F. 1954.
- - *Textes inédits* d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre publiés et annotés par G.Grua. 2 vol. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1948.

LÉNINE, Vladimir Ilitch Oulianov : *Matérialisme et empiriocriticisme*. Notes critiques sur une philosophie réactionnaire. (Oeuvres complètes, 14). Ed. sociales. Ed. en langues étrangères, Moscou 1962.

LEWIS, Geneviève : *L'individualité selon Descartes*. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Vrin 1950.

LOCKE, John : *An Essay Concerning Human Understanding*. With the notes and illustrations of the author, and an analysis of his doctrines of ideas. New ed., carefully revised and compared with the best copies. George Routledge and Sons, London et E. P.Dutton, New York (s.a.).

- - *An Essay Concerning Human Understanding*. Collated and annotated, with biographical, critical and historical Prolegomena, by Alexander Campbell Fraser. 2 vol. Dover Publications, New York 1959.

- LORIAUX, Robert-André, sj : *L'être et la forme selon Platon*. Essai sur la dialectique platonicienne. (Museum Lessianum. Section philosophique). Desclée De Brouwer 1955.
- LOSSKI, N(ikolaj) O (nufrievič) : *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*. Trad. revue par V(ladimir) Losski. (Bibliothèque historique). Payot 1954.
- MAINE de BIRAN, Marie-François-Pierre-Gonthier : *Fragments inédits de Maine de Biran*, publiés par F.-M.-L.Naville. Tirés de la Bibliothèque universelle de Genève, avril 1845. Deuxième fragment : *De l'existence de la métaphysique en tant que science réelle...* Ex typographia Theissingiana, Monasterii Guestphalorum 1845.
- - *Oeuvres*. 14 vol. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Alcan 1920-1949.
- MAJOLI, Bruno : *La filosofia della esistenza di F.G.Schelling*. In : *Rivista di filosofia neo-scolastica* 45 (1953), pp. 389-433.
- MALEBRANCHE, Nicolas : *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Entretiens sur la mort*. Ed. par A.Robinet. (Oeuvres complètes, 12 et 13). (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1965.
- - *Méditations chrétiennes*. Introd. et notes par H.Gouhier. (Coll. des textes rares ou inédits). Ed. Montaigne 1928.
- - *Oeuvres*. Vol. 2. Nouv. éd. par J.Simon. Charpentier 1846.
- MANSION, Suzanne : *La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote*. In : *Revue philosophique de Louvain* 44 (1946), pp. 349-369. - Voir aussi : «Die erste Theorie der Substanz : die Substanz nach Aristoteles». In : «Metaphysik und Theologie des Aristoteles», pp. 114-138. (voir Documentation complémentaire, section 6 a).
- MARC, André, sj : *Dialectique de l'affirmation*. Essai de métaphysique réflexive. (Mus. Lessianum, Section philosophique, 36). Desclée De Brouwer et l'Ed. Universelle, Bruxelles 1952.
- - *L'être et l'esprit*. (Mus. Lessianum, Section philosophique, 44). Desclée De Brouwer, Paris et Louvain 1958.
- MARC AURÈLE : *Pensées*. Texte établi et trad. par A.I.Trannoy. Préface d'A.Puech. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1925.

- MARCEL, Gabriel : *L'être devant la pensée interrogative*. Exposé suivi d'une discussion avec quelques membres de la Société française de Philosophie. In : *Bulletin de la Société française de Philosophie* 52 (1958), pp. 1-42.
- - *Fragments philosophiques 1909-1914*. Introd. par L.A. Blain. (Philosophes contemporains, Textes et Etudes, 11). Ed. Nauwelaerts, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris (1961).
  - - *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. 2e éd. Introd. par M. De Corte. (Philosophes contemporains, Textes et Etudes, 3). Nauwelaerts, Louvain 1967.
- MARÉCHAL, Joseph, sj : *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*. In : *Revue néo-scholastique de Philosophie* 29 (1927), pp. 137-165.
- - *Le point de départ de la métaphysique*. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahiers 1-5. 1-3 : Charles Beyart, Bruges et F. Alcan, Paris 1923; 4 : L'Édition Universelle, Bruxelles et Desclée De Brouwer, Paris 1947; 5 : Ed. du Museum Lessianum, Louvain et F. Alcan, Paris 1926.
  - - *Précis d'histoire de la philosophie moderne*. Tome I. (Mus. Lessianum, Section philosophique, 16). L'Ed. Universelle, Bruxelles et Desclée De Brouwer, Paris 1951.
- MARITAIN, Jacques : *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. 4e éd. (Bibliothèque française de philosophie, série 3). Desclée De Brouwer 1946.
- - *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*. Trad. de l'anglais par l'auteur avec l'aide de H. Bars et G. et Ch. Brazzola. Desclée De Brouwer 1966. (Original : «Creative Intuition in Art and Poetry». Pantheon Books, New York 1953).
  - - *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*. In : *Revue thomiste* 68 (1968), pp. 5-40.
  - - *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*. 2e éd. (Cours et documents de philosophie). Téqui 1936.
  - - *Sur la notion de subsistence*. In : *Revue thomiste* 54 (1954), pp. 242-256.
- MARTIN, Gottfried : *Leibniz*. Logique et métaphysique. Trad. M. Régner. (Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S., 4). Beauchesne 1966. (Original : «Leibniz. Logik und Metaphysik». 2e éd. revue et augmentée. W. de Gruyter, Berlin 1967).

- MARX, Karl : *La Sainte Famille*, ou Critique de la critique critique (Contre Bruno Bauer et consorts). Oeuvres philosophiques, trad. J.Molitor, vol. II et III. Alfred Costes 1927 et 1928.
- MCTAGGART ELLIS, John : *A Commentary on Hegel's Logic*. University Press, Cambridge 1910.
- MERLEAU-PONTY, Maurice : *Eloge de la Philosophie*. Leçon inaugurale. Gallimard 1962. (Réimpression).
- - *L'homme et l'adversité*. In : «La connaissance de l'homme au XXe siècle». Rencontres internationales de Genève 1951. (Histoire et Société d'aujourd'hui.) Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1952, pp.51-75.
  - - *Phénoménologie de la perception*. 2e éd. (Bibliothèque des Idées, 12). Gallimard 1945.
  - - *Résumés de cours*. Collège de France 1952-1960. Gallimard 1968.
  - - *Sens et non-sens*. (Pensées). Ed. Nagel 1948.
  - - *Signes*. Gallimard 1960.
  - - *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail par M.Merleau-Ponty. (Bibliothèque des Idées). Gallimard 1964.
- MORAUX, Paul : *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Préf. A.Mansion. (Aristote. Traductions et études, 6). Ed. universitaires de Louvain, Louvain 1951.
- MUIRHEAD, John Henry (éd.) : *Contemporary British Philosophy*. Personal Statements. (Ser. 1). (Library of Philosophy). Allen and Unwin, London et Macmillan, New York 1924.
- MURALT, André de : *L'idée de la phénoménologie*. L'exemplarisme husserlien. Ed. augmentée d'un index. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1958.
- - *Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot*. Introduction, traduction et commentaires à la distinction 17 de l'Opus Oxoniense, II. In : *Studia philosophica* 29 (1970), pp. 113-149. (Il s'agit en réalité de la dist. 12.)
- NABERT, Jean : *Éléments pour une éthique*. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1943.
- NIETZSCHE, Friedrich : *Ainsi parlait Zarathoustra* (Also sprach Zarathustra). Trad. et préface de G.Bianquis. (Coll. bilingue des classiques étrangers). Aubier, éd. Mouton 1946.
- - *Ecce Homo* suivi de Poésies. 9e éd. Trad. H.Albert. (Coll.

- d'auteurs étrangers). Mercure de France 1921. (Original : «Ecce Homo». Werke, 5. ) Ed. A.Baeumler. Alfred Kröner, Leipzig 1930).
- - *Le gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882). Texte et variantes établis par G.Colli et M.Montinari. Trad. de l'allemand par P.Klossowski. Gallimard 1967.
  - - *Humain, trop humain*. 2 vol. 20e éd. Trad. A.M.Desrousseaux. Mercure de France 1943.
  - - *La volonté de puissance*. 2 vol. 8e éd. Texte établi par F.Wuerzbach. Trad. G.Bianquis. Gallimard 1938.
- OCKHAM, Guillaume d' : *Expositio aurea (...) super Artem veterem*, edita per venerabilem inceptorem fratrem Gulielmum de Occham cum quaestionibus Alberti parvi de Saxonia. Bononiae 1496. Réimpression en fac-similé. The Gregg Press. Ridgewood, N.J. 1964.
- - *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, précédée de *Expositionis in libros artis logicae Prooemium*. Ed. E.A. Moody. (Franciscan Inst. Publications.) The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1965.
  - - *Opera plurima*. Lyon 1494-96. Réimpression en fac-similé. 4 vol. The Gregg Press, London 1962.
  - - *Quotlibeta septem, una cum tractatu de sacramento altaris*. Argentine 1491.
  - - *Summa logicae*. Ed. Ph. Boehner, ofm. (Franciscan Inst. Publications, Text series, 2.) The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. et Nauwelaerts, Louvain 1951.
  - - *Summulae in libros Physicorum, ou Philosophia naturalis* Gulielmi Occham, Angli Min. Conv. Romae, J.B.Robletti 1637. Réimpression en fac-similé. The Gregg Press, London 1963.
- PARMENTIER, Alix : *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*. (Bibliothèque des Archives de philosophie, 7). Beauchesne 1968.
- PAULUS, Jean : *Henri de Gand*. Essai sur les tendances de sa métaphysique. Préf. de E.Gilson. (Etudes de Philosophie médiévale, 25). Vrin 1938.
- PHILIPPE, Marie-Dominique, op : *L'activité artistique*. Philosophie du faire. 2 vol. (Essai de Philosophie). Beauchesne 1969 et 1970.
- - *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* (à paraître) .

- - *Reverentissime exponens frater Thomas*. In : Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 12 (1965), pp.240-258. - Aussi, en anglais, in: The Thomist 32 (1968), pp.84-105.
  - - *La sustancia en la Lógica y en la Filosofía primera de Aristóteles*. In: Studium 6 (1966), pp.75-128.
- PICARD, Gabriel, sj : *Réflexions sur le problème critique fondamental*. In: Archives de Philosophie 13 (1937) 1, pp.1-74.
- PLANTY-BONJOUR, Guy : *Les catégories du matérialisme dialectique*. L'ontologie soviétique contemporaine. (Sovietica, Monographies de l'Institut de l'Europe orientale à l'Université de Fribourg, 6). Reidel, Dordrecht/Holland 1965.
- PLATON : *Oeuvres complètes*. (Coll. des universités de France, Auteurs grecs). Les Belles Lettres 1920-1964.
- PLOTIN : *Ennéades*. Trad. E.Bréhier. (Coll. des universités de France, Auteurs grecs). Les Belles Lettres 1924-1938.
- POPPER, Karl Raimund : *Conjectures and Refutations*. The growth of scientific knowledge. (Essays and Lectures). Routledge & Kegan Paul, London 1963.
- PROCLUS : *Commentaire sur la République*. I : Dissertations I-VI. Rép. I-III. Trad. et notes par A.J.Festugière. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1970.
- - Πρόκλου Διαδόχου Στοιχειώσις Θεολογική . Proclus. The Elements of Theology. A revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds. Clarendon Press, Oxford 1933.- *Eléments de théologie*. Trad., introd. et notes par J.Trouillard. (Bibliothèque de Philosophie). Aubier, éd. Montaigne 1965.
- RENOUVIER, Charles : *Les dilemmes de la métaphysique pure*. Nouv. éd. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Félix Alcan 1927.
- - *Essais de critique générale*. Premier Essai : Traité de logique générale et de logique formelle. 2 vol. Librairie Armand Colin 1912.
  - - *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Félix Alcan 1901.
- ROLAND-GOSSELIN, Marie-Dominique, op : *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrits parisiens.

- Introd., notes et études historiques par M.-D.Roland-Gosselin. (Bibliothèque thomiste, 8). Vrin 1948. (Réimpression).
- - *Essai d'une étude critique de la connaissance*. I: Introduction et première partie. (Bibliothèque thomiste, 17. Section philosophique, 1). Vrin 1932.
- ROSMINI-SERBATI, Antonio : *Introduzione alla filosofia*. (Opere, 2.) Anonima Romana Ed., Roma 1934.
- - *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. (Opere, 3-5). Anonima Romana Ed., Roma 1934.
  - - *Il rinnovamento della filosofia in Italia* del conto Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da A. R.-S ... (Opere, 19). Bocca, Milano 1941.
- ROSTAND, Jean : *Carnet d'un biologiste*. Stock 1959.
- ROUSSELOT, Pierre, sj : *Amour spirituel et synthèse aperceptive*. In: *Revue de Philosophie* 10 (1910), pp.226-240.
- - *L'être et l'esprit*. In: *Revue de Philosophie* 10 (1910), pp.561-574.
  - - *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*. In: *Revue néo-scholastique de Philosophie* 17 (1910), pp.476-509.
- RUELLO, Francis : *La notion de vérité chez Saint Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*. Ed. Nauwelaerts, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1969.
- RUSSELL, Bertrand : *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. With an appendix of leading passages. Nouv. éd. G.Allen & Unwin, London 1937. (1re éd. : University Press, Cambridge 1900). (Trad. française de J.Ray et R.J.Ray : «La philosophie de Leibniz. Exposé critique». Préface de l'auteur, avant-propos de L.Lévy-Bruhl. [Bibliothèque de Philosophie contemporaine]. Alcan 1908).
- - *An Inquiry into Meaning and Truth*. (The William James Lectures for 1940 delivered at Harvard University). George Allen and Unwin, London 1948 (3e impression).
  - - *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. Ed. with an Appendix on *The Bertrand Russell Case* by Paul EDWARDS. (Unwin Books). Allen & Unwin, London 1967.
- RUSSIER, Jeanne : *Sagesse cartésienne et religion*. Essai sur la connaissance de l'immortalité de l'âme selon Descartes. P.U.F. 1958.
- SARTRE, Jean-Paul : *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. 4e éd. (Bibliothèque des Idées, 10). Gallimard 1943.

- SCHÄFER, Odulfus, ofm : *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Johannis Duns Scoti, doctor subtilis ac mariani. saec. XIX-XX. Orbis catholicus*, Herder, Romae 1955. (Sur le *De rerum principio*, voir *Index analyticus*, sous *Alia opera dubia et non-authentica*.)
- VON SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph : *Ausgewählte Werke*. Unveränd. reprogr. Nachdr. aus «Sämtliche Werke» (1<sup>re</sup> série, éd. J.G.Cotta, 10 vol., Stuttgart u. Augsburg 1856-1861). 5 vol. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967-1968.
- - *Ausgewählte Werke*. Unveränd. reprogr. Nachdr. d. Ausg. v. 1856-1859 (2e série, éd. J.G.Cotta, publ. par K.F.A.Schelling, 4 vol.). 3 tomes, en 5 volumes. Wissenschaftl. Buchges., Darmstadt 1966.
  - - *Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, hrsgg. von Manfred Schröter. (Münchener Jubiläumsdruck. Reprod. anastatique de l'éd. originale). 10 vol. C.H.Beck, München 1956-1960.
  - - *Essais*. Trad. et préf. par S.Jankélévitch. (Bibliothèque philosophique). Aubier, éd. Montaigne 1946.
  - - *Introduction à la philosophie de la mythologie*. (Trad. S.Jankélévitch. (Bibliothèque philosophique). 2 vol. Aubier, éd. Montaigne 1946.
- SCHILPP, Paul Arthur (éd.) : *The Philosophy of Bertrand Russell*. 3e éd. (The Library of Living Philosophers). Tudor Publishing Company, New York 1951.
- SCHOPENHAUER, Arthur : *Le monde comme volonté et comme représentation*. 2 vol. 8e éd. Trad. A.Burdeau. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1943.
- SCIACCA, Michele Federico : *Filosofia e antifilosofia*. (Opere complete, 28). Marzorati, Milano 1968).
- - *Interpretazioni rosminiane*. (Opere complete, 3.) Marzorati, Milano 1958.
- SÉNÈQUE : *Lettres à Lucilius*. Tome II (livres V-VII). Texte établi par F.Préchat, trad. par H.Noblot. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1947.
- SIMONIN, Henri-Dominique, op : Compte rendu de : *Dr. Eberhard Conze, Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez*. In : *Bulletin thomiste* 6 (1929), pp. 523-528.
- - Compte rendu de : *R. Jolivet, La Notion de Substance*. In : *Bulletin thomiste* 8 (1931), pp. 244-248.
- SIMPLICIUS : *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quatuor priores*

[-posterior] *commentaria*. Consilio et auctor. Acad. litt. regiae Borussicae ed. H. Diels. 2 vol. (Commentaria in Aristotelem graeca, 9 et 10.) W. de Gruyter, Berlin 1954.

