ESSAI DE PHILOSOPHIE

M.-D. PHILIPPE

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

L'ÊTRE

Recherche d'une Philosophie première

II

1re partie

Éditions TÉQUI

Analysé par le Paris

Inventaire C4326

PHILOSOPHIQUE
BESANÇON

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE BESANÇON

L'ÊTRE

ESSAI DE PHILOSOPHIE

L'ACTIVITÉ ARTISTIQUE. Philosophie du faire. 2 vol. Beauchesne, Paris 1969 et 1970.
L'ÈTRE. 3 vol. Téqui.

A paraître aans ta même collection :

L'AGIR.
LE VIVANT.
LA PENSÉE REFLEXIVE

DU MEME AUTEUR

INITIATION A LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE. La Colombe, Paris 1956 (épuisé).
QUESTIONS DISPUTÉES. Lettre-préface du Card. Renard. Beauchesne, Paris 1972.
UNE PHILOSOPHIE DE L'ÈTRE EST-ELLE ENCORE POSSIBLE ? (5 fascicules; à paraître successivement). Téqui.

Ouvrages de théologie spirituelle :

LE MYSTÈRE DE L'AMITIÉ DIVINE. Luf-Egloff, Paris 1949 (épuisé).
SAINT THOMAS DOCTEUR, TÉMOIN DE JÉSUS. Saint-Paul, Fribourg 1956.
UN SEUL DIEU TU ADORERAS. (Je sais - Je crois, 16.) Arthème Fayard, Paris 1958.
MYSTÈRE DE MARIE. CROISSANCE DE LA VIE CHRÉTIENNE. 2 vol. La Colombe, Paris 1958 (épuisé).
MYSTÈRES DE MISÉRICORDE : 1. L'Immaculée Conception. 2. La Présentation de Marie. 3. L'Annonciation. Saint-Paul, Fribourg 1958 et 1960.
MYSTÈRE DU CORPS MYSTIQUE DU CHRIST. La Colombe, Paris 1960.
ANALYSE THÉOLOGIQUE DE LA RÈGLE DE SAINT BENOÏT. La Colombe, Paris 1961 (épuisé).
LA SYMBOLIQUE DE LA MESSE. La Colombe, Paris 1961.
LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE. Dialogue entre M.-D. Philippe, op, et Albert Finet. (Verse et controverse, 3.) Beauchesne, Paris 1967.
LE MYSTÈRE DU CHRIST CRUCIFIÉ ET GLORIFIÉ. (Sources de spiritualité, 17.) Alsatia, Colmar/Paris 1968

ESSAI DE PHILOSOPHIE

M.-D. PHILIPPE

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

L'ÊTRE

Recherche d'une Philosophie première

II

Ire partie

Éditions P. TÉQUI
82, rue Bonaparte PARIS 6e

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

© 1973, by TÉQUI, PARIS

SOMMAIRE DU VOLUME PREMIER

ERRATA

VOLUME I

p. 42, ligne 25, *lire* : τὸ τί ἦν εἶναι au lieu de : τί ᾽ ην εἶναι.

p. 100, ligne 11, *lire* : Simplicius, à la suite de Théophraste, rapporte
au lieu de : Simplicius, et à sa suite Théophraste, rapportent.

Ibid., note 7, *lire* : AÉTIUS, *Plac.*, I, 3 *au lieu de* : A, I, 3.

p. 105, ligne 31, *lire* : secondaires *au lieu de* : secondires.

p. 232, noté 185, *lire* : 1041 *au lieu de* : 1040.

p. 366, note 37, lire : *métaphysique* au lieu de : *métaphyqique.*

p. 540, ligne 37, lire : *vis activa* au lieu de : *vie active.*

En raison de son importance le deuxième volume de *L'être* a été divisé en deux parties.

ERRATA

VOLUME I

p. 42, ligne 25, *lire* : τὸ τί ἦν εἶναι au lieu de : τί ᾽ ην εἶναι.

p. 100, ligne 11, *lire* : Simplicius, à la suite de Théophraste, rapporte
au lieu de : Simplicius, et à sa suite Théophraste, rapportent.

Ibid., note 7, *lire* : AÉTIUS, *Plac.*, I, 3 *au lieu de* : A, I, 3.

p. 105, ligne 31, *lire* : secondaires *au lieu de* : secondires.

p. 232, note 185, *lire* : 1041 *au lieu de* : 1040.

p. 366, note 37, lire : *métaphysique* au lieu de : *métaphyqique.*

p. 540, ligne 37, lire : *vis activa* au lieu de : *vie active.*

Éditions P. TÉQUI, 82, rue Bonaparte, 75006 PARIS

CHAPITRE IV

LE RELATIF, LA RELATION

Après avoir précisé ce qu'est l'οὐσία du point de vue métaphysique, il faut maintenant considérer la relation. Parmi les déterminations de l'être, c'est certainement la relation qui a la plus grande extension, celle qui, d'une certaine manière, se manifeste le plus et qui, en même temps, échappe le plus à notre saisie, car elle possède une subtilité unique. Les domaines où elle s'exerce sont si vastes que l'on est toujours tenté de la considérer et de l'étudier en premier lieu, avant même l'οὐσία. De fait, en certains domaines, comme en critique, en mathématiques, dans les sciences modernes où la structure est mise en pleine lumière[1], et dès que la pensée philosophique s'identifie à sa méthode,

[1] Les mathématiques sont considérées aujourd'hui comme ayant pour objet l'étude des structures (structures algébriques, structures d'ordre, structures topologiques, etc.). Voir J. ULLMO, *La pensée scientifique moderne*, p. 298 : «Les mathématiques (...) ont donné [à la notion de structure] une extension considérable (...) il s'agit toujours d'étudier un ensemble de relations, de rapports, conçus indépendamment des éléments entre lesquels ils s'exercent, relations dont on considère seulement les propriétés *formelles* (...) qui les caractérisent et, par conséquent, les définissent». Cf. ci-dessous, p. 249 et note 5. J. Ullmo donne de la structure la définition suivante : «Une structure est *un ensemble de rapports considérés comme caractéristiques* entre éléments dont l'identité et même la nature est, jusqu'à un certain point, indifférente, et qui peuvent, par suite, être changés, remplacés par d'autres éléments analogues ou différents, sans que la structure soit altérée» (*op. cit.*, pp. 99-100). Et il note, en appuyant son affirmation sur des exemples, qu'«en fournissant une base quantitative au calcul, et qualitative à l'analogie, les structures sont à l'origine de tous les grands progrès de la science» (*op. cit.*, p. 104). Sur l'importance de la relation, voir *op. cit.*, pp. 62-64 : «le rôle joué par l'être dans la science est essentiellement provisoire. C'est une sorte de halte, un point fixe qui ordonne la confusion des

comme dans la philosophie analytique et le structuralisme [2], la relation s'impose immédiatement et principalement. C'est pourquoi, dans la mesure où le point de vue critique et les connaissances mathématiques deviennent prépondérants, la relation tend à être affirmée comme première et à se substituer à l'οὐσία – ce qui est très net dans toute perspective idéaliste ou phénoménologique. Il est incontestable que la méconnaissance, dans la recherche philosophique, de ce qu'est l'οὐσία, amène à considérer la relation comme l'essentiel. Une philosophie qui ne recherche plus l'être et la cause de ce-qui-est, s'oriente vers la recherche de la relation, ou devient une description de tel ou tel relatif.

Par contre, dans une métaphysique de l'être, la relation doit être analysée après l'οὐσία, puisque celle-ci est première et ne dépend pas de celle-là, alors que la relation est essentiellement ce qui est tourné vers un autre, et qu'elle implique toujours radicalement un sujet dont elle dépend dans son existence (du moins lorsqu'il s'agit d'une relation réelle). La relation suppose donc nécessairement la substance, bien qu'elle ne lui soit jamais reliée immédiatement dans les réalités que nous expérimentons.

Si nous avons découvert l'οὐσία-substance comme la détermination première de ce-qui-est, la relation semble bien être la détermination la

phénomènes. Mais la science, qui a trouvé l'être dans la relation, ne fait pourtant pas de cette découverte son véritable objectif, et subordonne l'être à la relation dont il est issu. Puisqu'on est prêt à sacrifier l'éther de Fresnel avant même que l'expérience de Michelson rendît son existence contradictoire, c'est que la relation (...) importe plus que l'être qu'elle suggère; or, la relation pouvait être conservée sans que l'être subsistât, et pouvait s'associer avec d'autres relations pour désigner un être plus parfait. (...) les relations restent, les êtres changent. (...) L'attitude actuelle des physiciens, moins marqués que leurs prédécesseurs par la métaphysique naïve de l'être, est de laisser l'être dans la relation qui le crée, de reconnaître sa dépendance absolue à l'égard de celle-ci, à qui ils gardent la prééminence». Sur l'absorption de l'être par la relation, voir aussi EDDINGTON, *The Philosophy of Physical Science*, ch. X, pp. 154 ss. (en particulier pp. 162-164, sur les «concepts structuraux» d'existence et de relation); cf. *La nature du monde physique*, ch. XIII, pp. 274 ss. – Sur la complexité de la notion de relation à laquelle se réfère le physicien dans ses «jugements de réalité », voir J. ABELI, *La théorie de la relativité et le jugement de réalité en physique.*

[2] M. Foucault définit la structure comme un «rapport invariant dans un ensemble d'éléments» (*Les mots et les choses*, p. 393). Evidemment, «la question qui se pose est de savoir si on peut utiliser sans jeu de mots la notion de structure, ou du moins si c'est de la même structure qu'on parle en mathématiques et dans les sciences humaines (*ibid.*). M. Foucault n'hésite pas à parler d'une «formalisation générale de la pensée et de la connaissance» (*op. cit.*, p. 394). Voir aussi Préface, p. 11 : «L'ordre, c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé».

plus différente, la plus radicalement différente. Rien ne se distingue plus de la substance que la relation, puisque la substance est principe dans l'ordre de l'être – elle est source d'autonomie – alors que la relation n'est pas principe, mais oriente *vers-un-autre*. C'est pourquoi on est si souvent tenté, dans une perspective dialectique, d'opposer la métaphysique de la relation à celle de la substance. En réalité, au niveau de l'être, la relation ne s'oppose pas à la substance, puisque la substance en est la source radicale; mais se distinguant très profondément l'une de l'autre, elles ont des exigences très différentes qui peuvent, souvent, paraître irréductibles.

On pourrait sans doute dire que la relation doit être étudiée, non seulement après la substance (ce qui lui est commun avec tous les accidents), mais même après la qualité et la quantité [3]. Son être, trop débile, ne réclame-t-il pas un fondement ? La relation n'est-elle pas «accident d'un accident» ? Or ce fondement est en premier lieu la qualité ou la quantité; il faudrait donc les étudier avant la relation. Cependant, nous préférons considérer la relation aussitôt après la substance, pour en mieux saisir le caractère si différent, et en mieux manifester l'importance [4].

I. Enquête historique

1. LA PHILOSOPHIE GRECQUE

Dans la philosophie grecque, le relatif n'apparaît pas en premier lieu, ni comme quelque chose de fondamental. Sans doute la relation est-elle déjà présente dans la doctrine d'Héraclite, avec sa vision des contraires et de la relativité du tout :

> Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, satiété et famine. Il se

[3] Cf. S. THOMAS, *Commentaire des Physiques*, III, leç. 1, n° 280; leç. 5, n° 322.

[4] N'oublions pas que les deux déterminations dont S. Augustin et S. Thomas, en théologiens, oseront se servir à propos du mystère de Dieu, sont la substance et la relation. Il y a là quelque chose de très significatif. Ces deux déterminations, extrêmes dans l'ordre des déterminations, n'impliquent ni l'une et l'autre de limite. Le théologien pourra donc utiliser l'une et l'autre pour parler du mystère de Dieu, mais à des titres divers : l'une (la substance) parce que Dieu est l'Etre premier, l'autre (la relation) parce que Dieu nous a révélé sa fécondité personnelle : dans l'unité de son être et de sa vie, Il est Trois Personnes.

transforme comme le feu qui, lorsqu'il est mêlé d'aromates, reçoit des noms différents selon le plaisir de chacun [5].

Nous descendons et nous ne descendons pas dans les mêmes fleuves, nous sommes et nous ne sommes pas. (...) Ceux qui descendent dans les mêmes fleuves reçoivent des eaux toujours nouvelles [6].

Les contraires s'accordent et la belle harmonie naît de ce qui diffère. Toute chose naît de la lutte [7].

Mais la relation comme telle n'est pas explicitée chez Héraclite. Il faut attendre les grandes philosophies de Platon et d'Aristote pour trouver une véritable réflexion sur le relatif.

Platon

Dans la philosophie de Platon, le relatif joue un rôle très important, mais également très difficile à préciser; car le relatif est, sans doute, ce qui s'oppose à ce qui demeure (l'οὐσία), mais à certains moments il semble constitutif de l'οὐσία même, et donc de l'Idée (ou du moins de certaines Idées).

Que la relation ait beaucoup d'importance chez Platon, c'est normal, étant donné la place que tient chez lui la dialectique, qui implique toujours une certaine opposition relative (cette opposition étant l'âme même de la dialectique). C'est évidemment dans les dialogues où la dialectique descendante est le plus explicitée, que l'usage de la relation est le plus net. Dans le *Parménide*, en effet, Platon étudie les relations des Formes entre elles. Il n'étudie pas la relation pour elle-même, mais son exercice à travers les Formes. Rappelons ce texte très significatif, que nous avons déjà partiellement cité à propos de l'οὐσία :

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; mais non dans une relation (πρός) 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. Quant à ces objets qui, chez nous, sont homonymes des Formes, eux aussi, c'est entre eux qu'ils ont leurs relations et non avec les Formes; c'est d'eux-mêmes qu'ils relèvent et non des Formes qui, à leur tour, portent les mêmes noms qu'eux [8].

[5] HÉRACLITE, frag. 67 (12 in J. BRUN, *Héraclite*, pp. 119-120). O. VUIA (*Remontée aux sources de la pensée occidentale*, p. 46) traduit différemment.

[6] Fragments 49a et 12 (39 et 41 in J. BRUN, *op. cit.*, pp. 136 et 137; 47 et 48 in O. VUIA, *op. cit.*, pp. 43 et 44).

[7] Frag. 8 (25 in J. BRUN, *op. cit.*, p. 128; 92 in O. VUIA, *op. cit.*, p. 59).

[8] *Parménide*, 133 c-d.

C'est le problème de l'unité synthétique des Formes que Platon considère, et il s'agit bien d'un problème de relations [9]. De fait, Platon étudie successivement les relations des Formes entre elles [10], les relations des choses sensibles entre elles [11] et les relations mutuelles des Formes et des choses sensibles [12].

Dans le *Sophiste*, exposant les genres suprêmes, l'Etranger fait remarquer que «les êtres se disent les uns selon eux-mêmes (καθ' αὑτά), les autres vers les autres (πρὸς ἄλλα)» [13]. Cette division est très nette; l'opposition entre le καθ' αὑτά et le πρὸς ἄλλα est on ne peut plus manifeste. L'autre, lui, ne se dit que vers un autre (πρὸς ἕτερον) [14]. Tout ce qui est autre a comme caractère nécessaire de n'être ce qu'il est que relativement à autre chose [15]. Or toutes les Formes en tant qu'autres participent de la Forme de l'Autre [16] – ce qui fait comprendre comment la relation est présente à toutes les Formes.

Dans le *Théétète*, parlant du semblable et du dissemblable, de l'identique et du différent, Théétète souligne : «c'est de telles déterminations surtout que l'âme pourrait examiner la substance en les comparant mutuellement (πρὸς ἄλληλα) [17].

Dans le *Politique*, à propos de la division de l'art de la mesure, l'Etranger affirme : «divisons cet art en deux parties, d'une part selon la communauté vers la relation mutuelle (κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα)de la grandeur et de la petitesse, d'autre part selon l'οὐσία nécessaire du devenir» [18].

Dans ces dialogues, c'est vraiment la relation réciproque qui est mise en lumière. Le point de départ de la «thématisation» de la relation n'est-il pas dans la dialectique de l'identité et de la différence, de la res-

[9] Voir R.LORIAUX, *L'être et la forme selon Platon*, pp. 132-133.

[10] Voir les objections de Parménide : première (130 a – 131 a), sixième (133 a – 134 c) et septième (134 c – 135 c) objections.

[11] Voir sixième et septième objections.

[12] Voir deuxième (131 a – e), troisième (131 e – 132 b) et cinquième (132 c – 133 a) objections.

[13] *Sophiste*, 255 c. Voir aussi *Philèbe*, 23 c – 27 c.

[14] *Sophiste*, 255 d.

[15] *Ibid.* Voir aussi *République*, IV, 438 b – 439 a.

[16] Sophiste 255 e. «On a pu dire de l'Idée platonicienne qu'elle 'est relation', et cette expression doit être prise à la lettre. L'Idée ne se distingue point des rapports où elle intervient; elle est *constituée* par eux. En d'autres termes, la relation, qui joue un si grand rôle dans la philosophie des *Dialogues*, n'y apparaît pas comme une catégorie distincte» (C. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, pp. 93-94; cf. J. TROUILLARD, *L'ontogénie du «Philèbe»*, p. 102).

[17] *Théétète*, 186 a; cf. 186 b : πρὸς ἀλλήλω (...) πρὸς ἄλληλα.

[18] *Politique*, 283 d.

semblance et de la dissemblance, de l'égalité et de l'inégalité (première hypothèse du *Parménide*) ? Cela ferait peut-être mieux comprendre la participation au Même et à l'Autre dans le *Sophiste,* ainsi que le point de départ du *Théétète.* A partir de là, on pourrait voir que l'οὐσία est l'être et que le πρός est ce que l'οὐσία n'est pas. La relation serait fondée sur un «manque» de quelque chose que l'être tend à combler. Si l'Un était seul, il n'y aurait pas de relation. Tout est relatif dès que l'Un devient multiple; mais tout est relatif, avant tout, à l'Un, et donc à toutes les modalités de l'Un.

Dans le *Timée,* Platon fait encore usage de la relation, d'une manière plus intérieure :

> Si ce monde est beau, si le fabricateur (δημιουργός) est bon, de toute évidence c'est vers le modèle éternel qu'il a regardé (πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν). Dans le cas contraire, ce qu'il n'est même pas permis de supposer, ce serait vers ce qui est devenu (πρὸς τὸ γεγονός). Il est donc clair pour quiconque que c'est vers le modèle éternel [19].

Il est curieux de voir que c'est Platon qui introduit dans la philosophie à la fois l'οὐσία et le πρός, et qu'il les introduit en les unissant, tout en les distinguant profondément. L'οὐσία et le πρός sont en effet, dans la philosophie de Platon, à la fois très liés et distincts, et ordonnés l'un et l'autre aux Idées.

Aristote

Si Aristote peut être considéré comme le philosophe de la substance (et de l'acte), il n'en accorde pas moins au relatif (et à ce qui est en puissance) une attention particulière, tout en reconnaissant les difficultés que présente une telle étude [20].

C'est en face des Sophistes et des Platoniciens qu'Aristote élabore sa propre théorie du relatif. A ces derniers, il reproche à la fois d'exalter le relatif au point de le considérer comme un absolu, en en faisant une Forme antérieure à ce-qui-est [21], et de ramener le relatif à l'inégal

[19] *Timée,* 29 a.

[20] Cf. *Catégories,* 7, 8 b 22. Pour une étude plus approfondie (bien que non exhaustive) du relatif chez Aristote, nous renvoyons à notre article *Le relatif dans la philosophie d'Aristote.*

[21] Cf. *Métaphysique,* A, 9, 990 b 15 ss. : si l'on admet l'existence des Idées, il en résulte «que le relatif sera antérieur à ce qui est par soi (καθ'αὑτό) (b 20-21) Cf. M, 4, 1079 a 12.

et même au non-être (pour expliquer la multiplicité des Formes)[22]. Cette double critique d'Aristote met en lumière l'insuffisance radicale du platonisme en ce qui concerne le relatif : en faire une Forme idéale, c'est en faire un principe, lui accorder un absolu qu'il n'a pas; s'en servir pour expliquer la multiplicité des Formes idéales, c'est ne plus le reconnaître en tant que relatif, et le réduire au non-être. On voit donc comment, si l'on assimile le relatif à une forme, on est conduit à cette contradiction, de le poser à la fois comme être-en-soi et comme non-être.

Dans les *Catégories*, après avoir défini la substance (au sens le plus propre : la substance première) comme ce qui n'est ni énoncé en dépendance d'un sujet, ni dans un sujet[23], Aristote, se fondant sur l'analyse du langage[24], présente ainsi la catégorie du relatif :

> On appelle relatifs (πρός τι) les êtres tels qu'eux-mêmes, dans ce qu'ils sont, sont dits en dépendance d'un autre ou, de quelque façon que ce soit, se rapportent à [sont orientés vers] un autre. Ainsi, «plus grand» est, dans tout son être, dit d'un autre, car c'est par rapport à un autre qu'il est plus grand; de même le «double» est, dans tout son être, dit d'un autre, car c'est d'un autre qu'il est le double[25].

[22] Voir *Mét.*, N, 2, 1089 a 32 ss. : «Il est manifeste que, pour expliquer la pluralité de l'être (τὸ ὄν), les platoniciens n'ont parlé que selon l'οὐσία (...). [Ils ont recherché] un principe opposé à l'être et à l'un, à partir duquel, avec l'être et l'un, tous les êtres fussent engendrés, et ils ont supposé que c'était la relation (πρός τι) et l'inégal, qui ne sont ni le contraire, ni la négation de l'être et de l'un, mais qui sont en fait un genre de l'être, comme le sont l'οὐσία et la qualité. Ce qu'ils auraient dû rechercher, c'est comment il peut y avoir multiplicité dans la relation elle-même et non unité. En réalité, ils ont bien recherché comment il y a multiplicité d'unités en dehors de l'Un premier, mais comment il peut y avoir multiplicité d'inégaux à côté de l'inégal, c'est ce qu'ils ne se demandaient pas». Aristote précise : lorsque Platon, voulant déterminer la nature «de ce non-être qui est en puissance un être et une οὐσία», a dit que c'était le πρός τι, «c'est comme s'il avait dit que c'est la qualité; ce qui n'est en puissance ni l'un ni l'être, ni la négation de l'un et de l'être, mais un certain 'un' (ἕν τι) des êtres» (1089 b 18-20).

[23] *Cat.*, 5, 2 a 10 ss.

[24] Pour Aristote, en effet, le langage exprime la manière dont nous saisissons la réalité. C'est bien ce que lui reproche âprement Whitehead, en particulier à propos de la substance. Voir *Adventures of Ideas*, pp. 169-170, où Whitehead montre que la logique aristotélicienne, «fondée sur une analyse de la forme la plus simple de phrase verbale» (par exemple «l'eau est chaude»), est incapable de rendre compte des relations entre les choses réelles du monde. Pour Whitehead, se fier au langage est une grave erreur, car le langage, incomplet et fragmentaire (cf. *op. cit.*, p. 291) ne fait que refléter un mode de perception trompeur : la perception par «immédiateté présentationnelle», autrement dit la perception claire et distincte d'un «instantané» pris sur le monde par les sens (et surtout la vision), abstraction faite de l'environnement.

[25] *Cat.*, 7. 6 a 36. Cf. *Rhétorique*, I, 7, 1363 b 9-10 ss.: «plus grand et plus nombreux

Le relatif exprime donc, à l'opposé de la substance, ce qui est pure référence à un autre.

Outre le relatif pur (comme «double», ou «plus grand») Aristote discerne plusieurs *espèces de relatifs*, notamment les relatifs-qualités, qui peuvent être considérés soit comme relatifs, soit comme qualités (par exemple l'ἕξις et la disposition [26]) et les relatifs-situations (station droite, position couchée, etc.), dont le caractère relatif est moins explicite, et la signification qualitative plus immédiate.

Aristote examine ensuite les *propriétés* des relatifs :

– certains relatifs sont contraires, notamment en tant qu'ils impliquent la qualité ou la quantité; mais les relatifs purs n'ont pas de contraires [27]. La contrariété n'est donc pas propre au relatif comme tel.

– Certains relatifs sont capables de plus et de moins (comme le semblable), mais non pas tous : le relatif pur n'implique pas de plus et de moins [28].

– Tous les relatifs, pris au sens propre, sont «dits» vers leurs corrélatifs, selon une réciprocité parfaite s'il s'agit des relatifs purs, et imparfaitement dans le cas des relatifs-qualités [29]. Voilà donc la première propriété spécifique des relatifs comme tels. A cette propriété des «corrélatifs» s'ajoute celle qui concerne les opposés relatifs (puisque toute corrélation implique une opposition relative). Les termes qui s'opposent comme des relatifs sont eux-mêmes, dans tout leur être, dits de leur opposé [30] (le double est le double d'*autre* chose, la science s'oppose à l'objet connaissable, et la science comme l'objet connaissable sont énoncés en dépendance de leur opposé). Mais alors qu'on distinguait deux types de corrélatifs (réciproques ou non), il n'en va pas de

sont toujours relatifs à moins (πρὸς ἔλαττον); grand et petit, beaucoup et peu sont relatifs à une grandeur moyenne (πρὸς τὸ τῶν πολλῶν μέγεθος); ce qui est au delà de la moyenne est grand, ce qui est en deçà, petit; il en est de même pour beaucoup et peu».

[26] Voir *Cat.*, 8, 8 b 27; cf. 11 a 37 : «S'il arrive que le même soit relatif et qualité, il n'y a rien d'absurde à le mettre au nombre des deux genres à la fois.» Sur la science (qui, comme genre, est un relatif, et en tant que telle science particulière, est une qualité), voir *Cat.*, 8, 11 a 23; cf. *Top.*, IV, 1, 121 a 1; VI, 6, 145 a 15. Les relatifs comme l'ἕξις ou la disposition se comprennent en fonction des relatifs purs, comme la substance seconde en fonction de la substance première. Notons cependant qu'Aristote ne parle pas, à leur sujet, de «relatifs seconds», comme il parle de «substance seconde». C'est que la «substance première» signifie quelque chose d'ultime (du point de vue logique) auquel se réfère la «substance seconde», alors que le *relatif pur*, tout en exprimant, certes, quelque chose d'irréductible aux autres prédicaments, peut être comme «participé» par le prédicament qualité (ἕξις et διάθεσις : voir ci-dessous, pp. 128 ss.).

[27] Voir *Cat.*, 7, 6 b 15; 6, 5 b 28-33; cf. *Physique*, V, 2, 226 a 23.

[28] Voir *Cat.*, 7, 6 b 20; cf. *Seconds Anal.*, I, 24, 86 a 8.

[29] Voir *Cat.*, 7, 6 b 27.

[30] Voir *Cat.*, 10, 11 b 24; cf. 12 b 16.

même pour les opposés relatifs, car ils n'expriment que la manière dont certaines réalités sont séparées (alors que les corrélatifs expriment, au contraire, la manière dont ces réalités s'appellent mutuellement).

– Quatrième propriété des relatifs : les relatifs comme tels sont par nature simultanés[31]. Mais d'autres liens peuvent intervenir entre les relatifs, et supprimer cette simultanéité (l'objet connaissable est antérieur à la science et sa disparition entraîne celle de la science, sans que l'inverse soit vrai). La simultanéité naturelle est donc bien une propriété des relatifs *comme tels*[32].

Au cours de cette analyse, il s'est avéré que les termes qualitatifs et quantitatifs pouvaient être regardés comme des relatifs. Aristote, qui ne perd pas de vue les Platoniciens, va donc poser, au terme de sa recherche, une dernière question : les termes substantiels peuvent-ils, eux aussi, être regardés comme des relatifs ?[33]

En ce qui concerne les substances premières et leurs parties intégrantes, il est clair que ce n'est pas possible. Mais il n'en va pas de même des substances secondes, ou plus exactement de leurs parties *en tant que parties* (la main de l'homme, la tête de l'homme). Aristote propose alors une nouvelle définition du relatif pur, qui a l'avantage d'intégrer la simultanéité de la connaissance des termes relatifs, puisque la connaissance du relatif ainsi défini donne immédiatement la connaissance de son corrélatif : «Les relatifs sont ceux pour qui l'être consiste dans le rapport à quelque chose»[34].

[31] Voir *Cat.*, 7, 7 b 15; cf. *Sec. Anal.*, I, 24, 86 a 8.

[32] On pourrait se demander pourquoi Aristote considère les termes relatifs «esclave-maître» comme simultanés par nature, et «objet connaissable-science», ou «sensible-sensation», comme ne l'étant pas. Ne s'agit-il pas, dans les deux cas, de termes complexes qui peuvent être considérés, soit comme relatifs, soit comme impliquant d'autres déterminations ? N'y a-t-il pas, des deux côtés, rapport de dépendance ou de mesure, soit dans l'ordre de l'activité humaine, soit dans l'ordre de la spécification de la connaissance ? Cette objection vaudrait en métaphysique. Mais nous sommes ici en logique, et Aristote cherche uniquement à déterminer les divers caractères des termes relatifs. Or le terme «maître» dit un rapport explicite à l'«esclave», tandis que «sensible» signifie «ce qui peut être objet de sensation». Le rapport est donc en acte dans le premier cas, et seulement en puissance dans le second. Par conséquent, il est légitime d'affirmer la simultanéité naturelle dans le premier cas, et de l'exclure dans le second.

[33] Voir *Cat.*, 7, 8 a 12.

[34] *Ibid.*, a 31 : ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τι πῶς ἔχειν. Cf *Top.*, VI, 4, 142 a 27 : certaines réalités ne peuvent être définies que par leur opposé; le double ne peut être défini sans la moitié. Cela est vrai pour ceux qui sont dits relatifs par eux-mêmes (καθ' αὑτά). Voir aussi *Réf. Soph.*, 31, 181 b 25 ss.; *Top.*, V, 6, 135 b 16 ss.; VI, 8, 146 a 37. Le fait que la définition du relatif pur implique celle du corrélatif met en lumière une cause d'erreur facile; voir *Top.*, VI, 12, 149 b 4 ss. : si, définissant le relatif, on englobe son corrélatif dans un trop grand nombre de réalités, on se trompe soit en

Il est maintenant possible de répondre à la question posée : les parties des substances secondes ne sont pas proprement des relatifs, puisque la connaissance de la main ou de la tête ne nous donne pas immédiatement la connaissance de leur sujet. Il y a donc une irréductibilité totale des termes relatifs aux termes substantiels (alors qu'on passe facilement des termes quantitatifs, par exemple, aux termes relatifs [35]).

Pour bien comprendre la signification de cette nouvelle définition du relatif, il faut la saisir en fonction de l'aporie dont elle constitue la réponse. La première définition, en effet, est incapable de déterminer dans quelle mesure les parties des substances secondes sont des relatifs. Muni de cette seule définition, on peut seulement se demander si les parties des substances secondes sont *attribuées* à leur tout au titre de termes relatifs. Et dire que, parce que la tête est la tête de l'homme, elle est toute relative au tout dont elle fait partie, c'est là une conclusion qu'Aristote ne peut accepter, étant donné la distinction qu'il fait, en métaphysique, entre accident relatif et substance.

La différence de la nouvelle définition consiste en ce qu'elle s'attache, non plus à l'analyse de *l'attribution des termes relatifs,* mais à ce qui caractérise *l'être même des relatifs.* On est donc passé de la définition générique des termes relatifs à la définition propre des relatifs pris en eux-mêmes et de leur mode spécifique d'être [36]. Dans cette définition, l'être du relatif apparaît si lié à son corrélatif qu'en le connaissant on connaît du même coup le corrélatif. Muni de ce critère, on se demandera donc, en ce qui concerne les parties des substances-secondes, si leur connaissance procure la connaissance immédiate de leur tout. On est donc passé du problème de l'attribution à celui de la définition, qui porte sur *ce qu'est* le relatif. Autrement dit, on est passé de l'attribution générique à la connaissance quidditative du relatif [37].

totalité, soit en partie; par exemple, en définissant la médecine comme «la science de ce qui est», on fera une erreur partielle, car la médecine n'est pas par elle-même science de tout ce qui est.

[35] Voir *Cat.* 6, 5 b 15 ss. et 6 a 27 : beaucoup et peu, grand et petit sont vraiment des termes relatifs, car une réalité n'est dite petite ou grande qu'en fonction d'une autre à laquelle on la compare.

[36] Cette distinction semble bien correspondre à la distinction qu'Aristote fait dans les *Topiques* (VI, 8, 146 a 37) entre le relatif selon le genre et le relatif selon lui-même.

[37] Ces deux définitions successives ont donné lieu à des interprétations diverses. Voir par exemple celle d'A. Krempel, in *La doctrine de la relation chez S. Thomas*, pp. 395-396; pour Krempel, la seconde définition éliminerait la première. Hamelin, par contre, ne voit pas de discontinuité entre les deux, mais semble plutôt y voir une précision, qu'il n'explicite pas (voir *Le Système d'Aristote*, p. 105). En réalité, il y a non pas rupture

Au livre Δ de sa *Philosophie première*, Aristote annonce que l'être par soi se dit en autant de sens qu'il y a de catégories (puisque le langage exprime la manière dont nous saisissons la réalité), et il énumère : la qualité (ποιόν), la quantité (ποσόν), la relation (πρός τι)...[38]. Mais son analyse métaphysique se limitera à la détermination première : l'οὐσία.

Cependant, s'il n'analyse pas systématiquement le relatif comme il analyse l'οὐσία, on peut relever chez lui suffisamment d'affirmations pour pouvoir préciser sa pensée concernant *ce qu'est* le relatif. Déjà, dans les *Topiques*, Aristote disait : «L'οὐσία de tout relatif est d'être orienté vers un autre, puisque pour chacun des relatifs tout ce qu'il a d'être est exactement ce qui se rapporte de quelque façon à quelque chose»[39]. Si Aristote parle ici de l'οὐσία du relatif, c'est simplement pour exprimer sa quiddité, ce qu'il est. En réalité, comme le précise la *Métaphysique*, l'οὐσία ne peut être élément du relatif, ni le relatif élément de l'οὐσία, car il n'y a pas de principe commun à l'οὐσία et au relatif[40], et de toutes les déterminations de l'être, «le πρός τι est celle qui est le moins une nature (φύσις) ou substance (οὐσία)»; car, relativement à l'être, elle est même postérieure à la qualité et à la quantité[41]. Elle n'est même pas une détermination de ces déterminations : elle est seulement «un mode (πάθος) de la quantité» ou de la qualité[42].

Autrement dit, l'être du relatif implique toujours une autre nature qui lui sert de fondement. Il est si débile qu'il ne peut exister par lui-même : «Rien, en effet, n'est grand ou petit, beaucoup ou peu, ni, d'une manière générale, relatif, qui ne soit un certain autre être tout en étant beaucoup ou peu, grand ou petit, ou relatif»[43]; et ce qui montre bien que

(Hamelin, sur ce point, a raison), mais approfondissement, comme nous allons le voir. La *première approche* du relatif se caractérise par le λέγεται, tandis que la *définition* parle de l'εἶναι, expressions qui seront traduites au Moyen-Age par *relativum secundum dici* et *secundum esse*. A. Krempel note à juste titre que l'exégèse d'Alexandre de Halès, qui assimile le *relativum in dicendo* à la relation logique, et le *relativum in essendo* à la relation réelle, est bien loin de la pensée d'Aristote (voir A. KREMPEL, *op. cit.*, p. 400).

[38] *Mét.*, Δ, 7, 1017 a 23 ss.; cf. Z, 1, 1028 a 10.

[39] *Top.*, VI, 8, 146 b 4.

[40] *Mét.*, Λ, 1070 a 34-1070 b 4. N'étant οὐσία ni en puissance, ni en acte, le πρός τι ne peut être élément de ce qui est οὐσία, ni être antérieur à l'οὐσία (*Mét.*, N, 1, 1088 b 2-4. Voir aussi Γ, 6, 1011 a 18).

[41] *Mét.*, N, 1, 1088 a 23-24. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, lorsqu'il montre qu'il ne peut y avoir de Bien en soi parce qu'il y a une certaine antériorité de l'οὐσία sur la relation, Aristote présente la relation comme une sorte de «rejeton», c'est-à-dire d'accident de l'être : παραφυάδι (...) καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος (*Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 21-22).

[42] *Mét.*, N, 1, 1088 a 24.

[43] *Ibid.*, a 26-28.

le πρός τι n'est ni une οὐσία, ni un être déterminé (ὅν τι), c'est que seul le πρός τι n'a ni génération, ni corruption, ni mouvement. Alors que la quantité donne lieu à augmentation ou diminution, la qualité à altération, le lieu à translation, l'οὐσία à génération et corruption absolues, le relatif ne donne lieu à rien [44]. Il apparaît ou disparaît sans entraîner aucune modification intrinsèque de la réalité qu'il affecte : il suffit que l'autre, son corrélatif, soit modifié [45].

L'être du πρός τι, tout entier tourné vers un autre et n'affectant son sujet que par l'intermédiaire d'une autre détermination, est bien à l'antipode de celui de l'οὐσία. Sans doute, le πρός τι, comme les autres accidents, est-il dit de l'οὐσία [46]; mais cela ne veut pas dire qu'il l'affecte directement (comme il affecte la quantité ou la qualité); cela signifie seulement qu'il dépend de l'οὐσία dans son existence même, et ne peut se définir en dernier lieu qu'en fonction d'elle.

Dans le livre Δ de la *Philosophie première,* Aristote énumère trois grands types de relatifs :

1. Les relatifs selon le nombre; le rapport à l'un (ou aux nombres) qu'ils traduisent peut être déterminé (le double), indéterminé (le multiple) ou totalement indéterminé (l'excès par rapport au défaut)[47].

A ces relatifs selon le nombre Aristote rattache l'égal, le semblable et le même, car ces relatifs sont également dits «selon l'un. Sont dits les mêmes tous ceux dont l'οὐσία est une; semblables, ceux dont la qualité est une; égaux, ceux dont la quantité est une. Or l'un est principe et mesure du nombre, de telle sorte que tous ceux-ci sont dits relatifs selon le nombre, mais non de la même manière»[48]. Certes, ces relatifs ont des fondements très différents; mais ils ont en commun d'avoir un corrélatif numérique. Or c'est le corrélatif qui permet de spécifier d'une manière ultime le relatif.

2. Les relatifs selon la puissance et l'acte, qui ont trait aux puissances actives ou passives et aux actes de ces puissances (par exemple la relation de ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé). Certains de ces relatifs impliquent en outre la notion de temps, par exemple la relation de ce qui a agi à ce qui a subi l'action (c'est ainsi que le père est dit père de son fils)[49]. Enfin, certains relatifs existent selon la privation de puissance, comme l'impossible ou l'invisible. Là encore, les relatifs

[44] *Ibid.*, a 28-34.
[45] Cf. *loc. cit.*, a 34-35. Voir aussi *Phys.*, V, 2, 226 a 23; III, 1, 200 b 28; *Mét.*, K, 12, 1068 a 9 ss.
[46] Voir *Phys.*, I, 7, 190 a 35.
[47] *Mét.*, Δ, 15, 1020 b 26-1021 a 8.
[48] *Ibid.*, a 10-14.

sont très divers, mais réunis par la nature de leurs corrélatifs, qui est ici une manière d'être : la capacité ou l'incapacité d'agir ou d'être modifié.

3. Les relatifs du troisième type, ceux qui se disent «du mesurable à sa mesure, du connaissable à la science, du sensible à la sensation», diffèrent des autres en ce sens qu'ils sont dits relatifs du fait qu'un autre est orienté vers eux (le connaissable est relatif du fait qu'il y a une connaissance possible de ce connaissable, alors que la connaissance est essentiellement relative à l'objet sur lequel elle porte; dire qu'elle est relative à l'objet de connaissance, ce serait «répéter deux fois la même chose»[50]). Par contre les relatifs des deux premiers types (par exemple la connaissance, précisément) sont relatifs en ce sens que ce qu'ils *sont* ne peut se définir que par rapport à autre chose. Les relatifs du troisième type ne sont donc pas réciproques, ni dans le même genre; c'est pourquoi il n'y a pas d'intermédiaire entre leurs termes corrélatifs [51].

Tous ces relatifs sont relatifs par eux-mêmes (καθ'ἑαυτά). Sont encore relatives par elles-mêmes «les réalités dont le genre est relatif de cette même manière» (par exemple la médecine, parce que son genre, la science, est relatif par soi)[52].

Aristote souligne encore l'aspect abstrait du πρός τι, passant ainsi de ce qui est relatif à la relation : «sont encore relatifs selon eux-mêmes ceux qui rendent relatifs ceux qui les possèdent : l'égalité l'égal, la similitude le semblable»[53]. C'est le seul lieu où Aristote mentionne explicitement la relation considérée d'une manière abstraite [54].

Si l'on compare la recherche des *Catégories* et celle de la *Métaphysique*, on constate que dans les *Catégories* les relatifs sont pris d'une manière générique (plus ou moins propre) et d'une manière accidentelle, et que la recherche aboutit à l'aspect quidditatif du relatif en son sens le plus précis. La recherche métaphysique procède d'une manière différente : elle considère d'abord les diverses modalités spécifiques des relatifs, puis les réalités qui ne sont relatives qu'en fonction de leur genre, puis l'aspect abstrait du relatif, pour enfin écarter les relatifs par accident.

[49] *Ibid.*, a 23-24.
[50] *Ibid.*, 1021 b 2.
[51] Voir *Mét.*, I, 7, 1057 a 36; cf. *Cat.*, 7, 6 b 27.
[52] *Mét.*, Δ, 15, 1021 b 3-6.
[53] *Ibid.*, 6-8.
[54] Cela rejoint bien ce qui avait été dit dans les *Catégories* à propos de la définition précise du relatif. Aristote mentionne enfin, dans le livre Δ, le relatif «par accident», qui ne présente pour nous aucun intérêt immédiat, mais qui est très important si l'on veut bien distinguer la position d'Aristote de celle des Sophistes, puisque jusque dans le relatif Aristote veut maintenir une certaine quiddité, et donc une certaine signification propre.

Ces deux classifications ne se recouvrent pas, mais leurs points de contact permettent de conclure que l'une est fondée sur l'autre. Les trois modalités de relatifs «par-soi» qu'énumère le livre Δ (deux modalités de relatifs réciproques, et une de non-réciproques) correspondent exactement à la définition du relatif donnée au terme du chapitre 7 des *Catégories*. Les réalités relatives en fonction de leur genre ne sont contenues que sous les termes relatifs génériques. Quant aux relatifs considérés d'une manière abstraite, ils manifestent le caractère original de la *forme* du relatif, mais ne constituent pas une nouvelle espèce de relatifs, ni ne fondent une nouvelle attribution; ils ne figurent donc pas dans l'analyse des *Catégories*. On voit ainsi l'unité profonde de cette doctrine aristotélicienne du relatif, considéré sous ses deux aspects (*terme* relatif et *mode d'être* relatif).

Pour mieux saisir l'importance du relatif dans la philosophie d'Aristote, il faudrait examiner l'*usage* qu'il en fait dans ses divers traités, notamment la *Physique*, le traité *De l'âme*, l'*Ethique* à *Nicomaque* et la *Métaphysique* (en particulier à propos de l'acte et de la puissance, de l'un et du multiple, et à propos du caractère analogique de l'être). Nous ne pouvons faire cette étude ici [35]; insistons cependant sur l'importance du relatif chez Aristote. Dans l'ordre de la connaissance, le relatif a une certaine priorité générique. Merveilleux instrument d'analyse, il permet de saisir et d'exprimer l'absolu de l'οὐσία, de l'acte, de l'un, ainsi que le caractère analogique de l'être tel qu'il se présente à nous. Mais une telle parenté avec notre connaissance n'est pas sans présenter de graves dangers, comme nous le verrons dans la suite de notre enquête historique – dangers auxquels Aristote a échappé en raison de son réalisme.

L'extension intelligible du relatif apparaît comme égale à celle de l'être, bien que sa réalité d'existence soit la plus faible, la plus débile. C'est pourquoi, dans la perspective d'une réflexion critique, la relation prend une place si importante, alors qu'au niveau proprement métaphysique elle demeure toujours secondaire et dépendante.

Grâce à la distinction si ferme qu'il établit entre ce-qui-est et ce-qui-est-connu, grâce à sa découverte de la diversité des modes de ce-qui-est, Aristote se présente à la fois comme le philosophe de l'οὐσία et de l'acte, et comme le philosophe du relatif. Il affirme avec force la priorité absolue, dans l'ordre métaphysique, de ces deux modes de ce-

[35] Sur cette mise en œuvre du relatif, voir les indications données dans *Le relatif dans la philosophie d'Aristote*, pp. 704-709.

qui-est (οὐσία et acte), mais il maintient aussi une certaine priorité du relatif, dans l'ordre génétique de la connaissance [56].

Plotin

A la suite des Péripatéticiens et des Stoïciens, mais en critiquant l'une et l'autre doctrine, Plotin considère le πρός τι en lui-même, pour savoir s'il est un genre d'être, un principe premier [57]. Après avoir soulevé une série de questions, il commence par reconnaître le caractère réel de la relation [58] : «un rapport (σχέσις) entre grandeurs est en dehors des quantités mêmes que l'on compare. Et si ce rapport n'est ni énoncé, ni conçu, il existe tout de même; (...) dans tous les relatifs, le rapport existe dès que les objets eux-mêmes existent» [59].

Mais y a-t-il quelque chose d'identique en tous les relatifs ? Peut-on les ramener tous à un même genre ? Et ce «quelque chose» d'identique, quelle qualité a-t-il ? Le πρός τι, précise alors Plotin, n'est pas ce qui se dit simplement d'un autre [60], mais ce dont l'hypostase (ὑπόστασις)

[56] Après Aristote, le relatif se retrouvera, mais compris d'une autre manière, parmi les quatre catégories reconnues par les premiers stoïciens : ὑποκείμενον, ποιόν, πῶς ἔχον et πρός τι. Ces deux dernières catégories, état et relation, concernent les «événements», et non pas le réel. Cf. ci-dessous, p. 135, note 51.

[57] Voir *Ennéades*, VI, 1, 6. En VI, 1, 25, Plotin rappelle que les Stoïciens divisent les choses en sujets (ὑποκείμενα), qualifiés (ποιὰ), manières d'être (πῶς ἔχοντα) et manières d'être relatif (πρός τι πῶς ἔχοντα). Mais chez eux, tout est compris sous un genre unique. Plotin souligne que ce «quelque chose» de commun à tout, qui permet de tout ranger dans un genre unique, «est incompréhensible et impossible à formuler; il n'est pas possible qu'il convienne à la fois aux incorporels et aux corps» (*ibid.*, 6-7).

[58] VI, 1, 7, 6 ss. Contre les Stoïciens, Plotin précise : «si l'on devait admettre que tous les êtres sont des corps, il faudrait dire alors que cette espèce de rapport, qui se dit du relatif, n'est rien du tout; mais puisque nous donnons la place principale aux êtres incorporels et aux raisons (λόγοις), disons que les rapports sont des raisons (λόγους) et qu'ils ont pour cause la participation aux formes» (VI, 1, 9, 6-8). La raison pour laquelle Plotin affirme la réalité de la relation est, note C. Rutten, significative : «la réalité n'est pas, quoi qu'en disent les Stoïciens, le privilège des corps. C'est au contraire aux 'incorporels' qu'elle appartient en premier lieu. Etant un 'incorporel', la catégorie des relatifs n'est donc point dépourvue d'hypostase. Cet emploi du terme : ἀσώματον est un nouveau signe de parenté entre la κατηγορία plotinienne et le λεκτόν stoïcien [incorporel, dépourvu d'être véritable] (...) L'argument invoqué par Plotin en faveur de la réalité des relatifs témoigne donc du souci qu'a notre philosophe d'incorporer à son système la philosophie stoïcienne du concept, tout en récusant le matérialisme qui, chez ses auteurs, accompagne cette doctrine. Si Plotin n'attribue à la catégorie des πρός τι qu'une unité nominale et affirme pourtant la réalité de cette κατηγορία, c'est parce qu'il accorde à l'incorporel un être que les Stoïciens lui refusent. Mais, sous cette réserve, la κατηγορία plotinienne a exactement la même valeur épistémologique que le λεκτόν stoïcien : pas plus que lui elle n'exprime la nature des objets qu'elle désigne» (C. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, p. 52).

[59] VI, 1, 7, 6 ss.

[60] *Ibid.*, 25.

ne provient de rien d'autre que du rapport, cette hypostase n'étant pas celle des sujets, mais celle qui est dite πρός τι [61]. Par exemple,

> le double rapporté à la moitié ne confère aucune hypostase à une longueur de deux coudées (...) mais, deux et un étant donnés, outre qu'ils sont deux et un, ils peuvent, dans leur rapport entre eux, être appelés et être effectivement, l'un double et l'autre moitié. A eux deux, ils ont donné naissance à un autre être dérivé d'eux, le double et la moitié, qui prennent naissance l'un par rapport à l'autre et ne sont que l'un par l'autre : le double, parce qu'il surpasse la moitié, et la moitié, parce qu'elle est surpassée (...) ils viennent ensemble à l'être (ὑφίσταται)[62].

Plotin semble donc, contre les Stoïciens, affirmer la réalité de la relation [63], et reprendre la doctrine des *Catégories* en ne considérant comme véritable relatif que ce dont l'«hypostase», la réalité, ne provient que du rapport. Mais ces relatifs dont Plotin affirme l'existence réelle, qu'ont-ils de commun ? et que sera l'hypostase, la réalité de ce quelque chose de commun [64] ? Pour le préciser, Plotin commence par distinguer existence corporelle et existence incorporelle, et attribuer cette dernière aux relatifs. Mais les relatifs ont-ils leur «hypostase» incorporelle dans leurs sujets, ou hors d'eux ? Plotin s'exprime ainsi :

> Si l'être des relatifs est leur dépendance réciproque, qu'on nous dise quelle hypostase commune à tous possède ce caractère. Qu'elle soit un corps, ce n'est pas possible. Si elle est, reste donc qu'elle soit incorporelle; elle est alors ou bien dans les corps ou bien hors d'eux. Si l'être du rapport est partout le même, le mot «rapport» est synonyme; sinon, si son être diffère selon les cas, le mot est homonyme, et il ne suffit pas de prononcer le mot «rapport» pour désigner une même essence [65].

Selon l'interprétation de C. Rutten, la deuxième phrase («si l'être du rapport...») est un développement de la première; «la relation est un homonyme ou un synonyme selon que son être varie ou non avec celui des sujets qu'elle affecte. Elle est un terme équivoque ou un genre, selon qu'elle a son hypostase dans ses sujets ou hors d'eux»[66]. Or les

[61] *Ibid.*, 27-28.
[62] *Ibid.*, 37.
[63] Voir VI, 1, 30, 20-24; H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, pp. 402 et 404; cf. ci-dessus, note 56.
[64] «Il faut rechercher le caractère identique en tous les relatifs, si c'est un genre et non pas un accident, puis, après l'avoir trouvé, quelle hypostase lui donner» (VI, 1, 7, 22-24).
[65] VI, 1, 8, 2-8.
[66] C. RUTTEN, *op. cit.*, p. 101. «Comme l'a bien dit Simplicius, le dilemme auquel Plotin accule les Péripatéticiens est donc le suivant : ou bien la relation n'a pas plus d'unité

relatifs, pour Plotin, ne peuvent être ramenés à l'unité du genre : ils n'ont que l'unité d'une catégorie [67]. En effet, dans certains cas il faut admettre un rapport agissant, un acte et un λόγος au sujet de cet acte, alors que dans d'autres cas, le rapport est une participation à une forme et à un λόγος [68]. Si l'on admet une unité générique du πρός τι, en considérant ce rapport comme une forme, ὡς εἶδος, «il y a dans tous les cas un genre unique et une hypostase comme un certain λόγος»[69]; mais, en ce qui le concerne, Plotin est très net : on ne peut ramener tous les cas de relatifs à une unité générique [70]. L'«hypostase» incorporelle des relatifs est donc dans leurs sujets, ce qui mitige considérablement la profession de réalisme que nous citions plus haut. En réalité, pour Plotin, le relatif au sens fort (celui dont toute l'hypostase provient du rapport) tient son être de l'acte qui compare :

> Le double en tant qu'il reçoit ce nom prend son origine (γένεσιν) et sa réalité (ὑπόστασιν) dans la comparaison (παραβολῇ) [d'une grandeur de deux coudées] à une grandeur d'une coudée; avant, on n'en a aucune idée (οὐδὲν νοούμενον), et c'est dans cette comparaison qu'il prend son nom et son être [71].

que les termes affectés par elle, et qui peuvent appartenir à l'une ou l'autre des catégories, ou bien l'être de la relation est partout identique. Mais alors la relation n'est pas inhérente à ses substrats, elle est 'séparée'. Et, par un curieux paradoxe, les termes 'relatifs' n'ayant point réellement part à la relation, celle-ci n'est pas davantage leur genre commun» (*ibid.*; cf. SIMPLICIUS, *In Cat.*, 168, 22-27, cité en note).

[67] Voir à la fois VI, 1, 8, 8-27 et VI, 1, 9, 27-32. Examinant la nature de la distinction établie par Plotin entre «genre» et «catégorie», C. Rutten montre que Plotin «identifie l'une à l'autre la notion de catégorie et celle d'accident» (*op. cit.*, p. 48) et ramène la catégorie à une dénomination extrinsèque. Mais ses «genres du sensible» ne sont pas entendus en un sens plus réaliste; ils ne sont, comme les catégories avec lesquelles ils semblent bien coïncider, que des dénominations extrinsèques, et «n'ont rien de réellement commun avec [les genres] qui constituent l'hypostase intelligible» (*op. cit.*, p. 51), lesquels «ne sont pas des concepts, mais des réalités» (*op. cit.*, p. 49). Les genres du sensible, chez Plotin, «n'expriment point l'être des phénomènes, dont ils sont les accidents. En cela, ils sont comparables aux λεκτά stoïciens, actes incorporels que les corps occasionnent en l'âme raisonnante. Chez Plotin, la substance, la qualité, la quantité, la relation et le mouvement ne sont point des réalités objectives, mais des significations conférées aux apparences, des fonctions du discours» (*op. cit.*, p. 113; cf. ci-dessus, note 58). C. Rutten fait observer que dans le troisième traité de la sixième *Ennéade*, Plotin appelle «genres» ce qu'il désignait du nom de «catégories» dans le premier traité *Sur les genres de l'être* (voir *op. cit.*, pp. 52 et 54). Pour Plotin, en définitive, il n'y a de véritables «genres» que ceux de Platon, qui, loin d'être abstraits du sensible, sont définis par de pures exigences rationnelles *a priori* (voir VI, 2, 8, 1-5; C. RUTTEN, *op. cit.*, p. 49).

[68] VI, 1, 9, 2-4.

[69] VI, 1, 9, 27.

[70] *Ibid.*, 31.

[71] VI, 3, 21, 18-21. C. Rutten rapproche cette affirmation de «la doctrine stoïcienne, rapportée par Sextus Empiricus, d'après laquelle le relatif est 'ce qui est νοούμενον πρὸς

Le relatif n'a donc de réalité que celle d'un acte de l'âme discursive. Il est, du reste, exclu des «genres premiers», les seuls que Plotin tienne pour «véritables» (les éléments du réel) : comment, en effet, ranger le πρός τι, cette sorte de ramification de l'être (παραφυάδι ἐοικὸς), dans les genres premiers ?[72] Car s'il y a rapport (σχέσις), c'est «d'un autre vers un autre», et non vers soi-même[73]. Le relatif ne peut donc être premier[74].

Notons enfin l'usage constant que fait Plotin de la préposition πρὸς pour désigner le mouvement vers le haut ou vers le bas. Il y a là une indication du rôle prédominant que joue la relation dans cette philosophie où l'Un est au delà de l'être. Ce qui relie l'Un et l'être s'exprime par la relation. Il faut donc bien comprendre qu'il s'agit d'une relation de raison et non d'une relation réelle; car s'il s'agissait d'une relation réelle, la relation serait alors avant l'οὐσία, et elle serait le premier fruit de l'Un.

2. LES THÉOLOGIENS

Avicenne

A la suite d'Aristote, Avicenne range la relation parmi les dix «genres suprêmes»[1], les dix catégories auxquelles l'être s'applique par degrés de plus et de moins : l'être n'est pour la relation que par l'in-

ἑτέρῳ » (*op. cit.*, p. 102; cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VIII, 453; H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, p. 404).

[72] VI, 2, 16, 1; cf. ci-dessus, note 41.