SOLIGNAC, Aimé, sj : *Etudes récentes sur la philosophie ancienne et médiévale*. In : *Archives de philosophie* 30 (1967), pp. 133-155; 287-290.

SPINOZA : *Oeuvres complètes*. (Bibliothèque de la Pléiade.) Gallimard 1954.

STACE, Walter Terence : *The Philosophy of Hegel*. Nouv. éd. Dover Publications, New York 1955. (1re éd. : MacMillan & Co, London 1924).

- - *Russell's Neutral Monism*. In : Schilpp : «The Philosophy...» (voir sous ce nom), pp. 351-384.

STALDER, R. : *Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher*. In : *Archives de philosophie* 32 (1969), pp. 91-112 et 206-229.

SUAREZ, Francisco : *Opera omnia*. Ed. nova. Vol. 25 et 26 : *Disputationes metaphysicae*. Vivès 1861. (*Disp. met.* 2 vol. Georg Olms, Hildesheim 1965 [Repografischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1866]).

SULLY-PRUDHOMME : *Que sais-je ? Examen de conscience* (nouvelle édition revue et corrigée). *Sur l'origine de la vie terrestre. Le problème des causes finales* (en collaboration avec Charles Richet, professeur à l'Université de Paris). *Oeuvres*. Prose. Alphonse Lemerre 1908.

TAINE, Hippolyte : *De l'Intelligence*. 2 vol. 14e éd. Hachette 1920.

- - *Le positivisme anglais*. Etude sur Stuart Mill. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Germer Baillière 1864.

S. THOMAS D'AQUIN : *De ente et essentia*. Ed. M.-D. Roland-Gosselin. Vrin 1948. (Voir sous ROLAND-GOSSELIN.)

- - *Commentaire des Sentences*. Ed. P. Mandonnet. Lethielleux 1929 ss.

- - Question disputée *De veritate*. Marietti 1964 et Ed. Ste Sabine, Roma 1970.

- - *Commentaire du De Trinitate de Boèce*. Ed. B. Decker. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 4.) Brill, Leiden 1955.

- - *Contra Gentiles*. Texte de l'éd. Léonine. 4 vol. Lethielleux 1951-1961.
  - - Question disputée *De potentia*. Marietti 1953.
  - - *Quaestiones quodlibetales*. Marietti 1942.
  - - *Somme théologique*. Marietti 1952-1956.
  - - *De spiritualibus creaturis*. Marietti 1949.
  - - *Commentaire du De Anima*. 2e éd. Marietti 1936.
  - - Question disputée *De Anima*. Marietti 1953.
  - - *Commentaire des Physiques*. Marietti 1954.
  - - *Commentaire des Métaphysiques*. Marietti 1950.
  - - *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*. Marietti 1949.
  - - *Commentaire du Peri Hermeneias*. Marietti 1955.
  - - *Commentaire des Seconds Analytiques*. Marietti 1955.
  - - *Commentaire du De Causis*. Ed. par H.D.Saffrey, op. (Textus philosophici friburgenses, 4/5.) Société philosophique, Fribourg et E.Nauwelaerts, Louvain 1954.
  - - Question disputée *De virtutibus in communi*. Marietti 1949.
  - - Question disputée *De caritate*. Marietti 1949.
  - - Question disputée *De unione Verbi incarnati*. Marietti 1949.
  - - *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*. In : *Super Epistolas S.Pauli lectura*, vol. 2. Marietti 1953.
  - - *Compendium theologiae*. Ed. Mandonnet. (Opuscula omnia, 2). Lethielleux 1927.
- TILLIETTE, Xavier : *Schelling. Une philosophie du devenir*. I : Le système vivant (1794-1821). II : la dernière philosophie (1821-1854). (Bibliothèque d'histoire de la philosophie.) Vrin 1970.
- TONQUÉDEC, Joseph de : *L'existence d'après Karl Jaspers*. Une philosophie existentielle. (Bibliothèque des Archives de Philosophie.) Beauchesne 1945.
- TRAINA, M. : *Il fondamento metafisico della distinzione formale ex natura rei in Scoto*. In : «De doctrina Ioannis Duns Scoti» (voir Documentation complémentaire, section 6 b, sous CITTADINI), vol. 2 : pp. 143-173.
- VALLIN, Georges : *Etre et individualité*. Eléments pour une phénoménologie de l'homme moderne. P.U.F. 1959.
- VANCOURT, Raymond : *Nicolai Hartmann et le renouveau métaphysique*. In : *Revue thomiste* 54 (1954), pp. 584-607; 55 (1955), pp. 138-158.

- VINCENT, Christian : *Porphyre et Ockham*. In : Le néoplatonisme, Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique (Sciences humaines), Royaumont, 9-13 juin 1969, éd. du C.N.R.S. 1971, pp. 409-420.
- VOILQUIN, Jean : *Les penseurs grecs avant Socrate*. De Thalès de Milet à Prodicos. Trad., préface et notes par J.Voilquin. Garnier-Flammarion 1964.
- VOLTAIRE (François-Marie Arouet de) : *Dictionnaire philosophique*. Comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments... Texte établi par R.Naves, notes par J.Benda, préf. par Etiemble. (Classiques Garnier). Garnier 1969.
- VUIA, Octavian : *Remontée aux sources de la pensée occidentale. Héraclite, Parménide, Anaxagore*. Nouvelle présentation des fragments en grec et en français et leurs doxographies. Les travaux du Centre Roumain de recherches. Paris 1961.
- WADE, Francis : *Abelard and Individuality*. In : «Die Metaphysik im Mittelalter», pp. 165-171. (Voir ce titre dans la documentation complémentaire, section 6 b.)
- WAHL, Jean : *Traité de métaphysique*. Payot 1953.
- WALL, J. : *The Mind of St Thomas on the Principle of Individuation*. In : *The Modern Schoolman* 18 (1940), pp. 41-44.
- WELTE, Bernhard : *Ens per se subsistens*. Bemerkungen zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin. In : *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963-64), pp. 243-252.
- - *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'Être chez Heidegger*. In : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 50 (1966), pp. 601-614.
- WHITEHEAD, Alfred North : *Adventures of Ideas*. MacMillan, New York et Cambridge University Press 1933. (16e impression : MacMillan Company, New York 1961).
- - *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. 2e éd. Cambridge University Press 1925. (Réimpression : 1955).
  - - *The Function of Reason*. (Louis Clark Vanuxem Fondation Lectures, Princeton University 1929). Princeton University Press, Princeton/N.J. 1929.
  - - *Modes of Thought*. MacMillan Co, New York et Cambridge University Press 1938.

- - *Process and Reality*, An Essay in Cosmology. (Gifford Lectures, University of Edinburgh 1927-28). MacMillan Comp., New York et Cambridge University Press 1929.
  - - *Religion in the Making*. (Lowell Lectures 1926). The MacMillan Comp., New York et Cambridge University Press, London 1926.
  - - *Science and the Modern World*. (Lowell Lectures 1925). The MacMillan Comp., New York 1925 et University Press, Cambridge 1926.
- WITTGENSTEIN, Ludwig : *Philosophische Untersuchungen*. (Schriften, 1.) Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1969.
- - *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*. Trad. P.Klossowski. Introd. par Bertrand Russell. (Bibliothèque des Idées.) Gallimard 1961.
- WOLFF, Christian : *Philosophia prima, sive ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Ed. nova, priori emendatior. Off. libr. Rengeriana, Francofurti et Lipsiae 1736. Reproduction de cette éd., éditée et introduite par J.Ecole et pourvue de notes et d'un index des noms : Hildesheim 1962.
- WOLTER, Allan Bernard, ofm : *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. (Franciscan Institute Publications, Phil. Series, 3.) The Franciscan Inst., Bonaventure/N.Y. et : (The Cath. Univ. of America, Phil. Ser., 96.) Catholic University of America, Washington 1946.

### Documentation complémentaire

(ouvrages ou articles récents, rééditions)

#### 1. Métaphysique, ontologie : Traités, Essais, Introductions

- ARMOUR, Leslie : *The Rational and the Real*. An essay in metaphysics. Nijhoff, The Hague 1962.
- BAYLIS, Charles Augustus : *Metaphysics*. MacMillan, New York 1965.

- BIGLER, Pierre, voir : DESCHOUX.
- BRANDENSTEIN, Béla von : *Dinglehre, Ontologie. Gehaltlehre, Totik. Formenlehre, Logik*. 2e éd. (Grundlegung der Philosophie, 1). Anton Pustet, München 1965.
- - *Wirklichkeitslehre - Metaphysik*. 2e éd. (Grundlegung der Philosophie, 3). Anton Pustet, München und Salzburg 1966.
- CORETH, Emerich, sj : *Metaphysik*. Eine metaphysisch-systematische Grundlegung. 2e éd. Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, München 1964.
- DA CUNHA, Carlos E.J. : *Qué es esto : ¿ La Introducción a la metafísica ?* In : *Diálogos* 5 (1968), pp. 141-157.
- DESCHOUX, Marcel, Jacques GAGEY et Pierre BIGLER : *Itinéraire philosophique, IV : Philosophie dernière (Métaphysique)*. P.U.F. 1965.
- FASEL, Georg : *Metaphysik*. (Philosophische Skizzen, 1). Braun, Duisburg 1969.
- FEIBLEMAN, James Kern : *Ontology*. Greenwood Press, New York 1968. (1re éd. 1951).
- GAGEY, Jacques, voir : DESCHOUX.
- GIRARDI, Iulius : *Ontologia*. (Inst. phil. cura et studio quorundam professorum, Pont. Athenaei Salesiani, 3). Società Editrice Internazionale, Torino 1961.
- GÓMEZ CAFFARENA, José : *Metafísica fundamental*. Ed. de la Revista Occidente, Madrid 1969.
- - *Metafísica transcendental*. Madrid, Ed. de la Revista de Occidente 1970.
- GONZÁLEZ ALVAREZ, Angel : *Tratado de metafísica*. Ontología. (Biblioteca hispánica de filosofía, 30). Gredos, Madrid 1967.
- GRENET, Paul-Bernard : *Ontologie*. Analyse spectrale de la réalité. 18e éd. revue et corr. (Cours de Philosophie Beauchesne). Beauchesne 1968.
- HANLEY, Katherine Rose et J.D.MONAN : *A Prelude to Metaphysics*.

The meaning of being interrogated through reflection and history. Prentice-Hall, Englewood Cliffs/N.J. 1967.

HARTMANN, Nicolaï : *Einführung in die Philosophie*. Überarbeitete Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen, bearbeitet von K.Auerbach. 6e éd. Hanckel, Osnabrück 1965.

INGARDEN, Roman : *Der Streit um die Existenz der Welt*. 1 : Existentialontologie. 2, 1.2. : Formalontologie. Niemeyer, Tübingen 1964 et 1965.

KLUBERTANZ, George Peter : *Introduction to the Philosophy of Being*. 2e éd. Appleton-Century-Crofts, New York 1963.

KRAPIEC, Mieczyslaw A., op : *Metafizyka*. Zarys podstawowych zagadnien. Pallottinum, Poznań 1966.

KREYCHE, R. J.: *First Philosophy*. Henry Holt, New York 1959.

LADRILLE, G. : *Sintesi di ontologia*. In : *Filosofia e Vita* 8 (1967), pp.10-37.

MARTIN, Gottfried : *Allgemeine Metaphysik*. Ihre Probleme und ihre Methode. W.de Gruyter, Berlin 1965. (Trad. anglaise de D.O'Connor : «General Metaphysics». Its problems and its method. George Allen and Unwin, London 1968).

MONAN, J.D. : voir : HANLEY.

PAPAY, Joseph L. : *Metaphysics in Process* : a selected history of ancient philosophy as an introduction to the philosophy of being. Florham Park Press, Madison/N.J. 1963.

PESCADOR, Augusto : *Ontología*. Editorial Losada, Buenos Aires 1966.

PETERS, J. : *Metaphysica*. Een systematisch overzicht. 2e impression. (Aula-boeken, 320). Het Spectrum, Utrecht 1967.

PIEMONTESE, Filippo : *Introduzione alla metafisica classica*. Marzorati, Milano 1957.

SCHNEIDER, Herbert Wallace : *Ways of Being*. Elements of analytic Ontology. (Woodbridge Lectures, 7.) Columbia University Press, New York 1962.

TAYLOR, Richard : *Metaphysics*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs/N.J. 1967.

- TOMLIN, E. W. F. : *The Approach to Metaphysics*. Kegan Paul, London 1947.
- VANNI ROVIGHI, Sofia : *Metafisica*. (Elementi di Filosofia, 2.) 3e éd. entièrement renouvelée. La Scuola, Brescia 1968.
- WEISS, Paul : *Modes of Being*. Southern Illinois University Press, Carbondale 1968.
- WHITELEY, Charles H. : *An Introduction to Metaphysics*. Réimpression. Barnes & Noble, New York 1964.
- WOLTER, Allan Bernard, ofm : *Summula metaphysicae*. Bruce, Milwaukee 1958.

2. *Métaphysique : possibilité, fondement, statut, nature, objet, structure, histoire, retour à la métaphysique*

- ABBAGNANO, Nicola : *Pro e contro la metafisica*. In : *Rivista di Filosofia* 53 (1962), pp. 264-272.
- ANDŌ, Takatsura : *Metaphysics: A Critical Survey of Its Meaning*. Keisō-shōbō, Tokyo et M.Nijhoff, The Hague 1962.
- BEAUFRET, Jean : *Le destin de l'être et la métaphysique*. In: *Etudes philosophiques* 15 (1960), pp. 163-173.
- BIRAULT, Henri : *Pour ou contre l'ontologie : Réflexions sur l'histoire de la pensée existentielle*. In: *Critique* 16 (1960) 153, pp. 139-157.
- BOGLIOLO, L. : *Un nuovo metodo di fondare l'ontologia*. In: *Salesianum* 22 (1960), pp. 445-452.
- BOWES, Pratina : *Is Metaphysics Possible ?* Préf. de H.B.Acton. Victor Gollancz, London et Doubleday, Toronto 1965.
- CAMPANALE, Domenico : *Fondamento e problemi della metafisica*. I: *Essere e verità*. Adriatica, Bari 1968.
- CANALS VIDAL, Francisco : *Para una fundamentación de la metafísica*. Cristiandad, Barcelona 1968.
- CARLINI, Armando : *Che cos'è la metafisica ? Polemiche e ricostruzione*. (Spiritualismo cristiano, serie II, 3). Fratelli Bocca, Roma 1956.
- CASARES, A.J. : *El objeto de la metafísica*. In: *Universidad* (1960) 44, pp. 185-223.
- COPLESTON, Frederick C., sj : *Man and Metaphysics*. In: *The Heythrop*

- Journal 1 (1960), pp. 3-17, 105-117, 199-213, 300-313; 2 (1961), pp. 142-156.
- CORETH, Emerich, sj : *The Problem and Method of Metaphysics*. In: International Philosophical Quarterly 3 (1963), pp. 403-417.
- DE GEORGE, Richard T.: *The Uneasy Revival of Metaphysics*. In: Review of Metaphysics 16 (1962-1963), pp. 68-81.
- DEL-NEGRO, Walter : *Ontologie als Wissenschaft vom Seienden*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 11 (1957), pp. 556-575.  
 - - *Ontologia como ciencia del ente*. In : Ideas y Valores 6 (1963-1964) 19-20, pp. 225-245.
- EMMET, Dorothy Mary : *The Nature of Metaphysical Thinking*. Réimpression. MacMillan, London 1967.
- FAGGIOTTO, Pietro : *Saggi sulla struttura della metafisica*. 2e éd. revue et augmentée. (Pubblicazioni della Scuola di perfezionamento in filosofia dell'Università di Padova, 5. Lezioni e conferenze). CEDAM, Padova 1969.
- FERRATER MORA, José : *On the Early History of Ontology*. In: Philosophy and Phenomenological Research 24 (1963-1964), pp. 36-47.
- GARCÍA ASTRADA, Arturo : *Posibilidad de la metafísica*. In: «Ensayos filosóficos». Homenaje a Manuel Gonzalo Casas. (Diálogos del Presente, 14). Ed. Troquel, Buenos Aires 1963.
- GÓMEZ CAFFARENA, José, sj : *El hombre como centro de la metafísica post-crítica*. In: Razón y Fe 169 (1964), pp. 117-130.
- GOULD, James : *Metaphysics*. In: Philosophical Studies 17 (1968), pp. 60-73.
- HARTSHORNE, Charles : *Present Prospects for Metaphysics*. In: The Monist 47 (1962-1963), pp. 188-210.
- ISAYE, Gaston, sj : *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*. In: Revue de Philosophie de Louvain 51 (1953), pp. 42-100.  
 - - *Métaphysique réflexive et philosophie de la nature*. In: Revue internationale de Philosophie 10 (1956), pp. 174-202.  
 - - *Le privilège de la métaphysique*. In: Dialectica 6 (1952), pp. 30-53.
- JACOBELLI ISOLDI, Angela Maria : *Il concetto tradizionale di metafisica e l'antimetafisica kantiana*. (Univ. degli Studi di Roma, Facoltà di magistero). E. De Santis, Roma 1964.