[73] *Ibid.*, 2-3 : Ἑτέρου (...) πρὸς ἕτερον καὶ οὐ πρὸς αὐτὸ σχέσις καὶ πρὸς ἄλλο. Cf. VI, 1, 15, 14-15 : le πρός τι se réalise par le rapport de l'autre vers l'autre (διὰ τὴν σχέσιν ἄλλου πρὸς ἄλλο); VI, 1, 27, 29 : être relatif, c'est être vers un autre et du même genre, comme le double par rapport à la moitié. Le corrélatif du double n'est pas l'οὐσία. Et Plotin se pose la question : comment ce qui est peut-il être relatif à ce qui n'est pas ? Cela ne peut être qu'accidentellement; car ce qui en soi est un être a pour corrélatif un être (*ibid.*, 30-32).

[74] Il faut même préciser que «les attributs (κατηγορούμενα) qui ne sont qu'attributs sont dans le πρός τι» (VI, 3, 3, 19), par exemple être cause, être élément, à la différence des accidents qui sont dans les choses, comme la quantité et la qualité, ou en qui sont les choses, comme le lieu. Plotin reconnaît cependant que le temps doit être «donné au relatif», ainsi que le lieu (VI, 3, 11, 7-10).

[1] Cf. *Le livre de science*, I, p. 114 : «l'être s'applique à ces dix choses qui sont les genres suprêmes des choses : substance, quantité, qualité, relation, le 'où', le 'quand', position, avoir, action, passion».

termédiaire de la substance [2], mais à son tour la relation à un être plus stable que celui du temps ou du changement [3].

Dans la *Najât*, la relation (*'idâfa*) est définie ainsi : «l'idée qui existe par rapport à une autre chose et n'a pas d'autre existence que celle-ci, ainsi la paternité par rapport à la filiation, non pas comme le père, car celui-ci a un être qui lui est propre, comme aussi l'humanité»[4].

Distinguant, dans le *Livre de science*, deux sortes d'accidents, Avicenne range la relation parmi ceux dont on ne peut éviter, pour les concevoir, de regarder une chose extérieure à eux [5], et il la définit ainsi :

[2] Cf. *op. cit.*, p. 115 : «l'être est en premier lieu pour la substance; par l'intermédiaire de la substance, il est pour la quantité, la qualité et la relation; et, par l'intermédiaire de celles-ci, il est pour le reste». Cf. *Najât*, p. 339; *Carame*, p. 27 : «ce qui, parmi les accidents, est permanent, est antérieur à ce qui parmi eux n'est pas permanent. Et ce qui, parmi les non permanents, a son *esse* par l'intermédiaire d'un permanent, est antérieur à ce qui, parmi eux, a l'*esse* par l'intermédiaire d'un non permanent» (il en est ainsi pour le temps et le 'quand').

[3] *Le livre de science*, I, p. 115 : «L'être de la noirceur, de la blancheur, de la longueur et de la largeur n'est pas le même que l'être du temps et du changement, car les premiers sont stables tandis que le temps et le changement ne le sont pas». Cf. *Carame, loc. cit.* : le temps et le 'quand' n'ont l'*esse* que par l'intermédiaire de ce qui n'est pas permanent; c'est pourquoi le temps correspond à l'ultime degré de l'être et à son mode le plus bas (*est in ultimo gradu essendi et in viliori modo ejus*). Dans le *Livre de science*, après avoir expliqué en quoi consistent les six catégories ('où', 'quand', situation, avoir, action et passion) qui, avec la relation, composent la seconde sorte de catégories (celles qu'on ne peut concevoir sans regarder une chose extérieure), mais qui ne sont que par l'intermédiaire de la quantité, la qualité et la relation (celles-ci étant par l'intermédiaire de la substance), Avicenne précise : «La différence entre la relation et ces autres rapports, c'est que l'idée de relation vient de l'existence même de la chose sur laquelle porte le rapport; par exemple, la paternité qui procède de l'existence même du fils et du fait de son existence. Mais 'où' [ne procède pas] de l'existence même de l'espace; ni 'quand' de l'existence même du temps; de même pour les autres rapports» (*Livre de science*, I, p. 110).

[4] Le mot *'idâfa* qui signifie proprement une relation «entre deux choses qui ne se conçoivent que l'une par l'autre», peut aussi être pris au sens large de «rapport», et est toujours traduit par *relatio*. Voir A.-M Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, n° 387. Par ailleurs, le mot *'alâqa*, qui signifie «lien», «connexion», et qui est traduit en latin de diverses manières (*connexio, habitudo*, etc.), «présente un intérêt philosophique par les rapports auxquels il s'applique» (*op. cit.*, n° 452). Avicenne écrit par exemple qu'il ne peut y avoir deux Etres nécessaires parce que la nécessité d'être «leur viendrait d'une cause extérieure établissant la relation (*'alâqa*) entre les deux» (*Najât*, p. 370; *Carame*, p. 72 : *connexio*). Entre la matière et la forme, il y a «un lien de relation» (*Chifâ*, II, p. 417; *Metaph.* II, 4, f° 77, r° 1; transcription [The Franciscan Institute], p. 55 : *habitudo relationis*).

[5] *Le livre de science*, I, p. 108 : «L'accident est de deux sortes :

a) ce dont la conception ne te met pas dans le besoin de regarder en aucune manière quelque chose d'autre que sa substance et hors de sa substance;

b) ce dont tu ne peux éviter, pour le concevoir, de regarder une chose extérieure». La première sorte comporte la quantité et la qualité; la seconde comporte «sept ordres» : relation, 'où', 'quand', situation, avoir, action et passion.

> C'est l'état d'une chose qui lui survient et se conçoit du fait qu'une autre chose existe par rapport à elle. Ainsi la paternité quant au père vient du fait que le fils existe par rapport à lui; de même pour l'amitié, la fraternité et la parenté[6].

L'examen de la relation dans le *Livre de science,* s'arrête là. Mais un peu plus loin, dans la «recherche de l'état de l'un et du multiple et de tout ce qui s'y rattache», Avicenne note que de la multiplicité relèvent la diversité et l'altérité, et il distingue, à la suite d'Aristote, quatre sortes d'opposition :

> 1) l'opposition de *est* et *n'est pas* (exemples : homme et non-homme, blancheur et non-blancheur);
> 2) l'opposition de corrélation (exemples : *ami* par rapport à *ami, père* par rapport à *fils*);
> 3) l'opposition d'habitude et de privation (exemple : opposition de *mouvement* et de *repos*);
> 4) l'opposition des contraires (exemple : *chaleur* et *froideur*)[7].

Après avoir montré la différence entre contraire et privation, et précisé que privation et habitude n'ont qu'une seule et même cause, Avicenne affirme : «Quant aux corrélatifs, ils ont pour caractéristique qu'on les reconnaît chacun par rapport à l'autre, alors qu'il n'en est pas de même pour d'autres [oppositions]»[8].

Notons enfin que dans les *Icharât,* après avoir montré comment certaines relations dépendent des changements que subit certain sujet, Avicenne présente comme un «point délicat» la distinction entre l'*état relatif* et la *relation* :

> Etre à droite ou à gauche est une relation pure. Etre puissant et connaissant est une manière d'être dans un état stable, en soi-même, que suit une relation concomitante ou conséquente; par l'une et par l'autre, toi tu possèdes un état relatif, mais tu ne possèdes pas une relation pure[9].

Nous retrouvons ici la différence, soulignée par Aristote dans les *Catégories,* entre la relation pure qui est une catégorie spéciale, irréductible aux autres, et l'état relatif qui peut, de fait, affecter diverses catégories.

[6] *Op. cit.*, p. 109.
[7] *Op. cit.*, p. 122.
[8] *Op. cit.*, p. 123.
[9] *Livre des directives et remarques,* p. 457.

Saint Thomas

En raison de la révélation du mystère de la Très Sainte Trinité et de la création, la réflexion théologique va avoir recours, d'une façon très spéciale, à la relation et au relatif, et va même en approfondir le sens [10]. On cherchera à montrer pourquoi la relation peut être attribuée à Dieu et comment elle peut aider à expliciter le mystère de la distinction des Personnes divines, le mystère de l'union hypostatique et la dépendance de la créature à l'égard du Créateur. Nous ne pouvons pas étudier ici les divers développements de cette notion de relation chez les théologiens. Nous nous limiterons à quelques aspects qui nous semblent particulièrement importants.

S. Thomas est certainement l'un des théologiens qui ont contribué le plus à une analyse métaphysique de la relation [11], en se servant, du

[10] C'est S. Augustin qui (à la suite de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze dans la théologie grecque) a introduit dans la théologie latine le concept de *relatif*, en précisant qu'en Dieu le relatif n'est pas un accident parce que Dieu ne subit pas de changement (*De Trinitate*, V, ch. 5, 6; Oeuvres XV, pp. 434-435) et que c'est la relation qui constitue les Personnes divines (ce qui ne compromet pas l'unité de l'essence divine) : voir *op. cit.*, IX, ch. 1, 1 (Oeuvres XVI, pp. 74-75); *De civitate Dei*, XI, ch. 10, 1 (Oeuvres XXXV, pp. 62-63). «Bien qu'être Père et être Fils ne soit pas la même chose, la substance n'est cependant pas diverse (*non est tamen diversa substantia*)» (*De Trinitate*, V, ch. 5, 6; Oeuvres XV, *loc. cit.*). «Toute essence qui est dite de façon relative est quelque chose (*est etiam aliquid*) indépendamment du relatif (...) S'il n'y avait pas d'homme, c'est-à-dire une certaine substance, il n'y aurait rien qui soit dit, de façon relative, maître» (*op. cit.*, VII, ch. 1, 2; Oeuvres XV, pp. 510-511). Voir aussi I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires.*

[11] Sans aborder ici les prédécesseurs de S. Thomas, notons seulement, pour mieux faire ressortir l'originalité de ce dernier, que chez son maître Albert le Grand, la doctrine de la relation reste assez indécise. En effet, en commentant Aristote, Albert le Grand affirme que, «selon la sagesse des Péripatéticiens, la relation a l'*esse*, mais n'a l'*esse* que dans le relatif qui est 'vers' quelque chose» : *non habet esse nisi in relativo quod est ad aliquid* (*Metaphysicorum libri XIII*, livre V, tr. 3, ch. 7, Opera omnia VI, p. 337 a). Dans ce qui est *ad aliquid*, il n'y a qu'un *respectus*, par lequel ce qui est quelque chose se rapporte à quelque chose (*ad aliquid*); la *relatio*, elle, est dans l'esprit (*in anima*), alors que le *respectus* est *res signata in re ipsa*; en ce sens, le *respectus*, que l'on appelle *ad aliquid*, est un être et un certain genre d'être (*ens et genus quoddam entis*); mais il n'est que dans le sujet (*ibid.*). Le père et le fils sont véritablement relatifs, mais la relation (*habitudo*) entre le père et le fils n'existe que dans l'esprit (*ibid.*). En traitant des catégories, Albert le Grand précise que l'*ad aliquid* est dans les réalités *secundum aptitudinem*, mais que *secundum actum* et *secundum perfectionem*, il est dans la raison (*Liber de praedicamentis*, tr. IV, ch. 1, Opera omnia I, p. 224). Cependant, dans sa *Somme théologique*, il affirme que le *modus comparationis* est quelque chose dans les réalités comparées, même si elles ne sont jamais comparées en acte, et que ce mode a quelque chose d'une entité (*ille modus aliquid entitatis est*), et rentre ainsi dans un mode spécial de prédication, distinct de tous les autres modes des prédicaments, *qui praedicant ens absolutum*. Il ajoute néanmoins qu'«aucune relation n'apporte en celui en lequel elle est une composition selon

reste, de ce qu'Aristote et Avicenne avaient commencé à élaborer [12]. Relevons par exemple, dans le *Contra Gentiles*, ce passage où S. Thomas rappelle explicitement la doctrine d'Aristote : «les relatifs sont ceux qui, selon leur *esse*, se rapportent en quelque manière à un autre, comme le dit le Philosophe dans les *Catégories*»[13]. Et encore : «la raison propre de la relation consiste en ce qu'elle est 'vers' un autre»[14].

S. Thomas se sert de la relation pour expliquer ce qu'est la science et, d'une autre manière, ce qu'est le *scibile* (ce qui peut être su, objet de science) : «la relation (*relatio*) que comporte le nom de 'science' désigne la dépendance de notre science à l'égard de ce qui peut être su (*scibile*)»[15]; quant au *scibile*, «il se dit relativement, non pas parce que

l'*esse*, parce que ce dont l'*esse* est tout entier vers un autre (*totum ad alterum*) n'ajoute rien à ce en quoi il est» (*Summa theologiae*, I, tr. 9, q. 37, sol. et ad 1; Opera omnia XXXI, pp. 387 a et 388 b). L'*esse* des relatifs n'est réductible ni au *per se esse*, ni à l'*inesse*, mais est un *ad-aliud-esse* qui constitue un *modus specialis praedicandi* (voir *op. cit.*, tr. 13, q. 52, pp. 535 b – 536 a). Pour A. Krempel, ce *modus specialis* est une relation transcendantale avant la lettre (*La doctrine de la relation...*, p. 502), parce qu'Albert le Grand dit (en se référant à Aristote) que «le relatif est un prédicament spécial et se trouve aussi bien dans les substances que dans les accidents, et est substance dans le rapport (*habitudine*) des substances entre elles, et accident dans le rapport des accidents entre eux : il est évident en effet qu'on ne peut pas dire que l'identité de ce qui est identique soit un accident, ni que la similitude de ce qui est semblable ne soit pas un accident. C'est donc un *esse* spécial que prédiquent les relatifs» (*Summa theologiae*, I, tr. 13, q. 52, p. 536 a – 536 b). Sur la doctrine d'Albert le Grand, voir D. MARINOZZI, *La relazione in S. Alberto Magno* (cette thèse, dactylographiée, contient également une édition provisoire du IVe traité des *Prédicaments*, établie sur la base de cinq manuscrits). Voir en particulier, pp. 174-178, la manière dont S. Albert comprend les relatifs *secundum esse* et *secundum dici*. Voir également, dans le texte même de S. Albert (ch. 3, pp. 207 ss. et ch. 8, pp. 230 ss.), l'exposition et la discussion de la définition de Platon, et les remarques de D. Marinozzi, pp. 42 ss.

[12] A. Krempel, dans son étude sur *La doctrine de la relation chez S. Thomas*, a rassemblé la plupart des textes ou S. Thomas utilise la relation en théologie. L'interprétation que Krempel donne de ces textes peut prêter à la critique, car il veut prouver une thèse (voir notre recension dans le *Bulletin thomiste*). D'autre part, on aurait souhaité qu'A. Krempel, dans ses analyses, respectât davantage la genèse de la notion de relation chez S. Thomas; car on s'aperçoit vite que ce que S. Thomas dit dans ses premières œuvres, par exemple dans son *Commentaire des Sentences*, n'a pas la même précision que ce qu'il affirme dans ses œuvres ultérieures. A. Krempel, du reste, l'a senti à propos de la distinction des relations *secundum esse* et *secundum dici*, puisqu'il prend soin de citer les textes qui les concernent selon l'ordre chronologique (*op. cit.*, pp. 403-405); malheureusement, cette énumération ne s'accompagne d'aucune analyse portant sur la signification des variantes présentées par ces textes.

[13] *Contra Gentiles*, II, ch. 12 : «cum relativa sint quae secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent».

[14] *Op. cit.*, IV, ch. 14 : «propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum». Déjà, dans le *Commentaire des Sentences*, S. Thomas affirmait : «Ratio relationis est, ut referatur ad alterum» (*I Sent.*, dist. II, q. 1, a. 5).

[15] *De ver.*, q. 2, a. 5, ad 16; cf. q. 4, a. 5. *I Sent.*, dist. XXVI, q. 2, a. 3, ad 4. *Quodl.* I, a. 2. A propos de la connaissance de soi, voir I, q. 13, a. 7.

lui-même se rapporte (*refertur*) [à autre chose] en vertu d'une certaine relation existant en lui, mais parce que quelque chose d'autre [la science] se rapporte à lui»[16]. S. Thomas se sert aussi de la relation pour expliquer ce qu'est l'amour : «aimer se dit relativement, et *esse* [se dit] absolument»[17]; ce qu'est la volonté : la volonté a un double «regard vers» (*respectum ad*) le voulu[18]; ce qu'est l'appétit naturel : rapport (*habitudo*) au bien, «ordre-vers» (*ordinatio*) le bien[19]; ce qu'est la puissance : «toute puissance, de par sa raison même, comporte un ordre 'vers' quelque chose» (*ordinem ad aliquid*)[20]. La relation précise aussi

[16] *Comm. Phys.*, V, leç. 3, n° 667. Du côté de la science, la relation est réelle; du côté du *scibile*, il n'y a qu'une relation de raison : cf. ci-dessous, note 52.

[17] *I Sent.*, dist. XXXII, q. 1, a. 1, ad 1.

[18] *De ver.*, q. 23, a. 4, ad 15.

[19] Cf. I, q. 19, a. 1 (*habitudo ad bonum*); *Comm. Phys.*, I, leç. 15, n° 138 (*ordinatio in finem*).

[20] *IV Sent.*, dist. VII, q. 2, a. 1, sol. 2; cf. I, q. 41, a. 5. Ces quelques citations (on pourrait les multiplier) montrent la souplesse du langage de S. Thomas dans son usage des termes *relatio*, *respectus*, *habitudo*, *ordo*. Parfois ces termes semblent être pris comme des synonymes, par exemple dans ce que Krempel appelle les «expressions jumelées» (voir *op. cit.*, pp. 123 ss.) comme «*ordo vel habitudo* (I, q. 13, a. 7), *respectus vel ordo* (*De pot.*, q. 2, a. 6), *ordo aut respectus* (*C.G.* I, ch. 33), *relatio vel ordo* (*De pot.*, q. 7, a. 9, ad 7), *habitudines sive relationes* (*De pot.*, q. 7, a. 8). Mais A. Krempel décrète trop vite que les expressions *vel, aut* ou *sive* ont la même portée que *et* (*op. cit.*, p. 125). De plus, il conclut que *habitudo* «équivaut souvent à relation tout court» (*op. cit.*, p. 103) et ajoute que «Duns Scot confirme cet usage» (*ibid.*). Mais l'un des exemples qu'il donne à l'appui est l'expression *habitudo relativa* (*habitudines relativas* : I, q. 13, a. 7, ad 1), qui montre bien que les termes *habitudo* et *relatio* ne sont pas équivalents, puisqu'on ne peut pas dire *relatio relativa* (sauf, évidemment, si l'on est suarézien ! Cf. ci-dessous, p. 52). Il semble que l'on puisse dire que la *relatio* s'exprime formellement par le *respectus* (cf. *C.G.* IV, ch. 14 : *respectus, in quo ratio relationis consistit*), terme que nous traduirions plus volontiers par «regard vers» que par «rapport» ou «égard» (cf. A.KREMPEL, *op. cit.*, p. 101); mais que la relation impliquant un fondement, S. Thomas parle souvent, lorsqu'il s'agit de la relation avec son fondement, d'*habitudo* ou d'*ordo* (*ordo* exprimant aussi très souvent la priorité ou postériorité); et que, lorsqu'il ne s'exprime pas de façon précise, il dit *ordo vel respectus vel habitudo*. Il ne nous semble pas (compte tenu des expressions où S. Thomas n'est pas absolument rigoureux) que l'on puisse dire que «*respectus* et *habitudo* marchent de pair» (*op. cit.*, p. 103), puisque, lorsque S. Thomas est très précis, il emploie *respectus* ou *ad* pour exprimer la *ratio* de la relation (son aspect le plus formel) et *habitudo* pour désigner la relation considérée avec son fondement. *Habitudo* est du reste un terme beaucoup plus générique que *respectus* (A. Krempel lui-même semble le reconnaître : voir *op. cit.*, p. 102). *Habitudo peut désigner une qualité* (II-II, q. 110, a. 3, ad 3). *Habitudo* est proche de *appetitus, inclinatio, aptitudo*. S. Thomas dira *aptitudo vel habitudo*, alors que, du moins à notre connaissance, il ne dira pas *relatio vel aptitudo. Et quand il parle d'aptitudo vel habitudo*, c'est le fondement qui est mis en lumière : «Quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem, et ad id a quo donatur, et ad id cui donatur» (I, q. 38, a. 1). — D'autre part, certains textes de S. Thomas ne pourraient-ils pas permettre de dire qu'il ne fait pas de distinction entre les termes *relativum* et *relatio* (voir A.KREMPEL, *op. cit.*, p. 97) ? En réalité, il semble bien que c'est *lorsqu'il s'agit de Dieu* que S. Thomas emploie indistinctement les deux termes; car lorsqu'il s'agit d'attribuer quelque chose à Dieu, on peut employer aussi bien l'abstrait que le concret : cf. I, q. 40, a 2.

la signification de certains noms comme «père» et «fils», «maître» et «serviteur»[21]. Elle rentre dans la définition du pronom [22], dans celle de la grandeur : «parce que le grand se dit de façon relative, comme on le voit dans les *Catégories*, il est dit ici que la grandeur de la dépense se prend par rapport à quelque chose d'autre» (*per respectum ad aliquid aliud*) [23]. De même, «le beaucoup et le peu se disent *ad aliquid*»[24]. «La rapidité et la lenteur ne conviennent pas au mouvement de façon absolue, en lui-même, mais par rapport à autre chose»[25]. «La similitude signifie une relation causée par l'unité d'une qualité, relation qui requiert des suppôts distincts»[26]. «Le tout se dit par relation aux parties»[27]. Quant au «premier», il comporte une certaine relation, et de même le plus élevé (*summum*) [28].

La relation est réelle en raison de ce qui la cause : *ex eo quod relationem causat.* «En effet, quand en quelque chose se trouve quelque chose de réel, par quoi il dépend d'un autre et se rapporte à lui, nous disons alors qu'il se rapporte, ou dépend, ou se réfère réellement»[29]. La relation réelle exige en effet la distinction des réalités [30], car elle re-

[21] Voir I, q. 13, a. 7, ad 1; *De ver.*, q. 21, a. 6; I, q. 33, a. 2, ad 1; *Comm. Phys.*, III, leç. 5, n° 322.

[22] Voir *Comm. Mét.*, X, leç. 4, n° 2003 : «Cum enim hoc pronomen, *ipsum*, sit relativum...» . Cf. *I Sent.*, dist. XVIII, q. 1, a. 5, obj. 6. A un autre niveau, théologique, la relation sert à préciser ce qu'est le «caractère» (qui nous marque à l'effigie du Christ) : le caractère, étant un *signe*, implique une relation; mais cette relation ne peut pas se fonder immédiatement sur l'essence de l'âme (sinon elle conviendrait *naturellement* à toute âme); elle se fonde, précisément, sur le caractère, qui n'est donc pas lui-même une relation : voir III, q. 63, a. 2, ad 3; cf. *IV Sent.*, dist. IV, q. 1, a. 1. Sur le «caractère», voir ci-dessous, p. 145.

[23] *Comm. de l'Ethique à Nicomaque*, IV, leç. 6, n° 709; cf. *Comm. De Caelo*, III, leç. 3, n° 563. *De pot.*, q. 5, a. 6, obj. 9.

[24] *Comm. Eth. Nic.*, X, leç. 3, n° 1991; cf. *Quodl.* IV, a. 23, ad 9; *De pot.*, q. 9, a. 7, ad 7.

[25] *Comm. Eth. Nic.*, X, leç. 3, n° 1990.

[26] *I Sent.*, dist. II, *expositio textus.*

[27] *C.G.*, II, ch. 72. S. Thomas dira encore, par exemple, que «dans le nom de sujet n'est inclus que le regard vers (*respectus*) l'accident, et non la raison d'existant par soi» (*III Sent.* dist. X, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 2). De même, «le terme n'appartient pas à la nature de la réalité dont il est terme, mais a un certain rapport (*habitudinem*) à cette réalité» (*Comm. du De Trinitate de Boèce*, q. 5, a. 2, ad 3). S. Thomas souligne aussi que les prépositions impliquent des relations : par exemple *ex, de, secundum, in, per, propter...* Voir I, q. 43, a. 3, obj. 2; q. 45, a. 1, ad 3; *De caritate*, a. 7, ad 17; *I Sent.*, dist. XIX, q. 3, a. 2, obj. 3; dist. XXXI, q. 3, a. 2, obj. 1; dist. XXXIV, q. 1, a. 2, ad 3. D'une façon générale, «les prépositions désignent certains rapports» : *quasdam habitudines* (*De pot.*, q. 1, a. 1, ad 1).

[28] *C.G.*, II, ch. 11.

[29] *Quodl.* IX, a. 4.

[30] Cf. I, q. 40, a. 2, ad 4: *De ver.*, q. 2, a. 2, ad 3; *I Sent.* , dist. XXVI, q. 2, a. 2, ad 3.

quiert deux extrêmes en acte entre lesquels elle s'exerce [31], alors que «le même ne se rapporte pas à lui-même selon une relation réelle»[32]. La relation requiert un fondement [33], une cause, un sujet [34], car elle a l'*esse ex comparatione ad illud cui inest* [35]. C'est ainsi que S. Thomas affirme que la *raison* de relation, comme celle de mouvement, dépend de la fin ou du terme, mais que son *esse* dépend du sujet [36]. Le terme détruit, le *respectus* ne peut plus s'exercer; il est donc supprimé comme *respectus* [37]. Par contre, l'unité ou la pluralité de la relation ne se prend pas de son terme, mais de sa cause ou de son sujet [38].

La relation peut avoir divers fondements : soit la quantité, soit la qualité [39], soit l'action et la passion [40], soit le mouvement [41]; mais elle ne peut se fonder sur une autre relation [42], ni sur une autre catégorie que les précédentes [43].

[31] Voir I, q. 13, a. 7; «cum relatio requirat duo extrema». Cf I *Sent.*, dist. XXXI, q. 1, a. 1; dist. XXVI, q. 2, a. 1; *Comm. Mét.*, V, leç. 11, n° 912 : «relatio semper requirit duo extrema». *C.G.* II, ch. 12.

[32] I, q. 42, a. 1, ad 4 et I *Sent.*, dist. XXI, q. 1, a. 1 : «idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali». Cf. *Comm. Mét.*, *loc. cit.* : «la relation d'identité n'est pas réelle, mais seulement de raison». *Comm. Phys.*, V, leç. 3, n° 667. Voir ci-dessous, p. 58 , note 160.

[33] Voir *I Sent.* dist. XXVI, q. 2, a. 1 et ad 3; *III Sent.* dist. II, q. 2, a. 2, sol. 3; *De ver.*, q. 27, a. 4, sed contra 4 : «relatio semper fundatur super aliquid absolutum» : *C.G.* IV, ch. 14; III, q. 63, a. 2, ad 3. *Quodl.* IX, a. 4.

[34] III, q. 35, a. 5.

[35] *Quodl.* XII, a. 1; cf. *I Sent.*, dist. XXVI, q. 2, a. 2, ad 4 : «relatio non habet esse naturale nisi ex hoc quod habet fundamentum in re»; dist. XXXIV, q. 1, a. 1, ad 5.

[36] III, q. 2, a. 7, ad 2. Cf. I, q. 28, a. 1; *I Sent.*, dist. XXVI, q. 2, a. 1; dist. XXXVII, q. 2, a. 3, ad 3.

[37] *Quodl.* IX, a. 4, ad 2.

[38] III, q. 35, a. 5; *Comp. theol.*, ch. 212 : «Ubi autem est eadem causa relationis, et relatio est una realiter, quamvis multiplicentur respectus (...) Nihil prohibet quod una realis relatio plures respectus habeat. Nam sicut relatio ex causa sua habet quod sit res quaedam, ita etiam quod sit una vel multiplex». Notons aussi ce texte du *Commentaire des Sentences* (I, dist. XXVII, q. 1, a. 1 : «Cum enim relatio dicatur secundum respectum ad alterum, differentiae relationis erunt secundum quod est ad diversa».

[39] *I Sent.* dist. XXXIII, q. 1, a. 1; *IV Sent.*, dist. IV, q. 1, a. 1; *C.G.* IV, ch. 14; *De pot.*, q. 7, a. 8, ad 2.

[40] *III Sent.*, dist. V, q. 1, a. 1, sol. 1; *De pot.*, q. 7, a. 9; q. 8, a. 1; *C.G.* IV, ch. 14; *Comm. Phys.*, III, leç. 1, n° 280.

[41] *IV Sent.*, dist. XLI, q. 1, a. 1, qc. 2.

[42] *De pot.*, q. 3, a. 3, ad 2 : «Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit». Cf. *I Sent.*, dist. XXXI, q. 1, a. 1; *C.G.* II, ch. 18; *De pot.* q. 7, a. 9, ad 2; I, q. 42, a. 1, ad 4; q. 45, a. 3, ad 2.

[43] Voir *Comm. Mét.*, V, leç. 17, n° 1005. – Notons aussi qu'à son tour, S. Thomas reprend les expressions *relativa secundum esse* et *secundum dici*, en précisant que cette distinction ne correspond pas à la distinction de la relation réelle et de la relation de raison : car «il y a des relatifs *secundum esse* qui ne sont pas réels, comme le droit et le

La distinction de la substance et de la relation est nettement affirmée chez S. Thomas. L'*esse* de la relation est autre que l'*esse* de la substance; la relation advient à la substance, et son *esse* est le plus imparfait qui soit [44]. Peut-on vraiment définir la relation (*ad aliquid*)

gauche dans la colonne, et des relatifs *secundum dici* qui impliquent cependant des relations réelles, comme c'est le cas, manifestement, de la science (*sicut patet de scientia*)» (*De pot.*, q. 7, a. 10, ad 11; cf. *I Sent.*, dist. XXX, q. 1, a. 3, ad 4).

Que sont exactement, pour S. Thomas, les relatifs *secundum esse* et *secundum dici* ? A. Krempel, en citant six grands textes où S. Thomas interprète ces expressions, déclare catégoriquement que, pour ce dernier, «un terme est dit (*nomen*) *relativum secundum esse*, s'il traduit la relation elle-même; au contraire, il est dit (*nomen*) *relativum secundum dici*, s'il exprime le fondement relatif» (A. KREMPEL, *op. cit.*, p. 403; cf. p. 138 et p. 406 : «*relativum secundum esse* et *relativum secundum dici* expriment l'un la relation, l'autre le fondement relatif»). Sans reproduire ici les textes de S. Thomas (voir *op. cit.*, pp. 403-405; voir aussi *I Sent.*, dist., XXXIII, q. 1, a. 1, obj. 1 et ad 1, que Krempel ne cite pas), observons simplement que cette interprétation ne nous paraît pas entièrement juste. S. Thomas ne dit-il pas explicitement que les *relativa secundum dici* «donnent principalement à entendre une réalité d'un autre prédicament, et en conséquence impliquent une relation» (*I Sent.*, dist. XXX, q. 1, a. 2), «comme le nom *science* est donné pour signifier une certaine qualité, que suit un certains *respectus*» (*De ver.*, q. 4, a. 5) ? De quoi s'agit-il ici, sinon de ce qu'on appellera par la suite «relation transcendantale» ?

Ailleurs, S. Thomas, après avoir donné l'exemple de la science comme relatif *secundum dici*, ajoute : «c'est de cette manière que la *ratio boni* implique un *respectus*. Non que le nom de bien signifie le *respectus* seul, mais parce qu'il signifie ce que suit le *respectus*, avec le *respectus* lui-même» (*De ver.*, q. 21, a. 6). Ici, il ne s'agit évidemment plus de la relation transcendantale (qui serait celle de l'appétit au bien), mais de la relation du bien à l'égard de l'appétit, laquelle s'exprime par une relation de raison. S. Thomas parle du bien parce que l'article, précisément, traite du bien; mais il aurait pu aussi bien donner l'exemple du *scibile*, de l'objet de science, qui n'implique pas de relation réelle à la science (*Comm. Mét.*, X, leç. 8, n° 2088). Ainsi, pour S. Thomas, le relatif *secundum dici* semble concerner aussi bien la relation (transcendantale) de la science à l'objet de science que la relation (de raison) de l'objet de science à la science.

Comme exemple de relatif *secundum dici*, S. Thomas donne encore, dans la *Somme*, «les réalités que suivent certains rapports (*habitudines*), comme mouvant et mû, tête et «qui a une tête» : *movens et motum, caput et capitatum* (I, q. 13, a. 7, ad 1; A. Krempel traduit *capitatum* par «tronc» : *op. cit.*, p. 405). Nous sommes ici en présence d'un rapport, d'un ordre, soit de causalité, soit de possession.

On ne peut donc pas dire *simpliciter* que le relatif *secundum esse* traduise «la relation elle-même» et que le relatif *secundum dici*, traduisant uniquement «le fondement», soit «absolu et réel» (*op. cit.*, p. 401); car le relatif *secundum dici* exprime *à la fois* le fondement et la relation. Quant à dire que la fusion du relatif *secundum dici* (entendu comme «absolu et réel») avec cette autre signification du même relatif (proposée par Alexandre de Halès et S. Albert) qui identifie *relativum secundum dici* et relation de raison, a donné naissance à la relation transcendantale, fondée immédiatement sur la substance (voir *loc. cit.* et pp. 659-660), c'est méconnaître la véritable nature de ce qu'on peut appeler «ordre transcendantal» pour éviter l'équivoque de la «relation transcendantale». Voir notre article : *La notion de relation transcendantale est-elle thomiste* ?

[44] *C.G.* IV, ch. 14. Sur la distinction de la substance et de la relation, voir *I Sent.*, dist. IV, q. 1, a. 1, ad 3 : «nulla relatio est substantia secundum rem in creaturis»; dist. XX, q. 1, a. 1; *De pot.*, q. 8, a. 2, ad 2 : alia est ratio substantiae et relationis»; q. 9, a. 4, ad 11 : «nulla relatio est substantia». – Notons aussi que S. Thomas, opposant ce qui est

relativement à la substance, comme *habitudo substantiae* ? S. Thomas le fait dans le *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*[45]; mais dans la *Somme,* il dit explicitement que si, dans les genres autres que la relation, la *ratio* propre du genre se prend par rapport au sujet (*secundum comparationem ad subjectum*), en vertu de quoi on dira que la quantité est «mesure de la substance» (*mensura substantiae*) et la qualité «disposition de la substance» (*dispositio substantiae*), par contre, la raison propre de relation ne se prend pas par rapport à ce *en quoi* elle est, mais à quelque chose d'extérieur (*non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra*)[46]. Il est difficile de trancher la difficulté par le point de vue chronologique, car les dates de composition des deux œuvres sont assez rapprochées, et le *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque* pourrait être plus tardif que la *Prima Pars.* Nous ne pouvons pas nous attarder ici au problème que posent ces deux textes de S. Thomas; mais nous préciserons plus loin qu'effectivement, la relation ne peut (contrairement à la qualité et à la quantité) se définir relativement à la substance[47].

S. Thomas affirme très clairement que la relation ne peut pas se fonder immédiatement sur la substance :

> Ayant un *esse* très débile, puisqu'il consiste seulement à se-rapporter-à-un-autre (*quia consistit tantum in hoc quod est ad-aliud-se-habere*), la relation doit se fonder sur un autre accident; car les accidents plus parfaits sont plus proches de la substance, et c'est par leur intermédiaire que les autres accidents sont-dans *(insunt)* la substance[48].

A la différence de la qualité et de la quantité, qui demeurent dans le sujet, la relation ne signifie pas quelque chose qui demeure dans le sujet, mais un certain passage vers un autre : *non significat ut in subjecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud*[49]. C'est du reste pour cela

relatif à ce qui est absolu, semble voir là une division très fondamentale, différente de la division de l'être en substance et accidents, et pourtant très proche. Voir *C.G.* II, ch. 12; IV, ch. 14 : «in rebus creatis, comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subjectum». Cf. *I Sent.*, dist. IX, q. 2, a. 1; dist. XXVI, q. 2, ad 1 *contra;* dist. XII, q. 1, a. 1; dist. XXIII, q. 1, a. 3. *De pot.*, q. 9, a. 5, ad 16; I-II, q. 16, a. 4, ad 2.

[45] Voir *Comm. Eth. Nic.*, I, leç. 6, n° 80 : «illud quod est ens per seipsum, scilicet substantia, est naturaliter prius omnibus his quae non habent esse nisi in comparatione ad substantiam, sicut est quantitas, quae est mensura substantiae, et qualitas, quae est dispositio substantiae, et *ad aliquid,* quod est habitudo substantiae».

[46] I, q. 28, a. 2.

[47] Cf. ci-dessous, p. 118.

[48] *Comm. Phys.*, III, leç. 1, n° 280. Voir également I, q. 42, a. 1, ad 4.

[49] *De pot.*, q. 7, a. 8; cf. q. 8, a. 2 : «*Ad aliquid* vero non significatur secundum ratio-

que la relation comme telle n'implique aucune imperfection et pourra être attribuée à Dieu [50].

Mais c'est là aussi que réside la très grande difficulté que nous avons à saisir ce qu'est la relation. Aussi n'est-il pas étonnant que certains, considérant la manière très spéciale dont les relatifs signifient (leur *modus significandi*), aient dit qu'ils n'inhéraient pas à la substance [51] – ce que S. Thomas, évidemment, n'accepte pas; car, pour lui, il faut distinguer les relations réelles des relations de raison [52]. Il est clair qu'une telle distinction n'a pas lieu dans le cas des autres prédicaments, car, «selon leur raison propre, ils signifient quelque chose d'inhérent à quelque chose» [53]. La relation réelle existe dans la réalité qu'elle affecte comme dans son sujet, ayant un fondement réel [54]; tandis que la relation de raison n'a pas de fondement réel. Elle naît à partir de nos opérations vitales.

nem accidentis : non enim significatur ut aliquid ejus in quo est, sed ut ad id quod extra est (...) [relativa] significantur ut quoddam medium inter substantiam quae refertur, et id ad quod refertur». I, q. 40, a. 1 : «[relationes] non significant ut *in aliquo*, sed magis ut *ad aliquid*».

[50] Déjà, dans le *Commentaire des Sentences*, S. Thomas soulignait : «quodlibet aliorum generum, praeter *ad aliquid*, importat imperfectionem» (*I Sent.*, dist. VIII, q. 4, a. 3). Et si l'on compare *I Sent.*, dist. II, q. 1, a. 3 («relatio in divinis habet duplicem comparationem : unam ad suum correlativum, secundum quam *ad aliquid* dicitur, aliam ad essentiam [divinam] secundum quam est idem re cum ea») et I, q. 28, a. 2 («in hoc quod [relatio] *ad aliquid* dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum»), il semble bien que l'on puisse dire que S. Thomas a mis de plus en plus en lumière le caractère propre de la relation, qui est en dehors de l'ordre de la perfection.

[51] Voir *De pot.*, q. 8, a. 2 : «quidam attendentes modum significandi in relativis, dixerunt ea non esse inhaerentia substantiis».

[52] Voir I, q. 13, a 7; q. 28, a. 1, ad 4. *De ver.*, q. 21, a. 1 : «Illa autem relatio, secundum Philosophum in *V Metaph.*, dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur». *De pot.*, q. 7, a. 11 : «sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum...» – Il y a des relations qui ne sont réelles en aucun de leurs deux extrêmes (comme la relation d'identité, où «la raison prend une seule et même réalité comme deux extrêmes d'une relation» : *Comm. Phys.*, V, leç. 3, n° 666). Dans d'autres cas, la relation est réelle dans l'un des deux extrêmes, et «de raison» dans l'autre, comme dans le cas de la science et du *scibile* (cf. *loc. cit.*), ou dans celui de la colonne qui est dite «à droite» de l'animal (*ibid.*). Mais il y a des relatifs qui impliquent, en l'un et l'autre extrême, «une relation existant réellement en l'un et l'autre extrême», comme l'égalité ou la similitude (*ibid.*). Voir aussi *De pot.*, q. 7, a. 10.

[53] I, q. 28, a. 1 : «secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens». Par contre, «*ad aliquid* (...) non importat aliquam dependentiam ad subjectum, immo refertur ad aliquid extra» (*I Sent.*, dist. VIII, q. 4, a. 3).

[54] Voir par exemple I, q. 28, a. 2, ad 2 : «sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo». Cf. *I Sent.*, dist. XXXIII, q. 1, a. 2, ad 3 : «Illud quod in creaturis *ad aliquid* dicitur, substat huic relationi, sicut subjectum accidenti».

Lorsque le théologien cherche à préciser *comment* Dieu existe, il se sert en premier lieu de la négation pour montrer combien Dieu est *autre* que les créatures que nous expérimentons. Il a recours aussi à la causalité et à la voie d'éminence; il se sert donc de la relation, car le mode de suréminence selon lequel les perfections des créatures se trouvent en Dieu peut être signifié soit par la négation (Dieu est in-fini), soit «par Sa relation aux autres, comme lorsqu'on Le dit Cause Première ou Souverain Bien» (*summum bonum*) [15]. Cependant cette relation n'existe pas réellement en Dieu.

Le théologien explicite donc l'analyse d'Aristote en distinguant ce qu'est la relation comme accident réel, son mode d'inhérence, et ce qu'elle est considérée en elle-même, dans sa raison d'*ad aliquid* :

> la relation, qui n'est autre que l'ordre d'une créature à une autre, n'[est] pas la même chose en tant qu'elle est accident et en tant qu'elle est relation ou ordre. En effet, en tant qu'elle est accident, elle a d'être dans un sujet, mais non pas en tant qu'elle est relation ou ordre; mais [en tant que relation ou ordre] elle a seulement d'être *ad aliud*, passant pour ainsi dire en un autre (*quasi in aliud transiens*) [16].

Cela est particulièrement net dans la *Somme théologique*, notamment dans le traité de la Sainte Trinité, où S. Thomas insiste sur le fait que «la raison spécifique du relatif consiste en ce qu'il se rapporte à un autre» [17]. Le relatif ou la relation se caractérisent par le fait de «se rapporter à», «être vers» : *se habere ad, esse ad.* C'est le *respectus* — «les choses qui sont dites *ad aliud* signifient, selon leur raison propre, le seul regard vers l'autre (*respectus ad aliud*)» [18] — ou mieux le *ad*, qui définit la relation : *relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dican-*

[15] *C.G.* I, ch. 30.

[16] *De pot.*, q. 7, a. 9, ad 7. Cf. *I Sent.*, dist. XXXIII, q. 1, a. 1 : «Cum (...) in relatione sint duo : scilicet relationis respectus, quo ad alterum refertur, in quo consistit relationis ratio; et iterum ipsum esse relationis, quod habet secundum quod in aliqua re fundatur». Cf. dist. XXXIV, q. 1, a. 1, ad 5. Voir à ce sujet C. KOSSEL, *Principles of Saint Thomas' Distinction between the* Esse *and the* Ratio *of Relation;* W.J. KANE, *The Philosophy of Relation in the Metaphysics of St. Thomas,* pp. 12-14.

[17] I, q. 32, a. 2 : «cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet». Cf. I, q. 40, a. 2, ad 4 : «relativi esse est ad aliud se habere». *De pot.*, q. 2, a. 5 : «ipsa relatio secundum rationem sui generis, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid».

[18] I, q. 28, a. 1; cf. ad 1 : «propria ratio ejus quod *ad aliquid* dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per *respectum* ad alterum». Voir aussi a. 2 et a. 3 : «De ratione autem relationis est *respectus* unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative». Cf. *C.G.* IV, ch. 14 : «*respectus* aliquis, in quo ratio relationis consistit». Voir aussi *Quodlibet* I, a. 2; *I Sent.*, dist. VIII, q. 4, a. 3.

tur... [59] C'est grâce à cette distinction que le théologien peut parler de «relation subsistante»[60], de relation «par mode de substance». Car si la relation existe en Dieu [61], elle n'existe pas en Lui par mode d'inhérence, mais *per modum substantiae* [62].

Examinant la création, S. Thomas affirme que celle-ci est, dans la créature, une certaine relation au Créateur [63]. Etant «la dépendance même de l'*esse* créé par rapport au principe qui l'établit, elle appartient au genre relation (...) Si elle est une certaine relation, il est clair qu'elle est une certaine *res*, et qu'elle n'est pas incréée, ni créée par une autre relation»[64].

Considérée en tant que relation, la création a pour sujet la créature, qui lui est antérieure dans l'*esse*, comme le sujet est antérieur à l'accident [65]. Mais s'il y a dans la créature une relation réelle à Dieu, car la créature est «contenue sous l'ordre divin» et il est de sa nature de dépendre de Dieu, par contre, en Dieu, il n'y a pas de relation réelle aux créatures [66].

[59] I, q. 45, a. 3, ad 2. *De ver.*, q. 21, a. 1, obj. 3 :«ens relatum concernit determinatum genus entis, quod est ad aliquid». *I Sent.*, dist. XXX, q. 1, a. 1 : «Relatio, secundum rationem suam, non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur, sed ponit tantum habitudinem ad aliud». Voir aussi *De pot.*, q. 8, a. 2. – Si la relation se définit bien par le *respectus* et l'*ad aliquid*, S. Thomas affirme cependant : «Là où il y a une même cause de la relation (comme lorsqu'un homme se rapporte à son père et à sa mère selon une filiation unique), la relation est réellement une, bien que se multiplient les *respectus*. Rien, en effet, n'empêche que quelque chose ait un *respectus* à un autre sans qu'il y ait réellement en lui une relation, comme ce qui peut être su se rapporte à la science selon une relation qui n'existe pas en lui; ainsi, rien n'empêche qu'une seule relation réelle ait plusieurs *respectus*» (*Comp. theol.*, ch. 212; cf. *supra*, note 38). *Quodl.* I, a. 2 : «le maître est, selon une relation unique, le maître de tous ceux qu'il enseigne, bien qu'il y ait de multiples *respectus*».

[60] Cf. I, q. 29, a. 4; q. 40, a. 2 ad 1 et ad 4; *C.G.* IV, ch. 14; *Compendium theologiae*, ch. 54.

[61] Voir I, q. 28, a. 2, ad 1 : «dicuntur duo tantum esse praedicamenta in divinis»; *De pot.*, q. 8, a. 4, *sed contra* : «Cum enim in divinis non ponantur nisi duo modi praedicandi, scilicet secundum substantiam et *ad aliquid*». Cf. a. 2, ad. 2 : «alia est ratio substantiae et relationis, et utrique respondet aliquid in re, quae Deus est». Voir aussi *De pot.*, q. 10, a. 5; *I Sent.*, dist. II, q. 1, a. 3 : «In Deo non sunt nisi duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio»; dist., XXII, q. 1, a. 3, ad 2; dist., XXXIII, q. 1, a. 1, ad 5 : «Nulla ratio communis alicujus praedicamenti manet in divinis nisi relationis (...) Relatio secundum rationem generis et modum significandi in divinis salvatur»; dist. XXVI, q. 2, a. 1 contra : «omne quod est in Deo, vel est absolutum, vel est *ad aliquid*».

[62] I, q. 28, a. 1, c. et ad 1; cf. q. 29, a. 4 c. et ad 1; *De pot.*, q. 8, a. 2 : «quidquid est in Deo, est ejus substantia».

[63] I, q. 45, a. 3. Cf. *De pot.*, q. 3, a. 3; q. 7, a. 8 : «infinitae habitudines sive relationes [existunt] inter creaturas et ipsum [Deum]».

[64] *C.G.* II, ch. 18. Voir aussi *De pot.*, q. 7, a. 9, ad 4; *I Sent.*, dist. XXX, q. 1, a. 2; *Comm. De Causis*, leç. 25 et 26.

[65] I, q. 45, a. 3.

[66] I, q. 28, a. 1, ad 3. Cf. *Quodl.* I, a. 2 : «nulla relatio Dei ad creaturam realiter in

Si S. Thomas se sert de la relation pour montrer comment la créature est radicalement dépendante de son Dieu-Créateur, il s'en était servi également pour expliquer la distinction des Personnes divines dans leur unité d'être et de vie. Ainsi, «la génération du Fils signifie la relation par mode d'action»[67]; et «la filiation est une relation telle qu'elle ne peut avoir pour sujet que le suppôt lui-même»[68]. «La puissance d'engendrer signifie directement la nature divine, mais indirectement la relation»[69]. Le nom de «personne» «signifie la relation, non par mode de relation, mais par mode de substance, [celle] qui est hypostase»[70].

A propos de l'Esprit Saint, S. Thomas note : «le nom d'Esprit Saint, bien qu'il ne soit pas dit relativement, est cependant pris comme relatif, en tant qu'il est approprié à signifier une personne distincte des autres par la seule relation»[71]. La relation peut donc être utilisée pour exprimer à la fois la plus grande dépendance et la plus grande distinction sans dépendance.

C'est encore de la relation que S. Thomas se sert pour exprimer ce qu'il y a de propre au mystère du Christ :

> Rien n'empêche qu'il y ait dans le Christ certaines relations réelles à l'égard de la Vierge, comme lorsque nous disons que le Corps du Christ provient de la Vierge; mais cette relation n'a pas raison de filiation (...) De la nativité temporelle ne naît pas une filiation réelle, mais de raison seulement, bien que le Christ soit réellement le Fils de la Vierge [72].

On voit comment S. Thomas, non seulement a assumé toute la philosophie d'Aristote concernant le relatif et la relation, mais encore a précisé la notion de relation en ce qu'elle a de tout à fait propre – ce qui lui a permis de s'en servir de manières très diverses, sans confondre sa fonction primordiale du point de vue de la *connaissance*[73] et son

Deo existit, sed est respectus rationis tantum»; *I Sent.*, dist. XXVI, q. 2, a. 3, ad 1 : «Relationes illae quae significantur in Deo ex habitudine creaturarum ad ipsum, nihil realiter ponant in Deo». Voir aussi *C.G.* II, ch. 12 à 14.

[67] *De pot.*, q. 2, a. 5, ad 8; cf. *I Sent.*, dist. XX, q. 1, a. 1, ad 1; *De ver.*, q. 4, a. 5, ad 7.

[68] *Quodl.* IX, a. 4.

[69] I, q. 41, a. 5.

[70] I, q. 29, a. 4, ad 1 ; dans le *De potentia*, S. Thomas était plus précis : «la personne divine (...) signifie la relation par mode de substance, non celle qui est essence, mais celle qui est hypostase» (*De pot.*, q. 9, a. 4). Voir aussi *De pot.*, q. 9, a. 6, ad 2 : «le nom de personne est absolu *ex modo significandi;* il signifie cependant la relation». Cf. 2e partie, p. 692, note 18.

[71] I, q. 36, a. 1, ad 2.

[72] *Quodl.* IX, a. 4; cf. *Compendium theologiae*, ch. 212.

[73] Notons ce texte du *Commentaire des Sentences*, qui montre bien que du côté de la

rôle toujours secondaire – relatif – du point de vue *réel, ontologique.*

Après S. Thomas, la relation va être diversement interprétée par les théologiens. Encore une fois, nous ne pouvons pas faire ici une enquête complète. Nous avons cependant cru bon de présenter, au moins dans leurs aspects essentiels, les doctrines de Duns Scot, Suarez et Jean de S. Thomas, non seulement à cause de l'importance du sujet, mais aussi parce qu'on a souvent porté sur ces doctrines des jugements simplistes [74].

Duns Scot

Duns Scot, à la suite d'Aristote et de S. Thomas, souligne la difficulté qu'il y a à connaître la relation, l'être le plus débile et le moins connaissable [75]; et il la définit d'une manière qui peut paraître, dans l'ensemble, assez semblable à celle de S. Thomas [76]. Sa doctrine présente néanmoins certaines différences bien marquées, dont nous ne noterons ici que quelques-unes.

Ces différences se manifestent parfois dans des expressions significatives de la pensée de Duns Scot, mais que S. Thomas n'aurait certes pas employées; par exemple, lorsque le «docteur subtil» déclare que l'«*esse* essentiel» du relatif est de se rapporter à un autre [77]. De même lorsqu'il déclare que la relation peut être considérée de deux manières : 1° en tant qu'elle est un certain intervalle et *medium*; 2° en tant qu'elle est fondée dans les extrêmes. De la première manière, elle est «un pur mode, comme *esse in*», et n'admet aucune distinction (elle n'est

connaissance, la relation joue ce rôle primordial : «ce qui se dit de quelque chose de diverses manières à l'égard de [réalités] diverses appartient au genre relation» (*I Sent.*, dist. XXXIX, q. 1, a. 3, obj. 6; S. Thomas se réfère aux *Catégories*).

[74] Voir en particulier A. KREMPEL, *op. cit.*

[75] Cf. *Quaestiones super praedicamenta*, q. 25, n° 10, Opera omnia (Vivès) I, p. 495 a : «relatio inter omnia entia, est debilissimum ens, cum sit sola habitudo duorum, et ita minime est cognoscibilis in se».

[76] En réalité, elle l'est beaucoup moins que ne le pense A. Krempel.

[77] DUNS SCOT, *op. cit.*, q. 28, n° 2, p. 502 b : «Esse essentiale relativi est ad aliud se habere». Duns Scot précise que la définition *quorum esse est ad aliud se habere* n'est pas celle de la relation, mais des relatifs; et il ajoute : «Similiter, hoc nomen *ad aliquid* est concretive dictum a relatione, et non relatio, nisi sic intelligatur, *ad aliquid*, id est, *habitudo* ad aliquid» (*op. cit.*, q. 25, n° 8, p. 494 b). Voir aussi *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, V, q. 11, n° 9, Opera omnia VII, p. 275 a : «Relatio non prius natura est *in* quam *ad*, quia tunc posset intelligi absolutum, nec e contra, quia tunc posset intelligi non accidens; ergo simul est *in* et *ad*».

ni de Dieu, ni de la créature, réelle ou de raison); elle est seulement dans l'intelligence, comme un universel abstrait du particulier. Considérée de la seconde manière, la relation contracte la réalité à partir de son fondement (*contrahit realitatem a fundamento characterizante*); elle est alors un «être déterminé hors de l'intelligence, de sorte que, du mode et de la réalité, est constituée l'hypostase de la relation»[78].

A la différence de S. Thomas, Duns Scot, lorsqu'il évoque la distinction aristotélicienne des relatifs *secundum esse* et *secundum dici*, la rejette purement et simplement, car, dit-il, le relatif *secundum dici* «n'est pas plus un relatif qu'un homme mort n'est un homme»[79].

Quant à la distinction de la relation réelle et de la relation de raison, Duns Scot la reprend, évidemment[80] (en soulignant qu'il n'y a pas de *ratio* univoque commune à l'une et l'autre[81]), mais il ne la juge

[78] *Op. cit.*, V, q. 11, n° 1, pp. 268 b - 269 a : «est in relatis extra intellectum ens ratum, ita quod ex modo et realitate, integratur hypostasis relationis». Duns Scot ajoute aussitôt : «non de telle sorte que la *res fundamenti* entre dans le signifié de la relation (...) mais le mode lui-même, qui de soi est indéterminé, détermine le fondement selon la condition de sa réalité, comme le nez le concave (*sicut nasus cavum*). Voir aussi *Quaestiones quodlibetales*, q. III, n° 3, Opera omnia XXV, p. 115 b : selon son «entité» propre, la relation est une *res suo modo;* en effet, son entité n'est pas *praecise in anima.* Quelle *res* est donc la relation ? Elle est formellement *res ad alterum.* Cette détermination *ad alterum* ne s'oppose pas à ce qui est *res* au sens où le mot est pris ici, car en ce sens la *res* ne se contredistingue pas du mode, ou *habitudo* ou *circumstantia* de la *res*, mais l'inclut.

[79] *Quaestiones subtilissimae...*, V, q. 26, p. 498 a : «relativa nullo modo dividuntur in relativa secundum *esse*, et relativa secundum *dici;* quia (...) relativum secundum *dici* non est magis relativum, quam homo mortuus est homo». Néanmoins, ajoute Duns Scot, les êtres *(entia)*, peut-être, se divisent ainsi, en ce sens que certains sont relatifs *secundum esse*, et d'autres *secundum dici*, à savoir ceux qui sont dans d'autres genres que la relation, *et secundum aliquam habitudinem dicuntur ad alia;* mais ceux-ci, *simpliciter loquendo*, ne sont pas des relatifs (*ibid.*).

[80] Mais, là encore, S. Thomas aurait-il dit, comme le fait Duns Scot, que la relation est soit *res naturae*, soit *res rationis* ? (*Quaestiones subtilissimae...*, V, q. 11, n° 3, p. 270 a et n° 5, p. 271 b). Ne sent-on pas ici l'influence d'Henri de Gand ? — Parmi les trois conditions requises pour qu'il y ait relation réelle (cf. ci-dessous, note 90), Duns Scot note que la relation doit «être-dans (*insit*) les extrêmes, c'est-à-dire sans aucune considération de l'intelligence, ou sans l'opération d'une puissance extrinsèque» (*Quaestiones quodlibetales*, q. 6, n° 34, Opera omnia XXV, p. 278 a). Ces deux dernières conditions excluent, l'une la relation de raison proprement dite, l'autre ce troisième type de relation, ni réelle ni de raison au sens strict, qui est celle de la «volonté référante».