- JAMMARRONE, Luigi, ofm conv : *Il problema fondamentale della metafisica*. In: *Miscellanea Francescana* 65 (1965), pp. 197-234.
- JOLIVET, Régis : *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*. In: *Archives de Philosophie* 11 (1934) 2, pp. 1-112.
- JUDAH, Jay Stillson : *The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America*. Westminster Press, Philadelphia 1967.
- KAMITZ, Reinhard : *Ein Beitrag zum Problem der Metaphysik*. (Monographien zur philosophischen Forschung, 36). A.Hain, Meisenheim 1964.
- KRAFT, Victor : *Die Rehabilitierung der Metaphysik in der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts*. In: *Danish Yearbook of Philosophy* 1 (1964), pp. 72-84. (Voir aussi: In: *Philosophia* [Mendoza], [1964] 28, pp. 5-14).
- LAKEBRINK, Bernhard : *Klassische Metaphysik*. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik. (Rombach-Hochschul-Paperback). Rombach, Freiburg/Br. 1967.
- LAMPRECHT, Sterling P. : *The Metaphysics of Naturalism*. (The Century Philosophy Series). Appleton-Century-Crofts, New York 1967.
- LAZZARINI, Renato : *Metafisica classica e metafisica intenzionalistica*. In: *Filosofia e Vita* 5 (1964) 2, pp. 9-23.
- LECLERC, Ivor : *Die Frage nach der Metaphysik*. In: *Kantstudien* 58 (1967), pp. 247-262. (Voir ci-dessus, section 1: MARTIN: Allgemeine Metaphysik).
- - *The Problem of Metaphysics*. In: *International Philosophical Quarterly* 8 (1968), pp. 276-290.
- LICHTIGFELD, A. : *The Metaphysical Inquiry. A Modern Approach*. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 27 (1965), pp. 716-730.
- MARÍAS, Julián : *Idée de la métaphysique*. Trad. A. Guy. (Publ. de la faculté des lettres et sciences humaines de Toulouse, série A, 11). Association des Publications de la Fac. des Lettres et Sciences humaines, Toulouse 1969. (Original: «Idea de la metafísica». 3e éd. [Esquemas, 9]. Columba, Buenos Aires 1962).
- Metafisica e filosofia della natura*. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, Venezia 12-18 sett. 1958, vol. 6. G.C. Sansoni, Firenze 1961.
- METZ, Johannes B.: *Ordre théologique et ordre métaphysique*. In: Ar-

- chives de Philosophie 24 (1961), pp. 260-276.
- MEYER, R.S., voir : VERSFELD.
- MÖLLER, Joseph : *Zur heutigen Situation der Metaphysik*. In: Theologische Quartalschrift 141 (1961), pp. 25-49.
- MORENO, Antonio, op : *El descubrimiento de la metafísica*. In: Estudios Filosóficos 16 (1967), pp. 219-243.
- - *The Nature of Metaphysics*. In: The Thomist 30 (1966), pp. 109-135.
- MOSER, Simon : *Metaphysik einst und jetzt*. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie. W. de Gruyter, Berlin 1958.
- MÜLLER, Max : *Ende der Metaphysik ? Für M. Heidegger zum 75. Geburtstag am 26.9.1964*. In: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964-65), pp. 1-48.
- MURARO, Marcolino, op : *La metafísica e le metafísiche*. In: Sapienza 20 (1967), pp. 47-56.
- NELSON, John O. : *How Is Non-Metaphysics Possible ?* In : Philosophy and Phenomenological Research 30 (1969), pp.219-237.
- NICOL, E. : *The Return to Metaphysics*. In : Philosophy and Phenomenological Research 22 (1961), pp.26-39.
- NOVAK, Michael : *An Empirically Controlled Metaphysics*. In : International Philosophical Quarterly 4 (1964), pp.265-282.
- PAUMEN, Jean : *Le statut de la métaphysique*. In : Revue de l'Université de Bruxelles 13 (1960-1961), pp. 137-149.
- Posibilidad de la metafísica*. Jornadas de Filosofía (21-26 de Mayo 1961) organizadas por el departamento de Filosofía. (Cuadernos de Humanitas, 7). Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán 1961.
- REY, Jean-Pierre : *Vers un renouveau de la métaphysique ?* In : Revue de Théologie et de Philosophie 97 (1964), pp.37-43.
- ROSTENNE, P. : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* In : Giornale di Metafisica 16 (1961), pp.349-364.
- SCHRÖDER, Erich Christian : *Abschied von der Metaphysik ? Beitrag zu einer Philosophie der Endlichkeit*. (Incitamente). Spee-Verlag, Trier 1969.
- SCHULER, Bertram ofm : *Zum transzendentalen Verfahren als Methode der Metaphysik*. In : Wissenschaft und Weisheit 28 (1965), pp.136-139.

- SCIACCA, Michele Federico : «*Colloquio sereno*» ma nell'unità della metafisica classica. In : *Filosofia e Vita* 8 (1967), pp.3-10.
- - *Filosofia e metafisica*. 2 vol. 2e éd. revue et augmentée. (Opere complete, 13-14). C.Marzorati, Milano 1962.
- Senso e valore del discorso metafisico*. Centro di Studi filosofici di Gallarate. Editrice Gregoriana, Padova 1966.
- SONTAG, Frederik : *The Existentialist Prolegomena to a Future Metaphysics*. The University of Chicago Press, Chicago 1969.
- - *Metaphysics as First Philosophy*. In : *The Modern Schoolman* 44 (1966), pp. 49-56.
- TOPITSCH, Ernst : *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Springer Verlag, Wien 1958.
- URANGA, Emilio : *La eliminación de la metafísica*. In : *Revista Mexicana de Filosofía* 3 (1961) 4, pp.95-112.
- UYGUR, Nermi : *La métaphysique du point de vue profane*. In : *Aut Aut* (1965) 83, pp.16-24.
- VERSFELD, Martino et R.S.MEYER : *On Metaphysics*. University of South Africa, Pretoria 1966.
- VIRASORO, Miquel Àngel : *La intuición metafísica*. Ensayo de fundamentación de la metafísica como ciencia estricta. Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1965.

3. *Métaphysique et langage, linguistique, herméneutique ;  
métaphysique et phénoménologie, logique, positivisme logique ;  
métaphysique et science, marxisme*

- ALTAMORE, Giovanni : *Della fenomenologia all'ontologia*. Saggio interpretativo su Edmund Husserl. (Il Pensiero moderno, serie III, 6.) CEDAM, Padova 1969.
- ASTI Vera, A. : *Caracteres antimetafísicos del pensamiento contemporáneo*. In : *Revista de Filosofía* (1960) 9, pp. 5-30.
- BARTOLONE, Filippo : *Metafisica e pensiero contemporaneo*. Spes, Milano 1968.
- BELIN-MILLERON, J. : *Langage, symbole, vérité*. In : «Le langage», Actes du XIIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française, vol. 1. (Langages). Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1966, pp. 279-282.

- BERGMANN, Gustav : *Meaning and Existence*. University of Wisconsin Press, Madison 1960.
- - *Meaning and Ontology*. In : *Inquiry* 5 (1962), pp.116-142.
  - - *The Metaphysics of Logical Positivism*. 2e éd. The University of Wisconsin Press, Madison 1967.
- BRETON, Stanislas : *De la phénoménologie à l'ontologie*. In : *Rivista di filosofia neo-scolastica* (1957), pp.213-239.
- BRUGGER, Walter, sj : *Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften*. In : *Theologie und Philosophie* 43 (1968), pp. 1-17.
- CATON, Charles E. (éd.) : *Philosophy and Ordinary Language*. University of Illinois Press, Urbana 1963.
- CLARK, R.J. : *Bertrand Russell's Philosophy of Language*. M.Nijhoff, Den Haag 1969.
- CORETH, Emerich, sj : *Hermeneutik und Metaphysik*. In : *Zeitschrift für katholische Theologie* 90 (1968), pp.422-450.
- - *Metaphysik und Wissenschaft*. In : *Stimmen der Zeit* 171 (1962-63), pp.357-365.
- CORNMAN, James Welton : *Metaphysics, Reference, and Language*. Yale University Press, New Haven 1966.
- CRISTALDI, Mariano : *Wittgenstein. L'ontologia inibita*. R. Pàtron, Bologna 1970.
- DÜRR, Karl : *Metaphysik und logischer Positivismus*. In : *Studia philosophica* 22 (1962), pp.10-29.
- - *Metaphysik und wissenschaftliche Philosophie*. (Erfahrung und Denken, 24). Duncker u. Humblot, Berlin 1967.
- FORD, Lewis S. : *Can Science Provide the Foundations for Metaphysics ? A Comment on Errol E.Harris's Project*. In : *The Modern Schoolman* 46 (1968-69), pp.148-153.
- FUNKE Gerhard : *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode ?* H.Bouvier, Bonn 1967.
- GAMBINO, Raffaele : *Positivismo logico e metafisica*. Analisi del concetto di metafisica come nonsenso. In : *Sapienza* 16 (1963), pp. 553-556.
- GILSON, Etienne H. : *Linguistique et philosophie*. Essai sur les constantes philosophiques du langage. Vrin 1969.

- GÓMEZ CAFFARENA, José : *La tradicional preeminencia metafísica del «Ser» vista desde una filosofía del lenguaje de base actual*. In : *Man and World* 1 (1968), pp.618-625.
- GUÉRARD DES LAURIERS, Michel, op : *La métaphysique et les méta-sciences*. In : «Sapientia Aquinatis», 1 (voir section 7), pp. 105-118.
- HAMER, Colin, sdb : *The Real Meaning of Words*. A metaphysical pilgrimage from the alphabet to the Word. In : *The Clergy Review* 53 (1968), pp. 521-535.
- HARRIS, Errol E. : *The Foundations of Metaphysics in Science*. (Muirhead Library of Philosophy). Humanities Press, New York et G.Allen and Unwin, London 1965.
- HARTMANN, Klaus : *Phenomenology, Ontology, and Metaphysics*. In : *Review of Metaphysics* 22 (1968), pp. 85-112.
- HASENJAEGER, Gisbert : *Logik und Ontologie*. In : «La philosophie contemporaine», I, pp.241-249, 1968 (voir section 2).
- HOLZ, Harald : *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*. Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik. (Walberberger Studien d. Albertus-Magnus-Akademie. Phil. Reihe, 3). Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1966.
- ISAYE, Gaston, sj : *La métaphysique et les sciences*. In : *Nouvelle Revue théologique* 83 (1961), pp.719-751.
- JÁNOSKA, Georg : *Popper und das Problem der Metaphysik*. In : *Kantstudien* 58 (1967), pp.158-172.
- KANE, Robert H. : *Empiricism and Ontology in Rudolf Carnap's Thought*. In : *International Philosophical Quarterly* 7 (1967), pp.138-176.
- KÖNIG, Josef : *Sein und Denken*. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie. 2e éd. inchangée. Niemeyer, Tübingen 1969.
- KOPNIN, P.V. : *Dialectical Materialism and Metaphysics*. In : *International Philosophical Quarterly* 6 (1966), pp. 33-44.
- KUNTZ, Paul Grimley : *Order in Language, Phenomena, and Reality* : Note on linguistic analysis, phenomenology, and metaphysics. In : *The Monist* 49 (1965), pp. 107-136.
- LÉVINAS, Emmanuel : *Réflexions sur la «technique» phénoménolo-*

- gique*. In : «Husserl» (voir ce titre sous Ouvrages et articles cités), pp. 95-118.
- LUI SPEN, William A. : *Phenomenology and Metaphysics*. Duquesne Univ. Press, Pittsburgh, Pa. et Ed. E.Nauwelaerts, Louvain 1965.
- METZGER, Arnold : *Phänomenologie und Metaphysik*. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung. 2e éd. Neske, Pfullingen 1966.
- MILLER, R.G. : *Linguistic Analysis and Metaphysics*. In : Proceedings of the American Catholic Philosophy Association 34 (1960), pp. 80-109.
- MORRA, Gianfranco : *Ontologia e fenomenologia del valore in N.Hartmann*. In : *Ethica* 3 (1964), pp.139-156.
- MÜLLER, Anselm Winfried : *Ontologie in Wittgensteins «Tractatus»*. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 41). Bouvier, Bonn 1967.
- NAVERSON, Anne : *The Ontology of the Tractatus (Wittgenstein)*. In : *Dialogue* 3 (1964), pp.273-283.
- PADOVANI, Umberto A. : *Dal pensiero moderno alla metafisica classica*. In : *Aquinas* 7 (1964), pp.143-159.
- La philosophie contemporaine. III : Métaphysique. Phénoménologie. Langage et structure. A survey* ed. by R.Klibansky. La Nuova Italia, Firenze 1969.
- PUTMAN, Ruth Anne : *Comments*. In : Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. III. In Memory of N.R.Hanson. Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science, 1964-1966. Ed. par R.S.Cohen et M.W.Wartofsky. Humanities Press, New York 1968, pp.173-180. (Voir ci-dessous : WARTOFSKY, M. : *Metaphysics...*).
- RANDALL, John Herman, jr : *Metaphysics and Language*. In : *Review of Metaphysics* 20 (1966-1967), pp.591-601.
- RAPP, F. : *Dialectical Materialism versus N.Hartmann's Ontology*. In : *Studies in Soviet Thought* 5 (1965), pp.68-72.
- REICHMANN, J.B. : *Logic and the Method of Metaphysics*. In : *The Thomist* 29 (1965), pp.341-395.
- ROIG GIRONELLA, Juan, sj. : *Análisis lógico del lenguaje y metafísica*. In : *Doctor communis* 21 (1968), pp.189-198.

- ROUGIER, Louis : *La métaphysique et le langage*. (Bibliothèque de philosophie scientifique). Flammarion 1960.
- SCHMITT, Richard : *Phenomenology and Metaphysics*. In : *The Journal of Metaphysics* 59 (1962), pp.421-428.
- SCHOLZ, Heinrich : *Metaphysik als strenge Wissenschaft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965. (Réimpression inchangée de l'éd. Köln 1941).
- SCHORR, K.E. : *Logik und Metaphysik* (im Bereich der Münsteraner Schule - H.Scholz). In : *Philosophia naturalis* 9 (1965), pp.46-54.
- SELLARS, Wilfrid Stalker : *Science and Metaphysics*. Variations on Kantian themes. Routledge and Kegan Paul, London 1968.
- SIEWERTH, Gustav : *Ontologie du langage*. Préf. de Brice Parain. Trad., introduction et notes par M.Zemb. (Textes et études philosophiques). Desclée De Brouwer 1958. (Original : «Wort und Bild», eine ontologische Interpretation. L.Schwann, Düsseldorf 1952).
- - *Philosophie der Sprache*. (Horizonte, 9.) Johannes Verlag, Einsiedeln 1962.
- SOMERVILLE, John : *Ontology, Logic and Dialectical Materialism*. In : *International Philosophical Quarterly* 8 (1968), pp.113-124.
- SPECHT, Ernst Konrad : *Sprache und Sein*. W.de Gruyter, Berlin 1967.
- STEINBACH, Heribert : *Ist Ontologie als Phänomenologie möglich ? Kritische Betrachtungen zu Ingardens Existenzontologie*. In : *Zeitschrift für philosophische Forschung* 22 (1968), pp. 78-100.
- WARTOFSKY, Marx : *Metaphysics as Heuristic for Science*. In : *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. III, pp. 123-172. (Voir ci-dessus : PUTMAN, R.A. : Comments).
- WOHLGENANNT, Rudolf : *Metaphysik und Positivismus*. In : *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 8 (1964), pp.7-29.