[81] Voir *Quaestiones subtilissimae...*, V, q. 11, n°6, pp. 272 b - 273 a : «Relatio non videtur unius ratione ad realem et rationis, sicut nec quantitas ad quantitatem realem et rationis : quare enim unum generalissimum non erit ens reale, sicut et aliud ? ergo et omnes species». Cf. *Ordinatio* I, dist. 29, q. unica, Opera omnia (Vat.) VI, p. 166 : «relationi autem reali et rationis non est commune aliquid idem, quod est 'commune' rei in uno et in alio rationis, quia ei quod est secundum quid tale et ei quod est simpliciter tale, inquantum hujusmodi, non est commune univocum illud quod accipitur in eis secundum quid et simpliciter : relatio autem realis est simpliciter relatio, et relatio rationis secundum quid

pas suffisante. Non seulement il a recours a la notion de «relation réelle potentielle» ou «aptitudinale»[82] et distingue, dans la relation de raison, celle dont le terme n'a d'*esse* que dans l'intelligence et celle de la connaissance réflexive, où l'intelligence compare sa propre connaissance à l'objet connu (en tant que connu)[83], mais il distingue encore deux degrés de relation de raison. L'une, relation de raison au sens strict, est celle qui est «causée dans l'objet par l'acte de la partie rationnelle par essence, à savoir l'intelligence»[84]. L'autre, qui, sans être réelle, n'est

relatio, quia sicut 'esse in ratione' est esse secundum quid, ita referri secundum rationem sive comparari a ratione est referri vel comparari secundum quid; ergo non est principium univocum istis».

[82] Voir *Quaestiones quodl.*, q. 13, n° 13, Opera omnia XXV, p. 540 a : «la connaissance abstractive a une relation réelle potentielle et aptitudinale, à savoir de mesurable à objet, même si celui-ci n'existe pas». En effet, «ce qui a une relation actuelle à un terme existant et, quant à soi (*quantum est ex parte sui*), se rapporte toujours uniformément à lui [au terme], a une relation aptitudinale à ce terme lorsqu'il n'existe pas».

[83] Voir *op. cit.*, p. 540 a-b : «la relation de raison, dans la connaissance abstractive, peut s'entendre de deux manières» : premièrement, «lorsque le terme n'a pas d'*esse* réel, mais seulement un *esse* dans l'intelligence, il ne peut y avoir à son égard qu'une relation de raison, car la relation ne peut pas avoir un *esse* plus véritable que son terme; or l'objet, qui termine la connaissance abstractive, ne doit avoir d'*esse* que dans l'intelligence; donc, etc.». D'autre part, «l'acte d'intellection abstraite d'un objet peut [lui-même] être saisi (*intelligi*) par un acte réflexe; en effet, puisque cette intellection est une similitude naturelle de l'objet connu, elle peut être connue de façon réflexive, et l'intelligence, connaissant ainsi cette connaissance, peut la référer à l'objet; or celle-ci, ainsi référée à l'acte de l'intelligence, s'y rapporte selon une relation de raison» (*ibid.*, p. 540 b). Entre ces deux relations, ajoute Duns Scot, il y a une différence, et une seule : la seconde, de même qu'elle peut concerner un objet non existant, peut concerner une connaissance non existante, si du moins cette connaissance est elle-même intelligée, et référée par l'intelligence. La première ne peut concerner qu'un acte existant, et non un objet connu par un acte réflexe ni référé par l'intelligence. Il s'ensuit que la seconde relation est «de raison» en ce qui concerne les deux extrêmes, alors que la première est «de raison» du côté de l'objet, mais réelle du côté de l'acte, «car elle semble suivre la nature de l'acte, et non seulement appartenir à cet acte comme à un objet intelligé ou référé» (*ibid.*).

[84] Voir *op. cit.*, q. 17, n°s 3-4, Opera omnia XXVI, p. 205 a-b. Il s'agit de l'acte méritoire. Duns Scot explique que le mérite ajoute à l'acte une double relation : «unam ad voluntatem ut acceptam, et aliam ad illud bonum, ad quod voluntas ut acceptans illud ordinat» (n° 3, p. 205 a). Duns Scot note alors une similitude entre cette seconde relation et celle qu'implique l'usage : «Uti enim est objectum volitum ordinare ad aliud, ut ad finem, sicut voluntas, apud quam meretur quis, actum istum meritorium ordinat ad aliud, ut ad praemium» (*ibid.*). Ni l'une ni l'autre des relations impliquées par le mérite n'est réelle, *quia non competit actui ex natura alicujus realis in actu, sed tantum per actum voluntatis quo actus acceptatur* (*ibid.*). En effet, poursuit Duns Scot, la volonté (et non pas seulement l'intelligence) peut référer (*comparare*) un objet d'une référence (*comparatio*) qui ne découle pas de la nature de l'objet. Cette *comparatio* causée dans l'objet par un acte de la volonté, est-ce une relation de raison ? Si l'on prend la relation de raison au sens strict, c'est-à-dire si on la considère en tant que rapport causé dans l'objet par l'intelligence, «partie rationnelle par essence», alors la relation en question n'est pas une relation de raison, puisqu'elle est causée immédiatement par la volonté (n° 4, p. 205 b). Si donc on prend la relation de raison au sens strict, on ne peut pas dire que toute relation soit ou réelle, ou de raison (*ibid.*).

plus une relation de raison au sens strict, est «la référence (*comparatio*) faite par l'acte de la partie rationnelle par participation», qui est la volonté [85] : il s'agit alors de l'*usage* (*uti*). User de quelque chose, en effet, c'est «ordonner l'objet voulu à un autre, comme à une fin»[86]. Duns Scot insiste : «l'intelligence n'est pas seule à pouvoir référer (*comparare*) un objet d'une référence (*comparatio*) qui n'est pas *ex natura rei*; la volonté le peut aussi, *hoc acceptando, sicut intellectus cognoscendo*»[87]. Et il note que si ces deux puissances peuvent faire cela, c'est parce que l'une et l'autre ont en commun l'immatérialité [88]. On ne peut donc pas se contenter de l'habituelle distinction : relation réelle-relation de raison; il faut admettre une troisième sorte de relation, celle de la «volonté référante»[89].

[85] *Ibid.*, n° 4, p. 205 b.
[86] *Ibid.*, n° 3, p. 205 a.
[87] *Ibid.*
[88] *Ibid.*
[89] *Ibid.*, n° 4, p. 205 b. Duns Scot introduit également cette «troisième» relation ailleurs, lorsqu'il se pose la question : «Dieu a-t-il voulu de toute éternité les êtres autres que Lui ?» Pour répondre à cette question, il commence par poser que si ce qui est voulu a une relation à la volonté de Dieu, ce doit être soit une relation réelle, soit une relation de raison. Mais si la relation est réelle, alors son fondement est réel, et donc la réalité en question a, de toute éternité, un *esse* réel; d'autre part, ce ne peut pas non plus être une pure relation de raison (*Ordinatio* I, dist. 45, q. unica, Opera omnia [Vat.] VI, pp. 373-374). La division relation réelle-relation de raison n'est donc pas suffisante, si l'on prend la relation de raison au sens strict, «car toute puissance qui peut avoir un acte à l'égard d'un objet existant, non en tant qu'il est existant, et qui peut, par son acte, référer (*comparare*) cet objet à un autre, auquel cet objet ne se réfère pas par nature (*ex natura rei*), — peut causer dans l'objet, en tant qu'il est objet, une relation de raison de cet objet à un autre; relation qui, certes, n'est pas réelle, parce qu'elle ne découle pas de la nature de l'objet en lui-même, — et qui cependant n'est pas au sens strict une relation de raison, parce que cette puissance qui réfère n'est pas toujours seulement une raison ou puissance ratiocinante» (*ibid.*, pp. 373-375). Et Duns Scot explique que la volonté peut en effet, en utilisant un objet en vue d'une fin, causer dans cet objet une «relation de raison» à cette fin. Cette relation n'est pas une relation réelle, puisqu'elle n'est pas dans l'objet en raison de sa nature même, mais en raison du rapport qu'établit la volonté; d'autre part, ce n'est pas non plus une pure relation de raison, parce que la «puissance rapportante» (*virtus collativa*), qu'elle soit dite «intelligence», ou «imagination», ou quoi que ce soit d'autre, n'est pas «raison». Il est bien certain, souligne Duns Scot, que la volonté et l'intelligence (ou l'imagination) sont l'une et l'autre des puissances capables de référer (*comparare*) leur objet à autre chose, et de causer en lui une relation qui n'est ni réelle, ni «de raison» au sens strict. Duns Scot termine en affirmant : «Mais la volonté divine, et même toute volonté (quoi qu'il en soit de l'imagination, dont il n'est pas question pour le moment), peut se rapporter elle-même à l'objet dans l'être voulu de toute éternité (*in esse volito ab aeterno*), et inversement, et ainsi peut causer dans l'objet une relation de raison à elle-même» (*ibid.*, p. 375).

A. Krempel, citant cette phrase extraite du passage que nous venons de citer : *Nec ista divisio est sufficiens quod omnis relatio aut est realis, aut rationis*, dit simplement que Duns Scot «contamine la division thomiste, qui lui paraissait insuffisante, d'un troisième groupe, celui des relations *ex natura rei*, formellement distinctes de l'absolu» (*La doc-*

Par ailleurs, Duns Scot juge nécessaire de distinguer, dans les relations réelles, celles qui adviennent intrinsèquement et celles qui n'adviennent que de façon extrinsèque [90]. En effet, il distingue trois manières dont la relation peut se rapporter à son fondement : ou bien elle s'identifie réellement au fondement : c'est le cas des «relations de la créature à Dieu en tant que Créateur»[91]; ou bien le fondement peut exister sans la relation (parce qu'il peut exister sans le terme), mais, dès lors que le fondement et le terme sont posés, la relation suit nécessairement (par exemple le blanc et la similitude dans le blanc [92]). Enfin, troisième possibilité, la relation peut suivre le fondement de façon non nécessaire, parce que celui-ci n'exige pas nécessairement le terme et que, si le fondement et le terme sont posés, la relation résulte seulement de façon contingente [93].

trine de la relation chez S. Thomas, p. 491). Mais A. Krempel n'explique pas en quoi consiste cette relation *ex natura rei*. Il faut avouer que, si l'on examine les textes de Duns Scot, on ne voit pas que la troisième forme de relation soit *ex natura rei*, puisque Duns Scot dit précisément que cette relation consiste en ceci, que l'objet est mis en relation avec un autre auquel il ne se rapporte pas *ex natura rei*, et souligne que cette nouvelle relation n'est pas réelle parce qu'elle n'est pas dans l'objet *ex natura rei*, mais *ex comparatione voluntatis conferentis*.

[90] Suarez le félicitera de cette distinction (cf. ci-dessous, p. 55 , note 142), mais Jean de S. Thomas lui reprochera de l'avoir ajoutée aux trois conditions requises pour qu'il y ait relation réelle (voir ci-dessous, p. 63 , note 177). Les trois conditions en question sont, du reste, énumérées différemment chez Duns Scot et chez Jean de S. Thomas. Voir *Ordinatio* I, dist. 31, q. unica, Opera omnia (Vat.) VI, p. 204 : «ad relationem realem tria sufficiunt : primo, quod fundamentum sit reale et terminum realis; et secundo, quod extremorum sequatur ipsa talis relatio absque opere alterius potentiae, comparantis unum extremum alteri». Cf. *Quaest, quodl.*, q. 6, n° 34, Opera omnia (Vivès) XXV, p. 278 a : «si enim secundum communem sentientiam relatio realis non requirat nisi ista tria : primum, fundamentum reale, quod scilicet, sit in re et ex natura rei; secundum, et extrema realia, et realiter distincta; tertium, et quod ipsa ex natura rei insit extremis, absque scilicet omni consideratione intellectus, vel absque operatione potentiae extrinsecae». Voir aussi *Reportata parisiensia*, I, dist. 31, q. 3, n° 26, Opera omnia XXII, p. 382.

[91] *Op. ox.* III, dist. 1, q. 1, Opera omnia XIV, p. 40 b. Ce cas mis à part, la relation se distingue de son fondement : voir *Quaest. subtilissimae...*, V, q. 6, n° 10, p. 220 b : «De Relatione [planum est] quod sit aliud a fundamento, quia super idem fundamentum numero fundantur diversae relationes oppositae». Voir aussi *Op. ox.* II, dist. 1, q. 4, n°s 5 ss.,Opera omnia XI, pp. 98 b ss. La cinquième des raisons exposées par Duns Scot est la suivante : «relatio realis, licet sit modus sui fundamenti, et non aeque primo cum eo, aeque perfectum cum eo, tamen in se est res aliqua, quia quod in se nihil est, nullius est modus realis...» (n° 9, p. 101). — J. de S. Thomas reprochera vivement à Duns Scot d'avoir fait de la relation de la créature à Dieu une relation «transcendantale» : voir J. DE S. THOMAS, *Cursus theologicus*, In I^{am} partem, disp. 38, a. 2, t. IV, p. 405; cf. DUNS SCOT, *Op. ox.* II, dist. 1, q. 4, n°20, pp. 120 b - 121 a; n°s 21-25, pp. 122 a-125 a; n° 27, pp. 177 b - 178 a; sur la *relatio transcendens*, voir n° 26, p. 173 b.

[92] Cf. *Op. ox.* III, *loc. cit.*, et *Quaestiones in libros Aristotelis De anima*, q. 7, n° 7, Opera omnia III, p. 504 b.

[93] *Op. ox.* III, loc. cit., p. 41 a.

La relation qui suit nécessairement le fondement (non toutefois de nécessité absolue, mais dès lors qu'est posé le terme «vers» lequel est la relation [94]) est la relation prédicamentale *intrinsecus adveniens*; elle n'advient qu'en raison «de la nouveauté de quelque chose d'abolu dans l'autre extrême»[95]. La relation *extrinsecus adveniens*, qui ne suit pas nécessairement le fondement (que celui-ci soit qualité, quantité ou substance [96]), suit (de façon contingente) «sans nouveauté de quelque chose d'absolu dans ce en quoi elle est ou dans le terme»[97]. A la différence de la précédente, elle peut être un changement (*bene potest esse mutatio*) [98]. De telles relations appartiennent aux six autres prédicaments [99].

Notons enfin que Duns Scot veut prouver, explicitement contre S. Thomas [100], que la relation peut se fonder sur une autre relation [101]. D'après lui, prétendre que cela entraînerait un processus à l'infini, «ne vaut pas des relations réelles, parce qu'il y a une relation ultime, en quoi peut se fonder une autre réelle, de même que dans les êtres il y a un accident ultime qui ne peut être ultérieurement sujet de quelque accident»[102]. Le processus à l'infini peut bien avoir lieu (*bene concedo*) dans l'ordre des relations de raison, mais non pas dans celui des relations réelles [103].

Nous nous trouvons donc, avec Duns Scot, devant une conception qui, tout compte fait, est assez différente de celle de S. Thomas. Le troisième type de relation (volonté référante), qui n'est ni relation réelle, ni relation de raison au sens strict, est assez significatif : n'est-ce pas une sorte de relation dans le vécu intentionnel ? De plus, la relation poten-

[94] *Ibid.*

[95] *Ibid.*

[96] Duns Scot avait déjà fait cette remarque à propos de la relation prédicamentale (*intrinsecus adveniens*). La relation, pour lui, peut donc se fonder directement sur la substance.

[97] *Ibid.*, p. 41 b.

[98] *Ibid.* Voir à ce sujet S. THOMAS, *Comm. Phys.* V, leç. 3, n°s 666-667.

[99] DUNS SCOT, *loc. cit.*, Cf. *Quaest. in libros Arist. De Anima, loc. cit.* : «posita enim re quandali, vel temporali et tempore, non de necessitate ponitur *quando*, sed requiritur adjacentia temporis ad temporale». Voir aussi *Op. ox.* IV, dist. 13, q. 1, n° 9, Opera omnia XVII, p. 668 a-b; *id.*, dist. 6, q. 10, n° 3 et n° 11; *Quaest. quodl.*, q. 11, n° 13, Opera omnia XXV, pp. 449 b - 450 a. L'attribution de la relation *extrinsecus adveniens* aux «six autres prédicaments relatifs» sera réfutée par Jean de S. Thomas, *Cursus philosophicus*, Logica, Pars I, q. 19 : cf. ci-dessous, note 177.

[100] Voir *Op. ox.* IV, dist. 6, q. 10, n° 2, Opera omnia XVI, p. 616 a.

[101] Voir *loc. cit.*, n° 5, p. 620 a-b. Cf. *Quaestiones subtilissimae...*, V, q. 11, n° 7, Opera omnia VII, p. 273 b.

[102] *Op. ox.* IV, dist. 6, q. 10, n° 6, p. 621 b.

[103] *Ibid.*

tielle et le fait que la relation puisse se fonder directement sur la substance sont les conséquences directes d'un manque de précision dans la division de l'être en acte et puissance d'une part, dans la division de l'être en substance et accidents d'autre part[104].

Ockham

Avec Ockham on serait tenté de dire que la conception métaphysique de la relation disparaît pour ne plus laisser place qu'à une conception logique et grammaticale de la relation. Ockham sait très bien que pour beaucoup la relation exprime quelque chose de distinct des réalités absolues, mais il considère que leur raisonnement n'est pas valable[105]. A ses yeux, les arguments établissant que la relation n'est pas une réalité distincte des réalités absolues, sont plus valables; et les arguments qu'il donne sont nombreux[106].

Pour lui, la relation est «seulement une intention ou un concept dans l'âme impliquant plusieurs absolus, ou elle est plusieurs absolus, comme le peuple est plusieurs hommes et qu'aucun homme n'est le peuple»[107]. C'est pourquoi il peut dire qu'il n'y a que des «noms relatifs»[108].

[104] Notons encore que Duns Scot ne fait plus aucune distinction entre des termes qui, chez S. Thomas, impliquaient des nuances diverses. Pour lui, il s'agit purement et simplement de synonymes; cf. *Op. ox.* II, dist. I, q. 4, n° 14, Opera omnia XI, p. 110b : «respectus, sive habitudo, sive relatio, sive qualitercumque nominetur, quia ista sunt synonyma...» Relevons aussi chez lui ce souci de formalisation qui va jusqu'à lui faire parler d'*adaliqualitas* (de même qu'il introduisait la *substantialitas* : cf. *L'être*, I, p. 293) : «Relatio, comparatio, habitudo (...), respectus, adaliqualitas, idem videntur significare, et eorum denominativa idem. Ordo et dependentia forte sunt specialiores quinque praedicamentis. Ordo non videtur esse nisi prius ad posterius, dependentia non est in divinis» (*Quaest. subtil.*, V, q. 11, n° 3, p. 269 b). L'*adaliqualitas* aurait pu s'attirer les sarcasmes d'Ockham qui, raillant l'*haecceitas*, se demandait pourquoi on ne parlerait pas aussi d'*ubeitas, enimitas, quamobreitas, usquequoitas*, etc. Cf. *L'être*, I, p. 445, note 37.

[105] Voir *I Sent.*, dist. 30, q. 1, P (Opera plurima) : «rationes (...) in nullo penitus efficaces».

[106] Voir *II Sent.*, q. 2, G. Relevons cet argument par mode d'impossibilité : si la relation ajoutait un surplus d'être à l'être des termes qu'elle unit, il me suffirait de remuer le petit doigt pour remplir le monde d'une infinité de réalités nouvelles, puisque mon doigt entre en rapport avec tous les éléments, en nombre infinis, dont l'univers est formé. Voir aussi *I Sent.*, dist. 30, q. 1, P; q. 4, C; dist. 26, q. 1, J. PH. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, p. 143.

[107] *I Sent.*, dist. 30, q. 1, R. Cf. dist. 31, q. 1, L : «Dico quod relatio vel aequalitas non est talis res adveniens aequali non plus quam crastinitas est una res correspondens huic adverbio cras quando quaeritur quando sol orietur et respondetur : cras orietur». Voir aussi *Quodlibet* VI, q. 15.

[108] *Summa logicae*, I, ch. 49, pp. 141 ss. Voir aussi le ch. 50, qui énumère les raisons en faveur de cette opinion.

La similitude, dira-t-il, «est un terme relatif signifiant plusieurs absolus ensemble (*conjunctim*), ou elle est plusieurs absolus ensemble»[109].

On a pu croire que Guillaume d'Ockham avait commencé par professer une théorie réaliste de la relation, admettant que les rapports étaient des choses distinctes des absolus[110]. Il semble plus vrai de dire que, voulant interpréter Aristote, Ockham a toujours soutenu qu'il n'y a pas de distinction réelle entre substance et relation :

> l'intention du Philosophe est de poser qu'il n'y a aucune réalité en dehors des réalités absolues[111].
>
> Il me semble que ce n'est ni l'intention d'Aristote, ni celle de son commentateur, de poser une réalité imaginable en dehors des autres absolus (*ponere aliquam rem ymaginabilem praeter alia absoluta*)[112].
>
> Selon l'intention du Philosophe (...) il n'y a pas de réalité imaginable qui ne soit véritable substance ou véritable qualité[113].

Aussi Ockham peut-il dire que, selon l'opinion du Philosophe, «*ad aliquid* n'est pas une réalité advenant réellement, de façon informative, à ce dont le nom de relatif se vérifie (*ad aliquid non est aliqua res adveniens realiter informative illi de quo nomen relativi verificatur*) (...) mais est un nom signifiant une réalité de façon directe (*in recto*), et une

[109] *Quodlibet* VI, q. 15. Le *Tractatus de principiis theologiae*, qui n'est pas d'Ockham lui-même, mais dont l'auteur est «manifestement occamiste» (L. BAUDRY, *Introduction* à cet ouvrage, p. 13), déclare très nettement : «Ex hoc (...) quod Deus potest omnes res sine se invicem producere et conservare (...) sequitur quod relationes (...) non sunt res aliae ab absolutis de quibus dicuntur» (*op. cit.*, p. 47). Cf. p. 87 : «relationes quae dicuntur modo positive non sunt aliae res ab absolutis et universaliter nulla relatio, quia Deus potest omnes res sine se invicem producere et conservare quarum una non est pars essentialis alterius».

[110] Voir en particulier l'article du P. DONCOEUR, *Le nominalisme d'Ockham. La théorie de la relation*. P. VIGNAUX, article «Nominalisme» in *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 747. Par contre, G. Martin nie que la théorie d'Ockham soit nominaliste : voir *Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus* ? et *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*. L. Baudry donne un essai de solution dans son *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, pp. 232-233; voir aussi son article *A propos de la théorie occamiste de la relation*.

[111] *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ch. 5, De proprio, p. 93 : «de intentione philosophi est ponere quod nulla res est praeter res absolutas». Cf. *Quodlibet* VI, qq. 17 à 21, où Ockham montre que pour Aristote la relation n'est jamais une réalité distincte des absolus. Voir aussi *Expositio aurea*, Liber praedicamentorum, ch. 12, *De relatione sive ad aliquid*. (L'*expositio* sur les *prédicables*, que nous citons ci-dessus dans une édition récente, constitue le premier livre de cette *Expositio aurea*, dont le reste n'a pas encore fait l'objet d'une réédition).

[112] *I Sent.*, dist. 30, q. 3, C.

[113] *Expositio aurea*, Liber praedicamentorum, *loc. cit.*, f° 63 d.

autre, ou la même, de façon indirecte» (*in obliquo*)[114]. Notons bien les expressions d'Ockham lorsqu'il nie qu'il puisse y avoir «aucune réalité (*res*) imaginable, ni en acte ni en puissance», en dehors de la substance et de la qualité[115]. Il s'agit toujours de *res*, comme si la relation était une *res* venant s'ajouter à une réalité absolue[116].

Ockham, sans doute, admet que l'on distingue relation réelle, relation de raison et relation «potentielle»; mais il donne à ces distinctions des significations nouvelles[117] – en insistant, du reste, sur le fait que la distinction de la relation réelle et de la relation de raison ne se trouve pas chez Aristote[118].

C'est à partir de la relation de *signification* que Guillaume d'Ockham a élaboré sa théorie de la relation. Or, lorsqu'il s'agit de cette relation de signification, tout peut s'expliquer à partir de trois absolus : une réalité, un mot, un acte de l'intellect. Ockham considère que ce qui est vrai de cette relation l'est de toute relation[119]. Certes, il reconnaît que la relation de signification est une relation de raison; mais puisque pour lui, du point de vue *philosophique*, les relations réelles n'ont pas de réalité propre distincte des réalités absolues qu'elles affectent[120], on comprend que la relation de signification

[114] *Summulae in libros Physicorum*, III, ch. 24, p. 78 b.

[115] *Summa logicae*, I, ch. 49, p. 141; cf. p. 140; voir aussi ch. 43, p. 117.

[116] Ainsi, Ockham peut affirmer : «Que ce soit bien l'intention du philosophe, que toute réalité soit vraiment une réalité absolue, et que la relation ne soit pas une réalité existant *subjective* dans le père et en celui qui est le fils, distincte de toute réalité absolue (...), je le montrerai par l'autorité, et une raison fondée dans les principes d'Aristote» (*Expositio aurea*, Lib. praedicamentorum, *loc. cit.*).

[117] Une relation est dite réelle quand les réalités relatives sont réellement, indépendamment de tout acte de l'intelligence, ce que le terme relatif les dit être (quand elles possèdent, par exemple, telle ou telle ressemblance) : «Quando res est talis qualis denotatur esse per relationem vel concretum relationis sine omni operatione intellectus ita quod operatio intellectus nihil facit ad hoc, tunc potest dici relatio realis» (*I Sent.*, dist. 31, q. 5, H). Si, au contraire, les réalités ne sont dites relatives que grâce à l'intervention d'un acte de notre intelligence ou de notre volonté, il s'agit d'une relation de raison (cf. *loc. cit.*). Quant à la relation «potentielle» ou «aptitudinale», c'est une sorte d'intermédiaire entre la relation réelle et la relation de raison : c'est la relation de la matière à la forme qu'elle est en puissance de recevoir. Ockham, du reste, reconnaît que cette appellation n'est pas bien choisie (voir *op. cit.*, dist. 31, q. 5, J). N'est-ce pas, précisément, ce qu'on a appelé par la suite «relation transcendantale» ?

[118] Voir *Summa logicae*, I, ch. 52, pp. 157-158. Si Aristote n'a pas explicité la distinction relation réelle-relation de raison, il serait difficile de dire qu'il ne l'a pas saisie, puisqu'il a compris que l'universel n'était pas un être réel ! On voit comment Ockham «tire» Aristote à soi; on voit aussi qu'il a bien saisi par où il pourrait justifier sa position.

[119] Voir *Quodlibet* VI, q. 30.

[120] Voir *I Sent.*, dist. 30, q. 1, P. Déjà Gilles de Rome affirmait : «Cum relationi non respondeat proprium esse, sed esse ipsius sit esse fundamenti, distinguere relationem per esse, est eam distinguere per fundamentum» (GILLES DE ROME, *I Sent.*, dist. 31, q. 2; voir aussi dist. 26, q. 4).

puisse être modèle. Ockham reconnaît que du point de vue de la *Révélation,* il n'en va pas de même, car nous devons alors admettre, dans la foi, que certaines relations, en Dieu, constituent des réalités distinctes les unes des autres; mais ce qui est vrai de Dieu ne peut l'être de la créature [121].

Si cette opinion d'Ockham à l'égard de la relation n'est pas absolument originale – d'autres l'ayant déjà soutenue avant lui [122] – c'est cependant bien lui qui a donné à une telle position toute sa force et toute sa signification. Et c'est peut-être là qu'on comprend le mieux l'opposition qui existe, chez lui, entre le jugement philosophique et le point de vue de la Révélation. Si, chez Duns Scot, la foi est nécessaire pour que l'intelligence soit parfaitement elle-même, chez Ockham la foi nous dit *autre chose* que ce que nous dit l'intelligence philosophique. La position d'Ockham en ce qui concerne la relation est donc bien différente de celle de Duns Scot [123].

Suarez

Suarez va chercher à concilier des positions très diverses, en essayant d'en faire une sorte de synthèse. Après avoir montré que la relation réelle est bien un genre d'être distinct des autres [124], il se demande «si la relation réelle prédicamentale se distingue réellement, ou modalement et de par la nature de la réalité (*ex natura rei*), de la substance et de tous les accidents absolus». Sa réponse est la suivante : il n'y a pas, dans la réalité, de distinction actuelle entre relation et fondement [125]. Autrement dit,

[121] Voir OCKHAM, *I Sent.*, dist. 30, q. 4, B K.

[122] Avant Ockham, Pierre Auriol avait déjà soutenu que les relations entre les termes n'existaient pas dans la réalité, mais seulement dans l'intelligence : «In rebus non sunt nisi fundamenta et termini; habitudo vero et connexio inter illa est ab anima cognoscitiva» (PIERRE AURIOL, *I Sent.*, dist. 30, q. 1).

[123] Relevons en particulier la différence de position entre Ockham et Duns Scot (cf. ci-dessus, p. 41) au sujet des relatifs *secundum esse* et *secundum dici.* Ockham propose l'interprétation suivante : «potest dici quod relativa secundum esse sunt illa quae non possunt verificari de aliquo, ut significative accipiuntur, nisi vere possit adjungi aliquis casus obliquus alterius dictionis quam sui abstracti ut, si est simile, alicui albo vel nigro est simile. Relativa secundum dici sunt illa quibus aliquando convenienter additur casus obliquus, aliquando non, sicut manus aliquando est manus hominis, aliquando non» (*Quodlibet* VI, qq. 21-22; sur les relatifs *secundum esse* et *secundum dici,* voir aussi *Summa logicae,* I, ch. 52, pp. 157-158).

[124] *Disputationes metaphysicae,* XLVII, sect. 1.

[125] *Id.*, sect. 2, n° 12. Suarez renvoie aux Nominalistes, qui soutiennent cette opinion, et cite également à l'appui l'«opuscule *De aliquid*», qu'il croit être de S. Thomas (mais qui

la relation dit une certaine forme réelle et dénommant intrinsèquement le relatif propre qu'elle constitue; mais elle-même n'est pas une réalité, ou un mode, distinct *ex natura rei* de toute forme absolue, mais est dans la réalité une certaine forme absolue, non pas cependant prise absolument, mais comme regardant une autre, que la dénomination relative inclut ou connote. De sorte que la similitude, par exemple, soit une certaine forme réelle existant dans la réalité qui est dénommée semblable, mais ne soit cependant pas, dans la réalité, distincte de la blancheur quant à ce qu'elle met dans la réalité qui est dite semblable, mais seulement quant au terme qu'elle connote. Et ainsi la similitude, dans la réalité, n'est autre que la blancheur elle-même en tant que regardant une autre blancheur, comme [étant] de la même raison ou d'une raison semblable. Et cette distinction de raison suffit, non seulement pour diverses formes d'expression (*ad diversas loquendi formas*), mais également pour la distinction des prédicaments; car, comme nous l'avons dit plus haut, la distinction prédicamentale n'est parfois qu'une distinction de raison avec un certain fondement dans la réalité, comme nous le dirons aussi plus loin à propos de l'action et de la passion et des autres prédicaments [126].

En réalité, peut-on encore parler de relation réelle distincte de la qualité ou de la quantité, puisque c'est cette qualité en tant que regardant telle autre qualité, qui est dite relative ? Y a-t-il plus qu'une distinction de raison, précisant deux significations de telle qualité ? L'influence d'Ockham est-elle si grande qu'elle empêche Suarez de retrouver le réalisme d'Aristote et de S. Thomas, auxquels, pourtant, il a incontestablement l'intention d'être fidèle ?

Après avoir donné divers arguments prouvant la véracité de son

n'est pas de lui) : «Cum autem dico quod similitudinem Sortis habet albedinem ejus ut fundamentum, non est intelligendum, quod similitudo Sortis sit aliqua res in Sorte, alia ab ipsa albedine, sed solum est ipsa albedo, ut se habet ad albedinem Platonis, ut ad terminus» (*Summa totius Logicae Aristotelis*, tr. V, De praedicamento *Ad aliquid*, ch. 2; cf. SUAREZ, *loc. cit.*).

[126] SUAREZ, *ibid.*, n° 22 : «... relationem quidem dicere formam aliquam realem, et intrinsece denominantem proprium relativum, quod constituit : illam vero non esse rem aliquam, aut modum, ex natura rei distinctum ab omni forma absoluta, sed esse in re formam aliquam absolutam, non tamen absolute sumptam, sed ut respicientem aliam, quam denominatio relativa includit seu connotat. Ita ut similitudo, verbi gratia, aliqua forma realis sit existens in re quae denominatur similis; illa tamen non sit in re distincta ab albedine, quantum ad id, quod ponit in re quae dicitur similis, sed solum quantum ad terminum quem connotat : et ita similitudo in re non est aliud, quam ipsamet albedo ut respiciens aliam albedinem, tanquam ejusdem seu similis rationis. Atque haec distinctio rationis sufficit, tum ad diversas loquendi formas, tum etiam ad praedicamentorum distinctionem; nam ut supra diximus, praedicamentalis distinctio interdum est sola distinctio rationis cum aliquo fundamento in re, ut de actione etiam, et passione, et de aliis praedicamentis inferius dicemus». Suarez se félicite de ce que cette opinion soutenue par quelques thomistes ne diffère pas trop de celle des Nominalistes (*fere nihil discrepant Nominales*) et qu'elle jouisse de la faveur d'Aristote et de S. Thomas (cf. *loc. cit.*).

opinion, Suarez mentionne, comme une position de plus concernant la distinction de la relation et de son fondement, l'opinion de ceux qui distinguent, dans la relation, *esse in* et *esse ad*. En vertu de cette distinction, selon son *esse in* la relation ne se distinguerait pas *ex natura rei* de son fondement (puisqu'elle lui convient nécessairement, avant même qu'existe le terme, ou indépendamment du terme), mais selon son *esse ad*, elle s'en distinguerait *ex natura rei*, et pourrait donc résulter du fondement dès lors que le terme serait posé [127].

Suarez rejette cette distinction. En effet, explique-t-il, elle entraîne : 1° que, dans une seule et même relation, l'*esse in* et l'*esse ad* soient distincts en acte; 2° que l'*esse ad* de la relation réelle créée ne soit pas un accident réel [128]. L'*esse ad* de la relation réelle doit ou bien être intrinsèquement subsistant, ce qu'on ne peut dire d'une relation accidentelle, ou bien intrinsèquement inhérent, ce que soutient Suarez. Si donc «l'*esse ad* de la relation réelle est quelque chose de distinct, *ex natura rei*, du fondement d'une telle relation, l'*esse in* propre et intrinsèque d'une telle relation sera également distinct; ou inversement, si aucun *esse in* de la relation n'est distinct du fondement, l'*esse ad* non plus ne s'en distinguera pas» [129]. Il est par conséquent impossible que la relation, «selon son *esse ad*, résulte du fondement comme quelque chose de réel, distinct de lui *ex natura rei*, sans que ce 'quelque chose' de réel, quoi que ce soit, in-hère quelque part (*alicubi insit*)» [130].

[127] Sect. 2, n° 18. Selon cette opinion, puisque la relation ne résulte pas proprement du fondement selon son *esse in*, mais seulement selon son *esse ad* en tant que tel (*ad ut ad*), le fondement n'est pas changé par une telle résultance, puisque la réalité n'est changée que par ce qui lui inhère de nouveau, et donc selon son *esse in* (*ibid.*).

[128] *Ibid.*, n°s 19 et 20.

[129] *Ibid.*, n° 21.

[130] *Ibid.*, En effet, «ou bien il existe en soi, et ainsi sera subsistant, ou bien il est soutenu par quelque chose, et ainsi lui inhérera (*ita illi inerit*). Donc, ou bien il est-dans (*inest*) le terme, ce que, de toute évidence, on ne peut dire, ou bien il est-dans le sujet propre ou fondement, et ainsi un tel *esse ad* se distingue du fondement également selon le propre *esse in*, qu'il inclut intrinsèquement» (*ibid.*). La distinction de l'*esse in* et de l'*esse ad* est donc «vaine», conclut Suarez, et ce n'est pas en l'invoquant que l'on évitera la difficulté qu'avait soulevée la présente section, à savoir que «par une relation résultante la réalité en-relation (*res relata*) est changée d'une certaine manière, si la relation, selon son *esse* réel propre, est quelque chose d'actuellement distinct, *ex natura rei*, de son fondement» (*ibid.*).

Suarez reviendra plus loin sur la distinction de l'*esse in* et de l'*esse ad* (qui comme tel, dit-il, «fait abstraction de tout *esse* réel et, de soi, est commun univoquement aux relations de raisons et aux relations réelles» [sect. 5, n° 6]). Commentant la définition d'Aristote, selon laquelle tout l'*esse* de la relation est de se rapporter à un autre, il soulèvera l'objection selon laquelle, si la relation est un accident, tout son *esse* ne peut pas être *ad*, puisqu'il faut que quelque chose d'elle soit dans un sujet. Cette objection, certains prétendent la résoudre en disant que «avoir tout son *esse* vers un autre, *ad aliud*», doit s'enten-

Après avoir montré que la relation réelle prédicamentale ne se distingue pas réellement de son fondement, Suarez traite des divisions de la relation (prise *in communi*). Celle-ci peut être réelle ou de raison, *secundum dici* ou *secundum esse;* et si elle est *secundum esse,* elle peut être transcendantale ou prédicamentale (cette troisième division étant la principale[131]).

En ce qui concerne la distinction du *secundum esse* et *secundum dici,* Suarez rappelle que certains, comme Henri de Gand (lui-même en référence au livre III de la *Métaphysique* d'Avicenne), ont assimilé la «relation *secundum dici*» à la relation de raison, qui n'a d'*esse* que dans l'intellect[132]. Mais, répond Suarez, la relation de raison a un certain *esse* : ainsi le genre ou l'espèce *sont* effectivement *ad aliquid,* et ne sont pas seulement *dits* tels. Inversement, la relation *secundum dici* ne se limite pas à la relation de raison, mais se dit «de n'importe quelle chose réelle dont l'*esse* est absolu, et n'est expliquée par nous que par mode de rapport (*habitudinis*) ou de relation relative» (*seu relationis relativae* [!])[133]. Il s'agit donc d'un *modus concipiendi,* en vertu duquel nous concevons imparfaitement une réalité absolue, selon le mode des réalités qui ont un rapport (*habitudo*) à d'autres. Ce *modus concipiendi* n'attribue à l'objet connu aucune *habitudo,* ni réelle ni de raison, mais il implique, du côté de l'intelligence, «un concept par imitation et analogie avec le concept des réalités relatives (*rerum respectivarum*)», comme lorsque nous concevons les réalités spirituelles par analogie avec les réalités corporelles (sans pour autant à attribuer à celles-là la corporéité réelle de celles-ci). Il est donc clair, conclut Suarez, que les relations *secundum dici* n'appartiennent ni au prédicament *ad aliquid,* ni à aucun autre prédicament[134].

dre de l'*esse* propre de la relation comme telle, qui est *esse ad*, et non de l'*esse* qu'elle a en commun avec les autres accidents, et qui est *esse in*. Après avoir dûment réfuté cette solution (voir les trois raisons exposées *loc. cit*). Suarez explique qu'en affirmant que tout l'*esse* de la relation est *esse ad aliud,* on exclut seulement l'*esse* absolu, et l'on indique que «l'*esse* de la relation comme tel ne réside pas dans le sujet qu'il affecte ou dénomme à sa manière, mais l'ordonne vers un terme», et que c'est en cela que consiste toute la raison formelle de la relation (*ibid.*, n° 7).

[131] Voir disp. XLVII, sect. 3, n° 10.

[132] *Ibid.*, n° 7; cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet* III, q. 4. Suarez parle constamment de «relation» *secundum dici* (sauf lorsqu'il se réfère aux textes d'Aristote, auquel cas il dit «relatif» *secundum dici* : voir par exemple sect. 3, n° 8; sect. 5, n° 2); cé qui montre qu'il n'est pas sensible à la formalisation (passage de *relatif* à *relation*) et ne saisit pas que si «relatif *secundum dici*» a un sens, «relation *secundum dici*» n'en a pas.

[133] Sect. 3, n° 8.

[134] *Ibid.*, C'est pour cette raison, ajoute Suarez en se référant à Boèce, qu'Aristote, en traitant du prédicament *ad aliquid,* a exclu sa première définition des relatifs, qui était commune aux relatifs *secundum esse* et aux relatifs *secundum dici,* et a ajouté la seconde, qui est la définition propre des relatifs *secundum esse.*

Quant à identifier, comme «presque tous» le font, relation *secundum esse* et relation prédicamentale d'une part, relation *secundum dici* et relation transcendantale d'autre part, c'est encore une erreur aux yeux de Suarez : car les relations transcendantales incluent, dans la réalité elle-même et dans leur *esse*, de «vraies et réelles *habitudines*»; quant aux relations *secundum dici*, elles se distinguent de toutes les relations *secundum esse*, que celles-ci soient prédicamentales ou transcendantales. En effet, les relations *secundum dici* ne requièrent pas une vraie *habitudo*, mais seulement une dénomination dépendant de notre manière de concevoir et de parler (*ex modo nostro concipiendi et loquendi*)[135].

Suarez aborde ensuite la troisième division, la plus importante à ses yeux. Il faut en effet reconnaître qu'en dehors des relations prédicamentales, il y a d'autres relations, aussi vraies et réelles, appartenant essentiellement à divers genres d'êtres – presque à tous – et qui, à cause de cela, sont dites «transcendantales» car elles n'appartiennent pas à un certain prédicament, mais s'étendent à tous (*per omnia vagantur*)[136]. En faveur de cette opinion, Suarez invoque l'autorité de S. Thomas[137].

La difficulté surgit lorsqu'il s'agit d'expliquer «ce qui différencie ces deux ordres de *respectus* et la raison pour laquelle il est nécessaire d'admettre, en plus des relations transcendantales, des relations prédicamentales»[138]. Suarez commence par rappeler l'opinion selon laquelle ces deux types de relation diffèrent du fait que la relation transcendantale ne requiert pas les conditions que postule la relation prédicamentale, à savoir : 1° un fondement; 2° un terme réel et réellement existant; 3° une distinction réelle (ou au moins *ex natura rei*) entre le fondement et le terme[139]. On pourrait également dire que la relation prédicamentale est une forme accidentelle, se rapportant au fondement auquel elle advient (fondement pleinement constitué dans «son *esse* essentiel et absolu») comme une forme complète dans son

[135] *Ibid.*, n° 9.

[136] *Ibid.*, n° 10.

[137] *Loc. cit.*, n° 11. Suarez renvoie à la *Somme théologique*, I, q. 18, a. 1, où S. Thomas donne l'exemple de la pesanteur (*gravitas*), qui appartient, non au prédicament *relation*, mais au prédicament *qualité*.

[138] Sect, 4, n° 1. Suarez est si absorbé par la relation transcendantale que c'est presque en fonction d'elle qu'il comprend la relation prédicamentale. Les critiques adressées par A. Krempel à Jean de S. Thomas (cf. ci-dessous, note 163) ne seraient-elles pas beaucoup plus justes si elles visaient Suarez ?

[139] Voir sect. 4, n°s 1-2. Notons bien la manière dont Suarez considère ici la distinction réelle.

genre accidentel et référant ce fondement à autre chose; par contre, la relation transcendantale se rapporterait à la réalité qu'elle actue comme une «différence essentielle», et donc un être (*ens*) incomplet dans son genre, constituant cette réalité «par mode de différence métaphysique» (au lieu de la référer à un autre «par mode de forme physique») [140].

Mais Suarez estime que ces manières de différencier les deux types de relation ne sont pas satisfaisantes, n'étant pas entièrement vraies. Après les avoir réfutées, il rappelle et confirme par des preuves l'opinion de Cajetan, pour qui la différence des relations se prend des *termes* des relations [141], et lui ajoute trois autres différences, en se référant à Aristote et se félicitant de ce que «les autres», sur ce point, soient en

[140] *Ibid.*, n° 3.

[141] Voir sect. 4, n° 9. Suarez rapporte ainsi la position de Cajetan (cf. *Commentaire du De ente et essentia*, ch. 7, q. 15) : «le *respectus* prédicamental est celui qui regarde le terme uniquement *sub ratione termini*; alors que le *respectus* transcendantal regarde l'autre non comme un pur terme, mais sous une certaine autre raison déterminée, soit de sujet, soit d'objet, soit d'efficient, soit de fin». Cette manière de différencier les deux types de relation semble la plus adéquate, «car tout *respectus* est spécifié par son terme ou par la réalité vers laquelle il tend; si donc il y a une distinction à faire entre ce deux ordres de *respectus*, il semble qu'elle doive se prendre des termes». Suarez reconnaît toutefois qu'il n'est pas facile d'expliquer comment doit être assignée cette différence ni en quoi, proprement, elle consiste ou ce qu'elle implique. En effet, il y a des relations transcendantales, comme le mouvement, l'action et la passion, qui ne regardent leur terme que *sub pura ratione termini*. D'autre part, tout *respectus*, pris abstraitement et *in communi*, dit seulement le rapport à un autre *sub ratione termini*, abstraction faite de toute autre raison; mais si on le prend de façon précise (*contracte*), en tant qu'il est tel ou tel *respectus* (soit transcendantal, soit prédicamental), il dit rapport à tel terme, que celui-ci soit cause, effet ou objet, ou qu'il ait une autre raison particulière de terme : comme le *respectus* de paternité, même s'il est dit prédicamental, regarde un terme qui est effet, ou produit par le père. Mais en réalité, répond Suarez (*loc. cit.*, n° 10), ces deux difficultés reposent sur des équivoques. Tout d'abord, si l'on dit que la relation prédicamentale regarde quelque chose comme un pur terme, c'est parce qu'elle n'exerce, à son égard, aucune autre fonction que celle de le regarder; or on ne peut en dire autant du mouvement, ni de l'action ou de la passion. Le *respectus* transcendantal exerce à l'égard de son terme une fonction réelle, qui consiste à le causer, à l'unir ou à le représenter, etc. D'autre part (concernant cette fois la seconde difficulté), regarder quelque chose comme un pur terme, ce n'est pas regarder le terme abstraitement et *in communi;* il est en effet évident que les relations prédicamentales tendent aussi vers des termes particuliers et ayant des raisons diverses. Cependant, elles ont toutes en commun de n'exercer à l'égard de ces termes, tels qu'ils sont, aucune autre fonction que de les regarder – ce qui n'est pas le cas des relations transcendantales. Ainsi expliquée, la différence proposée par Cajetan «semble être vraie et universelle, et distinguer de façon correcte la fonction propre de la relation prédicamentale, qui est de *rapporter (referre)* formellement, ou de regarder un autre, et la fonction et l'office propres du *respectus* transcendantal, qui est de constituer une forme ou une nature causant quelque chose, ou opérant d'une certaine manière sur (*circa*) une réalité», ou inversement (*loc. cit.*, n° 11).

accord avec ce dernier [142]. En définitive, conclut Suarez,

> le *respectus* prédicamental doit être conçu comme une certaine forme minime et accidentelle, qui ne donne au sujet aucun *esse*, si ce n'est de regarder un autre (*respicere aliud*), et qui ne sert à rien d'autre dans la nature. Quant au *respectus* transcendantal, il ne doit pas être conçu comme une forme intègre dont la fonction serait seulement de référer (*referre*), mais il est un mode essentiel ou une différence d'une certaine forme ou entité, en tant qu'elle est instituée selon sa propre essence (*per se primo*) pour être cause d'une certaine manière ou pour opérer sur d'autres, ou, inver-

[142] Voir n°s 12-15. La seconde différence, communément admise, découle de la première; bien qu'elle semble être *a posteriori*, elle contribue cependant à expliquer la nature des deux types de relation . Elle consiste en ceci : la relation prédicamentale est telle qu'elle ne relève pas par elle-même et immédiatement d'une intention de la nature, et c'est pourquoi elle n'est jamais par soi le terme de l'action d'un agent, mais suit dès lors que sont posés le fondement et le terme, comme en témoigne Aristote (dans la *Physique*, livre 5) avec qui, sur ce point, les autres sont d'accord (*cui in hoc caeteri consentiunt*) (n° 12). Par contre le *respectus* transcendantal relève souvent, essentiellement, d'une intention de la nature, «et c'est pourquoi la forme incluant essentiellement un tel *respectus* est réalisée formellement, essentiellement (*per se primo*) par une action propre : par exemple. (...) par l'action de voir est réalisé un acte incluant un rapport (*habitudinem*) transcendantal à l'objet, et par l'action unitive un mode d'union qui inclut un rapport transcendantal aux [réalités] qui peuvent être unies (*ad unibilia*)« (*ibid.*). Toujours prêt à concilier toutes les opinions, Suarez ajoute que c'est peut-être là le sens de la distinction que fait Duns Scot entre «les relations qui adviennent de façon extrinsèque et celles qui adviennent de façon intrinsèque», en disant qu'une action peut, par soi, se terminer aux premières, mais non aux secondes, qui seules sont prédicamentales. Suarez se réserve de traiter dans la *disputatio* suivante de cette division et rend ici hommage à Duns Scot (*propter quem videtur Scotus potissimum invenisse distinctionem illam*). La raison de cette discrimination entre relations transcendantales et prédicamentales est que la relation prédicamentale n'est pas instituée dans la nature des choses pour remplir une fonction particulière, mais «est dite accompagner les autres réalités seulement afin que certaines réalités se regardent en vertu (*ex vi*) d'une certaine raison ou d'un fondement réel, qui est supposé en elles; et c'est pourquoi une telle relation n'est rien d'autre que le *respectus* émergeant (*consurgens*) du fait que sont posés le fondement et le terme» (*ibid.*, n° 13). Quant au *respectus* transcendantal, il convient à une certaine forme, ou entité, ou mode d'être, en tant qu'il est essentiellement institué et ordonné par la nature à une certaine fonction particulière, qui peut être voulue essentiellement par une certaine action; c'est pourquoi ce *respectus* peut aussi être réalisé essentiellement par une action, comme étant inclus dans une forme disant un tel *respectus*. En effet, puisqu'une telle forme implique ce *respectus* dans son concept propre et spécifique, ce *respectus* ne peut pas être par lui-même moins voulu (*intentus*) que la forme elle-même, ni par lui-même être moins réalisé (*minus per se fieri*) que celle-ci : puisque l'action et l'intention de l'agent tendent essentiellement à la forme totale, jusqu'à sa raison spécifique» (n° 13). La troisième raison découle de la précédente : la relation pure et prédicamentale n'est jamais principe d'action, soit parce qu'elle ne se fait jamais par elle-même, soit parce qu'elle n'est pas instituée par la nature en vue d'une fonction particulière nécessaire essentiellement à l'*esse* ou au devenir de la réalité;elle n'est qu'un certain *respectus* résultant par voie de conséquence. Par contre, la forme disant un *respectus* transcendantal est souvent par elle-même principe d'action, comme c'est évident en ce qui concerne la science, la puissance, etc.

sement, en tant qu'elle dépend essentiellement d'autres[143].

De ces différences on peut donc conclure que les relations transcendantales, «même si elles sont vraiment dans les réalités selon leur *esse* propre, n'appartiennent pas à un prédicament spécial»[144]. Seules les relations dont la nature propre est exclusivement de référer à un autre la réalité qu'elles affectent et qui, selon l'ordre de génération, «commencent à être par la coexistence des extrêmes, ou du fondement et du terme», appartiennent au prédicament *ad aliquid*[145].

Quelles sont donc, pour Suarez, «l'essence et la définition propre»[146] de la relation prédicamentale ? Dans la section suivante, qui traite précisément de cette question, Suarez fait sienne la seconde définition d'Aristote — *ea esse ad aliquid quorum esse est ad aliquid se habere* — qu'il considère comme une correction de la première[147] et qu'il explicite ainsi, à sa manière : cette définition, du fait que l'accident y tient la place du genre, exclut : les relations divines, qui sont des substances; toutes les substances créées; les relations de raison, qui ne sont pas des accidents[148].

Mais cette définition soulève des difficultés[149], qui donnent à Suarez l'occasion de rejeter de nouveau la distinction classique de l'*esse in* et de l'*esse ad,* comme nous l'avons vu[150]. Relevons la troisième de ces difficultés : on peut objecter à la définition adoptée que tout l'*esse* de la relation ne consiste pas en *esse ad terminum,* puisqu'il n'est pas de sa *ratio* de «référer» en acte, mais d'être apte à «référer»[151]. Suarez

[143] *Loc. cit.*, n° 15.

[144] *Loc. cit.*, n° 16. En effet, «les réalités, ou natures, ou essences auxquelles elles conviennent, sont ordonnées à des fonctions variées et parfois en premier lieu diverses, et c'est pourquoi elles sont renvoyées à des prédicaments variés, selon leurs diverses conditions et natures» (*ibid.*).

[145] *Ibid.*

[146] Sect. 5, titre.

[147] Voir sect. 5, n° 2 : «et hoc voluit Aristoteles in secunda definitione corrigere». A. Krempel adopte cette position en la renforçant encore, puisque pour lui, la seconde définition est «présentée expressément par Aristote comme une correction» (A. KREMPEL, *op. cit.*, p. 39).

[148] Sect. 5, n° 3.

[149] La première difficulté consiste en ce que cette définition semble convenir aussi aux elations transcendantales. A cela on répond communément que les relations transcendantales ont été exclues par Aristote de cette seconde définition, avec le mot *dicuntur.* Mais Suarez ne peut souscrire à cette opinion, puisque pour lui les relations transcendantales ne sont pas seulement *secundum dici.* Ce qui les exclut de la seconde définition, explique-t-il, c'est le *cujus totum esse est esse ad aliud,* puisque les êtres qui incluent un *respectus* transcendantal ne sont pas totalement *ad aliud* dans leur être (*ibid.*, n° 5).

[150] Cf. ci-dessus, p. 51 et note 130.

[151] *Non est de ratione ejus ut actu referat, sed ut sit apta referre* (n° 9).

répond en précisant que c'est par le fondement que la réalité est «constituée apte à être référée à une autre par la relation». «L'effet formel propre de la relation est de référer en acte»[152]. Il n'est pas exact de dire, comme le faisait l'objection, que «la raison commune de l'accident n'est pas d'affecter en acte, mais selon une aptitude»[153]. Car il y a des accidents «dont le concept essentiel est tel qu'ils ne peuvent être dans la nature des choses (*in rerum natura esse*) sans affecter», comme Suarez l'a montré précédemment des «modes accidentels»; et les relations en font partie, «car elles ne peuvent être *in rerum natura* sans référer en acte, du fait qu'elles ne peuvent se conserver indépendamment de tout sujet, puisque dans la réalité elles ne se distinguent pas de leurs sujets prochains»[154].

Sans pouvoir nous étendre davantage sur la doctrine de Suarez, relevons un dernier point. Traitant du fondement de la relation prédicamentale, Suarez se demande s'il est vraiment nécessaire de distinguer, dans la réalité, *fondement* et *sujet* de la relation. S'il s'agit du sujet prochain (comme la quantité pour la relation d'égalité), il est clair qu'il n'y a pas de distinction à faire, sinon il faudrait remonter à l'infini. La difficulté concerne le sujet «principal et fondamental» qui est la substance. Vis-à-vis de la substance, toute relation réelle requiert-elle un fondement accidentel, distinct («au moins *ex natura rei*») de la substance dans la réalité ?[155] On voit la difficulté. Car si, comme Suarez l'entend, la relation ne se distingue pas, *a parte rei*, de son fondement prochain, il faudra bien qu'elle se fonde sur un accident, «car si elle convenait immédiatement à la substance, elle lui serait identique dans la réalité (*esset in re idem cum illa*), et ainsi elle ne serait pas accident, mais substance»[156]. Suarez conclut donc (en invoquant l'autorité de S. Thomas) qu'entre la substance et la relation intervient toujours un autre fondement, en raison duquel la relation puisse être autre que la substance elle-même[157].

Néanmoins, poursuit-il, il n'est pas nécessaire que le fondement prochain soit un accident, ou une *res*, ou un mode réel distinct *ex natura rei* du «premier sujet de la relation» (qui est la substance)[158]. Il donne alors les deux exemples, tous deux bien contestables pour des

[152] *Ibid.*, n° 10 : «proprius autem effectus formalis relationis est actu referre».
[153] *Ibid.*, n° 9.
[154] *ibid.*, n° 12.
[155] Sect. 7, n° 2.
[156] *Ibid.*
[157] *Ibid.*, n° 3.
[158] *Ibid.*, n° 4.

CENTRE DE DOCUMENTATION PHILOSOPHIQUE BESANÇON
BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE FACULTÉ LETTRES ET SCIENCES HUMAINES BESANÇON

raisons diverses, de la relation d'identité et de la relation de création :

> de même que deux quantités ou deux blancheurs se rapportent réellement [l'une à l'autre] selon une relation de similitude ou d'égalité, de même deux substances selon une relation d'identité spécifique. Donc cette relation inhère à (*inest*) la substance sans fondement accidentel distinct d'elle *ex natura rei*. Cette conséquence est manifeste, soit parce qu'une substance n'est pas de même espèce qu'une autre en raison de quelque accident, mais en raison de son entité même et de sa nature propre; soit encore parce que, de même qu'il n'y a pas d'intermédiaire (*nihil mediat*) entre la blancheur et la similitude, il n'y en a pas non plus entre la nature substantielle et la relation d'identité spécifique [159].

Suarez invoque ici l'autorité de S. Thomas et d'Aristote, en paraissant oublier que la relation d'identité n'est qu'une relation de raison...[160] Au reste, pour lui, ces deux relations ne sont pas les seules à se fonder directement sur la substance; il en est de même d'une relation comme la paternité ou la filiation. Suarez rappelle que la question du fondement prochain des relations de cause à effet est controversée : ce fondement est-il «la puissance prochaine et accidentelle, ou la [puissance] principale et substantielle» ?[161] En ce qui le concerne, Suarez pense que, de

[159] *Ibid.*, n° 5.

[160] Suarez renvoie pourtant à I, q. 28, a. 1, ad 2, où S. Thomas affirme explicitement que la relation d'identité (non seulement l'identité de soi à soi, mais l'identité générique ou spécifique) est une relation de raison; voir aussi I, q. 13, a. 7 (*idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus et species*) et *Comm. Mét.*, V, leç. 11, n° 912, où S. Thomas montre que si la relation d'identité était réelle, elle entraînerait des relations réelles à l'infini, ce qui est impossible (bien qu'on puisse remonter à l'infini dans l'ordre des relations de raison, puisque, quand l'intelligence réfléchit sur son acte, elle connaît qu'elle connaît [*intelligit se intelligere*], et peut connaître cela même, et ainsi de suite à l'infini). Voir aussi *Comm. Phys.*, V, leç. 3, n° 667. Dans le *De pot.* (q. 7, a. 11, ad 3) S. Thomas précise que si la relation d'identité d'une réalité à elle-même n'est qu'une relation de raison, la réalité en question n'en est pas moins *réellement* identique à elle-même, «puisque la cause de la relation, à savoir l'unité de la substance que l'intelligence saisit *sub relatione*, est réelle».

Quant à la relation de création, qui, «de l'avis de tous» (*ex sententia omnium*), déclare Suarez, est réelle et prédicamentale, elle se fonde immédiatement sur la substance, comme «l'enseigne expressément» S. Thomas (*Disp.* XLVII, *loc. cit.*, n° 6). Suarez renvoie au *De pot.*, q. 7, a. 9, ad 4; en réalité, S. Thomas, répondant à l'objection selon laquelle la créature se réfère à Dieu «selon sa substance et non selon une relation surajoutée (*supervenientem*)», précise : «creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter». D'autre part, Suarez semble oublier que pour S. Thomas, c'est la créature dans son existence qui est le sujet de la relation réelle de dépendance (voir I, q. 45, a. 3, ad 3). De plus, S. Thomas ne dit pas relation prédicamentale, mais relation réelle. Nous reviendrons sur ce sujet dans le tome III, à propos du problème de la création.

[161] *Disp. met.*, XLVII, sect. 12, n° 5. Cf. ci-dessous, p. 66.

même que «la relation de filiation affecte immédiatement la substance ou encore le suppôt»; de même la relation de paternité (puisque ces deux relations «se répondent proportionnellement») «affecte de façon prochaine le principe substantiel et s'identifie à lui»[162].

Jean de S. Thomas

En face de ces diverses interprétations d'Aristote et de ces théologies d'orientations très différentes, il est intéressant de considérer la manière dont un grand disciple de S. Thomas, Jean de Saint Thomas, va réagir [163].

Jean de S. Thomas commence par observer que si l'on prend la relation dans toute son ampleur, embrassant à la fois la relation transcendantale, qui est *secundum dici*, et la relation prédicamentale (*secundum esse*) on ne trouve aucun philosophe qui ait nié absolument toute relation [164]. Mais le problème est tout différent si l'on s'en tient (comme Jean de S. Thomas va le faire) aux relations prédicamentales (*secundum esse*), celles qui se distinguent de toute entité absolue; car les Nominalistes, et ceux qui ne distinguent pas ces relations de leur fondement, les ont rejetées, les ramenant à des dénominations extrinsèques ou à des êtres de raison. Jean de S. Thomas rappelle aussi la théorie de ceux qui estiment que les relations ne conviennent aux réalités que selon leur «*esse* objectif» et ne sont que des «affections intentionnelles» par lesquelles nous comparons une réalité à une autre [165].

[162] *Ibid.* : «relatio paternitatis proxime afficit substantiale principium eique identificatur».

[163] A. Krempel accuse Jean de S. Thomas d'avoir introduit dans le thomisme, à la suite de Cajetan, une conception de la relation qui n'est plus celle de S. Thomas, mais qui serait influencée par celle d'un disciple de Duns Scot. Son argument massif est celui-ci : la relation transcendantale dont parle Jean de S. Thomas n'a rien à voir avec la relation dont parle S. Thomas. Or cette relation transcendantale est née dans un milieu scotiste et nominaliste; son apparition dans le thomisme est donc le signe de la contamination de celui-ci par le scotisme et le nominalisme. Voir notre recension de l'ouvrage d'A. Krempel.

[164] J. DE S. THOMAS, *Cursus philosophicus*, Logica, Pars II, q. 17, a. 1, t. I, p. 573b. Aristote lui-même en témoigne : voir *Catégories*, ch. 7.

[165] *Cursus philosophicus, loc. cit.*, pp. 573 b - 574 a. Dans cette perspective, les relations ne consistent pas dans le *respectus*, mais dans la *comparatio*; le relatif, c'est la réalité absolue connue par comparaison avec une autre. Les partisans de cette opinion prétendent qu'elle correspond à la théorie d'Aristote et de S. Thomas. Il est manifeste, rétorque Jean de S. Thomas, que cette opinion n'est pas celle du Philosophe, puisque celui-ci rejette expressément la définition des «anciens» qui n'ont défini que les relatifs *secundum dici*; de cette définition, en effet, il découlait que la substance elle-même était

En face de ces diverses théories philosophiques, qui ne respectent plus la réalité propre de la relation prédicamentale et son originalité, Jean de S. Thomas reprend et précise d'une manière systématique la position philosophique de S. Thomas, comme étant la seule qui soit fidèle à Aristote[166]. Aussi, après avoir cité quelques lieux où S. Thomas lutte *ex professo* contre ceux qui faisaient de la relation un être de raison, Jean de S. Thomas veut-il justifier l'affirmation du Maître en rappelant qu'il existe certains êtres auxquels on ne peut assigner aucun être absolu et dont tout l'être est vraiment *ad aliud*, par exemple : l'ordre, la similitude, la dépendance, la paternité, etc. Certes, on n'expérimente pas la relation comme distincte de la substance, mais on peut expérimenter ses *effets propres*. Le signe que de tels êtres n'existent qu'en fonction d'un autre, c'est précisément que si cet autre vient à disparaître, eux-mêmes disparaissent – ce qui, évidemment, n'aurait pas lieu si leur être était quelque chose d'absolu.

Du reste, prétendre que toutes les relations sont des relations de raison, n'est-ce pas se mettre dans une position inintelligible ? Comment l'intelligence peut-elle former des relations pures (*respectus puros*) s'il n'existe que «des réalités absolues ou des relations *secundum dici*» ? Les êtres de raison ne sont-ils pas toujours formés sur le modèle des êtres réels ? Ces relations de raison seraient alors de pures inven-

relative, de même que tout être se disant comparativement à un autre. Aristote, lui, définit les relatifs comme «ceux dont tout l'être se rapporte à un autre ». Or, selon l'opinion précédente, l'être des relatifs n'est pas totalement ordonné à un autre, puisque l'être qu'ils ont dans la réalité est absolu, et qu'ils n'ont de *respectus* que parce qu'ils sont connus comparativement à un autre. La définition d'Aristote ne saurait donc leur convenir (*ibid.*, p. 574 a).

[166] On voit bien que la perspective de Jean de S. Thomas n'est pas une perspective purement philosophique, mais la perspective d'un *disciple* de S. Thomas et d'Aristote, qui veut les défendre en face des interprétations fausses. Il serait intéressant d'analyser à ce propos la manière dont Jean de S. Thomas s'efforce d'harmoniser des textes authentiques de S. Thomas avec d'autres qu'il croit authentiques, mais qui ne le sont pas, comme la *Summa totius logicae Aristotelis*. Voir par exemple *op. cit.*, q. 17, a. 4, p. 594 b : «haec dicimus ad salvandum expressum locum D. Thomae opusc. 48, cap. 2 de Relatione» (où il était affirmé que la relation n'était pas une réalité distincte de son fondement). Mais affirmer, comme le fait A. Krempel, que Jean de S. Thomas «se montre très attaché à cet ouvrage bien qu'il connût les doutes concernant son authenticité», et que cela «fausse davantage son thomisme» (A. KREMPEL, *op. cit.*, p. 25), est-ce tout à fait objectif ? Ici encore, il semble bien que Krempel interprète en fonction de la thèse qu'il veut prouver. En réalité, ce qui est intéressant pour nous dans ces scrupules de Jean de S. Thomas (*nec debemus negare hoc opusculum esse D. Thomae, a quo toties auctoritates petimus*, ajoute-t-il à la suite du passage cité), c'est qu'ils nous font saisir ce que peut avoir de limité la position d'une école par rapport à la recherche tout à fait désintéressée de la vérité, telle qu'elle existe chez Aristote et S. Thomas. Le climat théologique de l'époque de Jean de S. Thomas, il faut le reconnaître, ne favorisait pas cette liberté !

tions de l'intelligence ?[167]

Objecter que les relations n'existent dans la réalité que par mode de dénomination extrinsèque, c'est se heurter encore à une impossibilité, car toute dénomination extrinsèque provient d'une forme réelle existant dans une autre réalité. Le mur est dit «vu» en raison de la vision qui existe dans celui qui le regarde[168].

A l'objection selon laquelle la relation n'apporterait au sujet rien de réel, mais seulement la dénomination extrinsèque de deux extrêmes coexistants (car si la relation était un mode intrinsèque, comment adviendrait-elle à la réalité sans un changement intrinsèque de celle-ci ?), Jean de S. Thomas répond en montrant que, certes, la relation est dans le monde physique un être très spécial, qui échappe d'une certaine manière au mouvement, en ce sens qu'elle n'est pas le terme propre et immédiat d'un mouvement; mais que cependant elle dépend du devenir d'une manière secondaire et accidentelle. C'est pourquoi S. Thomas, commentant les *Physiques* d'Aristote, enseigne qu'il se fait un changement réel dans les relations réelles, à savoir une certaine détermination nouvelle, qui explicite en acte ce qui n'était que dans le fondement[169].

Comment discerner les relations prédicamentales des autres relations ? Quelles sont les conditions d'exercice propres aux relations prédicamentales ? Voilà une question que S. Thomas ne s'est pas posée. Il s'est contenté de distinguer les relations en les utilisant, mais n'a pas fait cette étude réflexive et critique de la relation prédicamentale. On comprend qu'une telle étude se révèle nécessaire en face de philosophes et de théologiens qui ont confondu relation prédicamentale et relation transcendantale.

Avant d'aborder ce sujet délicat, Jean de S. Thomas rappelle la doctrine classique. Trois éléments concourent à la constitution de la relation : le sujet, le fondement, le terme. Le *sujet,* qui est commun à tous les accidents, est ce qui est déterminé et dénommé par la relation. Le *terme* est ce vers quoi tend le *respectus* et ce en quoi il s'arrête. Le *fondement* est exigé comme raison et cause[170]; et seul peut être fondement de la relation ce qui implique d'ordonner une réalité à une autre[171]. Si la relation exige un fondement, c'est parce qu'elle n'a pas

[167] *Ibid.*, p. 575 a.
[168] *Ibid.*
[169] *Ibid.*, ad 1, p. 576 b.
[170] *Id.*, a. 2, p. 577 b.
[171] *Id.* a. 3, p. 584 a : «solum erunt fundamenta relationum illa, quae inducunt rationem ordinandi unum ad aliud». C'est pourquoi la substance et la qualité, considérées en elles-mêmes, ne peuvent pas immédiatement être fondements de relations, car, selon leur notion propre, elles ne sont ordonnées que vers elles-mêmes et non vers un autre, si ce

seulement besoin, comme les autres formes, d'une cause pour exister : étant l'être «le plus petit» (*propter suam minimam entitatem*), elle requiert un fondement non seulement pour exister, mais encore pour être capable d'exister. Car elle est comme une «entité troisième, résultant de la coordination de deux extrêmes»[172]. Aussi, pour exister, dépend-elle «d'un fondement la coordonnant vers un terme»[173].

Les relations *secundum esse*, dont «toute la *ratio* ou l'exercice est de regarder» (leur *ratio* est l'exercice même du «regard vers»), et qui considèrent donc le terme en tant que pur terme[174], se distinguent en relations réelles et relations de raison. Une telle distinction peut se faire grâce à la nature tout à fait propre de la relation qui, prise de la manière la plus formelle, est *ad*; or cet *ad*, n'étant pas d'une manière déterminée une forme réelle, peut être soit un être réel, soit un être de raison[175]. Il ne peut en être ainsi pour les autres déterminations de l'être (les autres prédicaments), car «leur raison positive est seulement *ad se* et absolue», et donc ne peut être saisie positivement que d'une manière réelle (entitative). Ce qui est *ad se* est une entité. Seule la relation est *ens et ad ens*, et se rapporte positivement *ad ens* sans avoir pour autant d'entité réelle (la réalité lui venant de son fondement, et non de son terme). Elle peut donc être considérée positivement sans impliquer d'être réel[176].

La relation prédicamentale est une forme *réelle* (à la différence de

n'est accidentellement, selon qu'elles ont raison de vertu active ou passive, ou que l'on considère en elles une certaine raison de quantité (unité, identité ou nombre).

[172] *Id.*, a. 2, p. 578 a.

[173] *Ibid.* Par là, souligne Jean de S. Thomas, on peut aisément distinguer les relations *secundum dici* (qui ne sont autres que les relations transcendantales) des relations *secundum esse*, et les relations réelles des relations de raison. Et il précise ce qui différencie la relation selon l'*esse* de la relation *secundum dici* (nous dirions plutôt : du *relatif*; J. de S. Thomas subit ici l'influence de son époque : cf. ci-dessus note 132). Cette dernière signifie en premier lieu quelque chose d'absolu, d'où suit une relation. C'est pourquoi la relation transcendantale se réfère au terme en fondant la relation plutôt qu'en le regardant en acte. Autrement dit, la relation transcendantale ne regarde pas le terme dans sa pure raison de terme, mais selon une autre raison (comme cause, effet, objet...).

[174] *Ibid.*

[175] *Id.*, a. 2, p. 581 a. Mais Jean de S. Thomas ne dit pas, comme Suarez, que «l'*esse ad*» est «commun univoquement aux êtres réels et aux êtres de raison» (cf. ci-dessus, p. 51, note 130).

[176] *Ibid.*, p. 581 a-b. S'appuyant sur la *Summa totius Logicae*, Jean de S. Thomas énumère cinq conditions requises pour qu'il y ait relation réelle : 1° le sujet doit être un être réel et avoir un fondement (ou une *ratio fundandi*) réel; 2° le terme doit être une réalité réelle, existant réellement, et réellement distincte de l'autre terme; 3° les relatifs doivent être du même ordre (*ibid.*, p. 579 a; c'est pourquoi il n'y a de relation réelle ni entre Dieu et la créature, ni entre la mesure et le mesuré s'ils ne sont pas du même ordre). Autrement dit, «la relation réelle doit avoir un fondement réel avec coexistence d'un terme» (*ibid.*).

la relation de raison) dont *tout l'être* est *vers un autre;* et c'est une relation *finie*[177]. Ce qui la caractérise en propre, c'est d'être *primo et per se ad aliud ut ad terminum;* c'est pourquoi on dit qu'elle regarde le terme «purement comme terme», c'est-à-dire uniquement en tant que «vers un autre» (*respicit terminum ut pure terminum, idest tantum ut ad aliud*)[178].

Comment se diversifient les relations prédicamentales ? Si l'on considère les *conditions accidentelles* des relations, on peut les diviser en relations mutuelles et non mutuelles, relations d'équivalence (*aequiparantiae*) et de non-équivalence[179]. Ces divisions sont accidentelles, car les raisons de réciprocité ou d'équivalence ne se prennent pas directement des fondements et des termes, mais sont seulement une conséquence, une manière d'affecter tel terme et tel fondement. C'est de ceux-ci que se prennent proprement les *espèces* de relation.

Si donc on considère les fondements, on a la division suivante :

- si le fondement est dans l'unité et le nombre (la quantité, le divisible), il donne lieu aux relations de similitude et de non-similitude, de convenance et de non-convenance;
- si le fondement est dans l'action et la passion, il donne lieu à tous les effets et causes;
- si le fondement est dans la mesure et le mesurable, il donne lieu aux relations des puissances mesurées par les objets qui les spécifient[180].

[177] *Ibid.*, p. 579 b. Pour Duns Scot, une quatrième condition est requise : que la relation advienne intrinsèquement (cf. ci-dessus, p. 44); mais Jean de S. Thomas n'est pas d'accord avec l'interprétation scotiste des six derniers prédicaments comme «relations advenant extrinsèquement» : voir *loc. cit.* et q. 19, pp. 621 ss.

[178] J. DE S. THOMAS, *op. cit.*, q. 17, a. 3, p. 583 a. A ce sujet, Jean de S. Thomas compare de nouveau la relation prédicamentale à la relation transcendantale qui, elle, est *primo et per se ab alio vel circa aliud*. Son essence se prend d'un autre ou dépend d'un autre, mais n'est cependant pas «vers» un autre (*licet* [...] *sumatur ab alio vel dependeat ab alio, non tamen ad aliud*). Cela montre bien que la relation transcendantale n'est plus au sens absolu une *relation*, car la raison de relation n'est plus ce qui est premier. – Dans cet article 2, Jean de S. Thomas soulève une question qu'il ne traitera parfaitement qu'en théologie, et sur laquelle se séparent l'école thomiste et l'école scotiste. Pour que les extrêmes soient réellement distincts, la seule distinction des réalités ou des extrêmes considérés matériellement suffit-elle, ou faut-il une distinction qui vienne de la *ratio fundandi* (de sorte que le fondement prochain soit aussi réellement distinct) ? Pour Duns Scot, la première distinction suffit (cf. *Ordinatio* I, dist. 31, q. unica, Opera omnia [Vat.] VI, pp. 208 ss.). Pour S. Thomas (cf. I, q. 42, a. 1), elle ne suffit pas, parce que dans les relatifs les extrêmes matériels sont reliés en raison des *rationes fundandi*, qui sont elles-mêmes en rapport : les réalités blanches sont semblables parce que les blancheurs sont semblables; et s'il n'y avait qu'une seule blancheur, les blancs ne pourraient être semblables dans cette unique blancheur : ils seraient identiques (JEAN DE S. THOMAS, *loc. cit.*, a. 2, pp. 579 b – 580 a).

[179] Voir a. 3, p. 583 b.

[180] *Ibid.*, p. 584 a.

Cette division était déjà chez Aristote et S. Thomas [181]; mais Jean de S. Thomas souligne qu'elle est adéquate, puisque tout ce qui est ordonné vers un autre (or, comme on l'a vu, ne peut être *fondement* que ce qui implique cette *ratio* d'ordre d'une réalité vers une autre), est ordonné soit selon l'*esse*, soit selon l'opération ou la puissance (*virtus*), soit selon la proportion ou le nombre et la convenance. A l'*ordinatio* selon l'*esse* correspond le fondement de la mesure et du mesurable, parce que sont mesurées les réalités qui reçoivent l'*esse* et la spécification d'un autre (*ab alio*). L'*ordinatio* selon l'opération et la *virtus* est celle du fondement selon l'action et la passion. Enfin, l'*ordinatio* selon la proportion et la convenance (selon la quantité, pour Aristote), c'est-à-dire selon l'unité ou le nombre, appartient au fondement de l'unité et de la diversité, de la convenance et de la disconvenance. Il n'y a aucune autre raison ordonnant une réalité vers une autre, qui ne se ramène à celles-là [182].

Comparativement à la pensée de S. Thomas, et surtout d'Aristote, il y a là un approfondissement dans la recherche de la nature propre des fondements des relations. En raison de l'importance du problème au niveau métaphysique (car on ne peut connaître parfaitement la relation si l'on ne saisit pas son fondement), il faut regarder en face trois difficultés.

Tout d'abord, les relations peuvent-elles fonder d'autres relations prédicamentales ? Duns Scot le prétend [183]. Jean de S. Thomas, s'appuyant sur S. Thomas [184], prétend l'inverse, car il s'ensuivrait dans les relations un processus à l'infini, ce qui est impossible, puisque les fondements sont causes des relations [185]. Du reste, cela se comprend aisément, étant donné la débilité de l'être relatif. Celui-ci ne suffit pas à fonder une relation réelle, car tout fondement, étant cause, doit être antérieur, et à ce titre il peut être dit plus parfait que ce qui est fondé. De même qu'un accident ne peut être sujet d'un autre accident en le soutenant parce qu'il ne possède pas un mode d'être plus parfait, de même les relations, étant toutes égales dans leur mode relatif d'être, ne peuvent être fondement les unes des autres [186].

Quant aux relations de même espèce, elles ont bien entre elles une

[181] Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 15, 1020 b 26. S. THOMAS, *Commentaire des Métaphysiques*, V, leç. 17, n°s 1011 ss.
[182] J. DE S. THOMAS, *loc. cit.*
[183] Cf ci-dessus, p. 45.
[184] Voir I, q. 42, a. 1, ad 4.
[185] Voir JEAN DE S. THOMAS, *loc. cit.*, a. 3, p. 585 b.
[186] *Ibid.*, p. 586 a.

similitude et une convenance, mais cette similitude est une relation «quasi transcendantale, et non relative-prédicamentale»[187].

Seconde difficulté : certains ont prétendu que les relations du premier et du troisième type n'étaient pas prédicamentales, mais fondaient des relations de raison ou des relations transcendantales, ou même des dénominations extrinsèques. Jean de S. Thomas pense qu'il faut maintenir, avec Aristote, S. Thomas et Duns Scot, que les *trois* types de fondement causent des relations prédicamentales, parce que les relations qu'ils fondent, précisément, possèdent toutes les conditions exigées des relations prédicamentales[188]; et il affirme avec S. Thomas que le fondement du troisième type de relation est la *commensuratio ad objectum specificans*, et non la proportion ou l'unité (comme dans le premier) ou l'action et l'efficience (comme dans le second). Ce n'est pas parce qu'il y a des relations transcendantales que les autres ne peuvent pas exister[189]. Il arrive souvent, au contraire, qu'une relation prédicamentale se fonde sur une relation transcendantale (comme, dans l'effet, la relation à la cause)[190].

Pourquoi les relations du troisième type ne sont-elles pas mutuelles ? S. Thomas l'a montré : c'est parce que les extrêmes ne sont pas du même ordre, mais que l'un d'eux dépend de l'autre et lui est subordonné, du fait que l'un est mesure et l'autre mesurable, l'un perfectionnant et l'autre perfectible. Or ce qui perfectionne, comme tel, n'est pas dépendant de ce qui peut être perfectionné. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas d'ordre réciproque, mais que l'un seulement est ordonné à l'autre :

> C'est ainsi que Dieu est en dehors de l'ordre de la créature, le sensible au delà du sens, l'intelligible au delà de l'intelligence, car tous agissent et spécifient sans en être changés eux-mêmes, et ainsi sont en dehors de l'ordre, c'est-à-dire en dehors du changement de leurs corrélatifs, de sorte qu'entre eux il n'y a pas de dépendance ni de référence mutuelles[191].

La troisième difficulté concerne les relations du second type : ont-elles pour fondement propre l'action et la passion, ou leur puissance (*virtus*) ?

C'est de nouveau à la doctrine de Duns Scot et à celle de Suarez

[187] *Ibid.*
[188] *Ibid.*, p. 587 a.
[189] Voir *loc. cit.*, p. 587 b.
[190] *Ibid.*, p. 588 b.
[191] *Ibid.*, pp. 588 b – 589 a.

que Jean de S. Thomas s'oppose. Pour Duns Scot, l'action ne peut être le fondement d'une relation, puisque l'action passe et que la relation reste; elle est requise à titre de condition pour la fonder *in fieri*, mais non pour la conserver dans l'*esse*, à titre de fondement [192]. Quant à Suarez, comme nous l'avons vu, il considère que ces relations «ne se fondent ni dans l'action ni dans la puissance prochaine, mais dans la [puissance] radicale, c'est-à-dire la substance elle-même [193].

Pour Jean de S. Thomas, la doctrine de S. Thomas est parfaitement claire : ces relations ont l'action et la passion pour fondement propre, et non pas seulement comme condition requise. En effet, une relation nouvelle ne peut naître réellement que grâce à un mouvement (dont le terme est médiatement la relation elle-même, et immédiatement le fondement ou le terme). Il est évident que certaines relations sont fondées immédiatement sur la puissance active elle-même, comme la relation de ce qui est capable de chauffer à ce qui peut être échauffé; or cette puissance, considérée dans sa dépendance à l'égard de son objet, est antérieure à son action. Mais alors, on revient à une relation du troisième type, par mode de commensuration [194].

Si l'on s'en tient à une relation du second type (autrement dit si l'on considère l'effet et non l'objet), il faut affirmer avec S. Thomas qu'une telle relation est nécessairement fondée sur l'action et la passion [195]. Car les actions fondent les relations non pas en tant qu'elles sont *in fieri*, mais en tant qu'elles sont *in facto esse*. Une fois l'action passée, la relation reste fondée, non sur la pure puissance, mais sur la puissance déterminée par l'action. Ainsi, elle est vraiment fondée sur l'action, non en tant qu'elle devient (*ut in fieri*), mais en tant que, dans sa détermination, elle demeure dans sa cause [196].

Après l'examen de ces difficultés, Jean de S. Thomas s'interroge sur la distinction de la relation prédicamentale et de son fondement : est-ce une distinction réelle (*a parte rei*) ? [197]

[192] Voir *Op. ox.* IV, dist. 6, q. 10, Opera omnia XVI, pp. 615 ss. *Expos. in Metaph. Arist.*, V, s. un., ch. 14, Opera omnia VI, pp. 82 ss.

[193] Voir *Disp. met.*, XLVII, sect. 12, n° 5; cf ci-dessus, p. 58.

[194] JEAN DE S. THOMAS, *loc. cit.*, p. 589 b.

[195] *Ibid.*, p. 589 b; voir S. THOMAS, I, q. 28, a. 4; *C.G.* IV, ch. 24, et surtout *III Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 5.

[196] J. DE S. THOMAS, *loc. cit.*, p. 590 a-b.

[197] *Op. cit.*, q. 17, a. 4. En ce qui concerne les relations transcendantales, il est évident qu'elles ne sont pas quelque chose de distinct de leur fondement (la réalité absolue); car elles sont précisément des entités absolues. En raison de leur «transcendance», elles coïncident avec la réalité absolue, et ne s'en distinguent pas (*ibid.*, pp. 590 b – 591 a).

Pour les Nominalistes, les relations prédicamentales ne sont pas réellement distinctes de leur fondement, mais le sont seulement d'une distinction de raison. Suarez, qui lutte contre les Nominalistes pour maintenir des relations prédicamentales, les suit cependant sur ce point [198]. D'autres, comme Duns Scot et ses disciples, soutiennent que certaines relations sont réellement distinctes de leur fondement, et d'autres non : il faut savoir si les fondements peuvent exister sans ces relations, ou si au contraire ils n'existent qu'avec ces relations [199].

Pour Jean de S. Thomas lui-même, c'est très net : toute relation prédicamentale se distingue réellement de son fondement éloigné, qui est son sujet – ce qui est vrai de tous les accidents. Les relations ne sont pas des dénominations extrinsèques, mais inhèrent à la réalité et lui donnent un effet formel intrinsèque, qui peut être supprimé sans que le sujet soit détruit, ce qui indique bien que la forme elle-même (qui donne l'effet) peut être supprimée sans que le sujet le soit : le blanc de tel mur est semblable à un autre blanc; si cet autre blanc devient noir, la similitude disparaît, et le mur reste [200]. Prétendre qu'une fois le terme détruit, la relation est détruite en ce qu'elle a de *relatif* (qui est *secondaire*), mais demeure dans son fondement parce qu'elle est, *entitativement,* quelque chose d'*absolu,* c'est tomber dans l'erreur des Nominalistes qui nient les relations parce que, pour eux, toute entité est absolue et le relatif pur n'existe pas [201].

Mais en ce qui concerne le fondement prochain, il semble plus probable que la relation ne s'en distingue pas comme une réalité se distingue d'une autre, mais plutôt comme un mode; bien que, par le moyen de ce fondement avec lequel elle s'identifie, la relation puisse se distinguer réellement du sujet, si le fondement en question est lui-même réellement distinct du sujet [202].

Puisque certains «genres» (comme le lieu, la position |*situs*|) sont des modes et non des réalités au sens fort, et que la relation est l'être le plus ténu, le plus faible de tous, il est normal de la considérer comme un mode. Qui plus est, puisque le lieu et le *situs*, qui sont des modes, peuvent fonder des relations, il semble nécessaire que celles-ci soient aussi des modes, s'il est vrai que le fondement est toujours plus noble que ce qu'il fonde; et ce qui est vrai de certaines relations doit l'être de

[198] Cf. ci-dessus, p. 50 .
[199] J. DE S. THOMAS, *loc. cit.*, p. 591 a.
[200] *Ibid.*. pp. 591 b - 592 a.
[201] *Ibid.*. p. 592 b.
[202] *Ibid.*, p. 593 a.

toutes, puisqu'elles ont même quiddité et même genre [203]. Mais si l'on considère les relations par rapport à leur sujet, il faut maintenir qu'elles s'en distinguent d'une distinction réelle, si du moins le fondement est une réalité et non un simple mode.

A quoi, formellement, se termine la relation ? A un absolu, ou à un relatif ? [204] Il est bien certain que le terme de la relation, pris *denominative*, est quelque chose d'absolu : le père n'est pas père de la filiation, mais de la substance qu'il a engendrée; Pierre n'est pas semblable à la relation qui est dans Paul, mais à l'individu qui est Paul. La question est de savoir ce qui est *formellement* le terme de la relation.

Jean de S. Thomas se trouve en présence de trois positions diverses : 1° celle de Duns Scot et de Suarez, pour qui toutes les relations, mutuelles ou non, se terminent à quelque chose d'absolu [205]; 2° celle de Cajetan, suivi par Bañez, Nazarius et d'autres, pour qui toutes les relations se terminent à quelque chose de relatif [206]; 3° celle de Sylvestre de Ferrare, pour qui les relations mutuelles se terminent à quelque chose de relatif, et les non-mutuelles à quelque chose d'absolu [207].

En face de ces positions diverses, Jean de S. Thomas commence par préciser que «la raison formelle du terme relatif, comme terme, ne peut être quelque chose de totalement absolu et *ad se*» [208], cela en raison même de la nature du terme. Si le terme est toujours terme de quelque chose, le terme de la relation ne peut être «autre» que la relation. Dans le cas d'une relation prédicamentale, le terme est considéré à l'état pur, c'est-à-dire qu'il ne fait que terminer la relation (ou lui être opposé) : voilà son rôle propre. Précisons : le terme, comme terme, ne donne pas l'*esse* à la relation, à la différence du fondement qui lui donne l'*esse* selon l'inhérence. Le terme exerce l'opposition relative de terme (*non dat esse relationi, sed oppositionem terminationis*). Par le fait même, la formalité du terme n'est pas quelque chose d'absolu [209].

On peut encore noter que la relation, comme relation, implique l'opposition, comme la contrariété ou la privation. Or elle n'a d'opposition qu'à l'égard de son terme; le terme, comme terme, lui est op-

[203] *Ibid.*, p. 593 a-b.
[204] *Ibid.*, a. 5, p. 595 b.
[205] Voir DUNS SCOT, *Ordinatio* I, dist. 30, q. 1-2 (Opera omnia [Vat.] VI, pp. 181 ss.). SUAREZ, *Disp. met.* XLVII, sect. 16.
[206] Voir CAJETAN, *Commentaire de la Prima Pars*, q. 13, a. 7.
[207] SYLVESTRE DE FERRARE, *Commentaire du Contra Gentiles*, II, ch. 2.
[208] JEAN DE S. THOMAS, *loc. cit.*, p. 596 a.
[209] *Ibid.*, p. 596 b.

posé relativement. De même que la relation ne peut être comprise qu'en s'opposant à son terme, de même le terme lui-même ne peut être saisi formellement que comme opposé. Or une telle opposition est relative; donc le terme, en tant que terme, est quelque chose de relatif [210].

Jean de S. Thomas suggère ensuite que dans les relatifs du troisième type, «il semble plus probable qu'il n'y ait pas de terme formel corrélatif, mais seulement fondé d'une manière prochaine» (*fundamentaliter proxime*) [211]. En effet, si la raison formelle de terme consiste dans l'opposition à son corrélatif, cette opposition ne se trouve pas formellement dans l'autre extrême lorsqu'il s'agit du troisième type de relation, parce que, précisément, la relation n'est pas réelle du côté de cet autre extrême; et donc, formellement, il n'y a pas de terme dans la réalité en question. Cependant, celle-ci est dénommée extrinsèquement «terme» en raison de la relation qui existe dans l'autre extrême : ainsi, Dieu est dit «Seigneur» en raison de la relation de sujétion qui existe dans la créature [212]. De même, une réalité est dite «mesure» du fait qu'une autre chose est dite relativement à elle, «vers» elle; et quelque chose est dit «connaissable» (*scibile*) du fait qu'il peut y en avoir science. «Une fois cette dénomination faite, le concept de la relation opposée, qui implique la formalité du terme, peut être fondé d'une manière prochaine (*proxime*) en elle [213].» Il semble donc que dans les relatifs du troisième type, il n'y ait jamais de «terme formel corrélatif» mais que le terme soit fondé d'une manière prochaine.

Enfin, dans les relations mutuelles, le terme comme tel n'est pas la relation mutuelle elle-même en tant que mutuelle, mais en tant qu'impliquant une opposition; car c'est toujours l'opposition qui constitue formellement le terme. Mais parce que, dans la relation, l'opposition n'est pas une autre relation surajoutée, on dit qu'une relation se termine à une autre en tant qu'elle lui est corrélative [214].

La raison formelle de terme implique toujours l'opposition relative; elle est donc toujours distincte de la relation. Lorsqu'il s'agit du terme des relations mutuelles, ce terme ne peut être considéré sous l'aspect «mutuel» (propre à la relation); il doit être considéré comme impliquant l'opposition. Par le fait même, ce terme ne peut être considéré

[210] *Ibid.* Il est inutile, souligne Jean de S. Thomas, de vouloir distinguer une opposition *terminative* d'une opposition *relative*; car, en réalité, il n'existe pas d'opposition terminative qui ne soit relative (*loc. cit.*, pp. 596 b – 597 a).

[211] *Ibid.*, p. 597 a.

[212] *Ibid.*, p. 597 b.

[213] *Ibid.*, 598 a.

[214] *Ibid.*

comme relatif «concomitant» avec un autre de même raison, mais comme corrélatif, «l'un contre l'autre»; c'est ainsi qu'un terme corrélatif s'impose à l'autre et le termine. Donc, conclut Jean de S. Thomas, «dans les relatifs mutuels, la relation de l'un et l'autre n'est pas formellement terme en tant que semblable et mutuelle ou de même raison, mais en tant qu'opposée et fondant la corrélation» — autrement dit, non en tant que relation-mutuelle, mais en tant que relation-corrélation [215].

Jean de S. Thomas examine ensuite d'où vient la distinction spécifique et numérique dans la relation [216]. Pouvons-nous dire que le terme spécifie la relation ? A première vue, il semble que la relation ne puisse être spécifiée par son terme, puisque les corrélatifs sont *simul natura* [217]; l'un ne peut donc être avant l'autre, et par conséquent le terme corrélatif ne peut spécifier la relation. Car ce qui spécifie est antérieur à ce qui est spécifié. De plus, le terme est opposé à la relation; or la spécification ne peut se prendre de l'opposé. Enfin le terme, à l'égard de la relation, est pur terme; il ne peut donc pas la spécifier, car ce qui est pur terme n'exerce aucune causalité, mais est uniquement regardé (*pure respicitur*); or spécifier, c'est causer [218].

D'autre part, il semble que le terme seul puisse spécifier la relation, puisque, d'une façon générale, tout ce qui est *ad aliud* est spécifié par ce «vers» quoi il est (comme l'*habitus* et l'acte). A plus forte raison en sera-t-il ainsi de la relation, dont tout l'être est *ad aliud*. De plus, le fondement semble incapable de spécifier la relation, puisque le même fondement peut servir à des relations diverses : la même blancheur peut être fondement de similitude (avec la neige) ou de dissimilitude (avec le corbeau); la même causalité de la cause inférieure peut être fondement d'une relation à son effet et à la cause supérieure. Les relations ne peuvent donc se spécifier que par leurs termes [219].

Devant ces difficultés, Jean de S. Thomas conclut que terme et fondement concourent tous les deux à la spécification de la relation, sans s'exclure l'un l'autre [220]. En réalité, Jean de S. Thomas veut préciser les rôles respectifs du fondement et du terme dans cette coopération si étroite : «du fondement, la relation tient sa spécification comme de la cause et du principe spécifiant; du terme, non plus comme de la cause de la spécification, mais comme de ce qui complète et ter-

[215] *Ibid.*
[216] *Op. cit.*, q. 17, a.
[217] *Ibid.*, p. 601 a.
[218] *Ibid.*
[219] *Ibid.*, p. 601 b.
[220] *Ibid.*

mine la raison de spécification (*rationem specificandi*)» [221]. C'est ce qu'Albert le Grand avait bien vu quand il soulignait qu'un relatif ne se définit pas *per alterum*, mais *ad alterum;* le *per* dit la cause, et l'*ad* dit l'ordre. Voilà les rôles respectifs du fondement et du terme. Par là, Jean de S. Thomas entend demeurer fidèle à la pensée de S. Thomas, qui ne cesse d'affirmer que la spécification de la relation se prend du fondement [222].

Si on analyse ce qu'est la relation, on est amené à reconnaître que toute la réalité de la relation se prend du fondement selon l'ordre au terme (*ex fundamento secundum ordinem ad terminum*). La relation réclame essentiellement l'un et l'autre; par le fait même, sa spécification ne peut se prendre de l'un à l'exclusion de l'autre, mais de l'un impliquant l'autre [223].

Ce qui est plus délicat, c'est le déterminer leur coopération. Ici encore, Jean de S. Thomas se trouve devant diverses théories : les uns prétendent que le fondement concourt *initiative,* et le terme *completive;* d'autres, que le fondement agit comme cause efficiente, le terme comme cause formelle extrinsèque; d'autres enfin, que le fondement spécifie comme possédant virtuellement le terme, par anticipation (*ut virtualiter praehabens in se terminum*) [224]. Jean de S. Thomas fait observer qu'il faut distinguer : le terme peut se prendre de deux façons ; soit formellement dans sa raison de terme opposé, soit fondamentalement comme un certain absolu fondant la raison de terme. Pris formellement, le terme concourt à la spécification d'une manière purement «terminative», sans aucune causalité (le pur terme ne cause pas, il est simultané par rapport à la relation). Pris fondamentalement, le terme joue alors le rôle de cause formelle extrinsèque et spécifie à la manière d'un objet. «Ainsi, du fondement et du terme naît (*consurgit*) une unique raison spécifiant la relation, en tant que le fondement contient en soi le terme *in proportione et virtute*»[225]. La relation est spécifiée par tel terme parce qu'il implique tel fondement.

Dans un dernier article, Jean de S. Thomas montre comment les relatifs sont simultanés par nature et dans la connaissance. La première

[221] *Ibid.*

[222] Voir *I Sent.*. dist. XXVI, q. 2, a. 2, ad 4; III, q. 35, a. 5; *Quodl.* I, a. 2; *Quodl.* IX, a. 4; *Comp. theol.*, ch. 212.

[223] JEAN DE S. THOMAS, *loc. cit.*, p. 602 b.

[224] *Ibid.*

[225] *Ibid.*, p. 603 a.

propriété doit s'entendre des relatifs pris formellement, «en tant qu'ils sont relatifs et sont en exercice de regard [l'un vers l'autre]»[226]. Quant à la seconde, elle doit s'entendre des relatifs pris formellement «selon l'exercice du regard-vers» (il ne s'agit évidemment pas des réalités qui, matériellement, sont relatives, et pas davantage de la relation considérée comme informant)[227].

Notons enfin que, s'interrogeant (dans une perspective théologique, cette fois) sur ce qu'est la création, Jean de S. Thomas précise que la relation de la créature au Créateur n'est pas, comme l'affirme Duns Scot, une «relation transcendantale, ou qui est la substance elle-même»; c'est «une relation-accident, ou prédicamentale», mais elle est néanmoins «inséparable de la créature, à moins que son sujet ne soit détruit»[228].

L'explication qu'il donne est la suivante : «Cette relation n'est pas quelque chose de causé à partir des principes du sujet ou de la nature en laquelle elle est»[229]. Elle est encore bien moins la nature même ou la substance de la réalité créée considérée en elle-même. Il ne s'agit donc pas d'une relation transcendantale, mais d'une relation accidentelle, qui sur-vient à la réalité (*superveniens*)[230].

Nous reviendrons sur cette question en traitant de la création. Relevons simplement ici les remarques que fait Jean de S. Thomas à propos du fondement de la relation. Après avoir montré que la relation de la créature à Dieu est un accident (une relation prédicamentale) mais qu'elle ne peut cependant être détruite que si la créature est détruite, Jean de S. Thomas rappelle que «toute relation exige un fondement dans son sujet»[231]. Ce fondement, ou *proxima ratio fundandi*, ne peut être quelque chose de tout à fait absolu et *ad se*, ni quel-

[226] *Id.*, a. 7, p. 606 b.
[227] *Ibid.*, p. 607 b.
[228] J. DE S. THOMAS, *Cursus theologicus*, In I^{am} partem, disp. 38, a. 2, t. IV, p. 405 a. Cf. S. THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 7.
[229] J. DE S. THOMAS, *loc. cit.*, p. 405 b.
[230] *Ibid.* Par contre, «la relation transcendantale est *intima et imbibita ipsi entitati*, et n'est pas surajoutée à la substance de la réalité, mais est la substance elle-même, en tant qu'ordonnée essentiellement (*per se*) à un autre : comme la matière est ordonnée à la forme et inversement, et la tête à ce qui a une tête (*caput ad capitatum*), et les parties au tout; et |comme| les puissances et les actes, par leur entité et leur spécification, se rapportent à leurs objets» (*ibid.*).
[231] *Ibid.*, p. 406 a.

que chose de purement relatif, parce qu'il se rapporte au terme comme existant :

> mais il est comme un relatif *secundum dici* qui en soi, certes, est absolu, et dont tout l'être n'est pas vers un autre (*nec totum ejus esse est ad alterum*), mais qui est cependant dit ou expliqué par un autre ou par ordre à un autre (*per ordinem ad aliud* [232]).

Si l'on prête attention à ce que dit S. Thomas [233], il faut reconnaître qu'on appelle relatifs *secundum dici* les fondements des relations, c'est-à-dire les réalités que suivent les relations. Ces réalités ne peuvent pas être comprises uniquement en elles-mêmes, mais en tant qu'elles sont ordonnées à un autre (*ad aliud*) bien qu'en elles-mêmes, et en ce qui concerne leur *esse*, elles soient des réalités absolues.

> C'est pourquoi ces fondements, bien qu'ils surviennent accidentellement dans le sujet en lequel ils sont, ont cependant intrinsèquement un ordre et une dépendance à l'égard d'un autre, comme le mouvant (*movens*) au terme et au mobile, comme la tête, en tant que partie, aux autres parties. C'est la raison pour laquelle, en soi, ce *respectus* est dit «transcendantal», et, à l'égard de ce fondement, la relation transcendantale et la relation *secundum dici* coïncident [234],

comme Jean de S. Thomas l'a déjà fait remarquer dans sa *Logique* [235].

Toute cette étude de Jean de S. Thomas ne peut se comprendre qu'en fonction des conceptions de Duns Scot, d'Ockham et de Suarez. Ceux-ci obligent le disciple de S. Thomas à préciser ce que la «relation prédicamentale» a de particulier, et à bien la distinguer de la «relation transcendantale». Mais il faut reconnaître aussi que cela ne facilite pas la limpidité de la doctrine. Comme toute position apologétique, la position de Jean de S. Thomas n'a pas la limpidité de la pure recherche de la vérité. Nous pourrions en dire autant de beaucoup de thomistes d'aujourd'hui [236].

[232] *Ibid.*
[233] I, q. 13, a. 7, ad 1.
[234] J. DE S. THOMAS, *loc. cit.*, p. 406 a.
[235] Cf. *Logique*, II, q. 17, a. 2, p. 578, partiellement cité ci-dessus, p. 62.
[236] Cf. *L'être*, I, pp. 171 ss. et surtout *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. II et fasc. V.

3. DE DESCARTES AUX PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

Déclin de la relation prédicamentale

Chez Descartes, la relation est au point de départ, même si elle n'est pas explicitée. N'est-elle pas présente dans le *cogito*, puisque le *cogito* permet d'affirmer l'existence ? N'est-elle pas présente dans l'application de la méthode mathématique à la métaphysique ? Mais de la relation considérée en elle-même, Descartes ne traite jamais[1]; car la distinction qui l'intéresse n'est plus celle de la substance et des accidents (et notamment de la relation), mais celle de la substance-sujet et de certains de ses modes (qui, du reste, ne sont même pas réels). Il n'y a donc plus de recherche de ce qu'est la relation, mais une description de

[1] Dans la Préface de *Process and Reality*, Whitehead, notant la parenté de son «entité actuelle» avec la substance cartésienne, ajoutera : «Mais Descartes a maintenu dans sa doctrine métaphysique la prédominance aristotélicienne de la catégorie de 'qualité' sur celle de 'relation' (*relatedness*). Dans ces conférences [celles qui composent *Process and Reality*], la 'relation' (*relatedness*) domine sur la 'qualité'» (*op. cit.*, p. IX). Fait significatif, l'*Index scolastico-cartésien* établi par E. Gilson ne mentionne même pas les termes «relation» et «relatif» qui, de fait, sont extrêmement rares chez Descartes. Notons d'autre part que Descartes fait peu de cas des «comparaisons dont on a coutume d'user dans l'Ecole, expliquant les choses intellectuelles par les corporelles, les substances par les accidents, ou du moins une qualité par une autre d'une autre espèce»; à son avis, elles «n'instruisent que fort peu» (*Lettre à Morin*, Oeuvres II, p. 367). — Gassendi, lui, déclare explicitement que la relation n'est qu'une «dénomination extrinsèque» (*Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, II, diss. 3, art. 12, p. 344). Il précise qu'il ne parle pas des relations divines, dont on «admet généralement qu'elles ne sont pas prédicamentales» (*ibid.*). Prenant l'exemple de la similitude, relation «attribuée à un mur blanc toutes les fois que dans le monde il se construit n'importe où un mur blanc différent» (*ibid.*), il ironise : «Il y a un mur blanc en France, un autre qui blanchit aux Indes; et quelqu'un vient-il nous annoncer ici ce qui se passe au même instant là-bas, pour qu'aussitôt le mur présent revête une entité nouvelle, comme un vêtement de fête ? Que sera-ce si, dans les diverses parties du monde, dix mille murs blancs se construisent en même temps (...) ? Est-ce que notre pauvre mur ne sera pas écrasé par tant de monceaux de pierres jetés sur lui (...) ? Que dis-je ? c'est perpétuellement qu'il doit être recouvert d'un pareil amas (...) Le croyez-vous capable de résister à ce travail d'Hercule, lui qui a tant d'entités à soutenir ?» (*op. cit.*, p. 346; notons que l'objection n'est pas nouvelle; Ockham la faisait déjà, sous une forme un peu différente : cf. ci-dessus, p. 46, note 106). En réalité, explique Gassendi, il n'y a là qu'une dénomination extrinsèque, ou une «relation de raison», selon l'expression de ses adversaires aristotéliciens, comme lorsqu'un mur «est dit à droite d'un animal parce qu'il se présente à droite pour ce dernier. Car assurément on ne modifie pas plus un mur en lui présentant le côté droit d'un animal que par la construction d'un autre mur, et pour le mur en question cela reviendrait absolument au même qu'un animal lui présente sa gauche ou qu'un autre mur noircisse. Mais pourquoi m'attarder à une chose qui mérite si peu d'attention ?» (*op. cit.*, p. 348).

tels ou tels faits relatifs, ceux de l'esprit (notamment la relation qui unit les idées à la réalité existante) et ceux de la quantité (de l'étendue), c'est-à-dire les liens d'union et d'opposition des substances matérielles. La relation de l'âme au corps pose également à Descartes de graves problèmes. Mais la relation, comme mode d'être relatif à la substance, n'est jamais envisagée pour elle-même, ce qui est normal, puisque la substance n'est plus considérée comme un principe d'être.

Un univers sans relations réelles immédiates

Si la *considération* de la relation semble absente de la philosophie de Descartes (bien que l'*exercice* de la relation soit reconnu comme très important), Malebranche, par contre, affirme :

> le meilleur usage que nous puissions faire de notre esprit, c'est d'examiner quelles sont les choses qui ont avec nous quelque liaison : quelles sont les diverses manières de ces liaisons : quelle en est la cause, quels en sont les effets : tout cela conformément aux idées claires et aux expériences incontestables, qui nous assurent, celles-là, de la nature et des propriétés des choses, et celles-ci, du rapport et de la liaison qu'elles ont avec nous [2].

Mais, «pour ne point tomber dans la bagatelle et l'inutilité», c'est-à-dire pour ne «tendre qu'à ce qui peut nous rendre heureux et parfaits», Malebranche estime que ce dont nous devons «tâcher d'acquérir l'intelligence», ce sont «les vérités que nous croyons par la foi, et (...) tout ce qui va à les confirmer»[3]. Au reste, les soi-disant «entités liantes» dont parlent les philosophes ne sont que «vaines prétentions» et «productions chimériques» de leur ignorance, indûment substituées aux décrets de Dieu Lui-même [4]. Dieu «renferme dans la simplicité de son être les

[2] *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VI, § II, p. 132. Il y a en effet pour Malebranche deux sortes de sciences : «Les unes considèrent les rapports des idées : les autres les rapports des choses par le moyen des idées. Les premières sont évidentes de toutes manières : les autres ne le peuvent être, qu'en supposant que les choses sont semblables aux idées que nous en avons, et sur lesquelles nous raisonnons. Ces dernières sont (...) environnées de grandes obscurités, parce qu'elles supposent des faits dont il est fort difficile de connaître exactement la vérité. Mais si nous pouvions trouver quelque moyen de nous assurer de la justesse de nos suppositions, nous pourrions éviter l'erreur, et en même temps découvrir des vérités qui nous regardent de fort près. Car encore un coup, les vérités ou les rapports des idées entre elles ne nous regardent, que lorsqu'elles représentent les rapports qui sont entre les choses qui ont quelque liaison avec nous» (*ibid.*).

[3] *Ibid.*

[4] Traitant des rapports de l'âme et du corps, Malebranche déclare : «[Dieu] veut sans cesse que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques. Voilà l'union et la

idées de toutes choses et leurs rapports infinis, généralement toutes les vérités»[5]. S'il existe un ordre dans les réalités créées, cet ordre provient de Dieu et est voulu par Dieu; il n'existe que dans sa référence immédiate à la volonté divine. La relation, en tant que détermination particulière affectant les réalités que nous expérimentons, n'existe donc plus. Elle est comme absorbée par la dépendance immédiate à l'égard de la Volonté de Dieu.

La relation, création de l'entendement divin

Leibniz, bien qu'il se rapproche sur certains points de S. Thomas, auquel il estime que les «modernes» ne rendent pas assez justice[6], ne s'en accorde pas moins avec les successeurs de Descartes et les empiristes anglais, notamment Locke, pour nier la réalité des relations. Locke avait défini la relation comme une «idée complexe» consistant en «la considération et comparaison d'une idée avec une autre»[7]. Leib-

dépendance naturelle des deux parties, dont nous sommes composés. Ce n'est que la réciprocation mutuelle de nos modalités appuyées sur le fondement inébranlable des décrets divins : décrets qui par leur efficace me communiquent la puissance que j'ai sur mon corps, et par lui sur quelques autres; décrets qui par leur immutabilité m'unissent à mon corps; et par lui à mes amis, à mes biens, à tout ce qui m'environne. Je ne tiens rien de ma nature, rien de la nature imaginaire des Philosophes; tout de Dieu et de ses décrets. Dieu a lié ensemble tous ses ouvrages, non qu'il ait produit en eux des entités liantes. Il les a subordonnés les uns aux autres, sans les revêtir de qualités efficaces. Vaines prétentions de l'orgueil humain, productions chimériques de l'ignorance des Philosophes ! (...) Ne dites donc plus (...) que votre âme est unie à votre corps plus étroitement qu'à toute autre chose; puisqu'elle n'est unie immédiatement qu'à Dieu seul; puisque les décrets divins sont les liens indissolubles de toutes les parties de l'Univers, et l'enchaînement merveilleux de la subordination de toutes les causes» (*op. cit.*, VII, § XIII, p. 166).

[5] *Op. cit.*, VIII, § XIII, pp. 190-191.

[6] Voir *L'être*, I, p. 321, note 76. «Les Scolastiques, écrivait Leibniz à Rémond de Montmort, on tâché d'employer utilement pour le christianisme ce qu'il y avait de passable dans la philosophie des Païens. J'ai dit souvent, *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei;* et je souhaiterais qu'on pût trouver quelque habile homme versé en cette philosophie Hibernoise ou Espagnole, qui eût de l'inclination et de la capacité pour en tirer le bon». Et il ajoute : «Il y a eu autrefois un Suisse, qui avait mathématisé dans la Scolastique : ses Ouvrages sont peu connus; mais ce que j'en ai vu m'a paru profond et considérable» (Lettre III à Rémond de Montmort, Oeuvres [Erdmann] p. 704 b). Tout en reprochant vivement aux Scolastiques d'avoir exclu de leurs raisonnements la «vigueur mathématique», c'est sans triomphe que Leibniz reconnaît : «il fut un temps où la Théologie Scolastique avait seule la primauté, elle dont, aujourd'hui, les restes flétris par la sécheresse sont tout juste conservés dans les couvents des religieux (*cujus hodie vix in religiosorum conventibus reliquiae siti marcentes conservantur*)» (*De vera methodo philosophiae et theologiae*, Oeuvres [Erdmann], p. 110 a-b).

[7] LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, ch. 12, § 7 (éd. Fraser I, p. 216); cf. ch. 25, § 5 : «la nature de la relation consiste donc à rapporter ou comparer

niz approuve la division des «idées complexes» en substances, modes et relations, celles-ci étant seulement ajoutées aux substances par l'entendement [8]. Toutefois, il précise : «quoique les relations soient de l'entendement, elles ne sont pas sans fondement et réalité. Car le premier entendement est l'origine des choses»[9]. Et encore : «Les relations ont une réalité dépendante de l'esprit, comme les vérités; mais non pas de l'esprit des hommes, puisqu'il y a une suprême intelligence, qui les détermine toutes en tous temps»[10]. Les relations ont donc «quelque chose de l'être de raison»[11], elles ne sont pas des accidents réels [12], mais l'entendement qui les constitue à l'origine est celui de Dieu.

Par le fait même, on comprend comment, pour Leibniz, «chaque

deux choses l'une à l'autre; comparaison à partir de laquelle l'une des deux, ou les deux, vient à être dénommée» (éd. Fraser I, p. 428). — Locke estime que nos idées de relation «sont souvent plus claires et plus distinctes que celles des substances auxquelles elles appartiennent. La notion que nous avons d'un père ou d'un frère est considérablement plus claire et plus distincte que celle que nous avons d'un homme; ou, si l'on veut, la *paternité* est une chose dont il est plus facile d'avoir une idée claire, que de l'*humanité;* et il m'est beaucoup plus facile de concevoir ce qu'est un ami, que ce qu'est Dieu; parce que la connaissance d'une seule action, ou d'une seule idée simple, suffit bien souvent à me donner la notion d'une relation, alors que pour connaître n'importe quel être substantiel, une collection précise d'idées diverses est nécessaire (...) *Les idées de relations sont donc au moins capables d'être plus parfaites et plus distinctes, dans notre esprit, que celle de substances*» (*op. cit.*, II, ch. 25, p. 430).