#### 4. Métaphysique et expérience

- BOSSART, W. : *Metaphysical Experience*. In : *Review of Metaphysics* 15 (1961), pp.34-50.
- CENCILLO, L. : *Experiencia profunda del ser*. Gredos, Madrid 1959.
- L'expérience*. 24e semaine de synthèse (28 mai - 1er juin 1962). Centre international de synthèse. *Revue de synthèse* 84 (1963) 3e série, n° 29-31. Albin Michel 1964. Contributions des auteurs suivants

sur *L'expérience métaphysique* : Joseph DEFEVER, sj; Robert D'HAËNE; Nicole MALET; Maurice NÉDONCELLE; Swami NITYABODHANANDA; Jean PUCELLE; Emile RINCK; Octavian VUIA; Jean WAHL; Charles WERNER.

GARULLI, Enrico : *Esperienza e metafisica nella filosofia moderna*. Argallà, Urbino 1968.

*Metafisica ed esperienza religiosa*, par Enrico Castelli et autres. (Archivio di Filosofia). Fratelli Bocca, Roma 1956.

*La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*. Seconds Entretiens de Rome, publiés sous la direction de Ferdinand Gonseth. P.U.F. 1960.

PRITCHARD, Stanford K. : *Metaphysics and the Metaphysical Experience*. In : *International Philosophical Quarterly* 6 (1966), pp.214-229.

QUILES, Ismael, sj : *Nirvana y experiencia metafísica*. In : Mem. del XIII Congreso internacional de filosofía (México D.F. 7 - 14 sept. de 63). Sesiones plenarias. Comunicaciones sobre el tema II : La crítica de la época, vol. IV, pp.263-268. Univ. nacional autónoma, México 1963.

ROBERT, Jean-Dominique : *L'expérience métaphysique*. In : *Revue philosophique de Louvain* 59 (1961), pp. 631-639.

WAHL, Jean : *L'expérience métaphysique*. (Nouvelle bibliothèque scientifique). Flammarion 1965.

##### 5. *Métaphysique religieuse (Inde, Judaïsme, Christianisme)*

CAMMANN, Klaus : *Das System des Advaita nach der Lehre Prahâsât-mans*. (Münchener indologische Studien, 4.) O.Harrassowitz, Wiesbaden 1965.

CHUNG-YUAN, Chang : *The Metaphysical Background of Zen Buddhism*. In: *Crisis* 13 (1966), pp.29-33 et in: *Actas del Congreso intern. de Filosofía en conmemoración de Seneca, en el XIX centenario de su muerte*. Comunicaciones, vol. III, pp.29-33. Librería Editorial Augustinus, Madrid 1967.

DANDOUY, Georges : *L'ontologie du Vedânta*, Essai sur l'acosmisme de l'Advaita. Trad. par L.-M.Gauthier. Comment. de J.Maritain et O.Lacombe. (Questions disputées, 5). Desclée De Brouwer 1932.

- DE SMET, Richard, sj : *Indiens Beitrag zur allgemeinen Metaphysik*. In: *Kairos* 3 (1961), pp.161-182.
- FREEMAN, James Montague : *Myth and Metaphysics in Indian Thought*. In: *The Monist* 50 (1966), pp.517-529.
- Hindouisme: voir ci-dessous, section 9, sous BURCH.
- LACOMBE, Olivier : *L'être dans le thomisme et dans le vedânta moniste*. In: *Etudes philosophiques* 15 (1960), pp.231-237.
- LAMOTTE, E. : *La notion d'être dans le vocabulaire bouddhique*. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 23 (1961), pp.310-317.
- MÂDHAVA, fils de Mâyana, appelé VIDYARANYA : *Panchadashi. A Treatise on Advaita Metaphysics*. 2e éd. Trad. du sanskrit par H.P. Shastri. Shanta Sadan, London 1966.
- OWENS, Joseph, cssr : *An Elementary Christian Metaphysics*. The Bruce Publication Co., Milwaukee 1963.
- RAMAKRISHNA RAO, K.B.: *Ontology of Advaita*, with special reference to Mâyâ. Vijaya College. Mulki, Research and Publication 1964.
- SINHA, Debabrata : *The Idealist Standpoint. A Study in the Vedantic Metaphysics of Experience*. Visva-Bharati, Centre of Advanced Study in Philosophy, Santiniketan 1965.
- TRESMONTANT, Claude : *La métaphysique du christianisme et la crise du XIIIe siècle*. Seuil 1964.
- - *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin. Soulisse et Cassegrain, Niort 1961.
- TRIPATHI, R.K. : *The Central Problem of Indian Metaphysics*. In: *Philosophy East and West* 19 (1969), pp.39-43.
- ZACKLAD, Jean : *Essai d'ontologie biblique*. Mise à jour des implications philosophiques de thèses rabbiniques législatives et mystiques. Mouton, 's-Gravenhage 1967.

#### 6. Diverses conceptions de la métaphysique ou de l'être

##### a) Philosophie grecque

- ACKRILL, J.L. : *Plato and the Copula: «Sophist 251-259»*. In: *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), pp.1-6.
- ARISTOTE : voir ci-dessous, section c, sous SENTROUL et section 7, sous

- JAWORSKI, KRAPIEC et SOLERI.
- AUBENQUE, Pierre : *Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne*. In: Bulletin de la société française de philosophie 58 (1964), pp.1-43.
- AXELOS, K. : *Héraclite et la philosophie*. La première saisie de l'être de la totalité en son devenir. In: Annales de l'Université de Paris 30 (1960), pp.478-479.
- BAUSOLA, Adriano : *Una nuova traduzione e interpretazione della Metafisica di Aristotele*. In : Rivista di filosofia neo-scolastica 61 (1969), pp.72-87. (A propos de: ARISTOTELE : «La metafisica». Trad., commentaire, introd. par G.Reale. 2 vol. [Centro di studi filosofici di Gallarate. Collana di Filosofi antichi]. Luigi Loffredo, Napoli 1968).
- BOUSSOULAS, Nicolas-Isidore : *L'être et la composition des mixtes dans le «Philèbe» de Platon*. P.U.F. 1952.
- BUCHANAN, E. : *Aristotle's Theory of Being*. Miss Dorothy Rounds, P.O.Box 144, Cambridge/Mass. 1962.
- CARBONARA NADDEI, Mirella : *Scienza e metafisica nei primi filosofi greci*. In: Logos 1 (1969), pp.114-134.
- CASOTTI, Mario : *L'essere*. Principi e lineamenti di storia della filosofia. I: Da Talete ad Aristotele. 2e éd. La Scuola, Brescia 1966.
- CHUNG-HWAN, Chen : *On Aristotle's Metaphysics K 7, 1064 a 29 : τὸ ὄντος ἢ ὄν και χωριστόν* . In : Phronesis 6 (1961), pp.53-58.
- DHONDT, U. : *Science suprême et ontologie chez Aristote*. In: Revue philosophique de Louvain 59 (1961), pp.5-30.
- DIÈS, Auguste : *Définition de l'être et nature des idées dans le Sophiste de Platon*, 2e éd. inchangée. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Vrin 1963.
- DI NOLA, Mario : *Simbiosi dell'essere nell'unità greca*. Arti grafiche Colombo, Roma 1966.
- DUCCI, E. : *Il τὸ ἔὸν parmenideo nell' interpretazione di Simplicio*, In: Angelicum 40 (1963) 173-194 et 313-327.
- - *Il τὸ ἔὸν parmenideo nell'interpretazione di Filoponi*. In: Rassegna di Scienze filosofiche 17 (1964), pp.253-300.
- FURTH, Montgomery : *Elements of Eleatic Ontology*. In: Journal of the History of Philosophy 6 (1968), pp.111-132.

- GIACON, Carlo : *Interiorità e metafisica*. Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini. Zanichelli, Bologna 1964.
- - *I primi concetti metafisici*. Platone, Aristotele, Plotino, Avicenna, Tommaso. Zanichelli, Bologna 1968.
- GUAZZONI FOÀ, Virginia : *Attualità dell'ontologia eleatica*. (Collana du Studi superiori). S.E.I., Torino 1961.
- - *Sulle aporie semantiche circa l'ontologia greca*. Renon, Milano 1962.
- HARTMANN, Nicolaï : *Platos Logik des Seins*. 2e éd. inchangée. W. de Gruyter, Berlin 1965.
- HILDEBRANDT, Kurt : *Platon. Logos und Mythos*. 2e éd. revue et augmentée. W. de Gruyter, Berlin 1959.
- KAMLAH, Wilhelm : *Aristoteles' Wissenschaft vom Seienden als Seienden und die gegenwärtige Ontologie*. In: «Tradition und Kritik». Festschrift für R.Zocker zum 80. Geburtstag, pp.145-173. Frommann Verlag, Stuttgart u. Bad Cannstatt 1967. Aussi in: Archiv für Geschichte der Philosophie 49 (1967), pp.269-297.
- KUHN, Helmut : *Sokrates*. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. Kösel-Verlag, München 1959.
- LEYDEN, W. van : *Existence: a Humean Point in Aristotle's Metaphysics*. In: Review of Metaphysics 13 (1960), pp. 597-604.
- LÓPEZ SALGADO, Cesáreo : *La Metafisica aristotélica en su verdadero cauce*. In: Sapientia 24 (1969), pp. 145-153. (Voir sous REALE).
- MANSION, Augustin : *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique, E, I*. In: Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr A. Diès par ses élèves, ses collègues, ses amis, pp.151-168. Vrin 1956.
- - *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*. In: Revue philosophique de Louvain 56 (1958), pp.165-221.
- MERLAN, Philip : *On the Terms «Metaphysics» and «Being-'qua'-Being» (Aristotle)*. In: The Monist 52 (1968), pp. 174-194.
- Metaphysik und Theologie des Aristoteles*. Ed. par F.-P.Hager. (Wege der Forschung, 206). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.
- MORAVCSIK, J.M.E. : *Being and Meaning in the Sophist*. In: Acta Philosophica Fennica 14 (1962), pp.23-78.

- MOREAU, Joseph : *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote*. In: «Autour d'Aristote», Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A.Mansion, pp.181-204. Publications universitaires de Louvain, Louvain 1955. (Trad. K.Stichweg: «Sein und Wesen in der Philosophie des Aristoteles». In: «Metaphysik u. Theologie des Aristoteles» (voir sous ce titre), pp.222-250).
- MURALT, André de : *La genèse de la métaphysique*. La primauté de l'être en perspective aristotélicienne. In: Revue de théologie et de philosophie 13 (1963), pp.185-204.
- OEHLER, Klaus : *Die systematische Integration der aristotelischen «Metaphysik»*. Physik und Erste Philosophie im Buch «Lambda». In : «Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast». Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum (Göteborg, August 1966). Ed. par I.Düring Stiehm, Heidelberg 1969.
- Parménide* : voir ci-dessous, section 8, sous GIANNINI.
- PIEPER, Josef : *Über die platonischen Mythen*. Kösel, München 1965.
- Platon* : voir ci-dessous, section 9, sous SCHIPPER.
- REAGAN, James T. : *The Metaphysical Function of the Parmenides*. In : The Modern Schoolman 41 (1963-1964), pp. 262-272.
- REALE, Giovanni : *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. 2e éd. revue et augmentée. (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Serie 3a, Scienze filosofiche, 3). Società editrice «Vita e Pensiero», Milano 1965.
- SCHUHL, Pierre-Maxime : *Etudes sur la fabulation platonicienne*. 2e éd. revue et mise à jour. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Vrin 1968.
- SEVERINO, E. : *Ritornare a Parmenide*. In : Rivista di filosofia neoscolastica 56 (1964), pp.137-175.
- STEVENS, Edward, sj : *The Perfection of Being in Aristote*. In : The Modern Schoolman 41 (1963-1964), pp.227-249.
- STROHAL, Richard : *Parmenides und das «Sein» in Erkenntnis und Wirklichkeit*. Ein Συμπόσιον γενεθλιακόν mit R. Strohal (zur Vollendung seines 70. Lebensjahres). Ed. par I.Kohler et H.Windischer. (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 5). Sprachwiss. Inst. d. Leopold-Franzens-Universität. Innsbruck 1958.
- VALLESOS, A. R.: *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles*. In :

- Universidad de San Carlos (Guatemala) (1960) 50, pp.163-181.
- VANHOUTTE, Maurice : *La méthode ontologique de Platon*. (Bibliothèque philosophique de Louvain). Publications universitaires, Louvain et Nauwelaerts, Paris 1956.
- VERDENIUS, W.J. : *Parmenides B 2, 3*. In : *Mnemosyne* 15 (1962), p.237.
- - et J.H.WASKING : *Aristotle on coming-to-be and passing-away*. Some Comments. 2e éd. revue et augmentée. (Philosophie antique, 1). E.J.Brill, Leiden 1966.
- VOLLRATH, Ernst : *Die These der Metaphysik*. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel. A.Henn, Wuppertal, Ratingen 1969.
- WASKING, J.H., voir : VERDENIUS.
- WEIL, Eric : *Quelques remarques sur le sens et l'intention de la Métaphysique d'Aristote*. In : *Studi in onore di Arturo Massolo*, vol. 2, pp. 831-853. Ed. par L.Sichirollo. Argalia, Urbino 1967.
- WUNDT, Max : *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 38). W. Kohlhammer, Stuttgart 1953.

b) Arabes et Moyen Age (excepté S.Thomas et les thomistes)

- ALONSO ALONSO, Manuel, sj : «*Al-wuyûd*», y «*al mûhiyya*» existencia y esencia. Aceptaciones de estas palabras. In : *Al-Andalus* 27 (1962), pp.299-342.
- S. AUGUSTIN : voir ci-dessus, section a, sous GIACON, C.
- AVICENNE : voir ci-dessus, section a, sous GIACON, C. : I primi concetti... et ci-dessous, section 7, sous CHISAKA.
- BARTH, Timotheus A., ofm : *Being, Univocity and Analogy According to Duns Scotus*. In : «*John Duns Scotus, 1265-1965*», pp. 210-262. Ed. par J.K.Ryan et B.M.Bonansea. (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 3). The Catholic University of America Press, Washington 1965.
- S. BONAVENTURE : voir ci-dessus, section a, sous GIACON.

- BORAK, Hadrian, ofm cap : *Metaphysischer Aufbau des Seinsbegriffes bei Duns Scotus*. In : *Wissenschaft und Weisheit* 28 (1965), pp. 39-54.
- BROWN, Stephen, ofm : *Avicenna and the Unity of the Concept of Being*. The interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna, and Peter Aureoli. In : *Franziskanische Studien* 25 (1965), pp.117-150.
- CITTADINI, Giovanni : *L'univocità dell'essere nella dottrina di Scoto e di Rosmini*. In : «De doctrina Ioannis Duns Scoti», vol. 4 : pp.553-570. *Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi*, 11-17 sept. 1966. (Studia Scholastica-Scotistica, 4 vol.) Commissio Scotistica, Roma 1968.
- DUNS SCOT : voir ci-dessous, section 7, sous BARTH.
- FRANK, Richard M. : *The Metaphysics of Created Being According to Abû 'I Hudhayl al-'Allâf*. A philosophical study of the earliest Kalâm. (Publications de l'Inst. historique et archéologique néerlandais d'Istamboul, 21). Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten, Leiden 1966.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús : *La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas*. In : *Anuario filosófico* 2 (1969), pp.137-167.
- GEYER, Bernhard : *Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik*. In : «Die Metaphysik im Mittelalter» (voir sous ce titre), pp.3-13.
- GÓMEZ NOGALES, S., sj : *Constitutivos metafísicos del ser según Ibn Hazm*. In : *Al-Andalus* 29 (1964), pp.207-232 et 391.
- KLUBERTANZ, George P., sj : *Esse and Existere in St. Bonaventure*. In : *Mediaeval Studies* 8 (1946), pp.169-188.
- KOHLMEIER, Johann : *Der Seinsbegriff Ibn Gabirols*. In : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 13-14 (1966-1967), pp. 161-197.
- - *Der Ursprung des Seins nach Ibn Gabirol*. In : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 13-14 (1966-1967), pp.198-206.
- MC CANLES, Michael : *Peter of Spain and William of Ockam : from metaphysics to grammar*. In : *The Modern Schoolman* 43 (1965-1966), pp.133-141.
- MADKOUR, Ibrahim : *Introduction à la métaphysique du Shifâ'*. In :

Mélanges de l'Institut dominicain d'Etudes orientales du Caire 6 (1959-1961), pp.281-308.

- - *La métaphysique en terre d'Islam*. In : Mélanges de l'Institut dominicain d'Etudes orientales du Caire 7 (1962-63), pp. 21-34.
- - *La métaphysique en terre d'Islam*. In : «Die Metaphysik» (ci-dessous), pp. 50 -58.

*Die Metaphysik im Mittelalter*, ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. August - 6. September 1961. Im Auftrage der Société intern. pour l'Etude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.) éd. par P.Wilpert et W.P. Eckert. (Miscellanea mediaevalia, 2). W.de Gruyter, Berlin 1963.