[8] Cf. *Nouveaux Essais*, II, ch. 12, § 3, éd. Gerhardt V, p. 132 (Erdmann, p. 238 b) : «les qualités ne sont que des modifications des Substances et l'entendement y ajoute les relations». Cf. ci-dessous, p. 177.

[9] *Loc. cit.*

[10] *Op. cit.*, II, ch. 30, § 4, Gerhardt V, p. 246 (Erdmann p. 292 b).

[11] Cf. *op. cit.*, II, ch. 25, § 1, Gerhardt V, p. 210 (Erdmann p. 276 a): «Les relations et les ordres ont quelque chose de l'*Etre de raison* quoiqu'ils aient leur fondement dans les choses; car on peut dire que leur réalité, comme celle des vérités éternelles et des possibilités vient de la suprême raison».

[12] Pour le prouver, Leibniz donne l'exemple suivant : «Je donnerai encore un exemple de l'usage de l'esprit de se former, à l'occasion des accidents qui sont dans les sujets, quelque chose qui leur réponde hors des sujets. La raison ou proportion entre deux lignes, L, et M, peut être conçue de trois façons : comme raison du plus grand L, au moindre M; comme raison du moindre M, au plus grand L; et enfin comme quelque chose d'abstrait des deux, c'est-à-dire comme la raison entre L et M, sans considérer lequel est l'antérieur ou le postérieur, le sujet ou l'objet. Et c'est ainsi que les proportions sont considérées dans la Musique. Dans la première considération, L le plus grand est le sujet; dans la seconde, M le moindre est le sujet de cet accident que les philosophes appellent relation ou rapport. Mais quel en sera le sujet dans le troisième sens ? On ne saurait dire que tous les deux, L et M ensemble, soient le sujet d'un tel accident, car ainsi nous aurions un accident en deux sujets, qui aurait une jambe dans l'un, et l'autre dans l'autre, ce qui est contre la notion des accidents. Donc il faut dire, que ce rapport dans ce troisième sens est bien hors des sujets; mais que n'étant ni substance ni accident, cela doit être une chose purement idéale, dont la considération ne laisse pas d'être utile» (Lettre à Clarke, V, § 47, Gerhardt VII, p. 401; Erdmann p. 769 a).

substance est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose, hors de Dieu»[13]. Si «les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrerépondent», Dieu seul est cause de cette correspondance, à tel point qu'«une substance particulière n'agit jamais sur une autre substance particulière et n'en pâtit non plus»[14].

Les catégories de relation

Dans la critique kantienne, la relation apparaît comme une catégorie, plus exactement comme la troisième classe de catégories. Or pour Kant, on le sait, les catégories ne sont «que des formes de la pensée renfermant simplement le pouvoir logique d'unir *a priori* dans une conscience le divers qui est donné dans l'intuition»[15]. Ces catégories ou concepts purs, qui «se rapportent, comme prédicats de jugements possibles, à quelque représentation d'un objet encore indéterminé»[16], sont obtenues par déduction à partir du jugement, opération de l'entendement qui, contenant toutes les autres opérations, soumet «le multiple de la représentation à l'unité de la pensée en général»[17]. Reprenant la table des fonctions du jugement telle que l'avaient établie avant lui les logiciens, Kant rapporte «ces fonctions du jugement à des objets en général ou plutôt à la condition qui détermine des jugements comme objectivement valables» : d'où résultent les concepts purs de l'entendement, ou catégories, constituant «toute notre connaissance des choses par entendement pur»[18]. Ces catégories, qui «ne sont en soi que des fonctions logiques»[19], ne servent «qu'à déterminer, par rapport aux fonctions du jugement, des jugements empiriques (...), à leur procurer ainsi une validité universelle et à rendre possible par leur moyen des *jugements d'expérience* en général»[20].

[13] *Discours de métaphysique*, § XIV, p. 34. Cf. *Monadologie*, § 7.

[14] *Discours de métaphysique, loc. cit.*, pp. 34 et 35.

[15] *Critique de la raison pure*, p. 223 (2e éd.). Cf. p. 105 et p. 125 : «les catégories ne sont pas autre chose que les conditions de la pensée dans une expérience possible (...) elles sont donc des concepts fondamentaux qui servent à penser des objets en général correspondant aux phénomènes».

[16] *Op. cit.*, p. 88.

[17] *Prolégomènes à toute métaphysique future*, pp. 100-101. Un jugement, pour Kant, «n'est pas autre chose que la manière de ramener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception» (*Critique de la raison pure*, p. 119, 2e éd.).

[18] *Prolégomènes*, p. 101.

[19] *Ibid.*

[20] *Op. cit.*, pp. 101-102. Sur les *jugements d'expérience*, cf. ci-dessous, p. 180, note 83.

Donc, comme les fonctions du jugement se groupent sous quatre titres (quantité, qualité, relation et modalité) [21], il y a de même, au niveau des concepts purs de l'entendement, quatre classes de catégories : quantité, qualité, relation et modalité.

Au niveau du jugement, Kant précise que «toutes les relations de la pensée dans les jugements sont les relations : a) du prédicat au sujet [jugements catégoriques]; b) du principe à sa conséquence [jugements hypothétiques]; c) de la connaissance divisée et de tous les membres de la division l'un par rapport à l'autre [jugements disjonctifs]» [22].

Au niveau catégorial, la classe des catégories de relation (catégories «dynamiques») se rapporte à l'*existence* des objets de l'intuition [23]. Elle comprend trois catégories : 1° «*inhérence* et *subsistance* (*substantia et accidens*)»; 2° «*causalité* et *dépendance* (cause et effet)»; 3° «*communauté* (action réciproque entre l'agent et le patient)». Cette dernière catégorie résulte de l'union des deux premières [24]. Mais les catégories de relation, comme tous les autres concepts purs de l'entendement, sont tout à fait hétérogènes aux intuitions sensibles. Comment donc ces catégories pourront-elles s'appliquer aux phénomènes ? Elles le pourront grâce à la représentation intermédiaire que Kant appelle le «schème transcendantal» [25]. Il y aura donc un triple schème correspondant aux trois catégories de relation : la permanence du réel dans le temps (schème de la substance), la succession du divers en tant que soumise à une règle (schème de la causalité), et la simultanéité des déterminations d'une substance avec celles des autres (schème de la communauté ou causalité réciproque) [26].

[21] Voir *Critique de la raison pure*, p. 94.

[22] *Op. cit.*, p. 90. Cf. *L'être*, I, p. 334, note 135.

[23] Voir KANT, *op. cit.*, p. 96.

[24] *Ibid.* Pour former ce troisième concept, il faut un acte spécial de l'entendement : ainsi, ce n'est pas simplement en liant les deux concepts de *cause* et de *substance* que l'on peut comprendre «l'*influence*, c'est-à-dire comment une substance peut être cause de quelque chose dans une autre substance» (*op. cit.*, p. 97).

[25] Voir *op. cit.*, p. 151. «Les catégories, sans schème, ne sont (...) que des fonctions de l'entendement relatives aux concepts, mais elles ne représentent aucun objet. Leur signification leur vient de la sensibilité qui réalise l'entendement, tout en le restreignant» (*op. cit.*, p. 156). Le schème est un produit de l'imagination, mais n'est pas une image : cinq points alignés sont une image du nombre cinq; par contre, «quand je ne fais que penser à un nombre en général, qui peut être cinq ou cent, cette pensée est la représentation d'une méthode pour représenter une multitude (...) dans une image, conformément à un certain concept, plutôt que cette image même, qu'il me serait difficile (...) de parcourir des yeux et de comparer au concept» (*op. cit.*, p. 152). Cette représentation est le «schème» du concept.

[26] Voir *op. cit.*, p. 154; cf. ci-dessous, p. 181 , note 88, et *L'être*, I, pp. 334-335.

Enfin, traitant des principes synthétiques de l'entendement pur (allant des concepts à l'intuition) qui sont «les règles de l'usage objectif des catégories»[27], Kant précise que les principes correspondant aux catégories de relation (les analogies de l'expérience) sont des principes dynamiques, parce qu'ils concernent «la liaison de l'*existence* du divers»[28]. Le principe général commandant les analogies de l'expérience est que «l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions»[29].

Nous voyons donc comment la relation, chez Kant, est considérée avant tout dans sa pure fonction de relation et au niveau de l'exercice de l'entendement (jugements, catégories, principes). Cette pure fonction, en définitive, réalise la liaison de l'existence du divers. Au niveau catégorial, on comprend que le *divers*, dans la perspective de Kant, soit radicalement celui de la substance et des accidents, de la cause et de l'effet, de la communauté dans l'action réciproque. Ne retrouve-t-on pas ici les grandes divisions de l'être (substance-accident, acte-puissance, un-multiple), envisagées non plus au niveau des principes ou des propriétés, mais au niveau du *comment* de nos concepts ? C'est pourquoi ces divisions réclament des «liaisons» qui sont comme l'ultime explication, formelle et immanente, du *divers*. La division de l'être en substance et accidents n'est plus pour Kant quelque chose d'absolu, de premier pour l'intelligence humaine; elle est comme dépassée par la catégorie de relation (inhérence-subsistence). Ce n'est plus l'être qui se divise immédiatement en substance et accidents; c'est

[27] KANT, *op. cit.*, p. 163.

[28] *Op. cit.*, 2e éd., p. 164. Toute liaison, affirme Kant, est ou *composition* ou *connexion*. «La première est la synthèse du divers *qui n'est pas nécessairement lié* (...) De cette espèce est la synthèse de l'*homogène* dans tout ce qui se peut examiner *mathématiquement* (...) La seconde liaison est la synthèse du divers, en tant que ce divers *ne fait nécessairement qu'un* — comme l'accident, par exemple, et une substance quelconque, l'effet par rapport à la cause — et que, par suite, *en tant qu'hétérogène*, il est aussi représenté comme lié *a priori*» (*ibid.*).

[29] *Op. cit.*, p. 174, 2e éd. La 1re édition disait : «que tous les phénomènes sont, quant à leur existence, soumis *a priori* à des règles qui déterminent leur rapport entre eux dans le temps» (*ibid.*). Kant reconnait que «dans l'expérience, les perceptions se rapportent les unes aux autres, mais ce n'est que d'une manière accidentelle, de telle sorte qu'aucune nécessité de leur liaison ne (...) peut résulter des perceptions elles-mêmes, car l'appréhension n'est que l'assemblement du divers de l'intuition empirique, et l'on ne saurait y rencontrer aucune représentation de la nécessité de l'existence, en tant que liée, des phénomènes, qu'elle assemble dans l'espace et le temps» (*ibid.*, 2e éd.). «La détermination de l'existence des objets dans le temps ne peut (...) avoir lieu que par leur liaison dans le temps en général, c'est-à-dire qu'au moyen des concepts qui les unissent *a priori*. Or, comme ces concepts impliquent toujours la nécessité, l'expérience n'est donc possible qu'au moyen d'une représentation d'une liaison nécessaire des perceptions» (*ibid.*).

l'entendement, dans son exercice propre, qui divise et qui relie après avoir divisé. La catégorie de relation est donc ultime dans l'ordre de la détermination. Elle est bien comme l'âme de toute la critique.

Nous sommes bien loin de la catégorie aristotélicienne de relation [30], puisque la relation, n'étant pour Kant qu'une fonction logique de l'entendement, ne peut donc être qu'une relation de raison (au sens où une philosophie réaliste prend ce terme) [31]. Cela est particulièrement évident lorsque Kant affirme que l'expérience elle-même, qui «n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions» [32], «est sans aucun doute le premier produit (*Produkt*) que notre entendement engendre (*hervorbringt*) en élaborant la matière brute des sensations» [33]. Cependant, Kant affirme que les choses, en tant qu'elles nous sont données dans l'intuition, nous sont données avec des déterminations exprimant des *rapports*, et même n'exprimant que cela. «La seule chose même que nous connaissions dans la matière, ce sont de purs rapports (ce que nous en nommons les déterminations internes n'est intérieur que comparativement); mais parmi ces rapports il en est d'indépendants et de permanents par lesquels un objet déterminé nous

[30] Kant note que son dessein «est, dans son origine, tout à fait identique» à celui d'Aristote, «quoiqu'il s'en éloigne beaucoup dans sa réalisation» (*op. cit.*, p. 94). Aristote, en effet, mit ses dix prédicaments «l'un à côté de l'autre, purement au hasard, comme il les trouva» (*Lettre à Marcus Herz*, p. 39), parce qu'«il ne suivait aucun principe» (*Critique de la raison pure*, p. 95). «Dans la suite, il crut en avoir trouvé cinq autres qu'il ajouta aux premiers sous le nom de post-prédicaments. Sa table n'en resta pas moins défectueuse. Du reste, on y trouve aussi quelques *modes* de la sensibilité pure (*quando, ubi, situs*, pareillement *prius, simul*) et même un mode empirique (*motus*) qui n'appartient pas du tout à ce registre généalogique de l'entendement» (*ibid.*). Qu'aurait dit Aristote devant ce jugement porté sur ses catégories, présentées comme un «registre généalogique de l'entendement» ? Voir aussi *Prolégomènes*, p. 100 : «cette rhapsodie pouvait passer plutôt pour une indication utile au futur chercheur que pour une idée développée normalement et digne d'approbation; c'est pourquoi le progrès de la philosophie a fait qu'elle a été rejetée comme parfaitement inutile». Par contre, le système de catégories élaboré par Kant lui-même a permis de déterminer exactement «le véritable sens des notions pures de l'entendement ainsi que la condition de leur usage» : c'est là ce qui le distingue de «cette antique rhapsodie, qui allait de l'avant sans aucun principe, ce qui seul aussi lui vaut une place en philosophie» (*op. cit.*, p. 101).

[31] Les relations qui intéressent Kant sont : le rapport du divers de la connaissance à un objet (autrement dit l'unité nécessaire de la conscience et, par suite, de «la synthèse du divers au moyen d'une commune fonction de l'esprit qui consiste à le lier dans une représentation»), ou, d'une façon plus générale, «les rapports que peuvent avoir nos représentations» : rapport au sujet, rapport au divers de l'objet dans le phénomène, et rapport à toutes les choses en général (voir *op. cit.*, pp. 123 et 273).

[32] *Critique de la raison pure*, p. 164, 2e éd.

[33] *Op. cit.*, Introduction, p. 31 (1re éd.); cf. 2e éd., *loc. cit.* : «notre faculté intellectuelle (...) travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience».

est donné.» Mais ces rapports ne relèvent-ils pas eux-mêmes d'une forme *a priori* ? Kant est sur ce point extrêmement net : «J'appelle *matière*, dans le phénomène, ce qui correspond à la sensation; mais ce qui fait que le divers (*das Mannigfaltige*) du phénomène est coordonné dans l'intuition selon certains rapports, je l'appelle la *forme* du phénomène»[34]. Cette forme se trouve *a priori* dans l'esprit, indépendante de toute sensation [35].

D'autre part, chez Kant, la notion même d'«Etre suprême» n'est-elle pas le sommet d'une conception philosophique fondée sur la relation ? Kant en effet, parlant de l'«objet» (qui réside simplement dans la raison) auquel on donne le nom d'«être originaire» (*ens originarium*), «être suprême» (*ens summum*), ou «être des êtres» (*ens entium*), précise : «tout cela ne désigne pas le rapport objectif d'un objet réel à d'autres choses, mais le rapport de l'idée à des concepts...»[36].

Si Kant reconnaît qu'il existe quelque chose qui soit indépendant de l'esprit, ce «quelque chose» est au delà de toute détermination. Toutes les déterminations viennent de notre entendement. Le fondement ontologique de la relation ne peut donc être que ce «quelque chose» de commun à toutes les catégories. Mais alors, ce n'est plus à proprement parler le fondement de la relation. Celle-ci se fonde proprement dans l'entendement.

En dernière analyse, toute relation, chez Kant, n'a-t-elle pas pour «fondement et condition» l'aperception transcendantale, cette «conscience pure, originaire et immuable», puisqu'«il ne peut y avoir en nous de connaissances, de liaison et d'unité de ces connaissances entre elles, sans cette unité de la conscience qui précède toutes les données des intuitions et par rapport à laquelle toute représentation d'objets est seulement possible»[37] ?

[34] *Op. cit.*, p. 53; citation précédente : p. 245.

[35] Cf. *op. cit.*, pp. 53-54. «Et comme ce en quoi les sensations peuvent seulement se coordonner et être ramenées à une certaine forme ne peut pas être encore sensation, il s'ensuit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée, il est vrai, qu'*a posteriori*, il faut que sa forme se trouve *a priori* dans l'esprit (*im Gemüthe*) toute prête à s'appliquer à tous, il faut, par conséquent, qu'elle puisse être considérée indépendamment de toute sensation». – En définitive, de quelque source que viennent nos représentations, «qu'elles se forment *a priori* ou d'une manière empirique, comme phénomènes, elles n'en appartiennent pas moins au sens interne comme modifications de l'esprit (*Gemüths*), et, à ce titre, toutes nos connaissances sont, en définitive, soumises à la condition formelle du sens interne, c'est-à-dire au temps, où elles doivent être toutes *ordonnées, liées et mises en rapports*» (*op. cit.*, p. 111; c'est nous qui soulignons).

[36] *Op. cit.*, pp. 418-419.

[37] *Op. cit.*, pp. 120-121. Si «le principe suprême de la possibilité de toute l'intuition

En définitive, la relation, chez Kant, exprime ce qu'il y a de plus fondamental dans l'esprit : ramener le divers à l'unité, et par l'unité saisir le divers. Le divers, sans l'unité, est inintelligible; l'unité, sans le divers, n'a pas de signification. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que, pour Kant, le relatif soit ce qui est conditionné, à la différence de l'absolu, qui est l'inconditionné [38]. Notre entendement n'est-il pas formellement le lieu du conditionné ? Kant, à travers toute sa *Critique*, ne dépasse donc pas la *fonction* de la relation. Par le fait même, celle-ci est partout, mais n'est jamais thématisée [39].

Relation et dialectique

Après Kant, la catégorie de relation va jouer un rôle fondamental dans les philosophies de Fichte, de Schelling et de Hegel; à tel point que pour examiner sérieusement ce qu'est la relation dans leurs systèmes respectifs, il faudrait pratiquement exposer toute leur philosophie, puisque la relation s'intègre dans le mouvement même de leur dialectique. Nous ne pouvons pas le faire ici [40]. Nous nous arrêterons cependant un moment, à cause de son importance, à la conception hégélienne de la relation.

par rapport à la sensibilité etait (...) que tout le divers de l'intuition fût soumis aux conditions formelles de l'espace et du temps», «le principe suprême de cette même possibilité par rapport à l'entendement est que tout le divers de l'intuition soit soumis à certaines conditions de l'unité originairement synthétique de l'aperception» (*op. cit.*, p. 114, 2e éd.).

[38] Expliquant en quel sens il prend le terme «absolu» lorsqu'il affirme que «le concept rationnel transcendantal ne s'applique jamais qu'à la totalité absolue dans la synthèse des conditions et ne s'arrête qu'à ce qui est inconditionné absolument, c'est-à-dire sous tous les rapports» (*op. cit.*, p. 269), Kant précise qu'«absolu» est pris au sens où il s'oppose «à ce qui n'a de valeur que relativement et sous un rapport particulier; car le relatif est restreint à des conditions, tandis que l'absolu est valable sans restrictions» (*ibid.*).

[39] De toute la métaphysique d'Aristote, Kant ne garde, du point de vue de l'être objectif, que la permanence de la substance, qui, pour lui, n'est en réalité que l'indétermination radicale de la matière; et, du point de vue de l'esprit, il ne garde que la relation. Il ne garde donc que le conditionnement fondamental de l'être (la matière), qui conditionne tout le monde de l'expérience, et le conditionné transcendantal de l'esprit, pur conditionné, qui ne peut, par le fait même, conditionner les autres que d'une manière purement formelle, sans aucun contenu objectif. Dans cette perspective, on pourrait dire que Heidegger fait la synthèse dernière de ce conditionnement radical, fondamental (le néant heideggérien) et du pur conditionné (penser l'être).

[40] Pour Fichte, la substance elle-même «doit être considérée comme pure relation» (*Les principes de la Doctrine de la Science*, in Oeuvres choisies de philosophie première, p. 93; cf. L'être, I, p. 339). Signalons l'importance du concept de détermination réciproque, qui doit résoudre l'antinomie suivante : 1° le Moi se détermine; il est le *déterminant*, il est donc actif; 2° le Moi se détermine, il est donc un *déterminé*, il est donc passif. «Ainsi le Moi est en une seule et même action actif et passif» (*Les principes de la Doctrine*

Relevons d'abord les principales définitions explicites que Hegel lui-même donne de la relation et de divers types de relations, pour essayer ensuite d'entrer davantage dans la compréhension de la dialectique hégélienne en tant qu'elle met en œuvre la relation.

Dans la *Propédeutique philosophique*, Hegel donne du «rapport» (*Verhältnis*) la définition suivante :

> Le rapport (*Verhältnis*) est une relation (*Beziehung*) entre deux côtés (*Seiten*) qui ont, d'une part, une subsistance (*Bestehen*) indifférente (*gleichgültiges*), mais qui sont tels, d'autre part, que chacun ne soit que par l'autre (*jede durch die andere*) et dans l'unité de la détermination (*Bestimmtseins*) qu'ils reçoivent [41].

de la Science, p. 49; Werke I, p. 137). Cette contradiction va être dénouée par le concept de détermination réciproque (*Wechselbestimmung*). En vertu de ce concept, «déterminer et être déterminé sont identiques (...) de même que le Moi par conséquent pose en soi un quantum déterminé de négation, de même il pose en même temps un quantum déterminé de réalité dans le Non-Moi et inversement» (*op. cit.*, p. 55; Werke I, p. 145). La détermination réciproque est rendue possible par la raison de relation entre acte et passivité, qui est «*posée* dans la réflexion par la détermination réciproque, mais comme indépendante de celle-ci et de ce qui par cette dernière est en relation» (*op. cit.*, p. 59; Werke I, p. 152). A propos de la relation de substantialité, Fichte dira que «la *forme de la relation* consiste dans l'acte d'exclusion et l'être-exclu réciproque (*Ausgeschlossenwerden*) des termes de la relation» (*op. cit.*, p. 87; Werke I, p. 195).

Schelling, dans *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* (1894), présente une table catégoriale simplifiée où la forme originaire, analytico-synthétique, de tout savoir, correspond aux catégories de relation : voir *Werke* (Schröter) I, p. 67; Ausgewählte Werke (1re série) I, p. 23; X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie du devenir*, pp. 62-63. Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), les catégories (dynamiques) de la relation (substance, accident, action réciproque) sont les catégories fondamentales. Nous avons vu précédemment (*L'être*, I, pp. 340-341) que l'espace et le temps (qui correspondent respectivement, dans le Moi, au sens externe et au sens interne) se séparent, dans l'objet (pour le philosophe), selon les catégories de substance et d'accident. Comme cause tout est substance, comme effet tout est accident; et «par l'action réciproque (*Wechselwirkung*, qui fixe la succession, et sans laquelle la relation de causalité est impossible) substance et accident sont (...) réunis en une synthèse» (*System des Transzendentalen Idealismus*, Werke [Schröter] I, p. 476). «Avec l'action réciproque est déduit aussi le concept de la coexistence» (*ibid.*), dont les substances ne sont pas distinctes. Si la coexistence n'est que momentanée, le Moi est de nouveau soumis à la succession; il faut donc parvenir à une action réciproque universelle, autrement dit à la simultanéité de toutes les substances : on l'atteint dans «l'idée de nature, en laquelle, finalement, toutes les substances sont réunies en une seule et qui ne se trouve en action réciproque qu'avec elle-même» (*op. cit.*, p. 478). Mais comme le Moi «ne peut pas sortir tout à fait de la succession, et comme nous ne comprenons que des synthèses relatives et non pas absolues, l'idée de la nature comme totalité absolue (...) n'est possible que par un acte *libre* de l'intelligence, mais que, jusqu'ici, nous ne comprenons pas» (*ibid.*).

[41] *Propédeutique philosophique*, 2e cours, Logique, 2e partie, § 49, p. 93 (*Philosophische Propädeutik*, Werke [Glockner] III, p. 125). *Beziehung* est pris ici en un sens tout à fait générique. Nous avons, à la suite des traducteurs de Hegel (notamment S. Jankélévitch, M. de Gandillac, B. Bourgeois) traduit *Verhältnis* par «rapport», et *Beziehung* par «relation». F. Grégoire, dans ses *Etudes hégéliennes*, traduit *Verhältnis* par «relation».

Dans la *Science de la Logique*, (qui date de la même époque que la *Propédeutique*), Hegel dira que «c'est le rapport essentiel (*wesentliche Verhältnis*) qui constitue la vérité de l'apparence»[42]. Nous avons donc ici un type particulier de relation, le rapport essentiel, distinct du rapport quantitatif (*quantitative Verhältnis*) que Hegel considère à propos de la catégorie de quantité et donc dans la sphère de l'être (celle qui précède l'essence)[43], et distinct aussi du «rapport absolu» qui est «l'être comme médiation absolue avec lui-même», c'est-à-dire substance[44], et qui se situe au niveau de la réalité effective (*Wirklichkeit*), troisième moment de l'essence.

Le rapport essentiel, sans être encore, à proprement parler, le véritable «troisième» de l'essence et de l'existence, contient cependant déjà l'unité déterminée (*bestimmte Vereinigung*) des deux[45].

Le rapport essentiel a des «côtés» (*Seiten*), des termes, qui sont des totalités indépendantes; et il a des termes «parce qu'il est réflexion dans un *autre*»[46]. Le terme du rapport essentiel

> est une totalité, mais une totalité ayant son contraire, son au-delà (*Jenseits*). Il n'est que phénomène; son existence est plutôt celle de son autre que la sienne. Il est donc rompu d'avec lui-même; mais cette sublimation (*Aufhebung*) consiste en ce qu'il est l'unité de lui-même et de son autre,

[42] *Science de la logique*, II, p. 159.

[43] Voir *Encyclopédie* I (1817), §§ 58-59, p. 213; éd. de 1827, §§ 105-106, p. 367 et *Addition*, pp. 542-543.

[44] *Science de la logique*, II, p. 216. «La nécessité absolue (...) est un rapport, parce qu'elle est une différenciation entre des moments dont chacun constitue la totalité de ce rapport (*Sie ist Verhältnis, weil sie Unterscheiden ist, dessen Momente selbst ihre ganze Totalität sind*), |moments| qui existent, par conséquent, d'une façon absolue, la différence n'étant qu'une apparence de l'explicitation et cette apparence étant elle-même l'Absolu» (p. 215).

[45] *Op. cit.*, II, p. 159. Cf. *Encyclopédie* I (1817), § 83, p. 226 (Werke, Glockner VI, p. 80) : «L'existant (*das Existirende*) ou l'apparition en son immédiateté est (...) le *Rapport* (*Verhältnis*), à savoir qu'un être un et identique est l'*opposition* (*Entgegensetzung*) d'existences subsistantes-par-soi, et est leur relation *identique* (*deren identische Beziehung*) dans laquelle seulement les termes différents sont ce qu'ils sont». Voir également la définité de l'édition de 1827, § 135, *Addition*, p. 567 (Glockner VIII, p. 305 : «Le Rapport essentiel est le mode déterminé (*bestimmte Weise*), tout à fait universel (*ganz allgemeine*), de l'apparaître. Tout ce qui existe se tient dans le Rapport et ce Rapport est ce qu'il y a de plus vrai en chaque existence. L'existant est de ce fait non pas abstraitement pour lui-même, mais seulement dans un Autre, toutefois dans cet Autre il est la relation (*Beziehung*) à soi et le Rapport est l'unité de la relation à soi et de la relation à autre chose».

[46] *Science de la logique*, II, p. 159. En cela il se différencie des déterminations réflexives (*Reflexions-Bestimmungen*) du positif et du négatif, qui sont réflexion sur soi, mais sur soi comme dans leur contraire, sans avoir «aucune autre détermination que cette unité négative qui est la leur» (*op. cit.*, p. 160).

donc un tout, et c'est pourquoi il a une existence indépendante et est réflexion essentielle sur soi [47].

On peut donc dire que c'est la totalité qui fait le concept de rapport; et «c'est l'indépendance propre à chacun des deux termes qui détermine la forme du rapport. Le rapport essentiel n'est donc pas encore substance : «l'unité réfléchie de cette identité et des existences indépendantes, c'est-à-dire la substance, n'existe pas encore»[48].

Le rapport essentiel, dont aucun des termes n'est encore posé comme étant le moment de l'autre, est d'abord le rapport du tout et des parties [49]; mais dès lors qu'un des termes devient le moment de l'autre, «l'unité se trouve réalisée et devient le fond des deux, vraiment indépendant» : on a alors le rapport de la force et de ses manifestations [50]. Ce rapport lui-même donne lieu à un nouveau rapport, celui de l'intérieur et de l'extérieur. Mais cette distinction intérieur-extérieur est purement formelle : «l'extérieur est *le même contenu* que l'intérieur. Ce qui est intérieur est aussi présent extérieurement, et inversement»[51]. Ils sont aussi, en tant que déterminations-de-forme, opposés entre eux (comme «les abstractions de l'identité avec soi et de la simple multiplicité variée ou réalité»); mais en tant qu'ils sont, comme moments de la forme une, essentiellement identiques, ce qui est d'abord seulement un intérieur est aussi, par là, seulement un extérieur, et inversement [52]. Mais alors, dans cette différence tout à fait formelle, «le rapport lui-même disparaît, et c'est la substance ou le réel effectif (*Wirkliche*) qui vient occuper le premier rang, en tant qu'unité absolue de l'existence réfléchie et de l'existence immédiate»[53].

Si nous comparons rapport quantitatif, rapport essentiel et rapport

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.* Cf. *Propédeutique philosophique,* § 52, p. 94 (texte allemand, p. 126); *Encyclopédie* (1817), § 84, p. 226 : «Le Rapport immédiat est celui du *tout* et des *parties;* le tout *consiste* dans les parties, le contraire de lui-même. Les parties sont les termes divers subsistants-par-soi; mais elles ne sont des parties que dans leur relation identique les unes aux autres, ou pour autant que prises ensemble elles constituent le tout; mais *l'ensemble* (*das Zusammen*) est le contraire de la partie». Le Rapport du tout et des parties, étant le Rapport immédiat, est «privé de pensée» : voir *op. cit.,* § 85, pp. 226-227 et § 135 (éd. de 1827), p. 389.

[50] Voir *Science de la logique,* II, pp. 60-61 et 167 ss. *Propédeutique philosophique,* §§ 53-55, p. 94 (126-127). *Encyclopédie,* §§ 85-86, pp. 227-228, et §§ 136-137, pp. 389-390.

[51] *Encyclopédie* (1827), § 139, p. 391.

[52] Voir *op. cit.,* § 140, p. 391.

[53] *Science de la logique,* II, p. 161. Cf. *Encyclopédie* (1817), § 90, pp. 229-230 et § 141 (1827), p. 393.

absolu, nous voyons que le rapport quantitatif n'a pas encore la perfection du rapport essentiel (il reste du domaine de l'être immédiat), et que le rapport absolu est plus que le rapport essentiel. Car ce qui émerge de la dissolution du rapport essentiel, assume ce qu'était ce rapport, le «sublime».

Le rapport absolu est, dans sa forme immédiate, le rapport de la substantialité et de l'accidentalité. L'absolue identité avec soi de ce rapport est la *substance* comme telle [14], comme nous l'avons vu précédemment [15]. «Suivant le moment consistant en ce que la substance, en tant que puissance absolue, est la puissance *se rapportant à soi* comme à une possibilité intérieure seulement, et se déterminant par là à l'accidentalité», la substance est *rapport de causalité* [16]. Enfin, troisième moment, la causalité passe dans le *rapport de l'action réciproque* (*Wechselwirkung*) [17], «pur échange réciproque avec soi-même» qui, en cela même, est «la *nécessité dévoilée* ou *posée*» [18] :

> Le cours de la substance à travers la causalité et l'action réciproque est par suite seulement l'acte de *poser* que la *subsistance-par-soi* est l'infinie *relation négative à soi*, relation *négative* en général, dans laquelle la différenciation et médiation devient une originarité de termes *effectifs subsistant par eux-mêmes* l'un vis-à-vis de l'autre, — infinie *relation à soi-même*, en tant que leur subsistance-par-soi n'est précisément que leur identité [19].

Mais la relation a évidemment dans le système de Hegel un rôle beaucoup plus étendu que ce que Hegel appelle *Verhältnis*. En effet, la négativité, qui constitue la base du système, est une *Beziehung* (terme que nous avons précédemment traduit par «relation») constituant la *nature* de cela même qui *n'est pas* tel ou tel, à tous les niveaux de la dialectique, puisque l'objet n'est soi que comme rapport au non-soi :«il

[14] Voir *Encyclopédie* (1827), § 150, p. 399.
[15] Voir *L'être*, I, pp. 351 ss.
[16] *Encyclopédie* (1827), § 152, p. 400.
[17] Voir *op. cit.*, § 154, pp. 401-402. «L'*action* et *réaction réciproques* consistent en ceci : ce qui est effet est réciproquement cause et ce qui est cause réciproquement effet. En d'autres termes, l'action et réaction réciproques signifient que la chose se médiatise elle-même; dans cette opération, l'originaire se détermine, c'est-à-dire se transforme en une réalité posée où il se reflète en lui-même et seulement alors, en tant qu'il est cette réflexion, il est en lui-même véritable originarité» (*Propédeutique philosophique*, Deuxième cours, Logique, § 68, pp. 96-97).
[18] *Encyclopédie* (1827), § 157, p. 403.
[19] *Ibid.* «Cette *vérité* de la *nécessité* est par conséquent la *liberté*, et la *vérité* de la *substance* est le *concept*» : voir § 158, p. 403.

n'est identique à soi qu'à la manière d'un être constitué par sa relation à l'autre»[60]. Dans le système de Hegel, il n'y a pas de «chose» qui ne soit essentiellement et totalement relative à autre chose, à *son* autre, à cet autre précisément en tant qu'il *n'est pas* elle. En ce sens, on peut dire que tout le système repose sur la notion de médiation (*Vermittlung*), «pure relation sans terme rapporté»[61] : tout est constitutivement *relation*, et donc «médiatisé» par le terme de la *relation;* être soi par l'intermédiaire du non-soi (médiation), c'est être soi en étant constitutivement relatif au non-soi, lui-même étant constitutivement relatif au soi[62]. C'est le devenir essentiel et nécessaire de l'Idée qui constitue l'aspect dynamique de cette relativité constitutive. Ce devenir est lui-même constitué par trois formes de «relation» (*Beziehung*) : position ou affirmation, négation et négation de la négation[63]. Alors que les

[60] F. GRÉGOIRE, *Etudes hégéliennes*, p. 118, note 4.

[61] *Science de la logique*, II, p. 75; Werke (Lasson) IV, p. 64 : «Die reine Vermittlung ist nur Beziehung, ohne Bezogene». Cf. *Encyclopédie*, I, § 12, pp. 177-178 : «la médiation est un acte consistant à commencer et à avoir progressé jusqu'à un deuxième terme, de telle sorte que ce deuxième terme n'est que dans la mesure où l'on est parvenu à lui à partir d'un terme autre par rapport à lui». Citant ce passage, H. Niel commente : «S'entendant non d'une relation entre termes indépendants l'un de l'autre, mais d'une interconnexion vitale et nécessaire entre des êtres qui n'ont de sens que comme parties d'une unité organique, la notion de médiation nous introduit définitivement à l'idée d'un monde de relations se construisant peu à peu elles-mêmes» (*De la médiation dans la philosophie de Hegel*, pp. 108-109). – Au début de la *Logique*, Hegel précise : «Ce passage [de l'être au non-être] est immédiat et tout à fait abstrait, en raison du caractère abstrait des moments effectuant le passage, c'est-à-dire que, bien que l'être soit *essentiellement* le non-être et inversement, l'un n'est pas encore l'autre d'une façon définie et déterminée; autrement dit, l'être n'est pas encore *posé* comme non-être, ni celui-ci comme celui-là. Il est donc superflu de faire intervenir des médiations déterminées (*bestimmte Vermittlungen*), et de concevoir un rapport (*Verhältnis*) quelconque entre l'être et le néant. Ce passage (*Übergehen*) n'est pas encore un rapport. Aussi n'est-il pas permis de dire : le néant est le *fondement* (*Grund*) ou la *cause* de l'être et l'être est le fondement ou la cause du néant; ou que l'être a *pour condition* la transformation en non-être, et celui-ci pour condition sa transformation en l'être. Le genre de relation (*Beziehung*) ne peut être défini de plus près sans que ses côtés (*Seiten*) reçoivent, eux aussi, une détermination plus précise. Le rapport (*Zusammenhang*) entre le fondement (*Grund*) et la conséquence (*Folge*), etc., n'a pas pour termes le simple être et le simple néant, mais expressément l'être, qui est le fondement, et quelque chose qui, bien qu'étant seulement posé et dépourvu d'indépendance, n'est cependant pas le néant abstrait» (*Science de la logique*, I, p. 97; éd. Lasson III, p. 90).

[62] Voir F. GRÉGOIRE, *op. cit.*, pp. 19-20. «N'être soi que par l'intermédiaire du non-soi, c'est se limiter soi-même en faveur du non-soi», ce qui revient à dire que la finitude universelle conditionne la vraie infinitude. D'autre part, tout étant relatif, un terme n'est jamais relatif qu'à d'autres termes eux-mêmes relatifs, et est ainsi dépassement infini de sa limite : voir *op. cit.*, p. 89, note 3 de la p. 88. Sur l'origine de la notion de médiation, voir H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, pp. 70 ss. «Le résultat de l'idée de médiation est de montrer que le contenu de l'idée de sujet est constitué finalement par l'ensemble de ses relations à la totalité du cosmos» (*op. cit.*, p. 71).

[63] De ces trois membres de la «triade» dialectique (que Hegel ne nomme pratique-

trois types de relations précédemment évoqués (rapport quantitatif, essentiel et absolu) étaient des relations restreintes, constituant trois types de réconciliation particuliers et s'appliquant uniquement, l'une à la structure initiale de la réalité, à la sphère de l'être, et les deux autres respectivement aux deuxième et troisième moments de l'essence [64], les trois relations fondamentales de position, négation et négation de la négation structurent *tout* le réel. Elles le structurent de façon dynamique, depuis l'être immédiat, totalement indéterminé, jusqu'à l'Esprit Absolu. Pour Hegel, en effet, un Absolu exempt de négativité, et donc en lequel il n'y aurait ni relation réelle, ni devenir, est impensable. Pour lui, c'est méconnaître la raison que de ne pas concevoir la réflexion en soi-même ou médiation (négativité pure) «comme moment positif de l'absolu»[65]. Et si tout, «par tout ce qu'il est, renvoie à tout, il n'y a point de départ absolu»; aussi, pour Hegel, l'Absolu, le Tout inconditionné, est-il «un réseau mouvant de rapports sans supports», en ce sens que «les rapports qui le constituent n'ont pour supports que d'autres rapports» et également en un autre sens, qui fonde le précédent, à savoir que «tous ces rapports, étant des corrélations essentielles, impliquant deux termes dont chacun renvoie par nature à l'autre,

ment jamais «thèse, antithèse et synthèse», à la différence de Kant et Fichte), les deux premiers constituent, dans la dissociation des contraires, le moment proprement dialectique de la méthode; leur réunion sous une forme «sublimée» constitue le moment «spéculatif». Le passage au moment spéculatif est l'*Aufhebung*, qui signifie à la fois suppression et conservation et que F. Grégoire, à cause de cela, traduit volontiers par «sublimation». Par contre J. Hyppolite, après avoir envisagé de traduire le verbe *Aufheben* par «transcender», préfère maintenir «supprimer» puisque c'est le «travail du négatif» qui donne une consistance au terme nié et lui permet, en devenant *idéel*, de s'accomplir et de se sauver : voir HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, I, pp. 19-20, note 34 (du traducteur). K. Wall traduit *Aufhebung* par «réconciliation» (cf. *The Doctrine of Relation in Hegel*, p. 60) et *aufgehoben* par «réconcilié»; mais en réalité, Hegel a un mot propre pour «réconciliation» : la *Versöhnung*, qui se fait par l'*Aufhebung*. Sur le sens de *Aufheben*, voir *Science de la logique*, I, pp. 101-103 (Werke [Lasson] III, pp. 93-94).

[64] «Dans la sphère de l'essence, écrit Hegel, la relativité (*Relativität*) constitue la détermination dominante (*die herrschende Bestimmung*). Dans la sphère de l'être, l'identité est la relation (*Beziehung*) immédiate à soi-même, et le négatif est le simple *être-autre* (*Andersseyn*); dans la sphère présente, par contre, tout n'est posé comme étant que d'une façon telle qu'en même temps il est dépassé; c'est un *être de la réflexion, un Rapport* (*Verhältnis*)» (*Encyclopédie*, 1817, § 65, p. 216; éd. Glockner, VI, p. 69).

[65] Voir *Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface p. 19 : «La médiation n'est pas autre chose que l'égalité-avec-soi-même se mouvant; en d'autres termes, elle est la réflexion sur soi-même, le moment du moi qui est pour soi; elle est la pure négativité, ou réduite à sa pure abstraction le *simple devenir*. Le moi ou le devenir en général, l'acte d'effectuer la médiation, est justement, en vertu de sa simplicité, l'immédiateté qui devient, aussi bien que l'immédiat même. On méconnaît donc la raison quand la réflexion, issue du vrai, n'est pas conçue comme moment positif de l'Absolu».

aucun de ces deux termes n'est purement et simplement premier, n'est fondement non fondé et, en ce sens, support»[66].

Si la critique de Kant demeurait enfermée dans la relation, la dialectique hégélienne ne l'est plus, car Hegel dépasse le «rapport essentiel» grâce à la découverte de l'Esprit absolu, qui est «relation totalement pénétrante et achevée du Sujet et de l'Objet»[67]. Cette découverte se réalise grâce au mouvement dialectique qui implique cette triple relation (*Beziehung*) : affirmation, négation et négation de la négation. C'est vraiment la réflexion de l'esprit sur lui-même, sa possibilité de nier ce qu'il avait déjà nié, qui permet à Hegel de découvrir un au-delà de la relation. Puisque la négation est le fruit de l'esprit (relation de raison), l'esprit peut nier ce qui provient de lui pour se découvrir lui-même dans son absolu. (L'esprit, pour manifester son absolu, ne doit-il pas nier sa propre fécondité ?[68]) On se sert donc de la négation (relation de raison) pour dépasser la relation essentielle et découvrir l'absolu de l'esprit. Mais cette découverte de l'absolu de l'esprit reste liée à la négativité, elle lui reste immanente.

Par son système, Hegel montre, d'une manière très singulière, ce que la négation (relation de raison) peut avoir de fondamental : elle est capable de dévoiler l'absolu de l'esprit. Si Aristote se sert de la négation pour montrer le primat de l'être, l'absolu de l'être, Hegel se sert *dialectiquement* de la négation pour montrer l'absolu de l'Esprit en sa capacité de réflexion sur lui-même. Si, chez Aristote, la relation *réelle* est essentiellement ordonnée à la substance et, par elle, à l'être, chez Hegel la négation (relation de raison) est immédiatement liée à la découverte de l'Esprit, «la substance vivante, (...) l'être qui est *sujet* en

[66] F. GRÉGOIRE, *op. cit.*, pp. 27-28. Autrement dit, aucun des deux termes «n'est purement et simplement présupposition puisque, même dans le cas où un des deux est supérieur à l'autre, il doit pour être, poser le second, son corrélatif inférieur, et se rendre ainsi dépendant de lui. Pour autant, il forme cercle avec lui» (*op. cit.*, p. 28). L'Esprit absolu lui-même, «posant tout le reste, mais *dépendant de tout ce qui dépend de lui*, forme cercle avec tout le reste. L'Absolu apparaît donc, pour finir, comme un réseau *circulaire* et mouvant de rapports sans supports» (*ibid.*).

[67] F. GRÉGOIRE, *op. cit.*, p. 121. Sur cette relation constitutive, la «contradiction» (*Widerspruch*) qui n'est pas une contradiction comme les autres mais qui constitue, dans la dialectique, l'identification progressive, voir F. GRÉGOIRE, *op. cit.*, pp. 73 ss. Cette *Widerspruch*, que F. Grégoire appelle «relation constitutive», est expressément distinguée, par Hegel, de la relation essentielle : voir *Science de la logique*, II, pp. 159-160 (Lasson IV, pp. 136-137). Elle implique que «toute chose [soit] en elle-même contradictoire» (*op. cit.*, p. 67; Lasson IV, p. 58), mais dit beaucoup plus que cela : voir F. GRÉGOIRE, *op. cit.*, pp. 65 ss.

[68] Ne sommes-nous pas ici en présence d'une position philosophique diamétralement opposée à celle de Platon ?

vérité»[69]. La relation de raison est l'ultime activité de l'Esprit, permettant à celui-ci de se poser comme Absolu. A travers et dans la négation, l'Esprit est pleinement lui-même, en-soi-et-pour-soi.

Tout est relatif

Renouvier, tout en considérant Kant comme «le premier génie catégoriste de l'ère moderne», lui reproche de ne pas avoir «aperçu dans la catégorie de *relation* la clef de toutes les autres», et estime que «les défauts graves et nombreux du système [de Kant] dépendent de ce vice radical qui le défigure»[70]. Pour Renouvier, en effet, qui exclut les «choses en soi» de Kant, «on ne peut parler des *choses* que comme données à la connaissance (...) en qualité de *représentations*»[71]; et

> puisque dans la représentation *tout est relatif*, que rien n'est connu ni su qu'à la faveur d'une relation quelconque, la loi la plus générale entre toutes est la relation même [72].
>
> La plus universelle des lois de la représentation est la *relation* en général. Toutes les autres sont des espèces de la relation. En nous et hors de nous, tout se pose par relation [73].

Certes, «tout rapport a ses termes»[74]. Mais

> il ne faut pas objecter que tout rapport, impliquant des termes, implique par là quelque chose qui n'est point relatif : tout au contraire, les termes ne sont intelligibles que dans leurs rapports. Et il ne faut pas dire que le *relatif* suppose l'*absolu* et le démontre, car l'*absolu* lui-même n'est que le corrélatif du *relatif*. Ces deux termes sont la négation l'un de l'autre, et tous deux se conçoivent *relativement, par rapport à des rapports* qu'on peut affirmer ou nier (...) *Tout est relatif*, ce grand mot du scepticisme, ce dernier mot de la philosophie de la raison pure dans l'antiquité, doit être le premier de la méthode moderne, et par conséquent de la science, dont il trace la voie hors du domaine des illusions [75].

[69] *Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface, p. 17; cf. *L'être*, I, pp. 349-350.
[70] *Essais de critique générale*. Premier Essai: Traité de logique générale et de logique formelle, I, p. 133.
[71] *Op. cit.*, II, p. 367.
[72] *Op. cit.*, I, p. 117.
[73] *Op. cit.*, II, p. 370.
[74] *Op. cit.*, I, p. 69.
[75] *Op. cit.*, I, p. 71. Voir aussi II, p. 374 : la synthèse totale des phénomènes ne peut pas être constituée; Renouvier en précise les raisons, dont la première concerne la relation prise universellement : «car la relation composant la synthèse totale, ou le tout du

La relation est donc, dans le système de Renouvier, la première des catégories, et toutes les lois possibles ne font que diversifier et déterminer la *loi de relation* (ou *loi d'être*, puisque «l'*être*, au sens générique, est le nom vulgaire du *rapport*»[76]).

Toute relation impliquant deux formes opposées (position du *distinct*, et position du *commun* ou *identique*, s'unissant dans «la position du *déterminé*, qui seule définit le rapport»[77]), la relation en général sera «une synthèse de la *distinction* et de l'*identification* (...), de l'*autre* et du *même*»[78]; et chacune des catégories (autrement dit, chacune des espèces de relation) se constituera par une synthèse de distinction et d'identification [79].

La relation est le premier intelligible. L'absolu est le relatif

Dans le système idéaliste d'Hamelin (pour qui le connaître est partie intégrante de l'être [80]) l'élément premier n'est pas l'être, mais la relation [81]. «Il n'y a d'intelligence que la relation»[82]. Hamelin part de la

monde, existe toute entre ses propres éléments, cela par définition; le monde n'est donc pas l'un des termes d'un rapport; il n'est donc pas assignable, comme d'autres objets le sont, par l'établissement ou par les conséquences des rapports qui les enveloppent. La même raison rejette le monde hors de la série de l'expérience. L'ensemble des phénomènes, objets de l'expérience possible, surpasse l'expérience possible».

[76] *Op. cit.*, I, p. 91. Cf. *L'être*, I, pp. 133 et 365. Ces lois seront la loi de *nombre*, la loi d'*étendue*, la loi de *durée*, la loi de *qualité*, la loi de *devenir*, la loi de *force* ou de causalité efficiente, la loi de *finalité*, et enfin la loi de *personnalité* ou de conscience, «dernière catégorie [qui] embrasse toutes les autres».

[77] *Op. cit.*, I, p. 123; cf. II, pp. 370-372. En termes latins, ces catégories seront : *est* (ou *refertur*), *quantum, ubi, quando, quid, fit, a quo, propter quod* et *in quo* (cf. *op. cit.*, I, pp. 122-123).

[78] *Op. cit.*, II, p. 370.

[79] Voir par exemple ci-dessous, p. 189, note 125.

[80] «Au lieu que ce soit un surcroît qui s'ajoute à l'être on ne sait pourquoi alors que l'être est déjà complet, le connaître est partie intégrante de l'être» (*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 358).

[81] Voir *op. cit.*, p. 18.

[82] *Op. cit.*, p. 488. Lavelle critiquera «la méthode d'Hamelin qui, de l'indétermination même de la relation, prétend dériver toutes ses spécifications et par conséquent les termes mêmes qui la déterminent» (*De l'être*, p. 143, note 1). «De ce qu'il est impossible de déterminer la nature des choses particulières autrement qu'en les faisant entrer dans des relations, il ne suit nullement que la relation se suffise à elle-même. Loin de se substituer à l'être et de le rendre inutile, elle le suppose et tient de lui toute l'efficacité qu'on lui prête» (*op. cit.*, p. 143). Mais à vrai dire, il est assez difficile de préciser la signification exacte de la relation dans la pensée de Lavelle. Le «véritable sens de la relation» serait, pour lui, «seulement de faire apparaître l'impossibilité pour une chose de se suffire indépendamment de ses connexions avec toutes les autres dans l'unité même du tout» (*op.*

relation, être abstrait et indéterminé, pour aboutir à la conscience, qui est l'être concret, actualisation plénière de la relation [83]. Son système, qui est une «dialectique synthétique», se présente comme «une sorte de preuve ontologique»[84] visant à établir que «l'être c'est l'Esprit; et l'Esprit en tant que conscience»[85]. Hamelin pose ainsi un Esprit qui embrasse tout, qui est tout et qui donc, en ce sens, est absolu, à condition que l'on entende par «absolu» non pas «l'indéterminé échappant à toute relation», mais au contraire «ce qui contient en soi toutes les relations»[86]. «Le monde est une hiérarchie de rapports de plus en plus concrets jusqu'à un dernier terme où la relation achève de se déterminer, de sorte que l'absolu est encore le relatif»[87].

cit., p. 83). En ce sens, la relation serait «le moyen de (...) donner l'existence» à cette chose, existence qui est celle du tout des relations, et est donc «toujours la même, bien qu'elle soit en même temps propre à chaque chose» (*ibid.*). «L'être qui (...) est propre [à chaque chose] réside dans ses relations avec le tout» (*op. cit.*, p. 15; cf. p. 80 : «l'être de chaque chose, c'est la totalité de ses caractères, qui ne diffère pas de sa relation avec la totalité des autres choses»). On comprend alors que Lavelle puisse déclarer que «la notion de *relation* (...) n'exprime rien de plus dans le langage de la gnoséologie que l'identité de l'être et du tout dans le langage de l'ontologie» (*ibid.*). Cependant, «l'univocité nous oblige à considérer la diversité des relations comme affectant les formes particulières de l'être et non pas l'être lui-même» (*op. cit.*, p. 153). Mais comment est-ce possible, s'il est vrai qu'«il n'y a pas d'autre être que l'être du tout» (*op. cit.*, p. 163), si la partie n'est qu'«une expression» du tout (*op. cit.*, p. 169) ? Notons d'autre part que, pour Lavelle, la relation n'a que l'être d'une représentation : cf. ci-dessous, note 143.

[83] Voir HAMELIN, *op. cit.*, p. 480, et p. 488 : «la relation ne s'actualise que dans la conscience». Pour édifier son système, Hamelin part donc de la relation. Plus précisément, le «fait primitif» qu'il admet au point de départ est que tout *posé* exclut un *opposé*, et que les deux opposés n'ont de sens que dans leur exclusion réciproque; n'ayant de sens que l'un par l'autre, ces deux opposés (qui sont contraires et non pas contradictoires) sont donc les deux parties d'un tout, en lequel ils s'unissent. Cette loi (thèse, antithèse, synthèse), qui est pour Hamelin «la loi la plus simple des choses», loi de l'être comme de la pensée, est la *relation* (voir *op. cit.*, p. 2).

[84] *Op. cit.*, p. 486. A la différence de la méthode synthétique de Hegel, qui, par le moyen de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, va «de l'abstrait au concret, du fini à l'infini, de l'individuel à l'universel» (*op. cit.*, p. 35), celle d'Hamelin repose sur la *corrélation* et non sur la *contradiction*; chez Hamelin, la synthèse qui concilie les opposés ne les nie pas, car ils ne sont pas contradictoires, mais contraires. Elle procède donc, non par des négations successives, mais au contraire «par des affirmations qui se compléteront et dont la dernière, totalement différente du néant de la 'théologie négative', sera, comme le voulait au fond Aristote, assez mal à propos invoqué par Hegel, l'être achevé et intégralement défini» (*op. cit.*, p. 40).

[85] *Ibid.*

[86] *Ibid.* Cf. p. 50 : «L'absolu n'est pas un chaos informe et indistinct : c'est la totalité des rapports spécifiquement différents et solidaires».

[87] *Op. cit.*, p. 20. Hamelin précise : «C'est le relatif parce qu'il est le système des relations et aussi en un autre sens, parce que, terme de la progression, il est le point de départ par excellence de la régression. Dans cette conception où tout a sa place marquée et sa relation assignable avec tout le reste, où, pour mieux dire, chaque chose est l'ensemble de

Hamelin affirme que le premier principe de la méthode (le principe de l'opposition) et le premier élément des choses (le rapport) «ne peuvent (...) faire qu'un [88]. Les «choses» sont donc constituées de rapports [89].

Mais Hamelin entend professer un idéalisme «réaliste», «pragmatique», n'admettant aucune idole, fût-ce celle de la Relation. Car la relation n'est pour lui, «comme tous les noms analogues : nombre, temps, etc., (...) qu'une autre désignation, un peu moins déterminée, de la synthèse en général, de la totalité, de la durée, etc.»[90]. Contre «le prétendu réel des écoles dites réalistes», Hamelin affirme que la réalité vraie est «le rapport, plus ou moins riche d'un contenu qui fait corps avec lui parce que ce contenu est lui-même rapport»[91]. Le caractère essentiel du rapport est l'impuissance d'être l'un sans l'autre, caractère qui ne peut aller sans son opposé, c'est-à-dire sans la nécessité d'être l'un sans l'autre (qui, du reste, est encore un rapport). Or le rapport où l'on pose que l'un est sans l'autre, c'est le *nombre*. Ainsi la relation, le rapport pur, a pour antithèse le nombre, rapport spécifique postérieur au rapport pur; et la synthèse en laquelle ils se concilient, synthèse exprimant «que quelque chose existe qui se trouve à la fois et invinciblement liaison et dispersion : assemblage de termes discrets et pourtant non-séparés»[92], est «une quantité continue, se développant en une série irréversible, simple et unique», autrement dit la notion de

ses relations avec les autres, terme d'un progrès, point de départ d'une analyse, chaque essence se définit sans danger de cercle vicieux. On trouve par la synthèse ce qu'elle doit contenir et on y retrouve ce contenu par l'analyse. C'est encore là un cercle, mais il n'est nullement vicieux».

[88] *Op. cit.*, p. 19. Cf. p. 18 : «En admettant l'opposition comme le principe de notre méthode, nous nous donnons du même coup le premier élément de l'édifice qu'elle doit nous apprendre à élever».