MIANO, Vincenzo : *Nozione e oggetto della Metafisica secondo R.Bacone*. In : «Die Metaphysik im Mittelalter» (voir sous ce titre), pp. 504-513.

OROMI, Miguel, ofm : *Duns Escoto y el objeto de la metafísica*. In : Revista de Filosofía 17 (1958), pp. 395-436.

- - *Orientación general de la metafísica de J.Duns Escoto*. In : Estudios Franciscanos 67 (1966), pp. 198-231.

RÁBADE ROMEO, Sergio : *La metafísica suareciana y la acusación de esencialismo*. In : Anales de la cátedra Francisco Suárez 3 (1963), pp. 73-86.

RAMÍREZ R., Bla : *La problemática del ser en Escoto*. In : Franciscanum 6 (1964), pp. 41-47.

RENZI, Stanislao : *Accidentalità dell'essere nell'essere possibile secondo Avicenna*. In : Aquinas 11 (1968), pp. 378-384.

- - *La fondazione radicale dell'essere possibile nell' «Avicenna Latino»*. In: Aquinas 10 (1967), pp. 153-169.

RESCHER, Nicholas : *Al-Fârâbi on the Question : Is Existence a Predicate ?* In : «Studies in the History of Arabic Logic», pp. 39-42. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1964.

RIESCO TERRERO, José : *Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto*. In : Salmanticensis 13 (1966), pp. 609-620.

- - *El ser en el pensamiento de Escoto*. In : «Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo», vol. 2, pp. 55-70. (Commemoración del VII centenario de su nacimiento, 13-14 Abril 1966. Asociación española de filosofía medieval. Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid 1968.

- TROUPEAU, G. : *Un traité sur les principes des êtres attribué à Abû Sulaymân al-Siğistânî*. In : *Pensamiento* 25 (1969), pp. 259-270.
- TÜRKER, Mubahat : *L'importance et l'origine de la métaphysique chez Al-Fârâbî*. In : «Die Metaphysik im Mittelalter» (voir sous ce titre), pp. 418-427.
- WOLTER, Allan Bernard, ofm : *Is Existence for Scotus a Perfection, Predicate or What ?* In : «De Doctrina Ioannis Duns Scoti», II (voir ci-dessus sous CITTADINI), pp. 175-182.

c) Philosophie moderne

- CHARLES, Pierre, sj : *La métaphysique du kantisme*. In : *Revue de Philosophie* 22 (1913), pp. 113-136.
- CIONE, E. : *La metafisica di Leibniz*. In : *Rassegna di Scienze filosofiche* 16 (1963), pp. 231-252.
- ECOLE, Jean : *La «Philosophia prima sive ontologia» de Christian Wolff : histoire, doctrine et méthode*. In : *Giornale di Metafisica* 16 (1961), pp. 114-125.
- FAGGIOTTO, Pietro : *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*. I : Bacone, Galilei, Cartesio, Hobbes, Spinoza, Locke. (Pubblicazioni della Scuola di perfezionamento in filosofia dell'Università di Padova, 12. Lezioni e conferenze). CEDAM, Padova 1969.
- GOUHIER, Henri : *La pensée métaphysique de Descartes*. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Vrin 1962.
- GUEROULT, Martial : *La lettre de Spinoza sur l'infini*. In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 71 (1966), pp. 385-411.
- - *Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche*. In : *Revue de Métaphysique et de Morale* (1954), pp. 1-37; 113-134.
- HAAG, Karl Heinz : *Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie*. 2e éd. Préf. de M.Horkheimer. (Akademische Reihe : Auswahl repräsentativer Originaltexte. Philosophie). Akademische Verlaganstalt, Frankfurt/M. 1964.
- HEGEL : voir ci-dessus, section a, sous VOLLRATH et ci-dessous, section

7, sous DECKER, FABRO et MUZIO.

KANT : voir ci-dessus, section a, sous VOLLRATH, ci-dessous, section d, sous CORETH et section 9, sous DRYER.

OTTONELLO, Pier Paolo : *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini*. Marzorati, Milano 1967.

ROSMINI : voir ci-dessus, section a, sous GIACON C. : Interiorità..., section b, sous CITTADINI et ci-dessous, section 7, sous MUZIO et PIEMONTESE.

SALMON, Elisabeth : *Mathematical Roots of Cartesian Metaphysics*. In : *The New Scholasticism* 39 (1965), pp. 158-169.

SENTROUL, Charles : *Kant et Aristote*. 2e éd. de «L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote». Inst. sup. de philosophie, Louvain et Alcan, Paris 1913.

WUNDT, Max : *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 29). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1939.

#### d) Philosophie contemporaine

AZAR, Larry : «Esse» in the Philosophy of Whitehead. In : *The New Scholasticism* 37 (1963), pp. 462-471.

BEAUFRET, Jean : *Heidegger et le problème de la vérité*. In : *Fontaine* 63 (1947), pp. 146-174.

BIRAULT, Henri : *Existence et vérité d'après Heidegger*. In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1950), pp. 35-87.

BONOMI, Andrea : *Esistenza e struttura*. Saggio su Merleau-Ponty. (La Cultura. Biblioteca di filosofia, psicologia e scienze umane, 16). Il Saggiatore, Milano 1967.

BRANCAFORTE, Antonio : *La problematicità del soggetto come punto di partenza della metafisica nel pensiero di M.F.Sciacca*. In : *Teoresi* 22 (1967), pp. 132-152.

BUBER, Martin : voir ci-dessous, section 7, sous ANZENBACHER.

CATURELLI, Alberto : *La metafisica intramundana de Xavier Zubiri*. (Cuadernos de la Revista de Humanidades). Universidad Nacional de Córdoba, Fac. de Filosofía y Humanidades, Córdoba 1965.

- - *La metafísica intramundana de Xavier Zubiri*. In : *Humanitas* 7 (1966), pp. 73-97.
- CHAPELLE, Albert : *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*. Un commentaire de «*Sein und Zeit*». (Encyclopédie universitaire). Ed. Universitaires, Paris et Bruxelles 1962.
- COCCIA, Antonio, ofm conv : *Filosofia e metafísica nel pensiero di Michele Federico Sciacca*. In : *Miscellanea Francescana* 65 (1965), pp. 115-124.
- COLOMBO, Arrigo : *M.Heidegger. Il ritorno dell'essere*. Il Mulino, Bologna 1965.
- CORETH, Emerich, sj : *Heidegger und Kant*. In : «*Kant und die Scholastik heute*». (Pullacher Philosophische Studien, 1). Verlag Berchmanskolleg, Pullach b.München 1955, pp. 207-255.
- CORVEZ, Maurice, op : *L'être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger*. In : *Revue philosophique de Louvain* 63 (1965), pp. 257-279.
- - *La pensée de l'être chez Martin Heidegger*. In : *Revue thomiste* 65 (1965), pp. 536-553.
- COUTURIER, Fernand : *Monde et être chez Heidegger*. Préface de B.Welte. Montréal. Les Presses de l'Université de Montréal 1971.
- DE WAELHENS, Alphonse : *La philosophie de Martin Heidegger*. Institut Supérieur de Philosophie. Louvain 1942.
- DONDEYNE Albert : *La différence ontologique chez M.Heidegger*. In : *Revue philosophique de Louvain* 56 (1958), pp.35-62 et 251-293.
- ECHAURI, Raúl : *El ser en la filosofía de Heidegger*. Universidad nacional del Litoral, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Rosario 1964.
- ECOLE, Jean : *Les pièces maîtresses de l'univers de l'être et l'échec de la théorie générale de l'être dans l'ontologie sartrienne*. In : *Giornale di Metafisica* 15 (1960), pp. 152-163.
- ESAMILLA, Manuel Luis : *La metafísica de El ser y el tiempo de Heidegger*. Editorial universitaria, San Salvador 1961.
- Filosofi tedeschi d'oggi*. Saggi di Theodor W.Adorno ed altri. Introd. di F.Battaglia. A cura di Albino Babolin. (Saggi, 63). Il Mulino, Bologna 1967.
- GAETE, Arturo : *El sistema maduro de Ortega*. (La Metafísica de Or-

- tega y Gasset, 2). (Publicaciones de la Universidad Católica de Valparaíso, Idea del Hombre). Fabril Ed., Buenos Aires 1962.
- GARDET, Louis : *A propos de Heidegger : valeur d'expérience de la «Question du sens de l'être»*. In : Revue thomiste 68 (1968), pp. 381-418.
- GUILEAD, Reuben : *Etre et liberté*. Une étude sur le dernier Heidegger. Préf. par P.Ricœur. (Philosophie contemporaine, Textes et études, 12). Nauwelaerts, Louvain et B.Nauwelaerts, Paris 1965.
- HARTMANN, Klaus : *Sartre's Ontology*. A study of «Being and Nothingness» in the light of Hegel's logic. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Northwestern Univ. Press, Evanston/Ill. 1966.
- HARTMANN, Nicolai : voir ci-dessus, section 3, sous MORRA et RAPP.
- HUSSERL : voir ci-dessus, section 3, sous ALTAMORE.
- INGARDEN, R. : voir ci-dessus, section 3, sous STEINBACH.
- JUÁREZ PAZ, R. : *Ortega y la renovación del problema del ser : o un filósofo malogrado*. In : Cuadernos hispanoamericanos 42 (1960), pp.273-279.
- KING, Magda : *Heidegger's Philosophy*. A guide to his basic thought. Dell Publishing Co., New York 1966.
- LANDGREBE, Ludwig : *Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl*. In : «Filosofi tedeschi d'oggi» (voir sous ce titre), pp.222-241.
- LARRAIN ACUÑA, Hernán : *La génesis del pensamiento de Ortega*. (La metafísica de Ortega, 1). (Idea del Hombre). Fabril Ed., Buenos Aires 1962.
- LÉVINAS, Emmanuel : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, suivi de Essais nouveaux. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Vrin 1967.
- LÖWITH, Karl : *La fine e il superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger*. In : «Filosofi tedeschi d'oggi» (voir sous ce titre), pp. 283-302.
- LOSAVIO, Paolo : *L'esistente, sintesi ontologica e squilibrio di finito e infinito, nella filosofia dell'integralità di M.F.Sciacca*. In : Studia Patavina 12 (1965), pp.207-252.
- LOTZ, Johannes B., sj : *Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlich-*

- lichungen von M.Heidegger.* In : Scholastik 33 (1958), pp.81-97.
- - *El ser en el filosofar de Heidegger.* Grandeza y límites. In : Espíritu 10 (1961), pp.93-101.
- MANNO, Ambrogio Giacomo : *Esistenza ed essere in Heidegger.* (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Napoli, 7.) Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1967.
- NUÑO MONTES, Juan A. : *En torno a una interpretación de Heidegger.* Ser y devenir en la filosofía presocrática. In : Revista nacional de Cultura 26 (1964) 162-163, pp.97-104.
- OTT, Heinrich : *Denken und Sein.* Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Evangelischer Verlag, Zollikon 1959.
- PÖGGELER, Otto : *Sein als Ereignis.* In : Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), pp.597-632.
- RADFORD, W.D. : *Josiah Royce's Basic Conception of Being in the Light of Moderate Realism.* Tip. Universitatis Gregoriana, Roma 1953.
- RAMÍREZ, R.Blas : *La univocidad del ser en L.Lavelle a partir de Escoto.* In : Franciscanum 8 (1966), pp.44-75.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ José : *El concepto de la metafísica en Martin Heidegger.* In : Revista de Filosofía 20 (1961), pp.365-393.
- SALLIS, John C. : *La différence ontologique et l'unité de la pensée de Heidegger.* In : Revue philosophique de Louvain 65 (1967), pp.192-206.
- SALMERÓN, Fernando : *El ser ideal en las «Investigaciones lógicas» de Husserl.* In : Diánoia 12 (1966), pp.132-154.
- SÁNCHEZ-RUIZ, J.M. : *La estructura trágica y problemática del ser, según Don Miguel de Unamuno.* In : Salesianum 22 (1960), pp.570-627.
- SEIDEL, George Joseph, osb : *Martin Heidegger and the Presocratics.* An introduction to his thought. University of Nebraska Press, Lincoln/Nebr. 1964.
- SHALOM, Albert : *Remarques sur l'ontologie de Sartre.* In : Dialogue 5 (1966-67), pp.541-554. (Voir aussi YOLTON and SHALOM).
- SOLAGUREN, Celestino, ofm : *Estructura temática metódica de la metafísica de Zubiri.* In : Verdad y vida 23 (1965), pp.255-269.
- THEUNISSEN, Michael : *Objeto intencional y diferencia ontológica.* In-

- dicios del planteamiento de Heidegger en la fenomenología de Husserl. Trad. R.Castilla Lázaro. In : Diálogos 1 (1964) 2, pp. 35-59.
- TRESMONTANT, Claude : *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*. Ed. du Seuil 1963.
- VERSÉNYI, Laszlo : *Heidegger, Being and Truth*. (A Yale paperbound). Yale University Press, New Haven 1966. (1re éd. 1965).
- YOLTON, John and Albert SHALOM : *Sartre's Ontology*. Extracts from Letters Concerning Shalom's Paper «Remarques sur l'ontologie de Sartre». In : Dialogue 6 (1967), pp.383-398.
- ZABKAR, Jodok : *La dialéctica metafísica fundamental de Michele Federico Sciacca*. In : Crisis : 15 (1968), pp. 285-302.

#### 7. Etudes sur S. Thomas et le thomisme

- ALCORTA, José Ignacio : *El ser como «primum cognitum» y su valor en Sto Tomás*. In : Espíritu 11 (1962), pp.21-27.
- ANZENBACHER Arno : *Thomism and the I-Thou Philosophy*. In : Philosophy Today 11 (1967), pp.238-256.
- ARBUCKLE, Gilbert B. : *St Thomas Aquinas and the Doctrine of Essence*. In : Study in Philosophy and the History of Philosophy 2 (1963), pp.104-136.
- BALBO, Felice : *Alcune implicazioni teoretiche e alcune conseguenze pratiche del primato dell'esse*. In : Rivista di Filosofia neo-scolastica 55 (1963), pp.401-406.
- BARTH, Timotheus, ofm : *Das Wagnis der Seinsfrage. Eine Begegnung von Thomas von Aquin und Duns Scotus heute*. In : Wissenschaft und Weisheit 26 (1963), pp.98-123.
- BLANCA ARCHIDEO, Lila : *El «esse» fundamento de la realidad*. In : Cuadernos hispanoamericanos 57 (1964), pp. 518-529.
- BOBIK, Joseph : *Some Disputable Points apropos of St Thomas and Metaphysics*. In : The New Scholasticism 37 (1963), pp.411-430.
- - *Some Remarks on Father Owens' «St Thomas and the Future of Metaphysics»*. In : The New Scholasticism 33 (1959), pp.68-85. (Voir ci-dessous, sous OWENS).
- BONETTI, Ignazio : *L'essere di S. Tommaso non è così*. In : Rivista di Filosofia neo-scolastica 59 (1967), pp.588-598.

- BORAK, Hadrianus, ofm cap : *Ab essentialismo ad esseismum. De redivo ad St Thomam.* In : *Laurentianum* 3 (1962), pp.94-111.
- BRAUN, E. : *Peut-on parler d'existentialisme thomiste ? Le problème de l'esse chez St Thomas.* In : *Archives de Philosophie* 23 (1960), pp.252-289.
- CAPRILE, Luciano : *Il contenuto del concetto di ente.* In : *Aquinas* 9 (1966), pp.239-246.
- CARDOLETTI, P., sj : *L'analisi del linguaggio come metodo dell'indagine metafisica in S. Tommaso d'Aquino.* Dal «De ente et essentia» e dall «In V Metaphysicorum». *Facultas philosophica Aloisianum, Gallarate 1960 (excerpta ex dissertatione).*
- CHISAKA, Yusuo : *L'existence comme accident selon St Thomas d'Aquin et Avicenne.* In : *Studies in Medieval Thought (Kyôto)* 8 (1966), pp.78-98 (en japonais; résumé français : pp. 187-188).
- COUNAHAN, James : *The Quest for Metaphysics.* In : *The Thomist* 33 (1969), pp.519-572.
- COURTÈS, Pierre-Ceslas, op : *Cohérence de l'être et Premier Principe selon saint Thomas d'Aquin.* In : *Revue thomiste* 70 (1970), pp. 387-423.
- CRESCINI, Angelo : *L'oggetto della metafisica tomista.* In : *Sapienza* 16 (1963), pp.130-143.
- CUNNINGHAM, F.A., sj : *Precedentes históricos de la teoría de esse et essencia en Santo Tomás.* In : *Pensamiento* 20 (1964), pp.155-172.
- - *Textos de Santo Tomás sobre el «esse» y la esencia.* In : *Pensamiento* 20 (1964), pp.283-306.
- DEANDREA, S., op : *L'intentio, nuova proprietà trascendentale dell'essere ?* In : *Angelicum* 40 (1963), pp. 370-390. (Voir HEIMLER, A.M. : *Die Bedeutung der Intentionalität...*)
- DECKER, Hermann : *La notion d'être chez Hegel et saint Thomas.* In : «*Sapientia Aquinatis*», 2 (voir sous ce titre), pp.142-148.
- DEGL' INNOCENTI, Umberto, op : *Fatto di esistere e atto di essere.* In : *Lateranum* 29 (1963), pp.29-56.
- DE KONINCK, Charles : *Metaphysics and the Interpretation of Words.* In : *Laval théologique et philosophique* 17 (1961), pp.22-34.
- DEMPF, Alois : *Versuch über das Metaphysiksystem des Aquinaten.* In : *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968-1969), pp.422-428.

- DE RAEYMAEKER, Louis : *La profonde originalité de la métaphysique de St Thomas d'Aquin*. In : «Die Metaphysik im Mittelalter» (voir section 6 b), pp.14-29.
- DERISI, Octavio Nicolás : *El significado y el alcance del «esse» en santo Tomás*. In : *Sapientia* 14 (1959) 53, pp. 166-178.
- DE VRIES, Josef, sj : *Das «esse commune» bei Thomas von Aquin*. In : *Scholastik* 39 (1964), pp.163-177.
- - *Existenz und Sein in der Metaphysik des hl. Thomas*. In : «Die Metaphysik im Mittelalter» (voir section 6 b), pp.328-333.
  - - *Zur Verteidigung der neueren scholastischen Ontologie*. In : *Scholastik* 35 (1960), pp.552-561.
- DOIG, James C., cjc : *Aquinas on Metaphysical Method. A study of his commentaries on the «Metaphysics»*. In : *Philosophical Studies* 13 (1964), pp.20-36.
- - *Science première et science universelle dans le «Commentaire de la Métaphysique» de St Thomas*. In : *Revue philosophique de Louvain* 63 (1965), pp.41-96.
- FABRO, Cornelio, cps : *Dall'essere all'esistente*. Morcelliana, Brescia 1957.
- - *Dall'essere di Aristotele allo «esse» di Tommaso*. In : *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, pp.227-247. (Etudes de Philosophie médiévale). Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto et Vrin, Paris 1959.
  - - *L'«esse» tomistico e il «Sein» hegeliano*. In : «*Sapientia Aquinatis*», 1 (voir sous ce titre), pp.263-270.
  - - *L'«esse» tomistico e la ripresa delle metafisica*. In : *Angelicum* 44 (1967), pp.281-314.
  - - *Neotomismo e Neosuarézismo : una battaglia di principi*. In : *Divus Thomas (Piacenza)* 44 (1941), pp.167-215; 420-498.
  - - *Notes pour la fondation métaphysique de l'être*. In : *Revue thomiste* 66 (1966), pp.214-237.
  - - *Per la determinazione dell'essere*. In : *Tijdschrift voor Filosofie* 23 (1961), pp.97-129.
  - - *Per la determinazione dell'essere tomistico*. In : *Aquinas* 5 (1962), pp.170-205.
  - - *La problematica dell'«esse» tomistico*. In : *Aquinas* 2 (1959), pp.194-225.
  - - *Le retour au fondement de l'être*. In : «*Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*» (voir sous ce titre), pp.177-196.

- - *Tomismo e pensiero moderno*. (Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis, 12). Libreria editrice della Pont. Univ. Lat., Roma 1969.
  - - *The Transcendentality of «ens - esse» and the Ground of Metaphysics*. In : International Philosophical Quarterly 6 (1966), pp.389-427.
  - - *L'uomo e la mediazione dell'essere*. In : Memorias del XIII Congreso Intern. de Filosofia (7-14 sept. 1963) sur le thème «Le problème de l'homme», vol. II, pp.119-124. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1963.
- GABRIEL de Sotiello, ofm cap : *Dos direcciones de la metafísica neoscolástica*. In : Naturaleza y Gracia 10 (1963), pp.265-282.
- GAJANO, Alberto : *Il problema della metafisica come scienza nel Comento di S.Tommaso d'Aquino alla Metafisica di Aristotele*. In : Studi medievali 5 (1964), pp.793-819.
- GARCÍA ASTRADA, Arturo : *Doble concepción del ser en Santo Tomás de Aquino*. In : Arkhé 1 (1964), pp.65-70.
- GEIGER, Louis-Bertrand, op : *Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote*. In : Philosophie et spiritualité, vol. I, pp.125-158. Cerf 1963.
- GILSON, Etienne : *Virtus essendi* (Thomas d'Aquin). In : Medieval Studies 26 (1964), pp.1-11.
- GLUTZ, Melvin A., op : *Being and Metaphysics*. In : The Modern Schoolman 35 (1958), pp.271-285.
- - *The Formal Subject of Metaphysics*. In : The Thomist 19 (1956), pp.59-74.
- GÓMEZ CAFFARENA, José, sj : *La noción tomística de ser como «acto intensivo»*. In : Pensamiento 18 (1962), pp.63-76.
- - *Tradición y modernidad en la síntesis metafísica de Santo Tomás*. In : Razón y Fe 167 (1963), pp.493-504.
- GUMPPENBERG, Rudolf : *Immanenz und Transzendenz*. Versuch einer Interpretation von Thomas von Aquin. In : Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 16 (1969), pp.222-247.
- HART, Charles Aloysius : *Thomistic Metaphysics : An Inquiry into the Act of Existing*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs/N.J. 1959.
- HEATH, T.R. : *St Thomas and the Aristotelian Metaphysics : some observations*. In : The New Scholasticism 34 (1960), pp.438-460.
- HEGYI, Johannes, sj : *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen*

- Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin - Capreolus - Silvester von Ferrara - Cajetan.* (Pullacher philosophische Forschungen, 4). Berchmanskolleg, Pullach bei München 1959.
- HEIMLER, A. M. : *Die Bedeutung der Intentionalität im Bereich des Seins nach Thomas von Aquin.* Versuch einer Synthese. (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, 14). Triltsch, Würzburg 1962.
- HENLE, Robert J., sj : *A Thomist on «An Experimentalist on Being».* In : *The Modern Schoolman* 35 (1958), pp.133-141.
- JAVIER, Benjamin P. : *Joseph Maréchal's Metaphysics of Intellectual Dynamism.* In : *The Modern Schoolman* 42 (1964-1965), pp.375-397.
- JAWORSKI, Marian : *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle projekcji bytu.* (La théorie de la cause efficiente et le concept de l'être chez Aristote et St Thomas). (Rospawy doktorskie, magisterskie i seminaryjne, III. Wydział Filozoficzny, 4). Tow. Naukowe Katol. Uniwersytetu, Lublin 1958.
- KANE, William Humbert : *Approach to Philosophy : Elements of Thomism.* (A Collection of Essays). The Thomist Press, Washington 1962.
- KELLER, A. : *Sein oder Existenz ? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik* (Pullacher philosophische Forschung, 7). Max Hueber, München 1968.
- KELLY, Cornelius J. : *Abstraction and Existence.* A study on St Thomas : «In Boethii de Trinitate» q. 5, a. 3. In : *Laval théologique et philosophique* 21 (1965), pp.17-42.
- KLEIN, J. : *Ontologie und Logik im Opusculum «De ente et essentia» des Thomas von Aquino.* In : «Argumentationem». Festschrift für J.König, pp.103-142. Ed. par H.Delius et G.Patzig. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.
- KLOCKER, Harvy R. : *Thomism and Modern Thought.* Appleton-Century-Crofts, New York 1962.
- KOSTER, M.D. : *Zur Metaphysik Cajetans.* In : *Scholastik* 35 (1960), pp.537-551.
- KRAPIEC, Mieczyslaw A., op : *Pour une interprétation contemporaine de la métaphysique thomiste.* In : «Die Metaphysik im Mittelalter» (voir section 6 b), pp.341-347.

- - *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Alkwinu.* (La structure de l'être. Éléments caractéristiques du système d'Aristote et de Thomas d'Aquin). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1963.
- KUC, Leszek : *La Métaphysique de l'être chez Cajetan.* In : «Die Metaphysik im Mittelalter» (voir section 6 b), pp.661-666.
- LACOMBE, Olivier : *La métaphysique de l'être.* In : «Jacques Maritain». Recherches et débats 19 (1957), pp.49-65. A.Fayard.
- LA PLANTE, Harry : *Etienne Gilson and the Concept of Existence.* In : The Thomist 28 (1964), pp.302-337.
- LAPOINTE, Eugène, omi : *Le problème de l'«esse» chez St Thomas.* In : Archives de Philosophie 26 (1963), pp.59-70.
- LONERGAN, Bernard, sj : *Metaphysics as Horizon.* In : Gregorianum 44 (1963), pp.307-318 et Cross Currents 16 (1966), pp.481-494. (Voir CORETH, section 1).
- LOTZ, Johannes B., sj : *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik.* In : Gregorianum 40 (1959), pp.401-466.
- - *Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmung des Seins nach Thomas von Aquin.* In : «Die Metaphysik im Mittelalter» (voir section 6 b), pp.334-340.
- MC CARTHY, Donald J. : *Une doctrine en quête d'un auteur. La triple connotation de «esse» chez St Thomas d'Aquin.* In : Revue philosophique de Louvain 66 (1968), pp.630-660.
- MC INERNY, Ralph M. : *A Note on «Thomistic Existentialism».* In : «Sapientia Aquinatis», 1 (voir sous ce titre), pp.509-517.
- - *Notes on Being and Predication.* In : Laval théologique et philosophique 15 (1959), pp.236-274.
- - *Some Notes on Being and Predication.* In : The Thomist 22 (1959), pp.315-335.
- MASIELLO, Ralph : *The Intuition of Being According to the Metaphysics of Saint Thomas Aquinas.* (Abstracts of a Diss.) (The Cath. Univ. of America, Philosophical Series 165, Abstract 20). The Catholic University of America Press, Washington 1955.
- MONDIN, Battista : *La filosofia dell'essere di S. Tommaso d'Aquino.* Herder, Roma 1964.
- - *Il momento ascendente della metafisica di S. Tommaso d'Aquino.* In : Rivista di Filosofia neo-scolastica 55 (1963), pp.287-316.
- - *Il momento discendente della metafisica di San Tommaso*

- d'Aquino*. In : *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 66 (1964), pp.1-36.
- MORRIS, Van Cleve : *An Experimentalist on Being*. In : *The Modern Schoolman* 35 (1958), pp.125-133.
- MOURANT, John A. : *Thomistic Existentialism*. In : «*Essays in Philosophy*», pp.1-21. By members of the philosophy department of the Pennsylvania State University. The Pennsylvania State University Press, University Park/Pa. 1962.
- MUZIO, Joseph, sdb : *L'idea dell'essere in S. Tommaso, Hegel, Rosmini*. In : «*Sapientia Aquinatis*», 2 (voir sous ce titre), pp.192-201.
- NARCISO, I., op : *La concezione dell'essere nella filosofia razionalista e nel neotomismo*. In : *Sapientia* 15 (1962), pp. 86-107.
- O'GRADY, Donald : *Esse and Metaphysics*. In : *The New Scholasticism* 39 (1965), pp.283-294.
- OWENS, Joseph, cssr : *Aquinas - Existential Permanence and Flux*. In : *Medieval Studies* 31 (1969), pp.71-92.
- - *S. Thomas and the Future of Metaphysics*. (The Aquinas Lectures, 22, 1957). Marquette University Press, Milwaukee 1957.
- PECCORINI LETONA, F., sj : *El ser y los seres según Santo Tomás de Aquino*. Ed. Univers., San Salvador 1961.
- PERREIAH, Alan R. : *De conceptu entis: a Reconsideration*. In: *The Modern Schoolman* 46 (1968-1969), pp.50-56.
- PHELAN, Gerald Bernard : *Being and the Metaphysicians*. In: G.B. Ph., «*Selected Papers*» (voir sous ce titre), pp.41-62.
- - *The Existentialism of St Thomas*. In: «*Selected Papers*» (voir sous ce titre), pp.67-82.
- - *A Note on the Formal Object of Metaphysics*. In: «*Selected Papers*» (voir sous ce titre), pp.63-66.
- - *Selected Papers*. Ed. par A.G.Kirn. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1967.
- PIEMONTESE, Filippo : *La possibilità dell'essere in Rosmini e in Maritain*. In: *Annali dell'Università degli Studi di Lecce, Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero* 1 (1963-1964), pp.145-160.
- PIGNOLONI, Emilio : *La conoscenza dell'essere secondo S. Tommaso*. In: *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura* 51 (1957), pp.62-65. (Voir SÁNCHEZ-RUIZ, J. M. : *La conoscenza...*).
- PRUNIÈRES, Jérôme : *L'être selon M. Gilson*. In: *Etudes Franciscaines*

- 18 (1968), pp.251-274.
- REILLY, John P. : *Cajetan: Essentialist or Existentialist?* In: *The New Scholasticism* 41 (1967), pp.191-222.
- ROBERT, Jean-Dominique : *La synthèse métaphysique de Saint Thomas*. In: *Nouvelle Revue théologique* 92 (1960), 82, pp.132-140.
- ROCHA, P. Z. : *O primado do acto de existir e o dinamismo de ser na metafísica tomista*. In: *Verbum* 18 (1961), pp.3-20.
- RODRIGUEZ, Victorino, op : *El ser que es objeto de la metafísica según la interpretación tomista clásica*. In: *Estudios filosóficos* 14 (1965), pp.283-312 et 461-492.
- Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*. (Recherches de Philosophie, 6). Desclée De Brouwer 1963.
- SALA, Giovanni B., sj : *Seinserfahrung und Seinshorizont nach E. Co-reth und B.Lonergan*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 89 (1967), pp.294-338.
- SALERNO, Luigi, op : *L'essere tomistico e l'ordine metafisico*. In: *Sapienza* 15 (1962), pp.398-418.
- SÁNCHEZ-RUIZ, José M. : *La conoscenza dell'essere e la infinitezza dell'intelletto umano secondo S. Tommaso d'Aquino*. In: *Divus Thomas (Piacenza)* 59 (1956), pp.143-169.
- SANDÍN, T., op : *La filosofía del ser de Santo Tomás*. In: *Studium* 5 (1965), pp.541-547.
- Sapientia Aquinatis*. 2 vol. Vol. 1 : *Communicationes IV Congressus thomistici internationalis*. Vol. 2 : *Relationes, Communicationes et Acta Congressus...*, Romae 13-17 septembris 1955. (Bibliotheca Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis, 1 et 2). Officium Libri catholici, Romae 1955 et 1956.
- SCHNEIDER, Marius, ofm : *Die bekannte thomistische Realdistinktion im Verständnis der modernen Seinsphilosophie*. In: *Wissenschaft und Weisheit* 28 (1965), pp.113-122 et 184-200.
- SHINE, Daniel J., sj : *An Interior Metaphysics : The philosophical synthesis of Pierre Scheuer, sj*. Weston College Press, Weston/Mass. 1966.
- SOLA, José de C. : *La estructura del libro de la metafísica de Aristóteles según Sto. Tomás*. In: «Die Metaphysik im Mittelalter» (voir section 6 b), pp. 348-364.

- SOLERI, G. : *Aristotele e S. Tommaso*. Osservazioni sulle concezioni dell'essere, dell'anima e dell'etica nei due pensatori. In: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 51 (1959) 3, pp.193-227.
- SWEENEY, Leo, sj : *Aquinas or Philosophers of Subjectivity ?* In: *The Modern Schoolman* 47 (1969), pp.57-70. (Concerne: H.D.GARDEIL, «Introduction to the Philosophy of St Thomas Aquinas». Trad. J.Otto. [Metaphysics, 4]. Herder Book, St Louis/Mo. 1967 et HANLEY and MONAN, ci-dessus, section 1).
- - *A Metaphysics of Authentic Existentialism*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs/N.J. 1965.
- TAYLOR, J. : *La vera natura della metafisica tomistica*. In: *Sapienza* 13 (1960), pp.489-502.
- S. THOMAS D'AQUIN : voir ci-dessus, section 6 a, sous GIACON.  
Thomisme et Vedānta : voir ci-dessus, section 5, sous LACOMBE.
- TOCCAFONDI, Eugenio T. : *Il concetto di ente nella metafisica tomistica*. In : «Die Metaphysik im Mittelalter» (voir section 6 b), pp. 365-370.
- TOUGAS, M. : *The Relation of Existence to the Subject of Metaphysics in the Philosophy of St. Thomas*. In: *Dissertation Abstracts* 23 (1962-1963), pp.263-264.
- WEIER, Winfried : *Seinsteilhabe und Sinnsteilhabe im Denken des hl. Thomas von Aquin*. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 8 (1964), pp.93-114.
- WELLS, Norman J. : *Capreolus on Essence and Existence*. In: *The Modern Schoolman* 38 (1960), pp.1-24.
- - *On Last Looking into Cajetan's Metaphysics : a rejoinder*. In: *The New Scholasticism* 42 (1968), pp.112-117. (Voir REILLY, J.P. : *Cajetan...*).