[89] Voir *op. cit.*, p. 19 : «Des choses qui seraient en elles-mêmes primitivement, des choses dont la nature serait la source des lois, au lieu de découler des lois ou de leur être identique, ne pourraient entrer dans un système de relations que par un artifice de la pensée et il faudrait renoncer à notre méthode pour nous retrouver en face d'Antisthène ou de l'empirisme. Les choses en soi ne sont que des abstractions et de même les substances, les noumènes, l'absolu envisagé à la manière de Hamilton». Hamelin se déclare donc «phénoméniste», mais d'un phénoménisme non-empiriste; il compare son idéalisme à celui des Pythagoriciens «quand, renonçant aux supports physiques sur lesquels leurs prédécesseurs avaient fait reposer ces déterminations, ils prirent comme l'étoffe même des êtres, le fini, l'infini, l'unité. Les plus profonds parmi les philosophes les ont suivis en cela et on ne donnerait pas une idée fausse de la philosophie en disant qu'elle est l'élimination de la chose en soi. Un tel idéalisme est d'ailleurs ce qu'on peut imaginer de plus réaliste...». Cf. *L'être*, 1, p. 366.

[90] *Op. cit.*, p. 20.

[91] *Ibid.*

[92] *Op. cit.*, p. 57.

temps[93]. Mais au temps s'oppose l'espace, et leur synthèse est le mouvement, et ainsi de suite. Au terme, on aboutit «inévitablement» à l'être concret : la personnalité[94]. Si l'être des relations précédentes se fondait sur autre chose (l'être du nombre sur celui du temps, etc.) parce que ces relations n'étaient que des abstraits à des degrés différents, le rapport ultime auquel Hamelin aboutit ne doit plus renvoyer à rien d'autre; toutefois, il ne doit pas être «l'existence en soi, car un rapport ne peut pas se figer en chose»[95]. Il faut donc qu'il soit rapport de soi avec soi, qu'il se donne à soi-même ses déterminations, qu'il soit *pour soi*, autrement dit qu'il soit libre[96]. A ce niveau, «la relation, devenue la conscience avec ses divers modes, a conquis l'actualité pleine. Elle est ce qui est, la réalité, l'être»[97]. Ici s'arrête la synthèse progressive de la pensée[98].

La relation est l'essence des choses et l'essence même de Dieu

Pour Gioberti, «l'idée de relation est la catégorie la plus universelle»[99], qui embrasse à la fois l'essence même de Dieu, l'acte créateur, l'essence et l'existence des choses :

> L'idée de *relation in universale* embrasse l'Etre et les existants. Elle constitue le lien de la formule idéale [l'Etre crée les existences], c'est-à-dire la création. Elle forme l'essence des choses. Elle est l'idée la plus universelle qu'on puisse trouver. Elle est synonyme d'absolu. L'essence de l'existant est un complexe de relations (*metessi*). L'essence de l'Etre est aussi un complexe de relations (Trinité divine)[100].

[93] Cf. *op. cit.*, p. 58.

[94] *Op. cit.*, p. 355.

[95] *Op. cit.*, p. 356. Parlant du panthéisme idéaliste, Hamelin écrit: «la pensée substantialisée dont il se contente est pour nous une chose et participe comme telle de l'inintelligibilité de la matière» (*op. cit.*, p. 488).

[96] Ce système agissant implique le moi et les déterminations qu'il estime possible de se conférer (le non-moi); la synthèse du moi et du non-moi est la conscience, «le moment le plus haut de la réalité», par quoi «le connaître est au cœur de l'être» (*op. cit.*, p. 358).

[97] *Op. cit.*, p. 480.

[98] En effet, l'opposition à laquelle la pensée aboutit en essayant de dépasser l'être n'est plus une opposition relative, mais une opposition de contradictoires : «l'être s'oppose absolument et inconciliablement le néant» (*op. cit.*, p. 481). Mais, du même coup, revenant sur lui-même (puisqu'il ne saurait aller au delà de lui-même), il reconnaît que chacun de ses moments pourrait aussi, au moins idéalement, être nié absolument ou contredit, et donc que chaque chose, ne pouvant pas être et n'être pas, est seulement ce qu'elle est, et donc que tout moment de la pensée contient les moments inférieurs – ce qui est entrer dans la voie de l'analyse (voir *op. cit.*, p. 482).

[99] GIOBERTI, *Della protologia*, I, p. 240.

[100] *Ibid.*; cf. p. 245. *Metessi* (du grec *metexis*, participation) signifie chez Gioberti le retour de l'existant à l'être, à travers l'infinité potentielle de l'intellect humain.

La relation est donc une et infinie; elle ne peut être que Dieu, l'Idée qui donne l'être au monde : «l'Idée est la relation infinie; et la relation infinie est le véritable absolu»[101]. Gioberti compare la relation au continu :

> La relation est dans l'ordre métaphysique ce qu'est le continu dans l'ordre mathématique. (...) La relation, comme le continu, est Dieu habitant (*insidente*) le monde, non comme substance, mais comme suprasubstance et lien de toutes choses. L'intuition de la relation, sans laquelle on ne peut rien penser, est donc l'intuition de Dieu [102].
>
> La relation et le continu s'identifient avec l'acte créateur, c'est-à-dire avec l'infini, avec le supramondain, avec l'absolu, en somme avec l'Idée. Idée, continu, relation, création, sont tout un [103].

Relation et existence sont identiques :

> l'existence (...) est relation. Rien de séparé ni d'isolé n'existe vraiment. L'isolement n'est qu'une abstraction de l'esprit; le vrai concret est la création [104].
>
> Toute existence implique deux espèces de relations : 1 ° la relation essentielle avec Dieu (création); 2 ° les relations accidentelles avec les autres existences. Tout est dans le tout. La relation essentielle de l'existant est la création. Les autres relations des existences comportent entre elles une unité suprasubstantielle (*metessi*). La relation essentielle de création comporte entre l'Etre et l'existant, non pas une unité suprasubstantielle, mais une unité supracausale (acte créateur) qui est le principe de l'unité suprasubstantielle du monde [105].

Tout est donc relation : «L'essence de Dieu et des choses est la relation»[106], et c'est la relation qui est «le critère du vrai et du bien»[107].

[101] *Op. cit.*, p. 231; cf. p. 248. Voir aussi p. 250 : Dieu est l'ordre parce qu'il est la relation absolue; mais il est un ordre substantiel. Gioberti estime que si l'on comprend ainsi la conception fichtéenne de Dieu comme ordre moral, cette conception est vraie (cf. *loc. cit.*).

[102] *Op. cit.*, p. 244.

[103] *Op. cit.*, p. 245.

[104] *Op. cit.*, p. 257.

[105] *Op. cit.*, p. 252.

[106] *Op. cit.*, p. 247.

[107] *Op. cit.*, p. 251. La «religion» (de «relier») est «le complexe des relations, et donc la relation la plus universelle et dialectique» (*op. cit.*, p. 253); et «la religion est nature, parce qu'elle est *complexe de relations unifiées*, en quoi consiste précisément la nature ou essence des choses» (*ibid.*; Gioberti se réfère ici à DANTE, *Purgatoire*, XXVII).

La relation, abstraction nécessaire, ne concerne que l'apparence, et non la réalité

Parmi les idéalistes anglais, Bradley, après avoir critiqué la traditionnelle distinction de la substance et des accidents (ou, selon ses propres termes, du «substantif» et de l'«adjectif»[108]), examine le problème de la relation et de la qualité qui, pour lui, ne peuvent concerner que l'apparence, et non la réalité[109].

Relations et qualités sont inséparables, mais les relations ne sont intelligibles ni avec, ni sans leurs qualités[110] (et il en va de même des qualités). Car, en réalité, relations et qualités sont des abstractions et, pour être, dépendent toujours d'un tout, qu'elles expriment inadéquatement et qui demeure toujours plus ou moins à l'arrière-plan[111]. Ainsi,

> toutes les relations (...) sont l'expression inadéquate d'une unité sous-

[108] Voir BRADLEY, *Appearance and Reality*, ch. II. Cf. *L'être*, I, p. 372. – Russell affirmera au contraire qu'aucune raison, si ce n'est un préjugé, ne peut conduire à nier la réalité des relations. Or «admettre leur réalité, c'est faire disparaître tout fondement *logique* permettant de supposer que le monde des sens est illusoire (...) Lorsque [le mystique] prétend que notre monde est impossible, notre logique est alors prête à repousser l'attaque. Et la première chose à faire pour créer la logique capable de rendre ce service est de reconnaître la réalité des relations» (*Our Knowledge of the External World*, pp. 49-50).

[109] Voir BRADLEY, *op. cit.*, p. 25 : «l'arrangement de faits donnés en relations et qualités peut être nécessaire dans la pratique, mais, théoriquement, est inintelligible. La réalité ainsi caractérisée n'est pas la véritable réalité, mais l'apparence». Cf *Essays on Truth and Reality*, p. 239 : «Je ne puis accepter (...) la relation de sujet et prédicat comme une expression adéquate de la réalité. De toute évidence, elle ne réussit pas à transposer de façon cohérente (*consistently*) dans une région supérieure l'unité sensible ressentie (*the felt sensible unity*) de l'un et du multiple. Et à mon avis, il n'y a aucun schème relationnel possible qui, en définitive, soit vrai».

[110] Il est clair qu'une relation sans terme n'est qu'un mot sans signification. Mais prise avec ses termes, une relation est également inintelligible. Car si elle n'est rien pour les qualités, celles-ci ne sont pas en relation (*related*), elles ont donc cessé d'être des qualités et leur relation n'est rien (*is nonentity*). Mais si la relation est quelque chose pour les qualités, elle doit être reliée (*related*) à chacun de ses termes par une nouvelle relation, ce qui nous entraîne à poser une série indéfinie de relations (cf. *Appearance and Reality*, p. 31). La conclusion est qu'une manière relationnelle de penser (celle qui pense par termes et relations) ne peut donner que l'apparence, non la réalité. «Notre expérience, quand elle est relationnelle, n'est pas vraie (*op. cit.*, p. 34) Voir également p. 445 : «une relation (...) est toujours contradictoire (*self-contradictory*). Elle implique toujours deux termes qui sont finis et qui réclament l'indépendance. D'autre part, une relation n'a de signification que si à la fois elle-même et les corrélatifs sont les adjectifs d'un tout. Et trouver une solution à cette antinomie serait dépasser totalement le point de vue relationnel».

[111] *Appearance and Reality*, p. 581; cf. p. 142. Voir aussi *Essays on Truth and Reality*, p. 193 : «Y a-t-il, enfin, quelque chose de tel qu'une relation qui soit purement *entre* des termes ? Ou, d'autre part, une relation n'implique-t-elle pas une unité sous-jacente et un tout englobant (*inclusive whole*) ? Cf. p. 306.

> jacente. Le stade rationnel est un développement imparfait et incomplet de la totalité immédiate. Mais, d'autre part, c'est réellement un développement. C'est une marche et un pas nécessaire vers la perfection qui est au-dessus des relations, les remplace (*supersedes*) tout en les incluant. Nous devons donc soutenir que dans l'Absolu, où tout est complet, chaque développement atteint sa fin [112].

Les relations sont donc «la manière nécessaire dont ce qui est incomplet progresse vers sa perfection»[113]; mais «la réalité ultime est suprarelationnelle. Nous la trouvons d'abord sous des relations, et la relation est nécessaire à son développement, et pourtant les relations ne peuvent jamais être à juste titre attribuées (*predicated*) à l'unité originale»[114].

Pour Bradley, la manière la plus admissible de considérer le monde

> est de le regarder comme une Expérience unique, supérieure aux relations et contenant au sens le plus plénier tout ce qui est (...) Nous avons alors la Réalité Absolue apparaissant dans les centres finis et aux centres finis [qui sont des centres d'expérience-sentante, de *feeling*], et les unissant en une unique expérience [115].

La relation n'est pas une abstraction; elle est une conséquence de la continuité de l'espace-temps

Dans le tableau des catégories proposé par Alexander [116], la rela-

[112] *Appearance and Reality*, pp. 582-583. Cf. *Essays on Truth and Reality*, p. 239.
[113] *Appearance and Reality*, p. 583.
[114] *Essays on Truth and Reality*, pp. 238-239.
[115] *Op. cit.*, p. 246. Cette immanence de l'Absolu dans les centres finis et des centres finis dans l'Absolu est inexplicable (cf. *loc. cit.*).
[116] Les catégories, dit Alexander, sont «le canevas gris ou neutre sur lequel sont brodées les brillantes couleurs de l'univers» (*Space, Time and Deity*, I, p. 186), notamment les qualités. En effet la qualité, comme nous le verrons (cf. ci-dessous, p. 195), n'est pas pour Alexander une catégorie.

A la différence des qualités ou caractères empiriques (ceux que les choses ont du fait qu'elles groupent en complexes des éléments de l'Espace-Temps : *op. cit.*, p. 252), qui varient d'une chose à l'autre (certaines choses sont rouges, d'autres vertes, la matière a une masse, mais n'est pas consciente, etc.), les catégories appartiennent à toutes choses, à l'esprit aussi bien qu'aux choses extérieures, physiques (cf. *op. cit.*, pp. 184, 186, 189). La raison en est qu'elles sont les propriétés ou déterminations fondamentales de l'Espace-Temps lui-même, non pas pris comme un tout, mais en chacune de ses parties. Et elles appartiennent à tous les existants parce que ceux-ci sont «des différentiations de l'Espace-Temps, les complexes d'événements engendrés à l'intérieur de cette matrice» (p. 189).

tion vient en troisième lieu [117]; et elle est présentée comme une «conséquence» de la continuité de l'Espace-Temps (continuité primordiale, qui est donnée dans l'expérience) [118], ou encore comme «une détermination de l'Espace-Temps, ultérieurement connue comme sa continuité, en vertu de laquelle les existants sont reliés (*related*) les uns aux autres» [119]. L'espace et le temps ne sont pas eux-mêmes des relations, mais ils sont totalement relationnels. Ils sont la «matière» (*stuff*) en laquelle les existants sont en relation [120].

Conçue de façon concrète, la relation peut être décrite comme «la situation totale en laquelle entrent ses termes, en vertu de cette relation» [121], «situation» signifiant ici «le système concret de circonstances qui met les termes en connexion l'un avec l'autre» [122].

Ainsi, à la différence de Kant, à qui il reproche de séparer artificiellement les formes *a priori* de la sensibilité (espace et temps) de celles de l'entendement (les catégories: cf. *op. cit.*, pp. 191 et 337), Alexander considère les catégories comme des expressions de la nature de l'Espace-Temps lui-même (cf. p. 191), «source de toutes les catégories» (p. 325, cf. p. 336), l'Espace-Temps constituant précisément la «matière» (*stuff*) dont sont faits tous les éléments des choses que nous connaissons (cf. pp. 191 et 341-342).

[117] La première catégorie est celle d'«existence» ou «être» (*being*), union de l'identité et de la différence : voir *Space, Time and Deity*, I, pp. 194 ss.; cf. le résumé rapide que nous avons donné dans *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* fasc. II . Viennent ensuite les catégories d'universel, particulier et individuel (voir *Space, Time and Deity*, I, pp. 208 ss.), puis la relation, puis l'ordre, puis substance, causalité et réciprocité (on retrouve ici, transposées, les catégories kantiennes de la relation), quantité et intensité, tout et parties, nombre, et enfin le mouvement (changement et qualité n'étant pas des catégories). Sur la substance, voir *L'être*, I, pp. 373-374, note 76.

[118] Voir *Space, Time and Deity*, I, p. 238.

[119] *Ibid.* Cela ne veut pas dire que toutes les relations des existants aient immédiatement un caractère spatio-temporel, mais qu'elles sont toujours spatio-temporelles dans leur expression la plus simple. Rappelons que pour Alexander, les «choses ou existants empiriques» 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» (*op. cit.*, II, p. 45).

[120] Voir *op. cit.*, I, p. 238. Cf. p. 249 : «Les relations (...) sont les connexions spatio-temporelles des choses, ces choses elles-mêmes étant aussi, en définitive, des complexes spatio-temporels. Puisque l'Espace-Temps est continu, la situation reliante (*connecting*) qui constitue une relation n'est que la continuité spatio-temporelle sous une autre forme».

[121] *Op. cit.*, p. 240.

[122] *Ibid.* Par exemple, la relation de connaissance «n'est pas l'acte de connaissance ou l'existence de l'objet, mais la situation de connexion entre les deux» (*op. cit.*, p. 242). La relation est aussi concrète que les termes, elle est une réalité aussi bien qu'eux, et appartient au même «tissu» (*tissue*) qu'eux (*ibid.*; Alexander se réfère à la *Psychologie* de W. James. De James, voir aussi *A Pluralistic Universe*, Appendice A : *The thing and its relations*). Les relations existent avant tout entre des choses individuelles; certes, puisque les universaux «ont une existence quasi individuelle», on peut à leur sujet parler de relations, mais ce seront des relations indirectes, par l'intermédiaire (*through*) des particuliers (voir ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 244 et 324).

Il va de soi, déclare Alexander, que les relations sont des réalités extérieures quand elles sont relations de choses extérieures, et des réalités mentales quand elles appartiennent à des choses mentales. «En aucun sens elles ne sont subjectives, ni l'œuvre de l'esprit»[123].

Alexander distingue trois types de relations : relations catégoriales, empiriques essentielles (intrinsèques) et empiriques extrinsèques[124]. Les relations strictement catégoriales appartiennent à toutes choses (toute chose a une relation spatio-temporelle avec d'autres choses). Les relations empiriques sont les relations non-catégoriales que possèdent les choses du fait qu'elles sont des parties de l'Espace-Temps. Ces relations empiriques se divisent en deux sortes, correspondant «à la distinction logique de ce qui est essentiel à une chose et ce qui lui est accidentel»[125]. Ainsi, la relation de l'homme à son espèce est essentielle et intrinsèque, alors qu'avoir un fils ou une femme est une relation extrinsèque[126]. Les relations extrinsèques ne changent pas les relations intrinsèques (l'homme reste homme en devenant roi, père ou esclave), mais elles peuvent modifier les qualités de la chose (précisément parce que ces qualités sont empiriques, non catégoriales) : la possession du pouvoir peut rendre un homme brutal. Elles peuvent même lui faire perdre ses caractères typiques, y compris ces qualités supérieures que sont la vie et la conscience[127].

La question du contraste entre caractère catégoriaux, empiriques et relations est pour Alexander de la plus haute importance en métaphysique : car «elle éclaire la question de savoir si le caractère partiel des existants affecte leur prétention à être considérés comme réels ou vrais, c'est-à-dire la question de savoir si l'on doit reconnaître une réalité aux parties ou uniquement au tout»[128].

[123] *Op. cit.*, p. 246. Même des relations comme celles qu'expriment «mais» ou «cependant» «sont des situations objectives d'opposition dans les objets qu'elles relient (*connect*)» (*ibid.*).

[124] Cf. ci-dessous, note 140.

[125] *Op. cit.*, p. 252.

[126] *Op. cit.*, p. 253.

[127] Voir *op. cit.*, pp. 252-254.

[128] *Op. cit.*, p. 254. – Revenons quelques instants à Bradley et à la réponse qu'Alexander lui adresse au nom du réalisme de l'Espace-Temps. Alexander estime que la contradiction découverte par Bradley dans les notions de qualité et de relation vient de ce qu'il inverse l'ordre naturel des choses, et qu'elle disparaît si l'on part du «fait primordial des parties de l'Espace-Temps en connexion organique les unes avec les autres» (ALEXANDER, *op. cit.*, p. 255). Sans «le fait réel et donné de la continuité contenue dans l'Espace-Temps», le postulat selon lequel la relation doit «relater» (*relate*) perd son caractère con-

La relation est constitutive de toutes les entités, actuelles et possibles

Toute la métaphysique de Whitehead repose sur le «principe de relativité» qui s'oppose directement à l'affirmation aristotélicienne selon laquelle «une substance n'est pas présente dans un sujet»[129]. L'univers que nous expérimentons est un univers d'inter-relations (*an interconnected world*)[130]. Les réalités ultimes dont il est fait (les «en-

cret. Or, pour Bradley, l'espace et le temps ne sont eux-mêmes que des cas particuliers de la difficulté présentée par la relation (*op. cit.*, p. 257; cf. BRADLEY, *Appearance and Reality*, ch. III), et il s'efforce de démontrer que l'espace et le temps fictifs qu'il considère sont des abstractions; mais, dit Alexander, l'univers lui-même se venge, car «une pensée qui répudie l'Espace-Temps dont elle est un élément ne peut être véritablement concrète», elle «perd le contact avec le monde de l'Espace et du Temps qu'elle déclare être apparence» (ALEXANDER, *op. cit.*, p. 260). Bradley, souligne Alexander, voit une contradiction dans le fait que les relations dépendent des qualités, et les qualités des relations. Mais il n'y aurait contradiction que si la dépendance était identique dans les deux cas. Or, comme l'a montré George F. Stout, alors que les relations dépendent des qualités dans leur être même, les qualités ne dépendent des relations qu'en ce qui concerne le fait qu'elles sont en relation (*related*) et non en tant qu'elles sont qualités. Ainsi, la distance entre Glasgow et Manchester dépend et naît des positions des deux villes; par contre, leur position ne dépend pas de la distance qui les sépare. Ou encore, l'homme qui est père ne doit pas d'être père à la relation paternelle (il est père parce qu'il est mâle et qu'il a engendré), mais la relation paternelle implique qu'il soit père (Voir ALEXANDER, *op. cit.*, p. 255). G.F. Stout a essayé de simplifier le problème en ajoutant, aux notions de qualité et de relation, celle de *relatedness* (le fait d'être en relation). Les relations dépendent donc des qualités pour être ce qu'elles sont, mais les qualités dépendent des relations uniquement dans leur *relatedness*. Mais Alexander ne pense pas que cela éclaire la question. Il trouve plutôt que cette distinction suggère que les relations peuvent être relations sans *relatedness*, c'est-à-dire sans «relater», sinon on ne ferait pas la distinction; or, c'est précisément cette proposition qui est contestée (voir ALEXANDER, *op. cit.*, p. 256).

[129] *Process and Reality*, p. 79: «La potentialité d'être un élément dans une concrescence réelle de multiples entités en une seule actualité, est l'unique caractère métaphysique général attaché à toutes les entités, actuelles et non actuelles; et chaque élément dans son univers est impliqué dans chaque concrescence. En d'autres termes, il appartient à la nature d'un 'être' d'être un potentiel pour tout 'devenir'. Tel est le 'principe de relativité'» (*op. cit.*, p. 33). Cf. ci-dessous, p. 443.

[130] Voir par exemple *Modes of Thought*, p. 13 : «*Connectedness is of the essence of all things*». Cf. pp. 91 et 95. — Pour Nietzsche qui, lui aussi, rejette la substance, il n'y a que des relations; la prétendue «chose» n'est qu'une fiction, elle n'est qu'un faisceau de relations : «Absurdité de la 'chose en soi'. Si je supprime par la pensée toutes les relations, toutes les 'qualités', toutes les 'activités' d'une chose, la chose *disparaît;* car la qualité de chose est une *fiction* introduite par nous, pour des besoins logiques, afin de pouvoir désigner et comprendre (afin de lier en faisceau cette multiplicité de relations, de qualités, d'activités)» (*La volonté de puissance*, I, p. 92). Cf. p. 101 : «Le monde que nous n'avons pas réduit à notre être, à notre logique et à nos préjugés psychologiques, n'existe pas comme monde 'en soi'; le monde est essentiellement un monde de relations; vu de divers points, il a autant de *visages différents;* son être est essentiellement différent en chaque point». Et p. 105 : «L''en-soi' est (...) une conception absurde; une 'nature des choses en soi' est une absurdité. L'idée d''être', de 'chose', ne nous apparaît que comme un concept de *relation*». Pour Nietzsche, en effet, «le seul être qui nous soit garanti» est celui de la

tités actuelles») se constituent les unes les autres par leurs relations, chacune de ces entités actuelles étant présente dans toutes les autres en ce sens que les relations des entités actuelles données avec une entité actuelle en train de se créer sont constitutives de l'essence même de cette entité actuelle [131]. Aussi peut-on dire qu'une entité actuelle est «le *comment* de ses relations, et rien d'autre» [132].

Ces relations sont, du côté de l'entité actuelle qui se constitue, des «préhensions» ou «faits concrets de relation (*concrete facts of relatedness*)» [133] conçus sur le mode de l'expérience sensible [134], par lesquels l'entité actuelle en voie de «concrescence» s'approprie les autres entités actuelles qui, elles, ont achevé leur devenir et s'«objectivent», c'est-à-dire deviennent éléments dans une nouvelle création [135].

Cette «objectivation», et la constitution de la nouvelle entité actuelle à partir de, et dans ses relations aux autres, s'effectue grâce à la médiation des objets éternels (formes de détermination), qui eux-mêmes constituent un «royaume» d'inter-relations (au niveau de la

représentation, qui est «changeant, n'est *pas identique à soi-même*, est *relatif*» (*op. cit.*, p. 82). Et il dira encore : «Qu'une chose se réduise à une somme de relations, ne prouve rien *contre* sa réalité» (*op. cit.*, p. 291).

[131] Voir *Science and the Modern World*, p. 244.

[132] *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, p. 64.

[133] *Process and Reality*, p. 32. Cf. *Adventures of Ideas*, pp. 295-296 : «On soutient généralement que les relations sont des universaux, de sorte que A peut avoir la même relation avec B que C avec D. Par exemple, 'aimant', 'croyant', 'entre', 'plus grand que', sont des relations. On ne peut rien objecter à cette doctrine. Car ce n'est qu'une pure définition. On a besoin d'un terme pour indiquer les universaux qui exigent, pour être illustrés, deux particuliers ou davantage, et relation est le mot choisi.

Mais si le terme a cette signification, une relation ne peut pas signifier la connexion (*connectedness*) des choses individuelles actuelles (*actual*) qui constituent le cours actuel (*actual*) de l'histoire. Par exemple, New York est situé entre Boston et Philadelphie. Mais la connexion (*connectedness*) des trois villes est un fait particulier actuel à la surface de la terre, impliquant une partie particulière de la côte orientale des Etats-Unis. Ce n'est pas l'universel 'entre'. C'est un fait actuel complexe qui, entre autres choses, illustre (*exemplifies*) l'universel abstrait 'entréité' (*'betweenness'*)». Cette considération, ajoute Whitehead, est la base de l'objection, faite par Bradley, selon laquelle les relations ne «relatent» pas (*do not relate*). «Trois villes et un universel abstraits ne sont pas trois villes en connexion (*connected*). Il faut une doctrine de la connexion (*connectedness*)» (*op. cit.*, p. 296). Concernant Bradley, voir également la critique que lui fait Whitehead dans *Process and Reality*, pp. 349-350.

[134] La relation de préhension (appréhension non-cognitive) est un *feeling*, un «sentir». Bradley utilise déjà le terme «pour exprimer l'activité primitive (*primary*) qui est à la base de l'expérience» (WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, p. 296). Le «principe subjectiviste réformé» de Whitehead, en vertu duquel «tout l'univers consiste en éléments découverts dans l'analyse de l'expérience subjective» (*Process and Reality*, p. 252) car tout *process* est le *process* d'une expérience, n'est qu'une autre manière d'énoncer le principe de relativité (cf. *loc. cit.*).

[135] Voir *Process and Reality*, pp. 38 et 320-321.

possibilité pure)[136]. Ils ont eux-mêmes, non seulement une «essence individuelle»[137], mais aussi une «essence relationnelle», qui consiste en leurs relations aux autres objets éternels (relations internes, constitutives de l'objet éternel). C'est cette essence relationnelle qui représente, pour chaque objet éternel, sa possibilité de réalisation. Cette relativité mutuelle des possibles est «inhérente au caractère de la possibilité»[138].

On comprend comment, concevant ainsi la «solidarité de l'univers», Whitehead estime que le problème de cette solidarité est insoluble par «les doctrines classiques des universaux et particuliers, du sujet et du prédicat, des substances individuelles non présentes en d'autres substances individuelles, et de l'extériorité des relations»[139].

Si Whitehead semble, à première vue, refuser toute relation externe, en réalité sa pensée est plus nuancée[140], car les relations internes

[136] Voir *Science and the Modern World*, ch. X. La première détermination d'ordre, la première limitation imposée au royaume illimité de la possibilité, et qui en fait une potentialité *réelle*, est le continuum spatio-temporel. Celui-ci est, «de façon tout à fait fondamentale, un lieu (*locus*) de possibilité relationnelle, sélectionné à partir du royaume plus général de la relationalité systématique» (*Science and the Modern World*, p. 225). Voir aussi *Process and Reality*, pp. 440-443.

[137] En ce sens, il est, dit Whitehead , un «particulier» : il est ce qu'il est; s'il est telle nuance de telle couleur, il le restera toujours : voir *Science and the Modern World*, p. 222.

[138] Voir *op. cit.*, pp. 222-224.

[139] *Process and Reality*, pp. 88-89.

[140] Nous ne pouvons pas entrer ici dans la querelle des relations externes ou internes. Rappelons simplement que Bradley n'admet pas «qu'une relation, quelle qu'elle soit, puisse être purement externe et ne pas affecter ses termes (*make no difference to its terms*)» (*Appearance and Reality*, Appendice, p. 574; voir aussi *Essays on Truth and Reality*, pp. 230 ss., 290-291). Aucune relation ne peut être extrinsèque à ses termes, parce que ceux-ci appartiennent à un tout qui doit qualifier et être qualifié par ses termes (voir *Appearance and Reality*, pp. 578-579). Mais pour Bradley, même les relations internes, «bien qu'elles soient, et de loin, plus vraies que les 'externes', (...) ne sont pas vraies» (*Essays on Truth and Reality*, p. 312). — Sur la position de Bosanquet, voir H.K. TCHENG, *Le néo-hégélianisme en Angleterre*, pp. 80-82. — Pour Alexander, les relations ne sont pas externes au sens où elles pourraient exister indépendamment de leurs termes. Séparées de ceux-ci, elles n'existent pas. Alexander suggère que «l'habitude de décrire les relations par des termes abstraits au lieu de termes concrets, par exemple la relation de paternité», est en partie responsable de l'erreur que l'on commet en séparant la relation de ses termes : «Substituez [à la 'relation de paternité'] l'expression 'la relation paternelle', et rappelez-vous qu'une relation est un fait spatio-temporel qui peut, comme dans les exemples donnés, donner lieu à une chose; vous verrez aussitôt qu'il n'est pas vrai qu'une relation tombe sur ses termes comme un couvre-lit sur les dormeurs d'un dépôt de mendicité» (*Space, Time and Deity*, I, p. 250). Mais les relations ne sont pas non plus internes au sens où elles inhèreraient à l'un de leurs termes, dont elles seraient des qualités (l'inhérence signifiant pour Alexander une inclusion spatio-temporelle); car si elles inhéraient à l'un de leurs termes, le terme corrélatif serait lui aussi interne à l'égard du premier. «Ainsi,

ne sauraient, pour lui, exclure complètement les relations externes, qui demeurent comme une limite maintenant une certaine objectivité. Ainsi, les relations des objets éternels aux entités actuelles sont internes du côté de l'entité actuelle, mais externes du côté de l'objet éternel [141]. Grâce à ce maintien de relations externes, Whitehead évite l'idéalisme absolu.

La relation est l'œuvre de l'esprit

Un certain nominalisme réapparaît chez Bergson qui, du reste, semble réduire la relation à sa signification scientifique :

> Une relation consiste essentiellement en une comparaison; elle n'a de réalité objective que pour une intelligence qui se représente en même temps plusieurs termes [142].
> Or, une relation est une liaison établie par un esprit entre deux ou plusieurs termes. Un rapport n'est rien en dehors d'une intelligence qui rapporte [143].

Critiquant Spencer pour qui, «aux relations entre les phénomènes correspondent (...), symétriquement, des relations entre les représentations», les lois les plus générales de la nature engendrant ainsi «les principes directeurs de la pensée, en lesquels se sont intégrées les relations entre les représentations»[144], Bergson affirme le primat de l'intel-

l'enfant serait interne au père, et l'objet connu interne au connaissant, comme en fait on l'a parfois soutenu» (*ibid.*).

Les relations peuvent donc être dites externes en ce sens qu'elles ont une existence reconnaissable, autant que leurs termes, et internes en ce sens qu'elles ne peuvent pas exister sans leurs termes. Parler purement et simplement d'extériorité des relations, c'est diviser (par abstraction) le monde en choses d'une part, relations de l'autre. Or «le monde est fait de choses *dans* leurs relations» (*op. cit.*, p. 251), et il ne sert de rien d'extraire les pierres d'une carrière pour ensuite reconstituer la carrière à partir des pierres.

[141] Voir *Science and the Modern World*, pp. 223-224. – Sur la manière (complexe) dont Whitehead concilie sa conception des relations *internes* entre les objets éternels et la possibilité d'une vérité *finie*, (si tout dépend de tout, comment connaîtrons-nous quelque chose sans connaître tout le reste ?), voir *Science and the Modern World*, p. 228 ss.

[142] *L'évolution créatrice*, Oeuvres, p. 690.

[143] *Op. cit.*, p. 796. De son côté, Lavelle déclare : «A la relation il faut accorder l'être, et l'être qu'on lui accorde est précisément l'être de la représentation. L'apparition de la relation est corrélative de l'imperfection de toute analyse. Car si nous pouvions épuiser d'un seul coup l'analyse d'un terme particulier quelconque, nous n'aurions plus besoin de le lier avec d'autres, ni de lier ses qualités entre elles. Nous découvririons immédiatement en lui la totalité du réel» (*De l'être*, p. 182).

[144] BERGSON, *op. cit.*, pp. 804-805.

ligence, qui découpe des faits distincts dans la continuité du devenir [145]. Aussi déclare-t-il :

> J'accorde que les lois de la pensée ne soient que l'intégration des rapports entre les faits. Mais, dès que je pose les faits avec la configuration qu'ils ont aujourd'hui pour moi, je suppose mes facultés de perception et d'intellection telles qu'elles sont aujourd'hui en moi, car ce sont elles qui lotissent le réel, elles qui découpent les faits dans le tout de la réalité. Dès lors, au lieu de dire que les relations entre les faits ont engendré les lois de la pensée, je puis aussi bien prétendre que c'est la forme de la pensée qui a déterminé la configuration des faits perçus, et par suite leurs relations entre eux. Les deux manières de s'exprimer se valent. Elles disent, au fond, la même chose [146].

Au terme de cette enquête historique, on est étonné de voir l'importance prise progressivement par la relation en philosophie. Dans une philosophie réaliste, la relation est l'être le plus débile, comme le disait Aristote, celui qui ne peut pas se tenir par lui-même et qui, même comme forme, n'a pas assez de détermination pour être seul, qui a toujours besoin de l'«autre»et qui n'existe que dans son regard vers «l'autre». Par contre, dans une philosophie réflexive et critique, la relation prend une place primordiale, car elle permet à l'esprit de se découvrir lui-même. N'est-elle pas la seule catégorie dont l'intelligence humaine puisse être la source propre ? N'est-elle pas la seule «forme» qui puisse être le fruit propre de notre activité intellectuelle ? Il n'est

[145] Voir *op. cit.*, p. 805 : «pour que l'esprit humain puisse se représenter des relations entre les phénomènes, encore faut-il qu'il y ait des phénomènes, c'est-à-dire des faits distincts, découpés dans la continuité du devenir. Et dès qu'on se donne ce mode spécial de décomposition, tel que nous l'apercevons aujourd'hui, on se donne aussi l'intelligence, telle qu'elle est aujourd'hui, car c'est par rapport à elle, et à elle seulement, que le réel se décompose de cette manière. (...) Sans doute une ville se compose exclusivement de maisons, et les rues de la ville ne sont que les intervalles entre les maisons; de même, on peut dire que la nature ne contient que des faits, et que, les faits une fois posés, les relations sont simplement les lignes qui courent entre les faits».

[146] *Op. cit.*, pp. 805-806. Cf. pp. 654-655. – Dans la perspective néo-positiviste d'un A.J. Ayer, les relations ne sont plus que des symboles. Ainsi, affirmer que les relations ne sont pas des particuliers, mais des universaux, c'est énoncer une proposition qui ne porte pas sur des «choses», mais sur des mots, et qui exprime simplement «le fait que les symboles-relations appartiennent par définition à la classe des symboles concernant des caractères, et non à la classe des symboles concernant des choses» (*Language, Truth and Logic*, p. 58). La question «qu'est-ce qu'une relation ?» est une question purement linguistique, comme toutes les questions philosophiques de ce type : il s'agit uniquement de définir un terme (cf. *op. cit.*, pp. 58-59). Les réponses à ces questions consistent en propositions linguistiques énonçant des relations entre symboles, et non pas les propriétés des choses que les symboles désignent (les choses étant elles-mêmes réduites aux divers contenus de nos expériences sensibles). Voir *op. cit.*, pp. 64-67.

donc pas étonnant qu'une philosophie réflexive et critique comme celle de Kant demeure dans la relation comme dans son lieu privilégié; et il n'est pas étonnant non plus qu'une philosophie systématiquement réflexive comme celle de Hegel puisse se servir de la relation de raison, fruit proprè de notre intelligence (et de la relation de raison en ce qu'elle a de plus pur : la négation), comme d'un moyen unique et nécessaire pour se révéler à elle-même ce qu'elle est. Enfin, par la relation de raison, l'intelligence peut s'arroger le droit de donner à la réalité connue sa signification propre. En effet, la relation est la seule forme qui puisse recevoir sa signification de l'activité même de notre intelligence; celle-ci peut ainsi, à partir de cette forme, prétendre imposer à tout le réel sa signification. L'intelligence devient alors, par la relation, mesure de toutes choses.

Si, dans une philosophie réaliste, la relation est la forme la plus ténue dans l'ordre de l'être, elle est cependant ce qui permet à l'homme de réaliser une véritable coopération avec l'univers, avec les autres hommes, avec Dieu. Dernière dans l'ordre ontologique, elle est première dans l'ordre anthropologique. Enfin, la «relation transcendantale» n'est-elle pas le fondement même de la critique, puisque la forme intentionnelle est *la* relation transcendantale par excellence ?

Dans une philosophie réflexive et idéaliste, la relation est ce qui demeure au cœur même de la réflexion sur la *vie* de l'intelligence et ce à quoi, en définitive, on ramènera l'être, l'homme et l'univers. La relation maintiendra donc une sorte d'unité à travers la diversité.

Mais il est évident que la relation saisie dans une philosophie réaliste et celle qui demeure au cœur d'une philosophie idéaliste, si elles sont l'une et l'autre dites «relation», n'ont pas la même nature. Ne touchons-nous pas là le problème propre de la relation ? Celle-ci, en ce qui lui est le plus propre, est essentiellement *diverse*. Dans sa diversité, elle ne peut garder qu'une apparence d'unité, en ce sens qu'elle ne peut par elle-même se ramener à l'unité. Elle est essentiellement dyade et, si elle se prétend ultime, elle engendrera tôt ou tard l'anarchie. C'est bien ce que nous montre avec évidence l'enquête historique que nous avons menée. Nous y trouvons bien divers développements de la relation : relation prédicamentale, relation de raison, relation «transcendantale»; et la relation prédicamentale est elle-même diverse. Seule une philosophie réaliste sauvegarde ces divisions avec une grande netteté, parce qu'elle fait appel à autre chose qu'à la relation pour expliquer l'unité : l'unité exige la substance. Une philosophie réflexive tend toujours à confondre relation prédicamentale et relation de raison, et à ne

garder, en définitive, que la relation de raison, et celle-ci en ce qu'elle a de plus absolu : la négation. Dans la mesure où la philosophie réflexive maintient un certain réalisme, elle garde aussi la relation transcendantale : une entité relative. La relation transcendantale semble avoir le privilège de pouvoir s'accommoder à la fois d'une philosophie réaliste et d'une philosophie idéaliste, précisément parce qu'elle est, en sa réalisation la plus pure, la plus éminente – son *maxime tale* – une forme intentionnelle. Elle pourra alors prétendre être au delà de la distinction même de l'idéalisme et du réalisme – ce qui est évidemment impossible dans une philosophie réaliste, qui distingue toujours la relation transcendantale de la relation prédicamentale, et qui considère toujours la relation transcendantale comme impliquant une imperfection, une potentialité, et donc comme ne pouvant être première (mais pouvant être fondamentale, puisque le fondement peut impliquer une potentialité).

Enfin, remarquons aussi que parmi les modes de l'être, c'est sans doute la relation qui a été le plus explicitée par les grands théologiens. Car si la substance et la relation ont été l'une et l'autre assumées par la théologie, la substance a été précisée quant à sa *manière d'exister*, sa *subsistence*, alors que la relation a été précisée jusque dans sa propre raison, sa propre nature, les théologiens ayant alors sur elle un regard métaphysique[147]; d'où la fameuse distinction explicite de l'*in* et de l'*ad*, qui a permis aux théologiens de se servir de la relation d'une manière très subtile. Cette importance de la relation en théologie n'a rien d'étonnant; car la théologie scientifique est avant tout attentive au *quomodo* du mystère révélé, puisqu'elle ne peut saisir son *quid sit*. Les principes métaphysiques comme tels (substance, acte) sont donc moins utilisables en théologie que la relation, qui permet d'expliciter une certaine manière d'être. Mais les théologiens, en analysant profondément la nature de la relation prédicamentale et ses diverses manières d'être, n'ont pas toujours gardé une attitude réaliste. A l'intérieur de la théologie s'est développé le nominalisme, qui a été la première exaltation de la relation de raison et qui a montré comment l'intelligence était capable, par la relation, de réaliser des «êtres fictifs». En contaminant les théologiens, le nominalisme a également contaminé la pensée des

[147] Si la théologie a joué, incontestablement, un rôle très important dans le développement de la métaphysique de la relation, ce développement n'a cependant pas pu entraîner une nouvelle métaphysique de l'être, puisque la relation n'est pas un principe d'être. Il est nécessaire de bien comprendre cela pour éclairer le fameux problème de la «philosophie chrétienne» ou de la «métaphysique du christianisme».

philosophes désireux de retrouver l'autonomie de la philosophie. Oubliant la recherche inductive des principes propres de ce-qui-est, ces philosophes succédant aux théologiens se sont contentés d'une recherche descriptive de la manière dont la réalité existe, de la manière dont elle se présente à nous.

Le problème de la relation a donc joué, dans le développement de la philosophie, un rôle unique. La relation, grâce à sa séduction propre, qu'elle seule pouvait exercer, n'est-elle pas devenue comme la prison de l'intelligence, l'aliénant à tel point que l'intelligence n'a plus pu saisir son bien propre : l'être tel qu'il est ?

II. Réflexion métaphysique : qu'est-ce que la relation du point de vue de l'être ?

Puisque la relation prédicamentale, à partir de Descartes, a pour ainsi dire disparu devant l'excroissance de la relation de raison et de la relation transcendantale, il est nécessaire de montrer – en face de tous les nominalismes et idéalismes possibles – que la relation existe vraiment comme relation, pour ensuite chercher à bien saisir sa nature propre, en tant que modalité spéciale de ce-qui-est, distincte de la relation transcendantale et de la relation de raison.

1. L'EXISTENCE DE LA RELATION COMME DÉTERMINATION SPÉCIALE

Le langage nous manifeste l'importance des termes relatifs

Le langage n'est-il pas en lui-même un tissu de termes relatifs les uns aux autres ? Il est évident que l'expérience que nous avons du langage nous permet de découvrir l'existence et le rôle capital des termes relatifs. Nous constatons en effet que, dans le langage, les attributs sont tout entiers relatifs à leur sujet et, plus profondément encore, que les termes universels sont totalement relatifs aux termes singuliers. Par exemple, «homme» est tout entier relatif à «Pierre», «Jacques» ou «Jean»; «animal» est tout entier relatif à «chien», à «chat», etc. D'autre part, certains termes ne peuvent se comprendre qu'en fonction d'un autre terme qui leur est corrélatif; ainsi, la moitié est corrélative de ce dont elle est la moitié; elle est la moitié *de* ceci ou cela; le double est corrélatif de ce dont il est le double, etc. Il y a donc, dans les termes relatifs, des modalités très différentes; certains le sont totalement

leur signification propre est relative à un autre – d'autres le sont dans leur exercice, tout en possédant par eux-mêmes une certaine signification. Mais, évidemment, ce n'est pas l'existence de certains termes qui, à elle seule, nous permet d'affirmer l'existence réelle de ce qui est signifié par ces termes; on ne peut pas, à partir du terme relatif, poser le relatif comme un être particulier. Le langage, si important qu'il soit, ne peut nous révéler l'existence des relatifs; mais il est pour nous un signe de leur importance dans notre vie.

L'expérience de notre vie sensible et intellectuelle et de notre vie affective nous dévoile l'existence et le rôle de la relation

Toute réflexion sur nos connaissances nous dévoile l'existence de relations dont le caractère demeure difficile à préciser, mais dont l'existence ne fait pas de doute. Par exemple, lorsque je dis : «je vois cet arbre», j'atteste que la vision de cet arbre me le rend présent; il est là pour moi; il m'est donc relatif comme je lui suis relatif, puisque je le regarde. Ce qui est vrai de la vision est vrai de toutes les autres sensations et même de l'imagination, mais d'une autre manière. Quand je rêve, quand j'imagine, telle image me devient présente, elle s'impose à moi, j'en vis imaginativement, je lui suis relatif imaginativement.

Cela demeure vrai de la connaissance intellectuelle. Lorsque je connais telle personne, telle réalité, je communique avec elle «intentionnellement»; même si elle ne me connaît pas, je la connais et lui suis relatif. Toute connaissance crée donc des relations, à des niveaux différents sans doute – mais elle en implique toujours. Il ne peut y avoir de connaissance, au moins pour nous, sans relation.

Si la relation est si fondamentalement inscrite dans la connaissance, l'intelligence peut également se servir de la relation pour progresser, pour acquérir de nouvelles connaissances. Lorsque nous comparons deux réalités, deux personnes dont l'une nous est plus connue que l'autre, nous cherchons, en les comparant, à nous servir de la connaissance de l'une pour mieux atteindre l'autre. La comparaison est un moyen de perfectionner nos connaissances. En comparant, nous saisissons les oppositions, les similitudes, les égalités. Parmi les diverses oppositions possibles, nous découvrons que la moins forte est l'opposition relative. Ce n'est déjà plus une opposition au sens fort (c'est-à-dire qui exclut et rejette); c'est une opposition dont les termes, au contraire, s'appellent l'un l'autre, s'impliquent l'un l'autre. Pierre, en tant que

père, est relatif à Paul qui est son fils, parce que le père, en tant que père, est relatif au fils; si celui-ci n'existe plus, le père, en tant que père, n'existe plus. Les opposés relatifs n'existent que l'un par rapport à l'autre : si l'un disparaît, l'autre aussi disparaît. Ils sont totalement dépendants l'un de l'autre dans leur existence et leur signification, ce que l'on exprime en disant qu'ils sont corrélatifs.

Cette opposition relative est typique; elle se distingue de toutes les autres oppositions : celle de la privation et de l'avoir (car dans l'opposition relative les deux termes ont même avoir ou même privation), celle des contraires et celle des contradictoires (puisqu'elle n'implique pas l'exclusion de l'autre terme). Elle se distingue également de la similitude et de l'égalité; elle peut les impliquer, mais ne les implique pas nécessairement. Paul, en tant que fils, peut être semblable à son père Pierre, mais ne l'est pas nécessairement; il peut être, en grandeur, égal à son père, mais ne l'est pas nécessairement. La similitude et l'égalité ne sont pas des oppositions, mais des modalités particulières d'unité : l'unité dans la qualité, l'unité dans la quantité. Les relatifs se situent entre ces modalités d'unité et les oppositions d'exclusion. Il y a là quelque chose de tout à fait particulier, un lien qui relie deux réalités, deux personnes entre elles, les mettant face à face, l'une en présence de l'autre.

Enfin, notons que dans les connaissances mathématiques, la relation joue un rôle capital. Peut-il y avoir des connaissances mathématiques sans la saisie de relations ? Toute intuition mathématique n'est-elle pas la saisie d'une nouvelle relation ? Si on analyse philosophiquement l'être mathématique, on le découvre comme étant essentiellement un être relatif, et le «monde mathématique» s'avère être un tissu de relations. Quant aux connaissances scientifiques, dans leur dépendance à l'égard des mathématiques, elles manifestent bien un sens nouveau de la relativité et montrent toute son ampleur.

Nous voyons donc que la connaissance intellectuelle, non seulement est capable de saisir des réalités relatives, mais aussi implique, dan son exercice propre, la relation, et enfin est capable de réaliser des relations formelles.

Dans notre vie affective, la relation joue encore un rôle essentiel. Dans l'amitié, en effet, nous expérimentons les liens très forts qui nous unissent à l'ami, à celui que nous avons choisi, à celui que nous aimons d'une manière unique. Or l'ami est tout relatif à son ami, et il le sait; et son ami lui est également tout relatif. Ils sont mutuellement relatifs : si l'un disparaît, l'autre, en tant qu'ami, cesse d'exister, cesse d'être. Cette relation intime d'amour se manifeste dans une présence réciproque :

l'ami est présent à son ami parce que celui-ci l'aime. Cette relation se manifeste aussi dans une coopération : l'ami fait l'œuvre de son ami; tous deux font la même œuvre.

Cette relation a ceci de particulier qu'elle s'empare de toute la personne de l'ami pour la mettre dans un état de dépendance, de relativité à l'égard de son ami. C'est une relation personnelle, qui a donc quelque chose d'absolu du point de vue de l'exercice et de la finalité, car elle met l'ami, en tout ce qu'il est, dans un état de totale dépendance.

Enfin, dans notre vie artistique, quand nous réalisons une œuvre, nous expérimentons que ce que nous faisons dépend de nous. Si nous cessons de travailler, l'œuvre ne progresse plus, elle s'arrête et peut même se détériorer très rapidement; elle ne peut pas, par elle-même, demeurer. Nous saisissons par là combien ce que nous réalisons peut nous être relatif. Cette dépendance peut connaître des modalités diverses; il peut s'agir d'une simple dépendance dans l'ordre de l'exercice – l'œuvre dépend de notre travail – ou d'une dépendance plus profonde : l'œuvre dépend de notre contemplation, de notre connaissance, de l'idée que nous nous en faisons.

Inversement, nous pouvons expérimenter la dépendance en laquelle nous nous trouvons à l'égard d'un maître, d'un éducateur. Nous savons que nous lui sommes relatifs, relatifs à son enseignement, à ce qu'il nous donne, à ce qu'il nous communique. Nous recevons de lui, et dans cette mesure nous lui sommes relatifs, nous sommes *son* disciple, *son* élève.

Ce ne sont là que des rappels. L'existence de la relation s'impose à nous avec évidence, et nous pouvons constater qu'elle s'impose avec des modalités très différentes. On ne peut mettre en doute l'existence de la relation. Si certains théologiens du Moyen Age et si certains philosophes ont nié le caractère *réel* de la relation, aucun n'a nié sa fonction, son utilisation par l'intelligence.

2. CE QU'EST LE RELATIF

Que l'existence de ce qui est relatif s'impose à nous et que nous puissions difficilement en douter sans rejeter du même coup la valeur de nos expériences, cela paraît net; mais dès qu'il s'agit de préciser *ce qu'est* le relatif, les difficultés commencent, car son être, précisément parce qu'il est relatif, ne se laisse pas facilement circonscrire. N'y a-t-il pas toujours, dans un être relatif, un «regard vers un autre», si bien

qu'il ne peut être déterminé uniquement par lui-même ? En ce sens on peut dire que l'être relatif, comme tel, répugne essentiellement à être défini comme les autres réalités. Par tout ce qu'il est, il se situe hors de la définition ordinaire, ne possédant pas en lui-même de détermination propre ultime. Il est ouvert vers un autre, et c'est cet autre qui lui donne son ultime détermination. Du reste, c'est peut-être pour cela que dans la mesure où la relation prend une place prépondérante dans la pensée philosophique, celle-ci s'écarte instinctivement de toute recherche de définition. Seul ce qui est parfaitement déterminé par soi peut vraiment être défini; même si nous avons de la peine à le connaître, en lui-même il est parfaitement définissable. Si la relation prend la place de la substance en la rejetant, on comprend comment il n'y a alors rien, objectivement, de définissable. Cependant, comme l'intelligence humaine a un appétit naturel à l'égard de déterminations stables et précises (les quiddités), la réflexion phénoménologique cherche à suppléer subjectivement à ce manque de déterminations objectives en essayant de découvrir réductivement les *idées* primordiales. Ces idées ne sont-elles pas, dans l'ordre de l'intentionalité, comme des points fixes, des noyaux de cristallisation au sein d'un tissu de relations ?

Si difficile qu'il soit de préciser *ce qu'est* le relatif, il faut cependant essayer de le faire. Ce qui apparaît en premier lieu, c'est que le relatif est ce qui est tout entier *vers-l'autre*, vers celui auquel il est relatif. Il est πρός τι, son être est *d'être-vers*; il n'est pas en lui-même, mais vers-un-autre. L'ami est relatif à son ami; en tant qu'ami, il est tout entier tourné vers lui. Le relatif est vers l'autre; on pourrait donc dire, en employant une expression psychologique, que c'est un être tout entier «extraverti», en ce sens qu'il n'est pas enfermé en lui-même, mais «vers» l'autre. Cet autre n'est pas n'importe qui ou n'importe quoi; il est lui-même tout entier tourné vers le premier : si l'ami est tout entier tourné vers son ami, celui-ci, de son côté, est nécessairement tout entier tourné vers son ami. Les deux termes relatifs s'appellent et coopèrent dans leur ordre l'un vers l'autre, ils sont corrélatifs. C'est pourquoi, si le relatif est «extraverti», il l'est à l'égard d'un autre qui est lui-même extraverti à son égard. On est en présence d'une double extraversion qui, par le fait même, se neutralise et implique une détermination réciproque.

C'est là, précisément, ce qu'il y a d'unique dans le relatif pur. Le relatif n'est pas seulement une réalité ordonnée vers une autre, une réalité qui s'achève et se complète par une autre réalité, comme l'être en puissance s'achève et se complète par l'être en acte. Une réalité de ce type possède en elle-même une certaine détermination, mais qui

demeure imparfaite et a besoin d'une autre réalité pour s'achever. Le relatif pur est ce qui ne possède même pas en lui-même cette détermination imparfaite : le relatif est tout entier vers l'autre; et en raison même de sa faiblesse, il a besoin que l'autre soit comme lui, tout entier vers lui. Autrement, il ne pourrait exister comme pur relatif. Nous touchons ici à ce qu'il y a de plus original dans le relatif : c'est un être qui ne peut exister qu'en fonction d'un autre auquel il est tout relatif et dont il réclame qu'il lui soit aussi tout relatif. On ne peut être tout relatif à quelqu'un que si ce quelqu'un nous est lui-même tout relatif. La corrélativité des relatifs purs n'est-elle pas, dans l'ordre de l'être, comme le reflet de l'exigence si profonde de l'amour parfait ? L'ami ne peut être l'ami que de celui qui est son ami; l'ami ne peut se donner totalement qu'à celui qui lui est donné totalement. Il y a là une exigence de réciprocité qui permet à l'amour d'être pleinement lui-même. Dans l'ordre ontologique, il y a dans le relatif quelque chose de semblable : ce qui est totalement vers l'autre ne peut l'être parfaitement que si cet autre est lui-même totalement vers lui.

Voilà la débilité extrême du relatif : il est totalement dépendant d'un autre et cet autre, pour jouer parfaitement son rôle, pour être capable de déterminer, de spécifier ce relatif, doit lui-même lui être totalement relatif. S'il ne lui était pas totalement relatif, il le déterminerait à la manière d'un objet en le spécifiant, ou d'une fin en l'attirant et l'achevant, mais non pas comme un terme corrélatif, en lui donnant son être propre. Cela montre que la relation n'est parfaitement elle-même que quand elle implique deux termes corrélatifs; le relatif, comme relatif, ne peut exercer son être que si l'autre lui est relatif.

Nous voyons déjà, par là, toute l'originalité de cet être, de cette détermination particulière. Elle est trop faible pour s'affirmer seule, pour s'exercer seule. Elle ne s'exerce et n'existe que s'il y a deux termes, deux réalités existantes constituant ces deux termes. Mais ce n'est pas suffisant; il faut aller plus loin dans l'analyse de ce qu'est la relation. Les deux termes, pour exister, exigent un fondement commun. En effet, ils ne peuvent affecter directement et immédiatement la substance-sujet; puisque par nature ils sont tournés vers l'autre, ils ne peuvent affecter immédiatement ce qui est essentiellement tourné vers soi-même, ce qui est source radicale d'autonomie et d'indépendance. Ces termes corrélatifs ne peuvent donc être qu'accidents d'accidents. C'est pourquoi, considérés selon leurs raisons propres, ils peuvent être réels ou de raison, car ils peuvent exister indépendamment de notre intelligence ou n'exister que par et dans notre connaissance. C'est en raison de leur

fondement que l'on pourra parler de relation réelle, existante, ou de relation de raison, suivant que le fondement existe dans la réalité ou qu'il n'existe que dans notre acte de connaissance.