#### 8. Heidegger et S. Thomas: études comparatives

- AGUILAR, F. : «Esse» tomista y «Sein» heideggeriano. In: *Cuadernos de Filosofia* 1 (1960), pp.35-63.
- DEELY, John N. : *The Situation of Heidegger in the Tradition of Christian Philosophy*. In: *The Thomist* 31 (1967), pp. 159-244.
- DERISI, Octavio Nicolas : *Aproximaciones y diferencias entre la*

- fenomenologia existencial de Martin Heidegger y la ontologia de Santo Tomás.* In: Sapiencia 22 (1967), pp.185-192 et in: Proceedings of the 7th inter-American Congress of Philosophy, vol. 2, pp.132-138. Les Presses de l'Université Laval, Québec 1968.
- - *El último Heidegger.* Aproximaciones y diferencias entre la fenomenologia existencial de M.Heidegger y la ontologia de Santo Tomás. (Ensayos). Eudeba, Buenos Aires 1968.
- ECHAURI, Raúl : *La diferencia ontológica en Heidegger y Santo Tomás.* In: Philosophia (1964) 28, pp.15-28.
- - *El ser como luz y como acto.* In: Cuadernos de Filosofía (1961) 2, pp.43-52. (Confrontation du «Retour au fondement de la métaphysique» de Heidegger avec l'esprit qui anime la métaphysique thomiste).
- GIANNINI, Giorgio : *Parmenide, Heidegger e S. Tommaso.* In : «Sapiencia Aquinatis», 1 (voir section 7), pp.482-488.
- PENZO, Giorgio : *La Vor-stellung (presentazione) in Heidegger e l'«assimilatio» in S. Tommaso.* Riflessioni metafisiche sulla mistica heideggeriana. In: Studia Patavina 12 (1965), pp.65-107.
- RIoux, Bertrand : *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin.* Préf. de P. Ricœur. (Université de Montréal, Faculté de Philosophie). Presses de l'Université de Montréal, Montréal et P.U.F. 1963.
- SCHELTENS, Gonsalvus : *Heidegger und die thomistische Metaphysik.* In : Wissenschaft und Weisheit 30 (1967), pp.158-167. (Voir:VAN DE WIELE : Zijnswaarheid...).
- SIEWERTH, Gustav : *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz.* Gesammelte Aufsätze zur Philosophie. L. Schwann, Düsseldorf 1963.
- VAN DE WIELE, Joseph : «Res» en «Ding». Bijdrage tot een vergelijkende studie van de zijnsopvatting in het Thomisme en bij Heidegger. («Res» et «Ding». Contribution à une étude comparée de la conception de l'être en thomisme et chez Heidegger, résumé: pp.504-506). In: Tijdschrift voor Filosofie 24 (1962), pp.427-504.
- - *Zijnswaarheid en onverborgenheid.* Een vergelijkende studie over de ontologische waarheid in het thomisme en bij Heidegger. (Leuense Bibliotheek voor Filosofie, 6). Leuense universitaire uitgaven, Leuven 1964.

9. *Etudes sur l'être et l'existence*  
(auteurs contemporains)\*

- ALCORTA, José Ignacio : *El ser. Pensar transcendental*. Fax, Madrid 1961.
- BAIER, Kurt : *Existence*. In: Proceedings of the Aristotelian Society 61 (1960-1961), pp.19-40.
- BERLINGER, Rudolf : *La palabra «ser»*. Interpretación augustiniana al Exodo 3, 14. In: Augustinus 13 (1968), pp. 88-108.
- BERTOLA, Ermenegildo : *Alle fonti della dottrina dell'essere*. In: Rivista di Filosofia neo-scolastica 49 (1957) 3, pp.240-258.
- BRETON, Stanislas : *Le problème ontologique*. In: Dialogue 6 (1967), pp.293-333.
- BURCH, George Bosworth : *The Hindu Concept of Existence*. In: The Monist 50 (1966), pp.44-54.
- CHAIX-RUY, Jules : *Les dimensions de l'être et du temps*. (Problèmes et doctrines, 4.) Vitte, Paris et Lyon 1953.
- DRYER, D.P. : *The Concept of Existence in Kant*. In : The Monist 50 (1966), pp. 17-33.
- EARLE, W. : *The Concept of Existence*. In : Journal of Philosophy 57 (1960), pp.734-744.
- EBERSOLE, Frank B. : *Whether Existence is a Predication*. In : The Journal of Philosophy 60 (1963), pp.509-524.
- L'essere. Problema - Teoria - Storia*. Saggi di L. Bogliolo, V. Cilento, C. Fabro, V. Fagone, C. Giacon, G. Giannini, G. Girardi, I. Mancini, U. Pellegrino, P. Valori. A cura di I. Mancini, (Cultura, 34). Editrice Studium, Roma 1967.
- FERRATER MORA, José : *El ser y et sentido*. Ed. Revista de Occidente, Madrid 1967.
- FRAILE, G. : *Divagaciones sobre el ser en cuanto ser*. In : Estudios filosoficos 10 (1961), pp. 471-486.
- GOGACZ, Mieczyslaw : *Najkrócej o problematyce filozofii byki* (Aperçu

\* Ne figurent pas dans cette section, ni dans les sections 6 et 7, les études portant explicitement sur la distinction de l'essence et de l'existence, cette question devant prendre place dans le volume traitant du problème de Dieu.

- général des problèmes relatifs à la philosophie de l'être). In : *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 3 (1960) 3, pp.57-70 (résumés français et anglais : pp. 148 et 151).
- GOLDMANN, Lucien : *Etre et dialectique*. In : *Etudes philosophiques* 15 (1960), pp.205-212.
- HAERING, Theodor L. : *Bemerkungen zum Begriff des geistigen Seins*. In : *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957), pp.338-356.
- HELLIN, J. : *Obtención del concepto del ente objeto de la metafísica*. In : *Pensamiento* 17 (1961), pp.135-164.
- HENRY, Desmond P. : *Being, Essence, and Existence*. In : *Logique et analyse* 7 (1964), pp.104-110.
- Interiorità dell'essere* (éditorial). In : *Filosofia e Vita* 4 (1963), pp.3-5.
- KUHN, Helmut : *L'affermazione ontologica*. In : «*Filosofi tedeschi d'oggi*» (voir section 6 d), pp.168-215.
- - *Sein als Gabe*. In *Philosophische Rundschau* 12 (1964-1965), pp.59-89.
- - *Das Sein und das Gute*. Kösel-Verlag, München 1962.
- LA PLANTE, H. : *The Characteristics of Existence*. In : *Philosophical Studies* 17 (1968), pp.95-109.
- LÁSCARIS, Constantino : *La neutralidad del ente*. In : *Proceedings of the 7th Inter-American Congress of Philosophy, II, 1968* (voir sous OWENS, J. : *The Range...*), pp.149-152.
- LOTZ, Johannes B., sj : *Sein und Existenz*. Kritische Studien in systematischer Absicht. (Philosophie in Einzeldarstellungen, Erg.-Bd. 2). Herder, Freiburg/Br. 1965.
- - et Walter BRUGGER sj, (éd.) : *Philosophische Forschungen*. Berchmanskolleg, Pullach b. München 1955 ss.
- MC KEON, R. : *Being, Existence and That Which Is*. In : *Review of Metaphysics* 13 (1960), pp.539-554.
- MADISON, M. M. : *Primacy of Existence*. The existential protest against the logos. In : *The Personalist* 46 (1965), pp.5-17.
- MIANO, Vincenzo : *Dagli enti all'essere*. In : *Filosofia e Vita* 5 (1964), pp. 34-52.
- MÖLLER, Joseph : *Von Bewusstsein zu Sein*. Grundlegung einer Metaphysik. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1962.

- MOREAU, Joseph : *L'être et la pensée*. In : *Etudes philosophiques* 15 (1960), pp.175-183.
- MÜLLER, Max : *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 2e éd. Kerle, Heidelberg 1958.
- NICOLETTI, Enrico : *Esistenza ed essere*. 2e éd. (Cultura, 35). Studium, Roma 1968.
- O'GRADY, Donald : *Further Notes on «Being», «Esse» and «Essence» in an Existential Metaphysics*. In : *International Philosophical Quarterly* 3 (1963), pp. 610-616.
- OWENS, Joseph, cssr : *An Interpretation of Existence*. Bruce, Milwaukee/Wis. 1968.
- - *The Range of Existence*. In : *Proceedings of the 7th Inter-American Congress of Philosophy under the auspices of the Canadian Philosophical Association*, I, pp.44-59. Les Presses de l'Université Laval, Québec 1967.
- RUBERT Y CANDAU, J.M. : *El problema del ser y la forma originaria del ser humano*. In : *Pensamiento* 15 (1959) 57-58, pp.229-254.
- SCHIPPER, Edith W. : *The Meaning of Existence in Plato's Sophist*. In : *Phronesis* 9 (1964), pp. 38-44.
- SCHOONBROOD, C. : *Das Seinsproblem*. In : *Wissenschaft und Weisheit* 23 (1960), pp.186-196.
- SCIACCA, Michele Federico : *Das Wesen des Seins und die Dialektik seiner Formen*. In : *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), pp.531-567.
- SHALOM, Albert : *Exister*. In : *Etudes philosophiques* 21 (1966), pp.471-497.
- TRÉPANIÉ, Emmanuel : *Premières distinctions sur le mot «être»*. In : *Laval théologique et philosophique* 11 (1955), pp.25-66.
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa : *Existence Vindicated of «the Hundred Real Dollars»*. In : *The Personalist* 46 (1965), pp.211-221.
- VALDERRAMA ANDRADE, Carlos : *La existencia, elemento esencial de la filosofía*. In : *Franciscanum* 7 (1965), pp.202-209.
- VIRASORO, Miguel Angel : *El ser como impulso y autocreación*. In : *Philosophia* 24 (1961), pp.44-58.
- WELLS, Norman J. : *Existence: History and Problematic*. In : *The Monist* 50 (1966), pp.34-43.

- WILD, John : *The Concept of Existence*. In: *The Monist* 50 (1966), pp.1-16.
- WILLIAMS, Donald C.: *Dispensing with Existence*. (Symposium: «Can We Dispense with Existence?») In: *The Journal of Philosophy* 59 (1962), pp.748-763.
- ZUBIRI, Xavier : *Sobre la esencia*. 2e éd. (Estudios filosóficos, 1). Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963.

#### 10. Etudes sur la substance

- ABBAGNANO, Nicola : *L'esistenza come sostanza*. In: N.A.: «Scritti scelti», pp.127-132. Introd. di N. Bobbio, a cura di G. De Crescenzo e P.Laveglia. Taylor, Torino 1967.
- ADAMCZYK, Stanislas : *De existentia substantiali in doctrina S. Thomae Aquinatis*. Libreria Editrice dell'Università gregoriana, Roma 1962.
- ALLEN, R.E. : *Individual Properties in Aristotle's «Categories»*. In: *Phronesis* 14 (1969), pp.31-39.
- AMMERMAN, Robert : *Our Knowledge of Substance According to Locke*. In: *Theoria* 31 (1965), pp.1-8.
- ANSCOMBE, G.E.M. : *Substance*. In: *The Aristotelian Society*, supplementary vol. 38, pp.69-78. The Symposia Read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Reading, 10th-12th July, 1964. The Aristotelian Society, London 1964.
- ANTON, John P. : *The Meaning of 'Ο λόγος τῆς οὐσίας in Aristotle's «Categories» Ia*. In: *The Monist* 52 (1968), pp.252-267.
- ARTZ, Johannes : *Der Substanzbegriff bei Kant und Hegel*. Trute, Quakenbrück 1932.
- BÄRTHLEIN, Karl : *Zur Entstehung der aristotelischen Substanz-Akzidens-Lehre*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968), pp.196-253.
- BECK, Karl : *Prozess, Substanz, Determination*. Eine Ergänzung der scholastischen Kategorienlehre durch Nicolai Hartmann. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 15 (1968), pp.443-452.
- BERGER, Hermann : *Op zoek naar indentiteit*. Het aristotelische sub-

- stantiebegrip en de mogelijkheid van een hedendaagse metafysiek (Plato, Aristoteles, Thomas von Aquino, Hedendaagse metafysiek). Dekker et Van De Vegt, Nijmegen, Utrecht 1968.
- - *Ousia in de dialogen van Plato*. Een terminologisch onderzoek. E.J.Brill, Leiden 1961. (Diss. phil.) (Résumés en anglais et en allemand).
  - BIGI, V.Ch., ofm : *Individuo e principio di individuazione in S. Bonaventura*. In: Studi francescani 58 (1961), pp.264-286.
  - - *Il termine e il concetto di sostanza in S. Bonaventura*. In: Studi francescani 56 (1959), pp.16-36; 173-216.
  - BLÁSQUEZ, Niceto, op : *El concepto de substancia según san Agustín*. In: Augustinus 14 (1969), pp.43-93.
  - BLUMENTHAL, H.J. : *Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals ?* In: Phronesis 11 (1966), pp.61-80.
  - BOLZÁN, J.E. : *Instantaneidad del cambio substancial*. In: Sapientia 22 (1967), pp.27-40.
  - BRACKEN, Harry M. : *Some Problems of Substance among the Cartesians*. In: American Philosophical Quarterly 1 (1964), pp.129-137.
  - BRETON, Stanislas : *Substance et existence*. In: Giornale di Metafisica 22 (1967), pp.183-200.
  - CEREZO GALÁN, Pedro : *Contribuciones al estudio de «Sobre la esencia» de X.Zubiri : De la sustancialidad a la sustantividad. La esencia como corelato real de la definición*. In: Documentación crítica iberoamericana de Filosofía y ciencias afines 1 (1964-65), pp.15-27.
  - CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid : *Die Substanz-Metaphysik des Boethius in den Opuscula sacra*. Köln 1969. (Diss. phil.)
  - DEGL'INNOCENTI, Umberto, op : *Animadversiones in Cajetani doctrinam de corporum individuatione*. In: Divus Thomas (Piacenza) (1949), pp.19-45.
  - - *A proposito del principio d'individuazione*. In: Euntes docete 6 (1953), pp. 69-73.
  - - *Del Gaetano e del principio d'individuazione*. In: Divus Thomas (Piacenza) (1949), pp.202-208.
  - - *Ferrariensis de individuatione doctrina*. In: Doctor Communis (1951), pp. 180-199.
  - - *Il principio d'individuazione e Giovanni Capreolo nel V centenario della sua morte*. In: Acta Pont. Academiae Romae

- S.Thomae 10 (1945), pp.147-196.
- DOUGHERTY, Jude P. : *Randall's Notion of Substance*. In: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 36 (1962), pp.91-102.
- FOUAD EL-EHWANY, Ahmed : *Being and Substance in Islamic Philosophy: Ibn Sina versus Ibn Rushd*. In : «Die Metaphysik im Mittelalter», (voir section 6 b), pp.428-436.
- GLOSSNER, M. : *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des heil. Thomas und seiner Schule*. Ein Beitrag zum philosophischen Verständnis der Materie. F.Schöningh, Paderborn et Münster 1887.
- GRUENENFELDER, Jack : *Is Substance Relevant to Contemporary Concern with the Person ?* In: The New Scholasticism 41 (1967), pp.498-505.
- GUZMÁN VICENTE, Laurentius, de : *De notione substantiae apud Sanctum Thomam*. In: Divus Thomas (Piacenza) 71 (1968), pp.397-422; 72 (1969), pp.174-200.
- HÄRTING, Thomas : *Hegel und die spinozistische Substanz*. Zur Kritik einer theologischen Präokkupation. In: Philosophisches Jahrbuch 75 (1967-68), pp.416-419.
- HALL, Robert William : *Plato and the Individual*. M.Nijhoff, The Hague 1963.
- HAUSCHKA, R. : *The Nature of Substance*. Trad. de l'allemand par M.T.Richards et M.Spock. W.Stuart, London 1966.
- HOERES, Walter : *Der Unterschied von Wesenheit und Individuation bei Olivi*. In: Scholastik 38 (1963), pp.54-61.
- KELLY, Matthew J. : *St Thomas and the Meaning and Use of «Substance» and «Prime Matter»*. In: The New Scholasticism 40 (1966), pp.177-189.
- KLEINE, Wilhelm : *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen Übersetzungen*. Herder, Freiburg/Br. 1933. (Diss. phil.)
- KLINGER, Ingbert : *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin*. Versuch einer Interpretation und Vergleich mit zwei umstrittenen Opuscula. (Münsterschwarzacher Studien, 2). Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 1964.
- KLOWSKI, Joachim : *Das Entstehen der Begriffe Substanz und Materie*. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 48 (1966), pp.2-42.

- KÖRNER, S. : *Substance*. In: The Aristotelian Society (voir sous Anscombe), pp.79-90.
- KRÄMER, Hans Joachim : 'Ἐπέκεια τῆς οὐσίας . *Zu Platon, Politeia 509 B*. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 51 (1969), pp.1-30.
- KRAPIEC, Mieczyslaw A., op : *The Problem of the Individuation of Material Beings*. In: Roczniki Filozoficzne 6 (1958), n° 1. (En polonais, avec résumé anglais).
- LEWIS, Douglas : *The Existence of Substances and Locke's Way of Ideas*. In: Theoria 35 (1969), pp. 124-146.
- LLAMZON, Benjamin S. : *Suppositional and Accidental Esse: A Study in Bañez*. In: The New Scholasticism 39 (1965), pp. 170-188.
- LÓPEZ SALGADO, Cesáreo, cmf : *La substancia como sujeto en Aristóteles*. In: Sapientia 20 (1965), pp.90-98.
- MARTEN, Rainer : *Οὐσία im Denken Platons*. (Monographien zur philosophischen Forschung, 29). Anton Hain, Meisenheim/Glan 1962.
- MIYAKAWA, Toshiyuki : *La nozione di sostanza prima secondo san Tommaso*. In: Rivista di filosofia neo-scolastica 53 (1961), pp.1-24.
- O'MEARA, William : *Actual Existence and the Individual According to Duns Scotus*. In: The Monist 49 (1965), pp.659-669.
- OWENS, Joseph, cssr : *Aristote et les catégories*. In: Review of Metaphysics 14 (1960), pp.73-90.
- PALAZZO, L. C. : *Evidenza esistenziale e intuizione del singolare nella filosofia di Giovanni Duns Scoto*. In: Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino (Classe di Scienze Morali, Studi filologici) 94 (1959-60) II,1, pp.25-46.
- PARKER, Dewitt Henry : *Experience and Substance*. An Essay in Metaphysics. Greenwood Press, New York 1968.
- PIÑON, Manuel, op : *Individuality and Unity of Existential Beings and the Principle of Individuation*. In: Philippiniana Sacra 4 (1969), pp.397-421.
- PRÓ, Diego F. : *La substancia primera en la filosofía de Aristóteles*. In: «Estudios de historia de la filosofía» en homenaje al prof. R.Hondolfo. Introd. de J.A.Vázquez. Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Filosofía, Tucumán 1957.

- RALFS, Günter : *Was bedeutet die aristotelische Formel τὸ τί ἦν εἶναι ?* Zwei Studien. In: G.R., «Lebensformen des Geistes». Vorträge und Abhandlungen, éd. par H.Glockner. (Kantstudien. Ergänzungshefte, 86). Kölner Universitätsverlag, Köln 1964, pp.30-35.
- RIST, John M. : *Forms of Individuals in Plotinus*. In: *Classical Quarterly* 57 (1963), pp. 223-231.
- ROIG GIRONELLA, Juan, sj : *Investigación sobre la noción de substancia*. In : *Pensamiento* 19 (1963), pp. 23-52.  
 - - *La noción de substancia*. Su planteamiento moderno ante la física y ante la teología. In: *Pensamiento* 18 (1962), pp.387-405.
- ROMBACH, Heinrich : *Substanz, System, Struktur*. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2 vol. K.Alber, Freiburg/Br. u. München 1965 et 1966.
- SOMERVILLE, James M., sj : *Toward a More Dynamic Understanding of Substance and Relation*. In: «Wisdom in Depth». Essays in Honor of H.Bernard, sj, E.Vincent F.Daues, sj, M.R.Holloway, sj, L.Sweeney, sj. Foreword by Rev, J.Wright. Bruce, Milwaukee 1966.
- STRAWSON, P.F. : *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. 2e éd. (Anchor Books). Doubleday & Co, Garden City/N.Y. 1963. (1re éd. 1959).
- TURNBULL, R.G. : *Aseity and Dependence in Leibniz's Metaphysics*. In: *Theoria* 25 (1959), pp.95-114.
- WALSH, Daniel C. : *Some Reflections on the Concept of Substance in Mediaeval Philosophy*. In: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 36 (1962), pp. 102-106.
- WATSON, S.Y. : *A Problem for Realism: Our Multiple Concepts of Individual Things and the Solution of Duns Scotus*. In: «John Duns Scotus, 1265-1965» (voir section 6 b, sous BARTH), pp.61-82.
- WILPERT, Paul : *Zur Interpretation von Metaphysik Z 15*. In: «Metaphysik und Theologie des Aristoteles» (voir section 6 a), pp.367-398.- Paru aussi in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42 (1960), pp.130-158.
- WOOLHOUSE, Roger : *Substance and Substances in Locke's Essays*. In: *Theoria* 35 (1969), pp.153-167.

## TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS .....	7
INTRODUCTION :	
SIGNIFICATIONS DU TERME «METAPHYSIQUE» .....	9

### CHAPITRE PREMIER

#### Voies d'accès à la connaissance métaphysique

I. COMMENT, HISTORIQUEMENT, S'EST POSE LE PROBLEME METAPHYSIQUE .....	24
La révélation de l'être - Parménide .....	24
L'interrogation, la réminiscence - Platon .....	31
L'interrogation, la découverte des causes - Aristote .....	39
La voie de l'intériorité - Plotin .....	47
L'attitude réflexive - Descartes .....	48
L'attitude critique - Kant .....	52
La reprise de l'interrogation - Heidegger et Merleau-Ponty .....	59
II. L'INTERROGATION DANS UNE METAPHYSIQUE REALISTE .....	74
Qu'est ceci ? .....	74
Qu'est-ce, pour moi, qu'exister ? Qu'est-ce que la vérité ? ..	77
Qu'est ce lien d'amour qui m'unit à mon ami ? Quelle réalité est-il ? .....	81
Qu'est le pouvoir de faire, d'inventer ? .....	85
Qu'est-ce que l'unité dans les réalités multiples que nous expérimentons ? .....	88
Quel rapport y a-t-il entre ce-qui-est et le vivant, entre l'être et la vie ? .....	90
L'intelligence de l'homme est-elle capable d'atteindre l'existence de Dieu ? .....	92

### CHAPITRE II

#### Diverses saisies de l'être

I. LES PREMIERES DECOUVERTES .....	99
II. UTILISATIONS ET PURIFICATIONS DE CES DECOUVERTES PAR LES THEOLOGIENS .....	109

III. LES DECLINS .....	120
L'être médiatisé par le <i>cogito</i> , par la présence de Dieu, 120. - L'être identifié à l'une de ses modalités : la Substance infinie, la monade, le possible, 122. - L'existence-idée, 125. - L'être-existence-position, 126. - L'être dialectisé, 128.	
IV. REDECOUVERTES ET REJETS .....	135
L'être infini et la présence de Dieu, 135. - La fable de l'être et la volonté de puissance, 137. - L'être intentionnel de la phénoménologie transcendantale, 140. - Etre-devenir, être vie, 143. - Etre réel, être idéal, 145. - L'agir, secret de l'être, 147. - L'Etre-Tout, 148. - L'être-existence, 150. - L'être-présence, 154. - Néant-Etre- <i>Ἀλήθεια</i> , 157. - L'être-en-soi et la liberté, 167. - L'être sauvage, 169. - Les thomistes contemporains, 171. - L'ensevelissement de l'être et le langage, 183.	
V. EN VUE DE REDECOUVRIR L'ETRE .....	185

## CHAPITRE III

**Première analyse de ce-qui-est :  
découverte de l'*οὐσία* (la substance)**

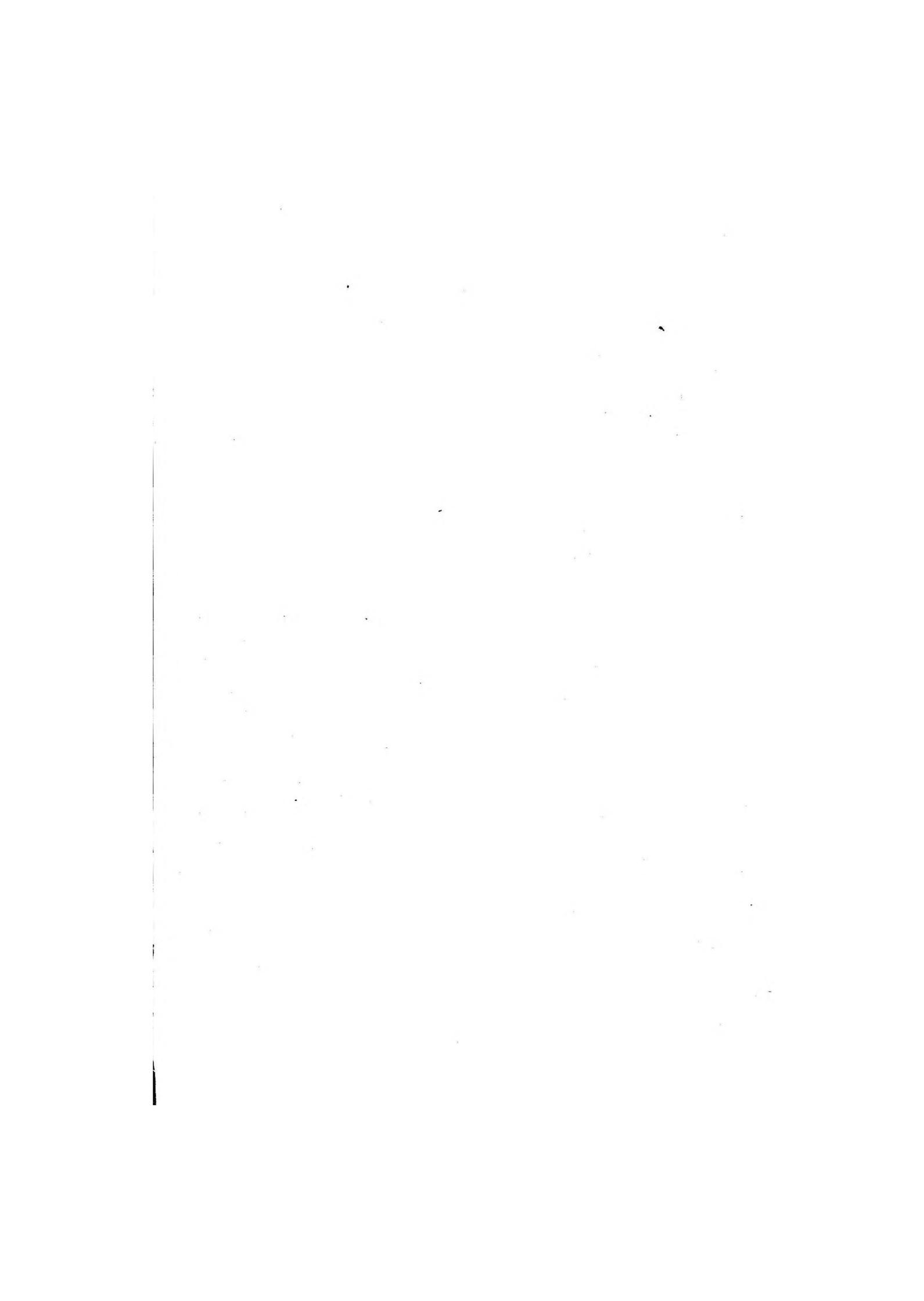
I. DIFFICULTES PARTICULIERES QUE PRESENTE POUR NOUS CETTE DECOUVERTE .....	199
II. DIVERSES SIGNIFICATIONS DU MOT «SUBSTANCE» .....	201
III. ENQUETE HISTORIQUE .....	204
1. La philosophie grecque .....	204
2. Utilisation de l' <i>οὐσία</i> grecque par les théologiens latins et arabes .....	238
Boèce, 238. - Avicenne, 240. - Saint Thomas, 247. - Le <i>Commentaire des Sentences</i> , 248. - Le <i>Commentaire des Métaphysiques</i> , 254. - La <i>Somme théologique</i> , 267. - <i>N.B.</i> , 284. - Duns Scot, 287. - Le nominalisme, 294. - Suarez, 297.	
3. Les multiples interprétations de la substance de Descartes à Hegel .....	304
La substance est conçue comme une chose qui peut exister par soi et comme «sujet de quelques actes» .....	
La substance, genre d'être, est «ce qu'on peut concevoir seul» .....	304
La substance est ce qui est en soi et se conçoit par soi ..	313
L'idée de substance, support inconnu des qualités .....	316
La substance est une <i>vie active</i> .....	320
La substance-esprit, support des idées (négation absolue de la substance matérielle) .....	326
L'idée de substance réduite à un nom désignant une collection de qualités particulières, d'idées simples .....	330
Forme <i>a priori</i> de l'entendement, la substance est le substrat qui rend possible toute détermination du temps .....	333

La substance se ramène à la relation; elle est le tout vital, le Moi .....	336
La catégorie de substance (ce qui peut être fixé dans l'accidentel) et la substantialité pure du sujet .....	339
La substance est l'identité de l'être à lui-même dans sa négation .....	346
4. Le rejet de la substance comme inutile et contradictoire ..	358
5. Redécouverte de l' <i>ὄνοια</i> .....	382
IV. DECOUVERTE DE L' <i>ὄνοια</i> -SUBSTANCE DANS LA PERSPECTIVE DE L'ETRE .....	388
L'analyse du langage ne peut être une véritable voie d'accès à la découverte de la substance, mais elle peut être pour nous comme un signe .....	388
Première voie inductive : l'expérience de la naissance et de la mort des êtres vivants, et spécialement de l'homme .....	394
Deuxième voie inductive : le jugement d'existence : «ceci existe» .....	396
Troisième voie inductive : «j'existe», cas éminent du jugement d'existence .....	399
Quatrième voie inductive : l'autre existe, l'ami existe .....	400
Ce qu'est la substance .....	403
V. MODE EXISTENTIEL DE LA SUBSTANCE : ELLE SUBSISTE .....	413
VI. COMMENT, DE FAIT, LA SUBSTANCE SE REALISE-T-ELLE DANS NOTRE UNIVERS ? LE PROBLEME DE LA SUBSTANCE INDIVIDUELLE .....	431
Aperçu historique .....	433
Le «comment» philosophique de l'individu .....	453
N.B.	
I. Peut-on préciser avec exactitude où il y a véritablement substance individuelle ? Où y a-t-il des individus substantiels dans le monde physique, en dehors de l'homme et des animaux ? .....	460
II. Les œuvres artistiques, les œuvres réalisées par la technique, ne sont pas des réalités substantielles. ....	465

#### Bibliographie

OUVRAGES ET ARTICLES CITES .....	469
DOCUMENTATION COMPLEMENTAIRE	
(ouvrages ou articles récents, rééditions) .....	496
1. Métaphysique, ontologie : Traités, Essais, Introductions. ....	496
2. Métaphysique : possibilité, fondement, statut, nature, objet, structure, histoire, retour à la métaphysique .....	499
3. Métaphysique et langage, linguistique, herméneutique; métaphysique et phénoménologie, logique, positivisme logique; métaphysique et science, marxisme .....	503

4. Métaphysique et expérience . . . . .	507
5. Métaphysique religieuse (Inde, judaïsme, christianisme) . . . .	508
6. Diverses conceptions de la métaphysique ou de l'être . . . . .	509
a) Philosophie grecque . . . . .	509
b) Arabes et Moyen Age (excepté S. Thomas et les thomistes)	513
c) Philosophie moderne . . . . .	516
d) Philosophie contemporaine . . . . .	517
7. Etudes sur S. Thomas et le thomisme . . . . .	521
8. Heidegger et S. Thomas : études comparatives . . . . .	529
9. Etudes sur l'être et l'existence (auteurs contemporains) . . . .	531
10. Etudes sur la substance . . . . .	534



**ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 8 DÉCEMBRE 1972  
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE ST-MICHEL  
53150 - SAINT-CÉNERÉ**

Éditions P. TÊQUI, 82, rue Bonaparte, 75006 PARIS