Du point de vue métaphysique, le fondement joue donc un rôle capital; car c'est par lui et en lui que l'on juge de la valeur existentielle de telle ou telle relation. Les amis sont amis parce qu'ils communiquent en telle ou telle activité; quand il s'agit d'une amitié spirituelle parfaite, les amis ont en commun leur effort pour être parfaitement ce qu'ils doivent être selon les exigences les plus spirituelles qui sont en eux; voilà le fondement de leur amitié : cette tendance vers cet épanouissement plénier à acquérir. D'autre part, comme terme universel, «homme» est relatif à «Pierre», il possède avec Pierre le fondement commun de la nature humaine; mais ce fondement commun n'existe en acte que grâce à l'abstraction de notre connaissance intellectuelle. Dans la réalité, «homme» n'existe pas; seuls existent Pierre, Paul, qui possèdent cette nature humaine exprimée par «homme». C'est pourquoi cette relation, qui se fonde sur notre connaissance et n'existe que par elle, n'est pas la même, du point de vue métaphysique, que celle qui existe en raison de telle ou telle qualité, en raison de telle ou telle orientation vers une fin. On dira que la première est une relation de raison, une relation qui n'a d'autre fondement que notre connaissance abstraite, tandis que la seconde est une relation réelle, existant dans la réalité. L'une et l'autre sont formellement des relations, ce qui montre bien que la relation, prise dans toute sa pureté formelle de «regard vers», est comme au delà de la distinction du réel et de l'idéal; elle est ce qui réunit (mais non pas de façon univoque, comme certains ont pu le dire) le monde de la réalité et le monde, purement logique, de l'être de raison, fruit de l'abstraction de notre intelligence. La relation, prise formellement en elle-même, si elle n'est ni réelle, ni idéale (de raison), est aussi comme au delà de l'ordre du bien et du parfait, de l'acte et du possible et de l'intentionnel, puisqu'elle peut se réaliser dans ces différents ordres — ce que l'on ne peut pas dire de la substance, ni des autres déterminations. La relation possède ainsi une certaine transcendance, une certaine indépendance qui lui vient de la débilité même de son être : celui-ci est si débile que, par lui-même, il n'est ni réel ni de raison, mais peut être l'un ou l'autre. C'est, si l'on peut dire, une transcendance de faiblesse, de pauvreté, c'est-à-dire une petitesse radicale, la petitesse de celui qui n'est que «regard vers»; toute sa grandeur lui vient de l'autre, et si l'autre est dans la même situation, la petitesse est alors

comme double et peut s'exercer d'une manière parfaite[1].

Il faut donc, lorsqu'il s'agit d'une relation réelle, toujours bien distinguer les termes corrélatifs, le fondement et le sujet. Prenons le cas de la relation d'égalité : Pierre a la même taille que Paul, ils sont égaux du point de vue de la taille. Ce qui fonde cette relation d'égalité, c'est la même grandeur possédée par Pierre et par Paul; et les sujets sont ceux qui exercent cette relation d'égalité, autrement dit Pierre et Paul. La relation, formellement parlant, c'est l'égalité.

Préciser les divers types de relation est une question très délicate, étant donné la débilité de l'être relatif. Il est toujours beaucoup plus difficile de discerner ce qui spécifie un être plus débile, que ce qui spécifie un être qui, par nature, l'est moins. Qu'est-ce qui spécifie et détermine le relatif ? Est-ce son terme corrélatif ? est-ce son fondement ?

Il semble que le terme corrélatif ne puisse pas, au sens propre, spécifier et déterminer le relatif, mais qu'il lui permette de s'exercer et ainsi lui donne son être. Nous l'avons déjà noté : il y a une certaine action d'un terme corrélatif sur l'autre, action qui n'est pas au sens fort une spécification, car le terme n'est pas, pour son terme corrélatif, un *objet* qui spécifie; il est un *terme* qui lui demeure extérieur comme terme et réalise cette unité spéciale, originale, l'unité de deux termes corrélatifs. La spécification réclame une détermination provenant d'une forme parfaite. Le terme corrélatif n'est pas une forme mais un terme qui, comme tel, termine l'*ordre-vers* du relatif, sans le spécifier. En terminant, il permet au relatif correspondant d'exercer son rôle. Deux hommes ayant même habit blanc possèdent une relation de simi-

[1] Comprenons bien la différence entre cette analyse au niveau *métaphysique* et la considération *logique* de la relation prédicamentale – distinction que n'a pas faite la scolastique décadente, ce qui a entraîné les confusions inhérentes à la position de Suarez. Du point de vue logique, il faut préciser que la relation prédicamentale est une relation réelle, impliquant donc toujours un fondement réel. A ce niveau, on ne peut distinguer le *in* et le *ad;* mais on doit préciser que la relation est une catégorie irréductible aux autres, celle dont la détermination propre ne peut être précisée qu'en fonction d'un autre. Elle ne se définit donc pas par elle-même, à la différence du prédicament-substance (la substance-sujet); elle se définit par rapport à un autre. A ce niveau logique, on pourra distinguer, comme l'a fait Aristote, la relation selon le λέγεται et selon l'εἶναι (*secundum dici* et *secundum esse*); c'est cette distinction qui, à son tour, a permis de distinguer la relation prédicamentale de la relation transcendantale, en ce sens qu'*être relatif* peut se retrouver dans divers prédicaments. Voir à ce sujet notre article *La notion de relation transcendantale est-elle thomiste ?*

litude; ils ont tous deux la même qualité, la même blancheur. Si l'un disparaît, l'autre, sans avoir en rien changé, ne peut cependant plus exercer la relation de similitude. Donc, le terme corrélatif ne spécifie pas au sens propre, mais il permet à la relation d'exister, d'être; et son être, c'est son exercice.

Ce qui spécifie cette relation de similitude, c'est bien son fondement : la blancheur de l'habit possédée en commun par les deux hommes. Cette relation de similitude est une relation qui implique une unité dans la qualité, comme la relation d'égalité est une relation qui implique une unité dans la quantité. On précisera ensuite qu'il s'agit d'une similitude dans la blancheur, dans le rouge, ou d'une égalité dans la taille, dans le poids... C'est toujours du fondement qu'il s'agit.

Que la blancheur soit possédée en commun par des hommes ayant même vêtement, ou par des animaux de même poil, ou par des plantes de même couleur – deux roses blanches – voilà qui modifie la relation de similitude; car il s'agit d'une similitude, soit dans la blancheur d'un habit, soit dans la blancheur de la peau ou du poil, soit dans la couleur des pétales. Il y a là comme une ultime détermination, celle qui vient du sujet. On sait que pour les accidents, l'ultime différence vient du sujet : la blancheur du mur n'est pas celle de la rose. La même exigence se retrouve pour les relations, qui sont des accidents d'accidents. Mais cette ultime différence ne demeure-t-elle pas matérielle par rapport à la forme propre de l'accident ?

On peut donc distinguer divers types de relations en fonction du caractère propre de leur fondement. Certaines relations ont un fondement quantitatif, comme dans le cas d'une relation d'égalité ou d'inégalité : Pierre est égal à Paul quant à la grandeur. D'autres relations ont un fondement qualitatif, comme lorsqu'il s'agit d'une relation de similitude ou de dissimilitude : Pierre a des vertus semblables à celles de Paul, ou une intelligence semblable, des dispositions semblables à l'égard des mathématiques, ou une beauté semblable. Ces relations de similitude se diversifient suivant les diverses espèces de qualité.

Peut-il y avoir d'autres fondements, fondant des relations d'un type différent ? La substance ne peut être le fondement propre et immédiat d'une relation; elle ne peut l'être que par l'intermédiaire d'une opération : soit la procréation, soit la connaissance que l'on a de soi-même. Dans le premier cas, on a une relation réelle de paternité ou de filiation; dans l'autre, une relation d'identité qui est une relation de raison.

Quant à l'action de pâtir ou à celle qui opère effectivement, elles

fondent des types particuliers de relations. Celui qui pâtit est en relation de dépendance à l'égard de celui qui agit sur lui. C'est une relation qui n'est plus réciproque et qui, par le fait même, n'est plus aussi pure, plus aussi parfaite. On est davantage en présence d'un ordre de dépendance d'un patient à l'égard d'un agent, de la puissance à l'égard de l'acte, qu'en face d'une relation pure; d'autres éléments essentiels interviennent et transforment la pure relation de deux termes corrélatifs. Cependant, au delà de cet ordre de dépendance, le fruit de cette action et de cette passion est une véritable relation de contact mutuel, ou de non-contact.

Entre ce qui est mesuré et ce qui mesure, il y a un type spécial de relation. Une telle relation se fonde sur un certain ordre, car elle n'est pas réciproque; elle se fonde sur l'ordre qui existe entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte, entre ce qui est imparfait et sa perfection, sa fin. Une telle relation existe entre tel ou tel vivant inférieur et le milieu où il peut épanouir sa vie.

On pourrait faire des remarques semblables à propos du temps qui est, lui aussi, une mesure extrinsèque, mais d'une autre manière, moins immédiate, puisque le temps n'est mesure de la succession de ce qui est mû que grâce à l'intervention de l'intelligence.

Quant à l'usage qu'on fait d'un outil, il réalise entre l'outil et celui qui s'en sert une relation spéciale, d'un type analogue à celui de la relation de mesuré à mesure, et pourtant différente. Il s'agit alors d'une relation de possession, d'avoir. Cet outil est mon outil parce que je m'en suis servi; je le connais, c'est celui qui a coopéré à mon labeur; entre lui et moi s'est établi un lien original. Un type de relation analogue se réalise à l'égard de tout ce dont je suis capable de me servir : habillement, habitat... Le fait de porter un habit, par exemple, modifie mon corps et le fait d'user cet habit transforme l'habit; entre l'habit et le corps se réalise un type spécial de relation.

Tels sont, semble-t-il, les divers types de relation. Nous pouvons les résumer de la manière suivante :

- la qualité et la quantité fondent des relations réciproques, très pures en tant que relations;
- l'action et la passion fondent des relations non réciproques de dépendance et d'influence;
- il y a des relations typiques de mesure à mesuré; ces relations peuvent parfois impliquer l'intervention de l'intelligence (comme dans le cas du temps et de ce qu'il mesure);
- il y a enfin des relations de possession, d'avoir, provenant d'une coopération.

Il y a donc deux types de relation réciproque, et trois types de relation non-réciproque se fondant sur l'action et la passion, sur la mesure (le temps), sur l'action propre à l'homme : son usage des moyens, des instruments.

Ces divers types de relation réelle ne se fondent pas directement et immédiatement sur les grandes divisions de l'être, mais sur d'autres prédicaments présupposant radicalement la division de l'être en substance et accidents, acte et puissance, un et multiple. C'est pourquoi il n'y a pas de liens directs entre ces divers types de relation et les grandes divisions de l'être. Lorsque ces relations se ramènent, comme pour Kant, à des relations de raison, l'activité fondamentale de l'intelligence qui divise l'être est alors immédiate, puisque le fondement des relations de raison est précisément une opération de l'intelligence [2].

3. QUEL RAPPORT Y A-T-IL ENTRE LA RELATION ET LA SUBSTANCE ?

La relation, ayant besoin d'un fondement, ne peut pas être reliée immédiatement à la substance, principe propre d'être. Elle ne peut donc pas se définir relativement à la substance [3], à la différence (comme nous le verrons) de la qualité ou de la quantité. Elle possède donc formellement une indépendance, en raison même de sa débilité – ce qui nous permet de comprendre comment elle peut être réelle ou de raison (il ne peut pas y avoir de «substance de raison»[4]). Mais du point de vue

[2] Cf. ci-dessus, p. 81.

[3] N'oublions cependant pas le passage du *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque* où S. Thomas dit que la relation est *habitudo substantiae* (cf. ci-dessus, p. 35*). Mais il semble bien que ce texte regarde la relation prise *avec son fondement ultime*, et non pas l'*aspect formel* de la relation.

[4] Il serait intéressant de comparer les rôles différents que jouent, à l'égard des autres déterminations de l'être, la substance et la relation. Toutes les déterminations autres que la substance se disent πρὸς ἕν, relativement à la substance. Bien qu'elles possèdent par elles-mêmes leur propre signification quidditative, elles n'ont leur être que relativement à la substance. Car si la substance est fondamentalement autre que tous les accidents, si elle les transcende par son autonomie dans l'ordre de l'être, étant première, elle est en même temps source des autres déterminations, qui n'existent que grâce à elle; par là elle est, d'une certaine manière, présente dans tous les accidents. Et si la relation est, selon sa détermination propre, autre que les autres accidents, notre intelligence ne peut cependant relier les divers accidents à la substance qu'en se servant de la relation (de raison). La relation est donc présente aux divers accidents par notre connaissance, et non ontologiquement. Si donc on ne distingue plus l'ordre ontologique de l'ordre de la pensée, la

du *comment* de la substance, c'est-à-dire si l'on considère la substance individuelle, il faut reconnaître que celle-ci ne peut être reliée à sa fin que par l'intermédiaire de ses qualités et de ses opérations, qui la mettent en situation d'union, de contact avec sa fin. La relation est alors une conséquence, un fruit de cette union (réalisée par les qualités et les opérations vitales) de la substance à sa fin. Elle exprime, dans l'ordre de l'être, le résultat de l'opération qui unit la substance à sa fin, qui lui permet de l'atteindre et d'en vivre. La relation est donc une conséquence, un effet qui exprime une manière d'être d'un sujet en fonction d'un autre [5].

Pour bien comprendre le lien entre substance et relation, il faut le regarder dans la personne humaine; car c'est à propos de la personne humaine que nous comprenons de la manière la plus explicite quel sont le rôle et l'exercice propres de la relation. La personne humaine, en effet, est le lieu privilégié de la relation. Le langage le manifeste bien : on parle de «relations humaines», de «relations personnelles»; on reconnaît que telle personne a beaucoup de «relations», ce qui exprime son rayonnement, les «relations» désignant toutes les personnes qu'elle est capable d'atteindre, avec qui elle peut converser et coopérer.

La relation va donc affecter la personne d'une manière privilégiée, à tel point que certains définiront la personne par la relation, comme si c'était son élément essentiel [6]. La personne sera considérée comme étant avant tout relation, communication avec les autres (qu'il s'agisse d'autres personnes ou de l'univers). Il y a là quelque chose d'exagéré; la manifestation, le rayonnement, semblent être pris pour la réalité essentielle. Dans une certaine perspective phénoménologique, cela est nor-

relation semble réaliser l'unité immanente à toutes les déterminations, et elle joue, à ce niveau intentionnel, un rôle semblable à celui de la substance.

[5] On voit bien l'erreur de Suarez, qui confond *ce qu'est* la relation et son exercice dans l'ordre du *comment*.

[6] Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 520, où Merleau-Ponty cite Saint-Exupéry : «L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme». — Notons d'autre part que pour Heidegger, ce que la signification de «monde» (κόσμος, *mundus*) «présente métaphysiquement d'essentiel, c'est qu'elle tend à l'interprétation du *Dasein* dans son rapport avec l'étant dans son ensemble (...) Le monde appartient à une structure relationnelle caractérisant le *Dasein* comme tel, et que nous avons appelé être-dans-le-monde» (*Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, Questions I, p. 131). Cf. *Sein und Zeit*, § 18, p. 88 (trad., p. 115) : la mondanéité du monde (qui est «une détermination *existentiale* de l'être-au-monde, c'est-à-dire du *Dasein*») «peut se comprendre comme un réseau de relations». Ce réseau de relations ne dissout pas l'être de l'étant intramondain (l'étant autre que le *Dasein*) qui s'offre à nous de prime abord; au contraire, ce réseau de relations forme «le fondement qui seul permet de découvrir cet étant comme 'en-soi' 'substantiel'» (*ibid.*).

mal; mais dans une analyse philosophique, nous devons nous servir du rayonnement comme d'un signe nous indiquant le lien particulier qui existe entre la personne et la relation. La personne, en effet, grâce à ses opérations spirituelles de connaissance et d'amour, peut atteindre d'autres personnes, les connaître et les aimer; elle peut «entrer en relations» avec elles. Elle peut aussi découvrir le mystère de Dieu en reconnaissant qu'Il existe et qu'Il est le Créateur; elle peut L'aimer en se soumettant à Lui. Elle peut enfin dominer l'univers en le connaissant. Il s'établit alors des relations très caractéristiques entre la personne humaine et telle autre personne humaine, entre l'homme et Dieu, entre l'homme et l'univers.

Ces relations ont des significations très diverses. Entre les hommes qui se connaissent et s'aiment s'établissent des relations d'amitié; ces relations expriment l'intimité qui peut exister entre diverses personnes, intimité qui, loin de détruire la diversité des personnes et leur autonomie, les sauvegarde et les manifeste. L'ami, quoique tout relatif à son ami, demeure une personne ayant son autonomie et la connaissant même mieux, précisément grâce à son ami. Donc les relations d'amitié, loin de nuire à l'autonomie de la substance-personne, révèlent cette autonomie et la gardent. De même, toutes les relations de justice sont des relations personnelles qui respectent les droits dûs à chaque personne et qui manifestent aussi la manière dont ces personnes exercent ensemble telle ou telle activité[7].

Entre les hommes et Dieu peuvent s'établir des relations personnelles de dépendance radicale, dans l'adoration. L'homme qui adore reconnaît que son Créateur a sur lui tous les droits, qu'il n'est rien en face de Lui; mais il sait qu'il peut avoir une confiance totale en Celui qui l'a créé par pur amour, sans aucun intérêt égoïste. L'adoration réalise une relation de présence de l'homme à son Dieu Créateur, relation de présence dont l'intimité et l'intensité sont uniques. Car Dieu-Créateur est atteint comme Celui qui est plus intimement présent à l'homme que l'homme, en son être propre, n'est intime à lui-même. Cette relation d'adoration pourra s'achever en une certaine relation d'amitié, dans la contemplation.

Entre l'homme et l'univers peuvent s'établir certaines relations de domination, grâce aux activités «artistiques» que l'homme peut exercer

[7] Nous reviendrons sur cette question dans le volume sur *L'agir*.

sur l'univers. En effet, en réalisant certaines œuvres, l'homme coopère avec la matière de l'univers (avec l'univers en tant qu'il est susceptible d'être modifié). Par là s'établissent, entre l'*homo faber* et l'univers, des relations d'un type spécial, irréductibles à celles dont nous avons parlé précédemment. Dans la réalisation des œuvres artistiques, la relation avec l'univers peut revêtir des modalités très diverses, selon qu'il s'agit d'une coopération qui perfectionne vraiment l'univers en l'achevant, ou d'une exploitation qui le transforme d'une manière si radicale qu'au lieu de l'achever, elle le réduit à n'être plus qu'un pur effet de l'activité humaine[8]. Cela est particulièrement net quand il s'agit de réalités vivantes : l'homme peut cultiver, élever des vivants, mais il peut aussi les utiliser et les exploiter, suivant que son activité perfectionne l'être vivant, lui permettant d'être plus lui-même, ou au contraire le violente, le réduisant systématiquement à une seule fonction utilitaire.

Nous sommes donc, au niveau de la personne, en présence de trois types de relations :

- des *relations d'amitié*, qui sont des relations réciproques impliquant une égalité proportionnelle entre les amis;
- une *relation de soumission* de l'homme religieux à l'égard de son Dieu, qui est une relation non-réciproque impliquant une simple portion entre l'homme et Dieu;
- une *relation de domination* de l'*homo faber* à l'égard de l'univers, qui est une relation non-réciproque impliquant une coopération entre l'homme et l'univers.

Ces trois types de relation montrent bien la situation propre de l'homme : semblable à l'homme, inférieur à Dieu, capable de dominer l'univers. L'homme vit de ce triple dialogue et de cette triple présence; il n'est parfaitement homme que lorsqu'il respecte ce triple dialogue, cette triple présence, et qu'il cherche à en vivre. On voit là l'importance de la relation dans l'extension et le développement de la personne humaine.

[8] N'est-ce pas le cas des produits qui, pour employer une expression à la mode, ne sont pas «bio-dégradables» ?

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE BESANÇON

CENTRE DE DOCUMENTATION PHILOSOPHIQUE BESANÇON

CHAPITRE V

LA QUALITÉ

Après avoir découvert ce qu'est l'οὐσία, nous avions montré comment l'οὐσία physique individuelle se réalise grâce à la matière et à la quantité. Il nous reste maintenant à examiner ce que sont la qualité et la quantité. L'étude de la qualité permettra de mieux saisir ce qu'est l'οὐσία; il existe en effet entre elles une grande parenté qui a longtemps entraîné les philosophes à les confondre; et la qualité demeure toujours pour nous le moyen le plus immédiat de découvrir ce qu'est l'οὐσία, la substance, alors que l'étude de la quantité doit nous permettre de mieux saisir le problème de l'individuation : comment la substance se réalise concrètement dans notre univers.

L'étude de la qualité est très importante si l'on veut découvrir la noblesse de l'être, son originalité, la manière dont il se distingue. Cette étude revêt, de plus, une importance particulière à notre époque, où le grand danger est non seulement de ne plus considérer la qualité pour elle-même, en oubliant de préciser ce qu'elle est, mais encore de la rejeter en niant son existence.

Aussi n'est-il pas inutile d'essayer de mieux comprendre sa place et son rôle dans diverses philosophies, ainsi que la manière dont ces diverses philosophies l'ont saisie et comment, d'une certaine manière, elles se sont nouées autour du problème de la qualité. Après cet aperçu historique, nous examinerons le problème de l'existence des qualités, pour ensuite, dans une lumière métaphysique, préciser *ce qu'est* la qualité ainsi que ses diverses modalités : comment, de fait, elle se réalise dans l'homme, partie principale de notre univers.

I. Enquête historique

1. CHEZ LES PHILOSOPHES GRECS : PREMIÈRES DÉCOUVERTES DE L'EXISTENCE DE LA QUALITÉ ET DE SA NATURE, PREMIÈRES NÉGATIONS DE SON EXISTENCE ET PREMIERS OUBLIS DE SA NATURE

Les premiers philosophes grecs ont été très impressionnés par le rôle de la qualité dans le monde physique, à l'égard du mouvement. N'ont-ils pas découvert très vite que c'était toujours à partir des contraires que se réalisait le mouvement ? Or les contraires ne peuvent se comprendre sans la qualité, qu'ils manifestent d'une manière très spéciale à travers la lutte et la rivalité (les contraires ne peuvent coexister dans le même sujet : il faut toujours que l'un l'emporte sur l'autre). Dans la quantité pure, par contre, il n'y a pas de contrariété; car si la quantité est le fondement, le sujet des contraires, en elle-même elle est au delà des contraires, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Les premières ébauches philosophiques de l'école d'Ionie ont montré l'importance des contraires et la nécessité de dépasser ces contraires. Elles ont été très sensibles au rôle primordial de la qualité, sans du reste saisir celle-ci de façon explicite; la qualité, chez les Ioniens, n'est pas étudiée pour elle-même. Néanmoins, on peut dire que la philosophie occidentale a commencé par la découverte de l'importance des contraires dans le mouvement.

Chez les Pythagoriciens, d'une manière très différente, la qualité joue un rôle essentiel. Il s'agit de la qualité-figure, harmonie. N'est-ce pas la «figure» qui donne au nombre sa véritable signification ? N'est-ce pas elle qui constitue la structure profonde de la réalité et de l'univers ?

Telles sont les deux découvertes primordiales de la philosophie grecque : les qualités-contraires qui expliquent le mouvement, et la qualité-figure qui explique la structure du cosmos[1].

[1] On peut dire que la qualité est présente aussi chez Parménide. Il s'agit surtout de la qualité-lumière, présente dès le prologue du *Poème* (εἰδότα φῶτα : frag. 28 B 1, 3; n° 1 in O. Vuia, *Remontée aux sources de la pensée occidentale*, p. 73). Parménide est «guidé vers la lumière» (B 1,9; n° 2 in *op. cit.*, p. 75). Au niveau de la voie de l'opinion, nous apprenons que la flamme du feu est douce et légère, alors que la nuit sombre est un «corps épais et lourd» (B 8, 56 ss.; n° 19 in *op. cit.*, p. 85). Parménide mentionne aussi la δύναμις : «Après que tout a été appelé lumière et nuit, et que selon leurs puissances

La qualité, considérée sous ces deux aspects très différents, semble donc permettre une certaine explication des deux dimensions essentielles de notre univers et de nous-mêmes : devenir et structure. Le domaine propre de la quantité apparaît alors comme le fondement matériel : le sujet ou le contenu, qui est achevé et ennobli par les qualités.

Cependant, très rapidement, va s'élaborer une philosophie antiqualitative. Les atomistes – Aristote le leur reprochera – n'accepteront que certaines qualités, dans le prolongement même de la quantité. Pour Leucippe, qui est «le premier à avoir posé les atomes comme principes de toutes choses»[2], tout résulte du mouvement des atomes [3]. De même pour Démocrite : «Les principes de toutes choses sont les atomes et le vide (tout le reste n'est que supposition)»[4].

Pour Leucippe et Démocrite, les atomes sont insécables (ἄτομα), solides (στέρεα) ou pleins (πλήρη), compacts (νασταί). Ils ont une forme (ῥυσμός ou σχῆμα), un ordre (διαθιγή ou τάξις), une position (τροπή ou θέσις) [5]. A ces qualités, Epicure ajoutera la pesanteur [6]. Pour Démocrite,

(δυνάμεις) tout a été assigné à l'une ou à l'autre...» (B 9; n° 20 in *op. cit.*, p. 85). – Héraclite, également, «utilise» la qualité, mais sans la «thématiser», lorsqu'il parle de la sagesse, de la justice, de la beauté, de la santé, du froid et du chaud, du sec et de l'humide... (voir O. VUIA, *op. cit.*, pp. 33 ss.). D'autre part, Anaxagore et Empédocle développeront l'un et l'autre une doctrine des qualités et des éléments premiers tout à fait opposée à l'atomisme quantitatif d'un Leucippe ou d'un Démocrite : voir W. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, pp. 169 ss.

[2] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des grands philosophes*, IX, 30, p. 452.

[3] Cf. *loc. cit.*

[4] *Ibid.*, 44, p. 459. Cf. AÉTIUS, I, 3, 16 : «Les principes sont le plein et le vide» (H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 285).

[5] Voir AÉTIUS, I, 15, 8 (*Dox.*, p. 314) : «Les atomes ne sont pas divisibles, leur division ne peut se poursuivre à l'infini». Cf. C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 78; P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, pp. 89-90.

[6] Leucippe ne mentionne pas la pesanteur; Démocrite ne semble pas non plus la regarder comme une propriété des choses. Il semble que ce soit Epicure qui l'ait introduite, ou peut-être avant lui Nausiphane : Cf. C. BAILEY, *op. cit.*, p. 289. Sur Epicure, voir aussi AÉTIUS, I, 3, 18 (*Dox.* p.285):«Epicure (...) disait que les principes des êtres sont des corpuscules visibles par la raison, privés de vide, incréés et incorruptibles; ils ne peuvent être ni brisés, ni formés de parties, ni altérés. Le vide et les corpuscules sont infinis. Il [le corpuscule] est appelé atome, non pas parce qu'il est un minimum extrême, mais parce qu'il est insécable, à cause de sa résistance et du fait qu'il est privé de vide» (cité d'après la traduction de M. Solovine, *Doctrines et Maximes d'Epicure*, p. 118). Epicure distingue les σύμβηκότα et les συμπτώματα, mots que Lucrèce rendra par *conjuncta* et *eventa*. «Les *conjuncta* sont les caractères fondamentaux des corps, ceux qu'on ne peut isoler sans amener leur disparition. Les *eventa* sont des accidents dont la venue et le départ les laissent subsister. Lucrèce prend pour exemple des premiers des notions physiques comme la pesanteur ou la fluidité, des seconds, des idées purement morales ou humaines comme la servitude, la liberté, la guerre» (P. BOYANCÉ, *op. cit.*, p. 96).

les autres qualités sensibles n'existent «que par convention»[7]. Epicure dira que «les atomes n'ont aucune autre qualité phénoménale en dehors de la pesanteur, de la forme et de tout ce qui est nécessairement inhérent à cette dernière»[8].

Il semble cependant que jusqu'à Platon, aucun terme propre n'ait été élaboré par les philosophes pour désigner la «qualité» considérée en elle-même : ils n'en éprouvaient pas le besoin. C'est Platon qui introduit le terme ποιότης, forgé à partir du ποιόν τι. Parlant du patient qui devient «sentant» et non point «sensation», de l'agent qui devient «qualifié»(ποιόν τι) et non point «qualité» (ποιότητα), Platon souligne : «Peut-être cette qualité (ποιότης) est-elle pour toi un nom insolite en même temps qu'incompréhensible dans sa généralité globale»[9]. C'est pour traduire ce mot ποιότης que Cicéron forgera le mot latin *qualitas*, en s'excusant à son tour d'utiliser ce terme «in-ouï», transposition d'un terme grec non point courant, mais purement philosophique[10].

Platon n'a pas seulement forgé le mot ποιότης. Il a élaboré toute une philosophie de la qualité-vertu (ἀρετή). Dans le *Cratyle*, il explique à sa manière la signification du mot ἀρετή :

Ce nom signifie d'abord l'aisance de la marche, puis le cours, toujours

[7] Cf. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B 125. Voir aussi B 9 (SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.* VII, 135 Δ) : «de la réalité nous ne saisissons rien de véritable, mais seulement ce qui nous modifie conformément aux dispositions de notre corps et aux influences qui nous atteignent ou nous heurtent». Cf. B 11 (SEXTUS EMPIRICUS, VII, 139) : «Il y a deux formes de connaissance : l'une véritable, l'autre obscure. A la connaissance obscure appartiennent : la vue, l'ouïe, l'odeur, le goût, le toucher. La véritable connaissance est toute différente. Quand la première ne peut plus ni voir, ni entendre, ni sentir, ni goûter, ni toucher ce qui est le plus petit, et qu'il faut pousser sa recherche jusqu'au plus fin, alors intervient la connaissance véritable qui, elle, possède un organe capable de connaître le plus fin». Démocrite explique ainsi comment se produit la vision : l'air, entre l'œil et l'objet, reçoit «une configuration en se resserrant sous l'action de l'objet vu et du voyant; car toute chose émet constamment un certain effluve» (THÉOPHRASTE, *De sens.*, 50; *Doxographi Graeci*, p.513).De même pour l'audition : «l'air, tombant dans le vide, produit un mouvement...» (THÉOPHRASTE, *De sens.*, 55).

[8] *Lettre à Hérodote*, 54 (*Doctrines et maximes*, p. 33; cf. 68-69, p. 41). Voir aussi *Doctrines et maximes*, pp. 118-119 (sur la forme des atomes et leur ordre) et p. 123 : «Les couleurs ne font pas partie des corps, elles viennent de certains arrangements et de certaines positions par rapport à la vue...» – Mais n'oublions pas qu'Epicure accorde une grande importance à nos états affectifs, ainsi qu'aux vertus, et spécialement à l'amitié et à la sagesse. Voir par exemple *Doctrines et maximes*, pp. 77 ss., 83 ss., 98, 132.

[9] *Théétète*, 182 a. Le ποιόν, chez Platon demeure interrogatif; voir *Phédon* 78 b.

[10] Voir *Academica Posteriora*, I, 6, p. 76 : «dabitis enim profecto, ut in rebus inusitatis, quod Graeci ipsi faciunt [...], utamur verbis interdum inauditis». Cf I, 7, p. 77 : «Qualitates igitur appellavi, quas ποιότητας Graeci vocant, quod ipsum apud Graecos non est vulgi verbum, sed philosophorum, atque id in multis».

libre, de l'âme bonne; c'est ce qui coule toujours (ἀει ῥέον) sans gêne et sans obstacle qui a été, semble-t-il, qualifié de ce nom. Il est juste de l'appeler ἀειρείτην, mais peut-être l'auteur veut-il dire αἱρετήν [préférable] pour indiquer que cette disposition (ἕξις) est préférable entre toutes : la contraction a donné le mot «ἀρετή»[11].

Nous voyons, dans ce passage, que Platon se sert du mot ἕξις pour définir la vertu[12], en précisant qu'il s'agit de l'ἕξις la plus excellente. Platon, en effet, emploie le terme ἕξις (et il est sans doute le premier à le faire) non seulement au sens d'«avoir» et de «possession»[13], mais aussi au sens de «disposition de l'âme», d'«état d'âme»[14]. Ἕξις peut aussi exprimer, chez lui, la manière d'être du Bien, au delà de la science et de la vérité[15].

Il est évident que toute la philosophie de Platon, qui est la philosophie des Formes-idéales, est d'une certaine manière une philosophie de la qualité; peut-on encore distinguer, chez lui, l'οὐσία de la véritable qualité ? C'est une philosophie des vertus (spécialement de la justice, de la prudence [φρόνησις] et de la sagesse, qui est la seule science parfaite, la science des Formes-idéales, du Bien-en-soi et de la Vérité parfaite[16]) et une philosophie de la lumière, visible et intelligible[17]. Cette philoso-

[11] *Cratyle*, 415 c-d.

[12] Platon semble également vouloir justifier la signification du mot τέχνη par l'expression εξις νοῦ : la possession de l'intelligence (*op. cit.*, 414 b-c).

[13] Cf. note précédente; voir aussi *Sophiste*, 247 a; *République* IV, 433 e : ἑαυτου ἕξις (la possession de soi). Sur l'usage du terme ἕξις chez Platon, voir E. DES PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, I, p. 187. Sur la signification et la traduction du terme ἕξις qui vient de ἐχω, avoir, et qui a été traduit en latin par *habitus*, voir ci-dessous, p. 228, note 2. Il y aurait un parallélisme intéressant à faire entre ἕξις (au sens de «possession«) et ἔχειν («avoir» pris activement, qui entrera dans la composition du terme aristotélicien ἐντελέχεια) quand Platon l'emploie à propos de la participation. Voir *Eutyphron*, 5 d; *Ménon*, 72 c; *Cratyle*, 389 b; *Parménide*, 149 e; *Théétète*, 203 e; *Phédon*, 103 e. Il y a peut-être là un des éléments qui permettraient de saisir pourquoi Platon a beaucoup plus insisté sur la qualité ἕξις que sur l'acte. L'ἔχειν n'est-il pas pour lui ce qui achève tout ?

[14] Voir par exemple *République* IV, 433 e; ἕξις désigne l'état d'âme qui est le fruit d'une action provenant elle-même de la sagesse. Voir aussi *Sophiste* 230 d.

[15] Cf. *République*, VI, 509 a : ἀγαθου ἕξιν.

[16] Cf. *République* V, 474 d ss. Le mot σοφία, explique Platon dans le *Cratyle*, signifie «contact avec le mouvement» (412 b). Quant à la φρόνησις, elle est l'intellection du mouvement et de l'écoulement (411 d). Sur la justice, voir *République* IV, 432 c, 433 e, 441 e, 444 c... Voir également *Sophiste*, 246 e ss. où Platon se demande s'il n'existe que des réalités corporelles, ou s'il existe des réalités invisibles qui qualifient l'âme, comme la justice, la sagesse... En définitive, c'est de l'être invisible qu'il s'agit, plus que de la qualité proprement dite; mais Platon se sert de ce qui qualifie l'âme pour montrer l'existence d'un être invisible.

[17] *République* VI, 509 a. Il y a un lien très étroit, chez Platon, entre être, forme et qualité. L'essence est donnée initialement par la forme qui est elle-même qualité : voir *Lettre* VII, 343 b-c.

phie est tout orientée vers la contemplation, qui lui donne son sens ultime. Beau et Bien s'y trouvent intimement liés, ce qui montre bien que la qualité domine toute cette philosophie si profondément aristocratique. On ne voit pas, chez Platon, le dépassement de la qualité par l'acte.

La philosophie d'Aristote est la première à analyser explicitement *ce qu'est* la qualité. Si nous voulions traiter cette question de façon exhaustive, c'est toute la philosophie d'Aristote qu'il faudrait examiner dans cette perspective. Notre but, ici, est plus restreint; aussi nous suffira-t-il de préciser ce qu'Aristote entend par «qualité», et les diverses modalités de la qualité qu'il reconnaît. Pour cela, nous nous en tiendrons à deux lieux essentiels : l'un dans les *Catégories*, l'autre dans la *Philosophie première*, en distinguant bien les perspectives très différentes de ces deux ouvrages : l'un demeure au niveau logique; l'autre, au contraire, considère tout du point de vue de l'*être* comme tel.

Dans les *Catégories*, Aristote exprime ce qu'est la qualité comme *catégorie*, et en énumère ensuite les propriétés. «J'appelle qualité (ποιότης) ce en vertu de quoi on est dit tel (ποιόν)»[18]. L'abstrait (qualité) est manifesté par le concret (tel), ce qui est attribué est manifesté par ce qui exerce cette attribution. N'est-ce pas la manière la plus directe de connaître la qualité, puisqu'on expérimente seulement le concret «qualifié», d'où l'on peut induire la forme abstraite : la qualité ? N'est-ce pas là comme une première induction, celle qui fonde l'attribution logique, celle que suppose notre langage ?

Sans analyser ce «dire» exprimant la qualité[19], le philosophe ajoute aussitôt : «la qualité est au nombre de ces termes qui se prennent en plusieurs sens». Cette affirmation est très significative. La qualité implique immédiatement une diversité de significations. Elle ne peut s'abstraire de cette diversité, car elle est en elle-même quelque chose d'ultime. La qualité, en elle-même, ne peut plus être formalisée; mais elle se présente à nous – c'est un fait – sous une grande diversité. Aristote va donc exposer les principales significations de la qualité.

a) La première espèce de qualité comprend l'ἕξις et la διάθεσις

[18] *Catégories*, 8, 8 b 25; cf. 10 a 27 ss, où Aristote, de nouveau, précise la différence entre les ποιότητες et les ποιά. Les choses qualifiées sont celles qui sont dénommées d'après les qualités et qui dépendent d'elles. Voir aussi 10 b 11 ss.

[19] Si l'on fait de ce «dire» une *définition* de la qualité, on comprend les reproches que l'on peut adresser à Aristote. Voir par exemple les critiques de Gassendi et de Boyle, citées ci-dessous, p. 167, note 11.

(disposition). L'ἕξις a plus de durée et de stabilité que la disposition. Par exemple les sciences, les vertus, sont des ἕξεις, elles sont stables, difficiles à mouvoir. Par contre, la disposition est une qualité qui peut facilement être mue et rapidement modifiée; il en est ainsi de la chaleur, du refroidissement, de la santé. Si l'on peut dire que les ἕξεις sont des dispositions, on ne peut pas dire l'inverse. «Posséder des ἕξεις c'est se trouver dans une certaine disposition à leur égard, tandis qu'avoir des dispositions, ce n'est pas posséder par là même une ἕξις correspondante»[20]. N'est-ce pas le signe que l'une est parfaite et l'autre imparfaite, dans le même ordre ? Car si l'une est incluse dans l'autre – la disposition dans l'ἕξις – l'inverse n'est pas vrai.

b) Un autre genre de qualité est celui selon lequel on parle de «bons lutteurs» ou de «bons coureurs»; autrement dit, ce genre de qualité concerne l'aptitude ou l'inaptitude naturelle à accomplir facilement quelque chose ou à ne pâtir en rien. Par exemple, le dur est tel qu'il possède une aptitude naturelle à ne pas être facilement divisé; le mou, au contraire, l'est facilement.

c) Un troisième genre de qualité est formé par les qualités «passibles» ou affectives (παθητικαὶ ποιότητες) et les «passions» ou affections (πάθη) : par exemple, la douceur, l'amertume, l'âcreté. Ces qualités sont les plus pures. «Que ce soient là des qualités, c'est clair, car les êtres qui les possèdent sont dits de telle qualité en raison de leur présence en eux»[21].

Ces qualités sont dites «passibles» (παθητικαί) parce qu'elles sont capables de produire dans les sensations des modifications. Autrement dit, elles spécifient immédiatement les sensations : la douceur est ce qui qualifie le goût, la chaleur le toucher; tandis que la pâleur, la rougeur, sont dites qualités «passibles» ou affectives du fait qu'elles sont le résultat, l'effet, d'une modification provenant d'une aptitude naturelle du tempérament. Si ces modifications sont purement passagères, on les appelle des «passions» (ou «affections») et non des qualités «passibles» ou affectives [22]. La durée et la stabilité distinguent les qualités affectives des affections, comme elles distinguaient les ἕξεις des dispositions. Les notions de temps et de durée ne sont donc pas indifférentes à la structure de la qualité.

[20] *Cat.*, 8, 9 a 11 ss.
[21] *Op. cit.*, 8, 9 a 31-33.
[22] *Op. cit.*, 8, 9 b 33.

d) Un quatrième genre de qualité comprend la figure (σχῆμα)[23] et la forme (μορφή), celle qui appartient à chacun, et de plus la droiture, la courbure et tout ce qui lui est semblable[24]. Un être, en effet, est qualifié d'après toutes ces déterminations. Une chose n'est-elle pas dite avoir telle qualité parce qu'elle est triangulaire ?

Quant au rare et au dense, au rugueux et au poli, ils semblent signifier une chose de telle qualité, mais en réalité ces déterminations expriment plutôt la position (θέσις) des parties[25]. Aristote précise : «une chose est dense par l'étroite union de ses parties entre elles». Cela est très significatif et nous révèle le discernement du philosophe, qui entend bien distinguer la qualité de la position des parties. Seule la qualité qualifie la réalité; la seule position des parties ne qualifie pas.

Dans son énumération, Aristote ne prétend pas être exhaustif : «on pourrait sans doute découvrir d'autres modes de qualité; ceux-ci sont les principaux et les plus fréquents»[26].

Revenant sur les rapports entre la qualité et ce qui est qualifié, Aristote note que dans la plupart des cas – presque tous – le nom de la réalité qualifiée est dérivé de la qualité. La blancheur a donné son nom à «blanc»[27]. Mais cela n'est pas toujours vrai; dans certains cas, il y a un nom spécial pour telle qualité, mais la réalité qualifiée d'après celle-ci porte un nom qui ne dérive pas du sien. Par exemple, l'honnête homme (σπουδαῖος) est tel en raison de la vertu (ἀπὸ τῆς ἀρετῆς). Il est dit «honnête» parce qu'il possède la vertu, mais n'est pas dénommé par la vertu. Cela nous indique le rôle important que joue la qualité dans la connaissance que nous avons des réalités. La qualité sert toujours à dénommer les réalités : c'est à partir des qualités qu'on dénomme telles les réalités.

Il reste à préciser les caractères propres de la qualité :

[23] Le terme σχῆμα (racine **segh-*, tenir), qui sera traduit en latin par *figura*, désigne la forme-expressive déterminant les parties de la quantité, assumant les résultats de leur mouvement et de leurs luttes, et leur donnant une physionomie propre. Voir à ce sujet *L'activité artistique*, I, pp. 206 ss. – Dans les *Parties des animaux*, Aristote rend justice à Démocrite d'avoir dit que «c'est dans le σχῆμα et dans la couleur que consistent chacun des animaux et leurs parties (...) tout le monde voit bien ce qu'est la forme (μορφήν) de l'homme, puisque c'est la configuration et la couleur (τῷ τε σχήματι καὶ τῷ χρώματι) qui la font connaître. Pourtant, le mort aussi présente la même forme de configuration (σχήματος μορφήν), et avec cela il n'est pas un homme» (*Parties des animaux*, I, 1, 640 b 29-36).

[24] *Cat.*, 8, 10 a 11 ss. [25] *Ibid.*, a 18. [26] *Ibid.*, a 25 ss.

[27] *Op. cit.*, 8, 10 a 30 : ἀπὸ τῆς λευκότητος ὁ λευκός. N'oublions pas que nous sommes là au niveau de la connaissance et du langage, où la «forme en soi» est première, bien que *dans la réalité*, la réalité blanche soit antérieure à la blancheur. Une philosophie du langage aura donc toujours tendance à «platoniser».

a) La contrariété appartient à la qualité et aux réalités qualifiées [28]. Par exemple, la justice est le contraire de l'injustice, l'injuste est le contraire du juste. De plus, si l'un des contraires est une qualité, l'autre le sera également.

b) Les réalités qualifiées sont capables de plus et de moins [29]. Par exemple, une chose blanche est dite plus ou moins blanche comparativement à une autre. De plus, la réalité qualifiée est capable de plus d'intensité : ce qui est blanc peut devenir plus blanc. Cela n'est pas vrai de toutes les réalités qualifiées, mais de la plupart; ainsi, en ce qui concerne les figures géométriques, il ne semble pas qu'on puisse parler de «plus» et de «moins».

Si telle réalité qualifiée est capable de plus et de moins, la qualité, prise en elle-même, ne l'est pas. C'est pourquoi être capable d'avoir un contraire, aussi bien qu'être capable de plus et de moins, ne sont pas au sens strict les propriétés de la qualité. La véritable propriété de la qualité, c'est d'être semblable ou dissemblable; une telle propriété ne se dit que des qualités [30]. Une chose, en effet, n'est semblable à une autre qu'en ce par quoi elle est qualifiée.

En répondant à l'objection selon laquelle cette division ne serait pas propre à la qualité, puisque parmi les qualités énumérées beaucoup sont des relatifs, Aristote précise que les genres sont des termes relatifs, tandis qu'aucune espèce particulière ne l'est [31]. La science, en tant que genre, est par essence même ce qui est relatif à autre chose (il n'y a science que de quelque chose); mais la science particulière n'est pas relative à autre chose : on ne dit pas que la grammaire est grammaire de quelque chose. Les sciences particulières ne font pas partie des relations, ce sont des qualités, des ἕξεις. C'est elles seules que nous possédons [32], puisque par elles nous sommes qualifiés.

La seule analyse du Chapitre VIII des *Catégories* ne nous permet pas de saisir parfaitement la conception aristotélicienne de la qualité, car ce qui est considéré alors n'est que l'aspect logique de la qualité. Mais cette étude constitue une très importante introduction au problème proprement philosophique de la qualité. Examinons donc maintenant ce que dit Aristote dans sa *Philosophie première*, notamment dans le chapitre 14 du livre Δ, où il traite expressément de la qualité [33].

a) La qualité se dit en premier lieu de la différence de la substance (διαφορὰ τῆς οὐσίας); par exemple, l'homme est un animal d'une certaine

[28] *Op. cit.*, 8, 10 b 12.
[29] *Op. cit.*, 8, 10 b 26.
[30] *Op. cit.*, 8, 11 a 15 ss.
[31] *Op. cit.*, 8, 11 a 23.
[32] *Op. cit.*, 8, 11 a 33.
[33] *Métaphysique*, Δ,14, 1020 a 33.

qualité, parce qu'il est bipède. L'οὐσία, par elle-même, ne fait pas différer, mais constitue l'être, le structure et le détermine en premier lieu. La qualité ne structure pas, mais elle fait différer, elle distingue; elle est la différence de l'οὐσία. Elle est capable de faire différer radicalement jusqu'aux principes essentiels. Voilà ce que la *Philosophie première* nous montre en premier lieu, et que les *Catégories* ne pouvaient nous dire.

b) En un autre sens, la qualité se dit des choses mathématiques immobiles [34]. Les nombres composés peuvent être envisagés dans leur unité propre, comme une certaine qualité; on manifeste alors ce qui, dans la nature du nombre, est en dehors de la quantité. La nature de chaque nombre n'est-elle pas ce qu'il est dans son ultime unité propre ?

c) La qualité se dit des propriétés des substances en mouvement, comme la chaleur et la froideur; quand elles changent, les corps qu'elles affectent sont dits subir une altération.

d) Enfin, la qualité se dit des vertus et des vices, et en général du bien et du mal [35].

Après avoir énuméré ces quatre significations de la qualité, Aristote cherche à les ramener à deux :

- la qualité première (la qualité au sens fondamental), c'est la différence de la substance. La qualité dans les nombres n'en est qu'une variété; c'est une différence de substances non-mobiles, et donc une modalité particulière de différence;

- la seconde signification de la qualité est d'être une détermination des êtres mobiles en tant que mobiles et une différence du mouvement. Or la vertu et le vice font partie de ce dernier mode, car ils manifestent les différences de mouvement ou d'activité suivant lesquelles les êtres en mouvement agissent ou pâtissent bien ou mal. Aristote note que c'est surtout dans les vivants et, parmi eux, principalement chez ceux qui sont doués du libre choix, que le bien et le mal expriment la qualité [36].

On voit sans peine que la division des quatre genres de qualité donnée dans les *Catégories* et celle des quatre sens donnés dans la *Philosophie première* ne correspondent pas immédiatement. La diversité de ces divisions manifeste des points de vue très différents qu'il est nécessaire de bien situer si l'on veut saisir la pensée d'Aristote concernant la qualité.

Dans les *Catégories*, Aristote précise les diverses modalités qui

[34] *Ibid.*, 1020 b 2.
[35] *Ibid.*, b 12-13.
[36] *Ibid.*, b 23-25.

qualifient la réalité physique. Celle-ci est qualifiée d'abord par les dispositions et les ἕξεις. C'est la qualification par excellence, celle qui touche le plus profondément à la nature. En second lieu vient l'aptitude ou l'inaptitude naturelle qui permet d'accomplir facilement ce qu'on doit accomplir; cette qualification affecte l'exercice du mouvement naturel. En troisième lieu viennent les qualités «passibles» ou affectives et les «passions» ou affections, qualifications concernant la source ou les effets du mouvement naturel. Enfin, le σχῆμα et la forme qualifient la réalité physique en tant qu'elle implique la quantité. Cette division se prend de l'attribution et ordonne ces diverses attributions qualitatives en les hiérarchisant selon un ordre de perfection.

Dans la *Philosophie première*, Aristote considère la qualité relativement à ce-qui-est; et comme la première modalité de l'être est l'οὐσία, la qualité est considérée relativement à l'οὐσία. Sous cet aspect, la qualité apparaît en premier lieu comme la «différence de l'οὐσία», ce qui nous manifeste l'originalité propre de telle οὐσία et ce qui la distingue de telle autre. La qualité fait différer, elle distingue. Sa distinction est une distinction qui peut atteindre l'être en ce qu'il a de plus lui-même, en réalisant la différence de l'οὐσία.

Dans le monde des êtres mathématiques, la qualité est ce qui rend le nombre tel, ce qui le distingue d'un autre, tandis que sa quantité est ce qui le met en continuité avec les autres.

Dans le monde du devenir, la qualité est la propriété des natures qui sont au principe du mouvement. Dans le monde des opérations volontaires, la qualité est la vertu ou le vice.

Ainsi, tout peut se ramener à la *différence* de l'οὐσία et à la *détermination* des êtres mobiles. La qualité, c'est ce qui détermine l'être ou le devenir, et ce qui, en le déterminant, le fait différer.

On comprend alors pourquoi Aristote, dans le livre Δ, examine séparément les significations de la *disposition* et de l'ἕξις (qui sont des déterminations en vue du bien) ainsi que celle du πάθος [37]. La disposition est soit selon le lieu, soit selon la puissance, soit selon la forme; c'est une détermination orientée, ordonnée. Du point de vue métaphysique, ce n'est donc plus uniquement dans la lumière de l'οὐσία qu'il faut la comprendre, mais aussi dans la lumière du bien, c'est-à-dire de la cause finale. Quant à l'ἕξις, elle aussi fait appel à la cause finale. Le πάθος est considéré à part dans la *Philosophie première*; cependant, Aristote affirme qu'il est la qualité suivant laquelle la réalité peut être

[37] Voir *Mét.* Δ, 19 (διάθεσις), 20 (ἕξις) et 21 (πάθος), 1022 b 1 – 21.

altérée, et qu'en un autre sens il est l'altération elle-même, l'acte de ces qualités [38]. Pourquoi le πάθος est-il considéré de cette manière et n'est-il pas examiné avec la qualité, alors qu'Aristote reconnaît que c'est une qualité et que, dans les *Catégories*, il le présente même comme une des espèces de la qualité ? Il semble que dans la *Philosophie première*, poussant plus loin son analyse, Aristote distingue ce qui ne devait pas être distingué dans les *Catégories*, ni en philosophie de la nature. En philosophie première, il distingue la qualité, «différence de la substance», de la disposition, parce que l'une est détermination selon l'ordre de la cause formelle, tandis que l'autre est une détermination qui implique le point de vue de la cause finale. De même, s'il distingue la qualité, «différence de la substance», du πάθος, c'est parce que l'une est au niveau de l'être, alors que l'autre demeure au niveau sensible. Au niveau de l'être, on distingue ce qui relève de la cause formelle, de ce qui relève de la cause finale; au niveau sensible on ne peut faire une telle distinction, mais on distingue ce qui est en puissance de ce qui est en acte.

Pour bien comprendre ce que représentent, dans la pensée d'Aristote, les qualités sensibles, il faudrait analyser ce qu'il en dit dans sa philosophie de la nature, où la qualité joue un rôle primordial. Limitons-nous ici à quelques indications très succinctes.

Dans la *Physique*, Aristote traite particulièrement de l'altération [39]. Dans le *De Caelo*, c'est le rôle du «léger» et du «lourd» qui est mis en lumière [40], ainsi que celui du σχῆμα [41] et de la chaleur, qualité active [42].

Dans le *De generatione et corruptione* [43] et dans les *Météorologiques* [44], Aristote analyse les qualités fondamentales du toucher, des éléments et des corps [45]. Les qualités sensibles ont de nouveau une place capitale dans les analyses des diverses sensations, dans le *De anima* [46].

[38] Voir *loc. cit.*, 1022 b 15-19.

[39] *Physique*, V, 2; cf. III et VII. Cette doctrine d'Aristote a été exposée et commentée par S. Thomas; c'est ce dernier que nous citerons (cf. ci-dessous, pp. 146 ss.). On verra ainsi combien S. Thomas est aristotélicien !

[40] *De Caelo*, I, 3, 269 b 18 ss.

[41] *Op. cit.*, II, 4, 286 b 10 ss.; 11, 291 b 11 ss.; 14, 297 a 8 ss.; IV, 6, 313 a 14 (rôle de la figure dans le mouvement, pour sa rapidité).

[42] *Op. cit.*, II, 7, 289 a 11-35.

[43] *De generatione et corruptione*, II, 2 et 3, 329 b 5 ss.

[44] *Météorologiques*, IV, 4, 381 b 23 ss.; 8, 384 b 27 ss.; voir aussi *De anima*, II, 6, 418 a 11.

[45] Cf. *Météor.*, IV, 8, 385 a 4 : les corps mixtes diffèrent en second lieu par d'autres modifications plus caractéristiques qui expriment leur aptitude à pâtir, par exemple à fondre et à se solidifier, à être flexible.

[46] Voir *De anima*, II, 5, 416 b 33 ss.; 6, 418 a 6 ss.; 7, 418 a 26 ss. (à propos de la

Aristote y explique en particulier la nature de la lumière, «acte du diaphane en tant que diaphane»[47]. Par ailleurs, il distingue les «sensibles propres» (ἴδια), ceux qui «ne peuvent être sentis par un autre sens et au sujet desquels il est impossible de se tromper» (la vue est sens de la couleur, l'ouïe, le sens du son, etc.) des «sensibles communs» (κοινά), qui «ne sont propres à aucun sens, mais sont communs à tous» : le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur[48].

En philosophie humaine, spécialement dans l'*Ethique à Nicomaque* et dans la *Politique*, Aristote précise la nature et le rôle des ἕξεις et dispositions, ainsi que des pouvoirs (δυνάμεις)[49].

Il est incontestable que l'importance de la qualité est une des caractéristiques de la philosophie d'Aristote. Mais comprenons bien que cette philosophie de la qualité présuppose la découverte de l'οὐσία. A l'égard de l'οὐσία, Aristote se pose la question du τί ἐστι, mais il ne le fait pas pour la qualité. La qualité n'est pas découverte inductivement, parce qu'elle n'est pas un principe (pas plus que la relation et la quantité). Cependant, à partir de la découverte de la qualité, une nouvelle question se posera : celle du ποιόν τι qui, nous le verrons plus loin, se pose explicitement à l'égard de l'acte, comme celle du τί ἐστι.

Les premiers Stoïciens (Zénon, Chrysippe) distinguent le substrat (ὑποκείμενον) désignant un des principes du corps, la matière passive, divisible à l'infini, qui supportera les qualités [50], et la qualité (ποιόν), qui détermine la différence dans la matière. Ce sont là les deux principes, actif et passif, qui constituent le corps, le réel [51], aussi bien que les éléments.

La qualité est vraiment essentielle, étant comme un principe

couleur); 8, 420 a 3 ss. (le son); 9, 421 a 6 ss. (l'odeur); 10, 422 a 8 ss. (la saveur); 11, 422 b 17 ss. (le toucher).

[47] *Op. cit.*, II, 7, 418 b 9.

[48] *Op. cit.*, II, 6, 418 a 7 ss.; cf. III, 3, 428 b 18-28.

[49] *Ethique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 5 ss.; 9, 1098 b 31; 12, 1101 b 11; 13, 1102 a 5-9; II, 1, 1103 a 14; 4, 1105 b 20; 5, 1106 a 13 ss.; 6, 1106 b 36 à 1107 a 5. Voir aussi *Rhétorique*, I, 1, 1354 a 6.

[50] Voir DIOGÈNE LAËRCE, VII, 150, pp. 361-362. — Le sujet (ὑποκείμενον) est vraiment la matière, la substance individuelle. Le sujet logique n'est jamais exprimé par le terme ὑποκείμενον.

[51] Voir *op. cit.*, VII, 139, pp. 356-357. Quant aux choses qui ne sont pas immédiatement corporelles, et donc qui ne sont pas immédiatement réelles, elles sont désignées par deux autres catégories : la manière d'être (πῶς ἔχον) et le relatif (πρός τι). Cf. ci-dessus p. 23, notes 56 et 57.

pneumatique [32] et ayant sa tension (τόνος) propre. Cette tension est une sorte de force qui retient unies les parties composantes du réel et les empêche de se disperser. Par le τόνος, le réel (le corps) reçoit sa qualité propre, qui le constitue. On peut préciser que ce τόνος, dirigé vers l'extérieur, produit la qualité, et dirigé vers l'intérieur, produit l'unité de la substance.

La qualité est donc considérée avant tout comme un agent, une cause efficiente. Les qualités sensibles sont considérées comme ce qui agit sur nos représentations. La qualité sensible est un ποιοῦν, un principe actif. La représentation est une altération de l'âme, elle est l'effet de l'action de l'objet sur l'âme. Ainsi, le blanc est τὸ κινοῦν [33], et la représentation du blanc est le πάθος correspondant.

Plus tard, en particulier chez Epictète, la qualité sera comme dépassée par le point de vue de l'*ordre* voulu par la Providence divine. C'est cet ordre (et donc le πρός) qui, en définitive, relativisera toutes les qualités.

Traitant de la Providence, Epictète interroge : «Si Dieu avait créé les couleurs (χρώματα) sans avoir créé la capacité de les voir (δύναμιν θεατικήν), quelle en serait l'utilité ?» De même s'il avait créé la seconde sans les premières, et de même encore si, «ayant créé les deux, il n'avait pas créé la lumière (...) Quel est donc celui qui a harmonisé ces réalités l'une à l'autre ? (τοῦτο πρὸς ἐκεῖνο κἀκεῖνο πρὸς τοῦτο) ?» [34]

Quant au bien de l'homme, il se ramène à la *qualité* même du choix : «Si vous me demandez quel est le bien de l'homme, je ne puis rien dire d'autre que ποιὰ προαίρεσις» [35].

De fait, il semble bien qu'il n'y ait plus chez Epictète que deux interrogations : celle du ποῖόν τι ἐστι, qui revient assez souvent, et celle du πῶς ἔχει [36].

Plotin ne peut accepter la conception aristotélicienne de la qualité. Pour lui, il faut diviser les qualités en qualités de l'âme (ψυχικάς) et qualités corporelles (σωματικάς), et il ne peut y avoir entre les deux d'unité

[32] Voir PLUTARQUE, *St. rep.* (*Des contradictions des Stoïciens*), 43, 1054 a. Sur la qualité chez les Stoïciens, voir V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, en particulier pp. 13-25.

[33] AÉTIUS, *Placita*, IV, 12, 1. Les Stoïciens distinguent encore les qualités «poïétiques» (ποιητικά) et les qualités «matérielles» (ὑλικά).

[34] *Entretiens*, I, 6, 3 ss.

[35] *Op. cit.*, I, 8, 16.

[36] Voir *op. cit.*, I, 11, 38; I, 12, 23.

générique [57]. Si le beau sensible et le beau intelligible n'ont de commun que le nom, il en va de même, ajoute Plotin, pour la qualité (τὸ ποιόν) [58]. Cependant, il y a un lien entre les qualités incorporelles et les qualités sensibles : «nous mettons les qualités corporelles au nombre des choses qui sont dans l'οὐσία sensible, parce qu'elles sont des affections (πάθη) inclinées vers le sensible et des raisons (λόγους) d'une âme particulière» [59]. Ce πάθος se partage entre le corps auquel il s'applique et l'âme dans laquelle il est; c'est ce πάθος que «nous attribuons à la qualité qui, sans être corporelle, se rapporte au corps» [60]. Les qualités qui affectent l'âme ont donc un rapport au corps; quant aux qualités corporelles, elles se divisent selon les sens, les unes arrivant par les yeux, les autres par les oreilles, etc. [61].

En ce qui concerne les qualités appartenant au monde sensible, Plotin distingue les qualités qui sont des différences de l'οὐσία et celles qui ne sont qu'accidentelles [62]. Il affirme également que les différences

[57] Voir *Ennéades*, VI, 3, 17.

[58] VI, 3, 16, 5-6. «La qualité, telle qu'elle est dans le λόγος, est-elle identique à la qualité manifestée ou seulement de même nom qu'elle ?» (*ibid.*, 7 ss.).

[59] VI, 3, 16, 38 ss.

[60] *Ibid.*, 41-42.

[61] VI, 3, 17, 3 ss.

[62] II, 6, 1, 17-18 (cf. 24-25). Plotin ajoute : «le même» peut, dans un cas, être une différence qui complète une οὐσία et, dans un autre cas, n'être pas une pareille différence, mais un simple accident; par exemple, «le blanc est complément de l'οὐσία dans la neige», mais non pas dans l'homme. Lorsqu'il complète l'οὐσία, il n'est pas qualité; lorsqu'il ne la complète pas, alors, il est qualité; et pourtant, dans l'un et l'autre cas, sa nature reste la même (*ibid.*, 18-39). «Les qualités substantielles produites sont, dans les êtres intelligibles, des quiddités», tandis que dans les réalités sensibles, elles sont des qualités : il faut, par exemple, distinguer l'οὐσία du feu, de sa qualité (*ibid.*, 40 ss.). Damascius distinguera à son tour deux espèces de qualités : la qualité substantielle et la qualité «épisodique ou accidentelle». Est qualité substantielle, par exemple, «le feu en soi», c'est-à-dire «la forme même» (αὐτὸ εἶδος) et «chacune des autres choses en tant que chacune est un corps qualifié; et les éléments de chacune, la chaleur et la lumière du feu, la mortalité et la rationabilité de l'homme» (*Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, § 14, t. I, pp. 46-47). La qualité accidentelle est celle qui, «étant par essence dans un autre, s'ajoute à un autre accidentellement, parce qu'elle s'ajoute au corps déjà qualifié essentiellement, de sorte que nécessairement cette seconde espèce est plus imparfaite que la substance qui la reçoit» (*ibid.*, p. 47). Le corps sans qualité est d'abord qualifié par la qualité substantielle, «car les accidents qui s'ajoutent à la substance n'empêchent pas les formes de demeurer chacune ce qu'elle est; ces formes constituent le fondement et le substrat du corps, et c'est autour d'elles, qui demeurent, que s'accomplit le changement des accidents. Nous avons donc toute raison de poser avant le corps sans qualité le corps qualifié, et c'est par là qu'il est déjà sensible et qu'apparaît ce monde phénoménal» (*ibid.*). La nature est «quelque chose de supérieur aux qualités, puisqu'elle a le rang de cause» (*ibid.*). «Tout ce qui s'ajoute au corps, déjà posé comme substrat, sont des incorporels en soi, quoiqu'ils prennent une sorte de nature corporelle par suite de leur participation au sujet où ils se trouvent (...) Ainsi les qualités (...) gardent par [elles-mêmes] le caractère d'incorporels» (*ibid.*,

concernant l'οὐσία se distinguent d'après les qualités [63]. D'autre part, il affirme que la qualité dans le monde sensible diffère de la qualité dans le monde intelligible en ceci que «dans le monde sensible, la qualité n'indique pas le τί ἐστι du sujet; elle ne fait pas la différence des substances entre elles et leur caractère propre; elle révèle seulement ce que nous appelons qualité et ce qui, dans le monde intelligible, est un acte»[64]. A première vue, il semble qu'il y ait là contradiction; mais la suite de ce dernier texte est éclairante : «lorsque, par la pensée, nous isolons cette propriété (...), nous engendrons la qualité (le ποιόν) en prenant dans l'οὐσία la partie la plus superficielle»[65]. Ainsi, il n'y a pas de qualité qui soit une différence réelle de l'οὐσία; mais nous distinguons les substances par des qualités que nous «engendrons» en considérant la partie «la plus superficielle» des substances [66]. La qualité n'est qu'«une trace, une ombre ou une image qui a abandonné son οὐσία (...) tous les accidents qui ne sont pas des actes et des formes substantielles sont des qualités; mais (...) leurs modèles intelligibles, où elles existent réellement, sont des actes»[67]. «La qualité, c'est ce qui est isolé de l'οὐσία»; ce qui est lié à l'οὐσία «est une forme ou un acte.» «Ce qui n'est jamais la forme mais seulement l'accident d'un sujet est une pure qualité, et n'est que cela»[68].

Si les substances se distinguent d'après les qualités, et si les actes (ἐνεργείας) et les actions (πράξεις) se distinguent selon qu'ils ont telle ou telle qualité, et si les quantités elles aussi se distinguent par les qualités qui sont propres à chacune d'elles [69], la qualité elle-même ne se divise pas par la qualité, car il est aussi absurde de chercher la différence de la

pp. 47-48). Voir aussi § 18, p. 58 : «il y a deux extrêmes : l'absolument séparable, comme la forme pensante, et l'absolument inséparable comme la qualité...»

[63] VI, 3, 17, 8-9; voir aussi VI, 3, 14, 4-5 et 30 : «Lorsque je saisis une qualité dans l'οὐσία, je dis qu'elle est une qualité substantielle (οὐσιώδη ποιότητα)», celle-ci étant le propre de l'οὐσία (II, 6, 1, 24). Voir aussi VI, 1, 10, 21-23 : les différences (διαφοραί) qui distinguent les substances les unes des autres «n'ont que le nom de commun (ὁμώνυμος) avec les qualités; elles sont plutôt des actes (ἐνέργειαι), des λόγοι».

[64] II, 6, 3, 7-8. Voir II, 6, 2, 11 ss. : «si on enlève du feu sa chaleur, sa lumière et sa légèreté, qui paraissent être des qualités, il ne reste qu'une étendue résistante à trois dimensions». L'οὐσία serait-elle alors la matière ? Non, car elle est plutôt la forme (εἶδος). Mais la forme n'est-elle pas qualité (τὸ εἶδος ποιότης) ? A moins qu'elle ne soit λόγος ? – Sur la matière, qui est «sans qualité», voir II, 4, 13; II, 4, 16, 22-23 : la matière est «la pauvreté en sagesse, en vertu, en beauté, en forme, en qualité (ποιοῦ)».

[65] II, 6, 3, 11 ss.

[66] Cf. C. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, p. 77.

[67] II, 6, 3, 18-24.

[68] *Ibid.*, 27-28.

[69] VI, 3, 17, 9 ss. Les différences, dans la quantité, sont les figures.

différence, que de chercher l'οὐσία de l'οὐσία, ou la quantité de la quantité [70]. En ce sens, on comprend que la qualité soit par «elle-même» (καθ' ἑαυτὸ) [71]. Elle n'est pas une différence, elle n'est pas à proprement parler complément de l'οὐσία, elle est ce qui s'ajoute [72].

Pour préciser ce qu'est la qualité, on doit remonter des êtres qualifiés aux qualités [73]; car, précisément, l'être qualifié est dit «qualifié» par la qualité : il faut donc «d'abord saisir ce qu'elle est pour fournir les qualifications» [74]. Mais il semble bien que les qualités, puisqu'elles sont dites en plusieurs sens (πολλαχῶς), ne soient pas dans un genre unique : car qu'y a-t-il de commun à l'ἕξις, à la disposition (διάθεσις), à la qualité «passible» (παθητικὴ ποιότης), à la figure (σχῆμα) et à la forme (μορφή) ? [75]. Même si l'on peut admettre que les qualités proprement dites – celles qui qualifient les êtres et qui sont des puissances (δυνάμεις) – «ont comme trait commun d'être des λόγοι et comme des formes» [76] (comme la beauté ou la laideur dans l'âme ou dans le corps), on ne peut cependant pas identifier qualité et puissance; car la laideur, l'incapacité, d'après lesquelles nous sommes aussi qualifiés, ne sont pas au sens propre des puissances, bien qu'elles aient une certaine «puissance».

Plotin reconnaît que les qualités ne sont pas dans un genre unique, mais se ramènent à l'unité d'une catégorie [77], et donc d'une pure attribution. On pourra alors dire que, d'une manière générale, la qualité d'un être est un certain caractère (χαρακτήρ) [78] qui n'est pas sa forme substantielle [79]. La qualité est un «quelque chose à l'égard de l'οὐσία» [80], qui s'ajoute à celle-ci; et c'est précisément parce que, s'ajoutant à l'οὐσία, elle est après l'οὐσία, qu'elle n'est pas dans les genres premiers [81].

On pourra préciser que l'οὐσία première a des qualités comme «accompagnements» (παρακολουθήματα) [82]. La qualité ne provient pas d'elle [83], et la qualité ne la complète pas [84]. C'est pourquoi les qualités

[70] Voir VI, 3, 18, 3-5; cf. 17, 12-16.
[71] VI, 3, 11, 22.
[72] Voir II, 6, 2.
[73] VI, 3, 19, 1-4.
[74] VI, 1, 10, 1-2.
[75] VI, 1, 10, 4-7.
[76] *Ibid.*, 25-26.
[77] *Ibid.*, 41-42. Cf. ci-dessus, p. 25, note 68.
[78] *Ibid.*, 55.
[79] Cf. II, 6, 3, 19-20.
[80] VI, 1, 15, 13-14 : ἕν τι περὶ οὐσίαν. Cf. VI, 1, 19, 7-8.
[81] Voir VI, 2, 14.
[82] Voir VI, 3, 3, 4 ss., où Plotin distingue diverses modalités d'accidents, dont les «accompagnements».
[83] Voir II, 6, 1, 25 ss.
[84] Voir VI, 2, 14, 2-5 et 15-16 : le complément (συμπληρωτικά) de l'οὐσία n'est une qualité que de nom.

proprement dites viennent du dehors (ἔξωθεν)[85]; mais elles affectent l'οὐσία, elles sont des πάθη[86]. La qualité n'est pas la forme, mais l'acquisition de la forme (μόρφωσιν). C'est une disposition (διάθεσιν); cette disposition est acquise ou naturelle, elle change facilement ou elle demeure[87]; mais elle ne fait jamais partie de l'οὐσία[88].

C'est lorsque l'être est sur le point de procéder vers l'inférieur que naissent la qualité et la quantité[89]. On peut donc affirmer que les substances sensibles sont des substances qualifiées[90]. Mais qu'est-ce qui fait que l'οὐσία simple devienne l'οὐσία qualifiée ? Plotin répond : «ramassées en une matière unique, elles [les qualités] sont une οὐσία; prises chacune à part, elles sont qualité, quantité, ou qualités de plusieurs sortes»[91]. Elles sont ce qui advient à l'οὐσία une fois engendrée et la différencie; l'univers sensible n'est qu'une image de l'οὐσία véritable[92], et l'οὐσία sensible n'est qu'une prétendue οὐσία[93]. C'est pourquoi l'οὐσία sensible peut impliquer un mélange et, d'une certaine manière, la qualité la différencie; car Socrate, c'est l'homme en général, plus telles qualités[94]. Même l'espèce humaine, prise dans le corps, se ramène à une qualité d'un corps[95]. La prétendue οὐσία sensible est une

[85] VI, 2, 14, 14; cf. II, 6, 1, 27-28 : les qualités introduisent une manière d'être purement extérieure. Voir aussi II, 6, 2, 13 ss. : la vraie qualité, c'est ce qui est en dehors de l'οὐσία; elle n'apparaît pas tantôt comme étant une qualité, tantôt comme ne l'étant pas; c'est ce qui est en excès (τὸ περιττόν) après l'οὐσία.

[86] VI, 2, 14, 18.

[87] II, 6, 2, 26-34. Pour Plotin, la stabilité de l'ἕξις ne suffit pas à la distinguer de la disposition : cf. VI, 1, 11, 1-5. Voir les autres critiques adressées à Aristote, *loc. cit.*

[88] Voir VI, 1, 10, 53-55 : «Celui qui est naturellement fort au pugilat possède cette puissance grâce à une disposition de son corps; il en est de même du faible; et, d'une manière générale, la qualité d'un être est un caractère qui n'est pas de son οὐσία». C. Rutten note : «On l'aperçoit bien, ce n'est pas la *nature* de la 'disposition' définissant la qualité qui importe ici, mais son extériorité par rapport à la substance» (*op. cit.*, p. 79). Remarquons également qu'après avoir voulu définir la qualité par la puissance, Plotin se voit contraint de nuancer ce caractère commun et de regarder, non plus vers la puissance, mais vers la «forme» de la chose. Une objection se présente alors : ce qui est commun n'est plus la puissance, mais la forme ? Plotin répond en précisant que celui qui a une certaine forme a la puissance correspondante – d'où l'exemple de celui qui est fort au pugilat. En fin de compte, la définition du caractère commun sera très simplifiée : la qualité est une disposition extérieure à l'οὐσία.

[89] Voir VI, 2, 15, 15-18. Cf. VI, 2, 21 : c'est dans l'être qu'apparaissent toute qualité et toute figure.

[90] VI, 3, 8, 16. Cf. II, 6, 1;VI,3,15,23-25 : unie à la matière et à la quantité, la qualité est un complément de la substance sensible.

[91] VI, 3, 8, 20-23.

[92] *Ibid.*, 32.

[93] VI, 3, 15, 25. Cf. II, 6, 1, 52-53 : ce qui devient n'est pas du tout une οὐσία.

[94] VI, 3, 9, 30.

[95] VI, 3, 10, 18-19. «Il est raisonnable de classer les corps par leurs qualités» (*ibid.*, 19-20).

qualité, une image du λόγος et de la quiddité[96]. On peut donc préciser que, dans une οὐσία sensible, la qualité ne désigne ni la quiddité de l'οὐσία ni sa quantité, ni son mouvement (son acte), mais un certain caractère (χαρακτήρ) indiqué par les mots tel (τὸ τοιόν) et quel (τὸ ποιόν)[97].

Enfin, si l'on veut saisir la naissance de la qualité intelligible, il faut considérer l'Intelligence contenant le Nombre, considérer son unité et sa multiplicité, la multiplicité de «ses puissances très grandes» : «Et si tu vois en elle cette grandeur, accompagnée de la beauté de son οὐσία, environnée d'éclat et de lumière, voici que tu vois aussi s'épanouir la qualité (τὸ ποιόν)»[98].

Ailleurs, expliquant que le nombre et la quantité naissent «des 'premiers' (τὰ πρῶτα) qui sont l'intelligence, l'être, l'altérité, l'identité, le mouvement et le repos», Plotin ajoute : «la qualité est la propriété (ἰδιότης) de chacun de ceux-ci. De ceux-ci comme principes [suivent] les autres»[99].

On peut donc dire, en résumé, que la qualité chez Plotin est extérieure à l'οὐσία (l'οὐσία étant elle-même au niveau de l'être intelligible), tandis qu'elle *caractérise* le monde sensible, qui est, profondément, un monde de quantité et de qualité[100].

2. CHEZ LES THÉOLOGIENS : DIVERSES UTILISATIONS DE LA QUALITÉ TELLE QUE L'EXPOSE ARISTOTE

Analysons rapidement la manière dont quatre grands théologiens : Avicenne, S. Thomas, Ockham et Suarez, ont utilisé la philosophie aristotélicienne de la qualité. Nous avons choisi ces quatre théologiens en

[96] Voir VI, 3, 15, 28-30. A la suite d'Aristote, Plotin reconnaît que le semblable et le dissemblable se disent de la qualité (*ibid.*, 22 ss.).

[97] VI, 3, 16, 2-4. Plotin se demande ailleurs si la *qualité* (ποιότητον) et le *quel* (ποιόν) rentrent dans le même genre, ou dans la même catégorie (voir VI, 1, 12 et VI, 1, 19, 1-4), ce qui montre bien que sa perspective est tout autre que celle d'Aristote.

[98] VI, 2, 21, 11 ss.

[99] V, 1, 4, 42 ss.

[100] Puisqu'il n'y a plus de substance dans le monde sensible, mais seulement des apparences, on retrouve l'analogue de la substance-première dans la quantité et l'analogue de la substance-seconde dans la qualité. C'est la qualité qui donne à chaque être sensible son caractère propre. Si la qualité est extérieure à la substance, elle peut cependant être propriété de l'âme. La qualité est donc comme l'intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible.

raison de l'approfondissement qu'ils apportent à la doctrine d'Aristote ou de la transformation qu'ils lui font subir.

Avicenne

Dans l'ordre des catégories (auxquelles l'être s'applique selon des degrés divers), Avicenne place la qualité après la substance et la quantité [1]. Il la range, avec la quantité, parmi les accidents dont la conception n'exige pas que l'on regarde «quelque chose d'autre que sa substance et hors de sa substance»[2]. Dans le *Livre de Science*, après avoir défini la quantité comme «ce par quoi divisibilité, diminution, augmentation surviennent à la substance», Avicenne définit ainsi la qualité :

> ce qui n'est pas de même, mais au contraire est un caractère dans la substance dont la conception ne met pas dans le besoin de considérer quelque chose extérieure – [caractère] par la cause duquel il ne survient point de divisibilité dans la substance [3].

Dans la *Najât*, le prédicament *qualité* (*kayf*) était défini comme suit : «Quant à la qualité, elle est toute disposition permanente dans un corps, [telle] que l'on [peut] considérer son existence en lui sans que cela nécessite une relation du corps à quelque chose d'extrinsèque», et sans qu'il s'agisse de la quantité [4].

Que ce soit dans la *Najât* ou dans le *Livre de science*, Avicenne prend grand soin de montrer que les qualités sont des accidents, et non des substances. Il montre par exemple que les figures des corps sont des

[1] Voir ci-dessus, p. 27, note 2.

[2] Voir ci-dessus, p. 27, note 5.

[3] *Le livre de science*, I, p. 108. (La phrase laisserait penser que la quantité, contrairement à la qualité, exige pour être conçue que l'on considère autre chose que la substance; mais il n'en est rien). Comme exemples de qualité, Avicenne énumère : «santé, maladie, piété, prudence, savoir, force, faiblesse, blancheur, noirceur, odeur, goût, voix, chaleur, froideur, humidité, sécheresse, et autres analogues; et encore rotondité, mollesse, dureté et autres analogues» (*op. cit.*, p. 109). Voir la définition d'un certain nombre de ces qualités dans le *Livre des définitions*.

[4] *Najât*, p. 127. A la suite de cette définition, Avicenne distingue les qualités durables qui, «comme le jaune de l'or, la douceur du miel, s'appellent qualités passives; et ce qui est passager, [qui] bien que ce soit véritablement une qualité, ne s'appelle pas «qualité» mais «passions», à cause de la rapidité de leur changement, comme le rouge de la confusion et la pâleur de la peur» (*ibid.*). Dans ce passage, «qualité» traduit le mot arabe *kayfiya*, abstrait de *kayf*; *kayfiya* n'est pas employé pour désigner le prédicament, mais la manière d'être, le *comment* d'une chose; voir A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, n° 643.

accidents, qu'il s'agisse de corps comme la cire, «qui existe et qui reçoit des figures différentes», ou comme le ciel, «dont la même figure [est] inséparable de lui»[5]. «Le principe des figures est le cercle, et le cercle existe car nous avons reconnu que les corps ont une existence réelle.» Avicenne montre ensuite que les corps simples, qui «doivent exister afin que le composé vienne à l'existence de par eux», ont nécessairement une figure qui ne comporte pas de parties hétérogènes, car «il ne se peut pas que, de la nature non hétérogène, dans la substance non hétérogène, procède l'acte hétérogène qui crée ici un angle et là une droite ou, en bref, des figures différentes»; leur figure est donc ronde : «Quand un corps rond est coupé, la place [de la coupure] devient cercle; donc l'existence de la rotondité et de la circularité est possible». Avicenne conclut :

> Par conséquent, il devient évident que noirceur, blancheur et figure ne subsistent pas sans un sujet et qu'il leur faut, à chacune, une chose pour qu'elle existe en elle; donc il est devenu évident que noirceur, blancheur, figure et tous leurs analogues sont accidents. Donc la quantité et la qualité sont des accidents [6].

Avicenne utilise donc Aristote, mais ne distingue plus aussi nettement que lui le point de vue des *Catégories* de celui de la *Philosophie première*. Ce qui semble l'intéresser avant tout, c'est de montrer le caractère accidentel de la qualité. Par le fait même, la qualité n'est plus définie que relativement à la substance et à la quantité. La seule définition de la qualité considérée en elle-même sera celle de «disposition permanente». La qualité se confond donc avec sa première espèce; la *raison* même de qualité est confondue avec son *mode* premier. Aussi n'est-il pas étonnant qu'Avicenne ne considère plus *ce qu'est* la qualité, mais seulement ou avant tout sa manière d'exister.

Saint Thomas

Il y a dans la théologie de S. Thomas toute une logique et une métaphysique de la qualité – logique et métaphysique qui, du reste, ont leur source chez Aristote, mais dont le développement, l'explicitation et les applications montrent bien l'importance qu'a la doctrine de la

[5] *Le livre de science*, I, p. 113.
[6] *Ibid.* Cf. *Najât*, p. 341 ss.; Carame, p. 29 ss.

qualité dans la pensée du théologien. Parmi les qualités, ce sont surtout les *habitus*[7] que S. Thomas a développés, en raison de sa théologie des vertus : vertus théologales infuses et vertus morales acquises ou infuses. A la suite d'Aristote, S. Thomas note que les vertus acquises sont des *habitus* opératifs, et non des «puissances», car elles sont déterminées vers le bien : elles sont acquises en vue de nous aider à agir bien, pour déterminer les indéterminations naturelles de nos pouvoirs d'intelligence et de volonté, surtout dans l'ordre pratique, éthique, où elles permettent à nos passions de «concupiscible» et d'«irascible» d'être dociles à l'influence de la raison droite, de la prudence. D'autre part, en théologien, S. Thomas précise que les vertus théologales, bien qu'infuses, sont encore des *habitus*. On découvre par là une notion d'*habitus* toute nouvelle, puisque ce sont des *habitus* qui, tout en demeurant ordonnés aux opérations, ne sont plus acquis, et donnent à nos puissances naturelles un nouveau pouvoir, une nouvelle capacité : notre intelligence et notre volonté peuvent, grâce à ces *habitus* «infus», atteindre en Dieu un mystère que, livrées à elles-mêmes, elles seraient incapables d'atteindre.

Les dons du Saint-Esprit eux-mêmes seront encore définis comme des *habitus* infus, et même la grâce sera dite *habitus*, un *habitus* reçu immédiatement dans l'essence de l'âme[8]. La notion d'*habitus* est donc utilisée par S. Thomas avec beaucoup de profondeur et une très grande audace. On peut dire que toute sa théologie morale se noue autour de

[7] Cf. ci-dessous, p. 228.

[8] Les commentateurs de S. Thomas diront qu'elle est un *habitus* «entitatif». Sur les *habitus* en général, leur nature, leur sujet, la cause de leur génération, leur augmentation, leur diminution et corruption, leur distinction, voir I-II, qq. 49 et suivantes. S. Thomas traite ensuite des vertus. Sur les *habitus*, voir aussi *De virtutibus in communi; De ver.*, q. 20, a. 2. Sur les *habitus* «causés en nous divinement», autrement dit infus, voir *De ver.*, q. 12, a. 1, ad 7; I-II, q. 63, a. 3 et a. 4 (vertus infuses); q. 68, a. 3 (dons du Saint-Esprit) : *De virtutibus in communi*, a. 10 et 11. Sur la grâce, «qualité de l'âme», voir I-II, q. 110, a. 2; la grâce a pour sujet l'essence même de l'âme : *id.*, a. 4; *De ver.*, q. 27, a. 6; elle donne à l'âme «un certain *esse* spirituel» (*ibid.*). Dans le *De veritate*, S. Thomas affirme que «la grâce entre dans la première espèce de qualité, bien qu'elle ne puisse pas être dite proprement *habitus*, parce qu'elle n'est pas immédiatement ordonnée à un acte, mais à un certain *esse* spirituel qu'elle fait dans l'âme, et est comme une disposition à l'égard de la gloire, qui est la grâce consommée» (*De ver.*, q. 27, a. 2, ad 7). Cf. *II Sent.*, dist. XXVI, q. 1, a. 4, ad 1 : «la grâce se réduit au genre qualité, et à la première espèce de qualité, et cependant elle n'a pas proprement la nature d'un *habitus*, puisqu'elle n'ordonne pas immédiatement à un acte, mais est comme une certaine *habitudo*, comme la santé par rapport au corps». Dans la *Somme*, S. Thomas range effectivement la grâce dans la première espèce de qualité (voir I-II, q. 110, a. 3, ad 3), en précisant qu'«elle n'est cependant pas la même chose que la vertu, mais une certaine *habitudo* présupposée aux vertus infuses, comme leur principe et leur racine» (*ibid.*).

cette notion d'*habitus*, et de même toute son analyse des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit. Cette notion d'*habitus*, prise analogiquement, explicite la manière dont le mystère divin s'insère dans nos capacités humaines en les ennoblissant, les surélevant sans les détruire.

La qualité *habitus* n'est pas la seule dont S. Thomas se serve en théologie; la qualité *puissance* (active et passive) est également analysée avec beaucoup d'attention [9], et utilisée analogiquement (au moins en ce qui concerne la puissance active) jusque dans l'explicitation du mystère de Dieu : Sa science (*virtus in cognoscendo* [10]), Sa volonté, Sa puissance créatrice, et même dans l'explicitation de la Vie intime de Dieu Trine : la puissance génératrice du Père et la puissance spiratrice du Père et du Fils [11].

La *figura* attire très particulièrement l'attention de S. Thomas [12]; cependant, à la différence de son maître Albert le Grand, il ne s'en sert pas pour expliquer la notion de «caractère» (qui nous marque à l'effigie du Christ). Il précise que si le caractère n'est ni une passion (il est indélébile), ni un *habitus* (on peut en user bien ou mal), il n'entre pas non plus dans la quatrième espèce de qualité, la *figura*; celle-ci, en effet, ne se trouve que dans les réalités corporelles, et ne peut être dite des spirituelles que d'une manière métaphorique. Il reste que le caractère est une puissance, plus précisément une «puissance spirituelle instrumentale» [13].

Quant aux passions et aux qualités sensibles, elles sont analysées de manière très précise en vue de mieux saisir ce que sont la connaissance sensible et la vie affective de l'homme, ainsi que celles du Christ [14]. Parmi les qualités sensibles, S. Thomas accorde une attention particulière à la lumière, la qualité sensible par excellence [15], mesure de

[9] Sur les puissances de l'âme, voir I, qq. 77 ss.; *Q. disp. De anima*, a. 12, 13, 19.

[10] I, q. 14, a. 3. S. Thomas précise néanmoins qu'«en Dieu la science n'est pas qualité ni *habitus*, mais substance et acte pur» (I, q. 14, a. 1, ad 1; cf. ad 3); Dieu étant absolument simple, tout ce qu'on lui attribue est son essence (I, q. 40, a. 1, ad 1). C'est pourquoi on ne peut Lui attribuer que deux prédicaments, la substance et la relation (I, q. 28, a. 2; cf. ci-dessus, p. 38, note 61), cette dernière n'existant elle-même, en Dieu, que par «mode de substance»(cf. ci-dessus, p. 38).

[11] Sur la puissance créatrice et la puissance génératrice, voir *De potentia*, qq. 1 et 2. Le Père et le Fils sont un dans la *virtus spirativa* (I, q. 36, a. 4).

[12] Voir I, q. 7, a. 1, ad 2 (à propos de l'infinité de Dieu); q. 35, a. 1; I-II, q. 49, a. 2; *C.G.* III, ch. 105; IV, ch. 84; *De pot.* q. 6, a. 7, ad 13.

[13] III, q. 63, a. 2, c. et ad 1; cf. *IV Sent.*, dist. IV, q. 1, a. 1.

[14] Concernant le Christ, voir notamment *III Sent.*, dist. XV, q. 2, a. 2; les rédactions successives de cette question, qu'attestent les manuscrits, montrent combien S. Thomas l'a étudiée. Voir aussi, dans la *Somme*, III, q. 15.

[15] Voir I, q. 67, a. 3; cf. q. 5, a. 5, ad 5. Cf. *Comm. sur S. Jean*, V, leç. 6, n° 813 : «dans les réalités corporelles, rien n'est plus délicieux (*delectabilius*) que la lumière».

toutes les autres qualités sensibles et réalisant et manifestant l'unité du monde physique [16]; et il se servira de la lumière pour faire comprendre analogiquement ce qui caractérise en premier lieu l'ordre spirituel de l'intelligence [17] et en dernier lieu celui des corps glorieux [18].

Pour mieux saisir ce qu'est pour S. Thomas la qualité, ainsi que ses diverses espèces (domaine où S. Thomas a incontestablement développé et approfondi la pensée d'Aristote, beaucoup plus qu'en ce qui concerne la substance), il convient en premier lieu de relever les lieux où, dans ses divers commentaires d'Aristote, il aborde le sujet à la suite du Philosophe. Nous devons nous limiter, ici, à indiquer quelques pistes de recherche.

Dans le *Commentaire des Physiques*, à propos du mouvement dans la qualité, qui est l'altération, S. Thomas précise :

> *autre* se dit habituellement de ce qui diffère selon la qualité. Or il s'agit ici, non de la qualité au sens où le «quel» (*quale*) se trouve dans le genre de la substance, et selon lequel on dit que la différence substantielle est attribuée en propre (*in eo quod quale*), mais du «quel» passif, qui est contenu dans la troisième espèce de qualité, selon lequel on dit que l'on ressent ou ne ressent pas quelque chose, comme le chaud et le froid, le blanc et le noir, et ainsi de suite. C'est là que se produit l'altération [19].

[16] Cf. I, q. 67, a. 4 : S. Thomas parle de la *communitas lucis*, «car en elle les corps inférieurs communiquent avec les corps supérieurs». Pour S. Thomas comme pour Aristote, il y a deux matières, mais il n'y a qu'une seule lumière; c'est pourquoi on peut s'en servir analogiquement «pour signifier tout ce qui réalise une manifestation, selon n'importe quel type de connaissance», et en particulier la connaissance spirituelle (I, q. 67, a. 1).

[17] Voir I, q. 67, a. 1. Cf. *Comm. sur S. Jean*, I, leç. 3, n° 96. Rappelant les opinions différentes de S. Augustin, pour qui «le nom de 'lumière' se dit plus proprement des réalités spirituelles que des sensibles» et de S. Ambroise, pour qui «la splendeur est dite de Dieu métaphoriquement», S. Thomas précise : le nom de «lumière» se réfère toujours à la manifestation, que celle-ci soit intelligible ou sensible; et si l'on compare ces deux types de manifestation, on constate que «*selon la nature*, la lumière se trouve en premier lieu dans les réalités spirituelles, mais que *pour nous*, qui nommons les réalités à partir de celles de leurs propriétés qui nous sont connues, la lumière se trouve en premier lieu dans les réalités sensibles, parce que nous nous sommes servis de ce nom en premier lieu pour signifier la lumière sensible, avant la lumière intelligible; bien que, selon la *virtus*, il convienne en premier lieu et plus véritablement aux réalités spirituelles qu'aux réalités sensibles». Voir aussi *Comm. sur S. Jean*, VII, leç. 2, n° 1142 : «la lumière sensible est une certaine image de la lumière intelligible». S. Thomas dira aussi que «tout ce qu'il y a de lumière dans la créature rationnelle est dérivé de la Lumière suprême elle-même» (*ibid.*), car «être Lumière est le propre de Dieu; les autres ne sont que lumineux (*lucentia*), c'est-à-dire participants de la Lumière, mais Dieu est Lumière par essence» (*op. cit.*, XII, leç. 8, n° 1713).

[18] Cf. III, q. 54, a. 2, ad 1 : *fulgor seu claritas corporis gloriosi.*

[19] *Comm. Phys.* V, leç. 4, n° 679. Sur la contrariété, voir *id.*, leç. 3, n°s 664-665.

Or toute altération est semblable à celle qui se produit dans l'ordre sensible; donc, puisque dans l'altération sensible l'altérant et l'altéré se touchent (*sunt simul*), il en sera de même dans toute altération [20]. S. Thomas développe ainsi le raisonnement d'Aristote : «toute altération se fait selon une qualité sensible, qui est la troisième espèce de qualité»[21], nommée *passio* ou *qualitas passibilis* [22] parce que les qualités de ce type «imposent au sens une passion, ou sont causées par certaines passions»[23]. Elles sont dites «passions des corps sensibles», parce que c'est par là que diffèrent les corps sensibles : soit parce que l'un est chaud et l'autre froid, l'un léger et l'autre lourd, soit parce que la même qualité est plus ou moins présente (*inest secundum magis et minus*) en deux corps : «le feu, en effet, diffère de l'eau selon la différence du chaud et du froid, et de l'air selon le plus et le moins chaud». C'est de la même manière que se différencient les corps sensibles affectés par l'une de ces qualités, bien qu'elle ne leur inhère pas naturellement : comme les corps chauffés diffèrent des corps refroidis, ou ceux qui sont rendus doux de ceux qui sont rendus amers. Etre altéré selon de telles qualités appartient à tous les corps sensibles, animés ou inanimés [24]; et parce que c'est aux corps qu'il convient d'être mûs et altérés, la passion et l'altération sont attribuées plus proprement aux sens (qui n'ont d'action que par un organe corporel) qu'à l'intelligence, dont l'opération ne se fait pas par un organe corporel.

Mais si les corps animés sont mûs et altérés selon les mêmes qualités que les corps inanimés, l'inverse n'est pas vrai : «dans les corps animés se trouve une altération selon le sens, qui ne se trouve pas dans les corps inanimés; car les corps inanimés ne connaissent pas leur altération : celle-ci reste ignorée» (*latet*) [25]. S. Thomas souligne que, «de crainte que l'on estime impossible que quelque chose soit altéré selon une qualité sensible sans [avoir] le sens de l'altération, [Aristote] ajoute que cela n'est pas vrai seulement des réalités inanimées, mais que cela arrive même dans les réalités animées», par exemple lorsque les corps animés sont altérés dans leurs parties non sensitives (comme les cheveux ou les os) [26].

Si donc les passions des sens sont telles qu'il n'y a aucun intermédiaire entre l'agent et le patient, et si toute altération se fait par des passions comme celles par lesquelles sont altérés les sens, «il s'ensuit

[20] *Op. cit.*, VII, leç. 4, n° 910.
[21] *Ibid.*
[22] *Op. cit.*, III, leç. 6, n° 327.
[23] *Op. cit.*, VII, leç. 4, n° 910.
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*

que l'altérant causant (*inferens*) les passions et l'altéré pâtissant sont dans le même lieu (*simul*) et que rien n'est intermédiaire entre eux»[27].

Cela montre bien l'importance, pour S. Thomas, des qualités sensibles et de l'altération, qui peuvent seules manifester la continuité qui existe entre le monde physique et celui de la connaissance sensible. Cette connaissance s'enracine dans le monde physique grâce aux qualités sensibles. Celles-ci ne sont-elles pas la garantie dernière de l'objectivité de notre connaissance ? Dans le *Commentaire des Seconds Analytiques*, à propos de la science, qui porte sur l'universel et non sur le singulier, S. Thomas note :

> l'objet essentiel (*per se*) des sens n'est pas la substance et le *quod quid est*, mais une certaine qualité sensible, par exemple le chaud, le froid, le blanc, le noir, et d'autres semblables. De telles qualités affectent certaines substances singulières existant dans un lieu et un temps déterminés : il est donc nécessaire que ce qui est senti soit «ce quelque chose» (*hoc aliquid*), autrement dit une substance singulière, et soit quelque part et maintenant, c'est-à-dire dans un lieu et un temps déterminés. Il est par le fait même évident que ce qui est universel ne peut tomber sous les sens. Car l'universel n'est pas déterminé *ad hic et nunc*, sinon il ne serait plus universel. Nous disons en effet «universel» ce qui est toujours et partout [28].

S. Thomas souligne et explicite à la suite d'Aristote : il n'y a pas d'altération qui appartienne essentiellement et en premier lieu (*primo et per se*) à la première et à la quatrième espèces de qualité; bien qu'après les qualités sensibles, ce soit surtout dans la quatrième espèce de qualité (celle qui concerne la quantité : forme et *figura*), qu'il y a altération, ainsi que dans la *première espèce* (*habitus* et disposition)[29]. Cependant, dans les qualités de la première et de la quatrième espèce, l'altération ne se trouve que de façon secondaire, car l'altération de ces qualités suit celle des qualités sensibles : par exemple, il y a changement de *figura* en fonction du changement de densité de la matière et il y a passage de la santé à la maladie, ou inversement (première espèce de qualité) quand il y a refroidissement ou réchauffement. Or précisément, dense et non dense, chaud et froid sont des qualités sensibles.

Notons à ce propos que dans le *Commentaire du De anima*, où il

[27] *Ibid.*

[28] *Comm. Sec. Anal.*, I, leç. 42, n° 376.

[29] S. Thomas fait observer que si Aristote ne mentionne même pas la seconde espèce de qualité (puissance ou impuissance naturelle), c'est parce que celle-ci ne peut être reçue ou enlevée que si la nature est changée, ce qui ne peut se faire que par altération (*Comm. Phys.*, VII, leç. 5, n° 914).

étudie les qualités sensibles, S. Thomas reprend la distinction, faite par Aristote, des «sensibles propres» et «sensibles communs»[30], et insiste sur le rôle de la lumière [31] dont il avait précisé, dans le *Commentaire du De Caelo*, qu'elle était la «qualité active du premier corps altérant»[32].

Si, du point de vue de l'altération, la forme et la *figura* dépendent des qualités sensibles, elles possèdent néanmoins en elles-mêmes quelque chose d'irréductible aux autres, quelque chose d'ultime, indépendamment de l'altération [33]. Après avoir montré en quoi diffèrent la forme et la *figura* (la *figura* termine la quantité, alors que la forme est «ce qui donne l'*esse* spécifique à l'œuvre d'art; car les formes des œuvres d'art sont des accidents»[34], des qualités), S. Thomas explique pourquoi il n'y a d'altération ni dans la forme, ni dans la *figura*[35].

Parmi toutes les qualités, «ce sont les figures qui suivent et manifestent le plus l'*espèce* des réalités. C'est dans les plantes et les animaux que cela est le plus manifeste, car chez eux il n'y a aucun moyen qui permette de juger de la diversité des espèces avec plus de certitude que

[30] Voir *Comm. De anima*, II, leç. 13, n°s 384-398; leç. 14, n° 399; III, leç. 1, n°s 574-583.

[31] Voir *op. cit.*, II, leç. 14.

[32] *Comm. De Caelo*, II, leç. 10, n° 393. Cf. ci-dessus, p. 145.

[33] Commentant les *Seconds Analytiques*, S. Thomas souligne que la qualité ne peut avoir d'autre qualité inhérente à elle-même, puisqu'aucun accident ne peut être sujet d'un autre accident, la raison de sujet appartenant en propre à la substance seule (*Comm. Sec. Anal.*, I, leç. 34, n° 288). Cf. n° 293 et n° 295 : «l'homme est dit animal ou blanc (...) parce que cela même qui est homme, est animal ou blanc; mais le blanc est dit homme ou musicien parce que quelque chose d'autre, à savoir le sujet du blanc, est homme ou musicien».

[34] *Comm. Phys.*, VII, leç. 5, n° 915.

[35] *Ibid.* Voici la raison que donne S. Thomas à la suite d'Aristote : la matière à partir de laquelle est faite la forme de la statue, n'est attribuée à la statue que d'une façon «dénominative» et non essentielle (comme la forme elle-même); de même pour la *figura* de la pyramide ou du lit. Or, dans les réalités qui subissent une altération, la passion est attribuée au sujet (le bronze est humide ou chaud) et, inversement, la matière est attribuée à la passion (l'humide ou le chaud est bronze); de même, nous disons que l'homme est blanc, ou que le blanc est homme. Autrement dit, dans les réalités qui subissent une altération, «le sujet et la passion sont attribués également l'un à l'autre». Mais il n'en va pas de même, «dans les formes et les figures», entre la matière et la forme ou la figure elle-même. Celles-ci ne subissent donc pas d'altération. De plus, ajoute S. Thomas en suivant de près le texte d'Aristote, «il est ridicule de dire que l'homme, ou la maison, ou quoi que ce soit d'autre, est altéré du fait qu'il reçoit la fin [qui constitue] sa perfection : par exemple, si la maison est achevée du fait qu'elle est couverte d'un toit, ou du fait qu'elle est ornée ou recouverte de briques, il est ridicule de dire que la maison est altérée lorsqu'elle est recouverte ou garnie de briques. Il est également manifeste que l'altération ne convient pas aux choses qui se font, en tant qu'elles se font; mais toute chose est faite et parfaite en tant qu'elle reçoit sa forme propre et sa *figura*. Le fait de recevoir *figura* et forme n'implique donc pas d'altération» (*ibid.*, n° 916).

la diversité des figures»[36]. Et il en est ainsi parce que, «comme la quantité est, de tous les accidents, celui qui est le plus proche de la substance, ainsi la *figura*, qui est la qualité qui concerne la quantité, est ce qui se rapproche le plus de la forme de la substance»[37]. C'est pour cette raison que «l'image, qui est la représentation expresse de la réalité, est considérée le mieux selon la *figura*, plutôt que selon la couleur ou selon quelque chose d'autre. Et parce que l'art imite la nature, et que l'œuvre d'art est une certaine image de la réalité naturelle, les formes des œuvres d'art sont des *figurae* ou quelque chose d'approchant»[38]. C'est à cause de la similitude qui existe entre forme et *figura* d'une part, forme substantielle d'autre part, explique encore S. Thomas, qu'Aristote affirme que, selon la forme et la *figura*, il n'y a pas altération, mais perfection [39]. La forme et la *figura* sont donc bien des «perfections», chacune à sa manière, mais dans l'ordre de la quantité et du monde physique [40].

Exposant ensuite la manière dont Aristote explique pourquoi les *habitus* et dispositions (première espèce de qualité) ne subissent pas d'altération parce qu'ils sont *ad aliquid* et que dans l'*ad aliquid* il n'y a ni mouvement, ni génération, ni corruption [41], S. Thomas précise que les *habitus* (comme la santé, qui est une «vertu» du corps) et les dispositions (comme la beauté ou la minceur) ne sont pas en eux-mêmes *ad aliquid* – sinon ils seraient eux-mêmes des relations, et non des qualités – mais sont *ad aliquid* «parce que leur raison dépend d'une certaine relation»[42]. Mais c'est surtout dans son *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque* que S. Thomas explicite ce qu'est l'*habitus*, que l'on peut

[36] *Ibid.*, n° 917. Cf. *Comm. de l'Epître aux Hébreux*, I, leç. 2 : «aucun accident n'est autant signe exprès (*signum expressum*) que la *figura* l'est de l'espèce; c'est pourquoi celui qui dépeint la *figura* de l'animal, dépeint son image». Voir aussi I, q. 35, a. 1.

[37] *Comm. Phys., loc. cit.*

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*

[40] Dans son *Commentaire du De Caelo*, à propos des raisons données par Aristote pour montrer que le corps qui se meut circulairement ne peut être infini, S. Thomas souligne qu'il est impossible qu'une surface déterminée dans toutes ses parties soit infinie : il n'y a pas de tétragone infini, ni de cercle, ni de sphère infinie. En effet, «ce sont là des noms de figures, et la figure est ce qui est compris par le ou les termes (*figura est quae termino vel terminis comprehenditur*). Il est donc évident qu'aucune surface figurée n'est infinie» (*Comm. De Caelo*, I, ch. 5, leç. 11, 4e raison. Voir aussi III, ch. 14, leç. 27 et 28 : la terre a nécessairement une *figura* sphérique).

[41] *Comm. Phys.*, VII, leç. 5, n° 918.

[42] *Ibid.* Toute «vertu» est *ad aliquid* : la santé, par exemple, «qui est une certaine vertu du corps, est une certaine commensuration de chaud et de froid, commensuration qui se fait selon une juste proportion de ce qui est inférieur, c'est-à-dire des humeurs dont se compose le corps, entre elles et par rapport au contenant, c'est-à-dire à tout le corps. Car

définir comme «une certaine disposition déterminant une puissance par rapport à quelque chose»[43]; la vertu, elle, est un «*habitus* électif»[44], «permanent et ne disparaissant pas facilement»[45].

Quant à la doctrine des puissances de l'âme, S. Thomas la développe dans son *Commentaire du De anima.* Il précise que les puissances vitales ont des modalités différentes, capables d'une immanence de plus en plus grande en fonction de la noblesse plus ou moins grande de leur source vitale. En effet, si les puissances nutritive ou végétative agissent par l'intermédiaire de qualités actives ou passives (comme le chaud et le froid) sans aucune abstraction à l'égard de la matière, les puissances ou facultés sensibles n'ont besoin, pour sentir, que de «formes», les formes de ces qualités sensibles; malgré cela, elles requièrent un organe corporel. Quant à la puissance intellectuelle, elle n'a besoin, pour exercer son opération, ni de qualités actives ou passives (à la manière des puissances nutritive et végétative), ni d'organe corporel (à la manière des puissances sensibles)[46]. Il y a donc comme un double dépassement à l'égard de la matière.

Dans le *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque,* S. Thomas analyse d'une nouvelle manière les puissances de l'âme[47], comme principes d'opération[48], indéterminées par elles-mêmes et déterminées par

il y a un certain mélange des humeurs qui est santé dans le lion, mais qui serait la mort de l'homme et non point sa santé, parce que la nature humaine ne pourrait pas le supporter» (*ibid.*). De même la beauté ou la minceur (qui rend l'homme prompt au mouvement et à l'action) «sont des dispositions de celui qui est parfait dans sa nature, comparativement au meilleur, c'est-à-dire à la fin, qui est l'opération (...) De telles dispositions sont dites vertus parce qu'elles rendent bon celui qui les possède, et rendent son œuvre bonne. De telles dispositions sont donc dites par relation à l'œuvre propre de la réalité, qui est pour elle ce qu'il y a de meilleur (*per relationem ad debitum opus, quod est optimum rei*)» (*ibid.*). S. Thomas souligne que «parfait» est pris ici, non pas au sens de ce qui a déjà atteint sa fin, mais de ce qui dispose selon la nature, comparativement au «meilleur» qui est l'opération par laquelle la fin est atteinte.

[43] *Comm. Éth. Nic.*, II, leç. 5, n° 298.

[44] *Op. cit.*, II, leç. 7, n° 322; cf. leç. 5, n° 305; leç. 6, n° 308.

[45] *Op. cit.*, VIII, leç. 3, n° 1577.

[46] *Comm. De anima*, I, leç. 14, n° 200. Au début de l'ouvrage, commentant l'affirmation d'Aristote sur la primauté de l'étude de l'âme (en raison de l'objet d'une telle science et de son exactitude), S. Thomas souligne que tout acte (et donc celui de la science) est apprécié (*laudatur*) d'une part en raison de son objet, d'autre part en raison de «sa qualité ou de son mode» (I, leç. 1, n° 4). Lorsque deux sciences ont la même réalité pour objet, «c'est la qualité elle-même qui établit une certaine graduation; car à un mode de construction meilleur correspond une construction meilleure» (*ibid.*).

[47] Sur les puissances rationnelles, voir en particulier VI, leç. 1, n°s 1115-1123; leç. 2, n°s 1124 ss. Sur les puissances irrationnelles : I, leç. 20, n°s 231 ss.; V, leç. 17, n° 1107, etc. Notons aussi que dans sa *Question disputée sur l'âme*, S. Thomas insiste sur la distinction (déjà niée avant lui, mais qui le sera plus encore après lui) entre l'âme et les puissances de l'âme : voir *Q. disp. De anima*, a. 12; cf. I, q. 77, a. 1.

[48] *Comm. Eth. Nic.*, X, leç. 7, n° 2041; leç. 10, n° 2087.

leur acte [49], et diversifiées selon la raison formelle de leur objet [50].

Enfin, dans le *Commentaire des Métaphysiques*, S. Thomas explicite la définition métaphysique de la qualité comme «différence de la substance» et «différence des mouvements» [51]. La qualité elle-même est dite *ens*, non pas comme si elle avait elle-même l'*esse*, mais parce que par elle la substance est «disposée» [52]. La qualité est «disposition de la substance» [53].

S. Thomas, dans le *Commentaire des Métaphysiques*, explicite aussi la notion de «puissance» [54] et celle de «disposition» qui, entendue comme «ordre des parties selon la puissance» relève de la première espèce de qualité [55]; celle d'*habitus*, entendu au sens de «disposition» (et non au sens du prédicament *habitus*, qui exprime l'intermédiaire, actif ou passif, entre le possédant et le possédé) [56]; celle de passion, au sens où elle signifie «la qualité selon laquelle se fait l'altération (...), qui est la troisième espèce de qualité» [57].

[49] *Op. cit.*, IX, leç. 11, n° 1904.

[50] *Op. cit.*, VI, leç. 1, n° 1122.

[51] Voir *Comm. Mét.*, V, leç. 16, n°s 987-1000. Sur la qualité «différence de la substance», cf. I-II, q. 49, a. 2.

[52] *Comm. Mét.*, XI, leç. 3, n° 2197. Cf. IV, leç. 1, n° 543 : les qualités sont en tant qu'elles sont de la substance : *inquantum sunt substantiae.*

[53] Voir I, q. 28, a. 2; *Comm. Eth. Nic.*, I, leç. 6, n° 80; *De ente et essentia*, ch. 6; *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 2; voir aussi *De ver.*, q. 21, a. 4, ad 4 : «Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas». *Dis-positio* traduit le grec διά-θεσις, qui s'entend de l'ordre des parties dans ce qui a des parties, selon le lieu ou selon la puissance (première espèce de qualité), ou selon la forme du tout (*secundum speciem et figuram totius*) (*Comm. Mét.*, V, leç. 20, n°s 1059-1060). – Par ailleurs, S. Thomas affirme que la qualité «implique (*importat*) un certain mode de la substance» (I-II, q. 49, a. 2), ajoutant que, selon S. Augustin, le mode est «ce qui fixe la mesure». Sur la base de ce texte, P. Grenet affirme qu'«essentiellement, l'idée de qualité implique une certaine mesure de la substance» (*Ontologie*, p. 110). Est-ce tout à fait juste ? En réalité, il faut bien comprendre en quel sens la qualité «implique un certain mode de la substance». La qualité «différence de la substance» détermine la puissance de la matière selon l'*esse* substantiel, comme le précise S. Thomas, alors que la qualité «accidentelle» détermine la puissance du sujet selon l'*esse* accidentel (*loc. cit.*). On pourrait donc dire que la qualité-accident mesure d'une certaine manière le sujet selon l'*esse* accidentel, mais on ne peut pas dire, d'une manière absolue, que la qualité mesure la substance, principe d'être.

[54] Voir *Comm. Mét.*, V, leç. 14, n°s 955 ss. Voir aussi VII, leç. 8, n° 1457 : «les qualités actives, bien qu'elles soient actives, n'agissent cependant pas seulement par leur vertu propre, mais en vertu des formes substantielles auxquelles elles se rapportent comme des instruments». Sur les puissances actives et passives, voir aussi IX, leç. 1, n°s 1781 ss.

[55] *Comm. Mét.*, V, leç. 20, n° 1059.

[56] *Ibid.*, n° 1064. Cf. I-II, q. 49, a. 2, ad 3, où S. Thomas précise que la disposition peut être entendue soit comme le *genre* de l'*habitus*, soit comme ce dont l'*habitus* se distingue par sa perfection et sa non-mobilité.

[57] *Comm. Mét., loc. cit.*, cf. n°s 1062-1063.

Ockham

Pour Ockham, la qualité est-elle vraiment distincte de la substance et de la quantité ? La question est plus complexe,et plus nuancée qu'on ne l'a dit parfois [58]. Ce qui semble certain, c'est que, pour lui, *certaines* qualités seulement sont distinctes de la substance, et que la quantité, comme nous le verrons, n'est pas distincte de la substance ou de la qualité [59]; et ce qui est très caractéristique de sa pensée, c'est qu'il confond, en traitant de la qualité, le niveau logique et le niveau métaphysique, et réduit même celui-ci à celui-là [60]. Ainsi, pour résoudre la question de savoir si une qualité est réellement distincte de la substance ou non, il suffit, pour Ockham, de savoir si le «prédicable» peut ou ne peut pas se vérifier successivement d'un même sujet en raison du seul mouvement local [61]. Nous sommes donc bien ici au niveau du *terme*, et non de la qualité métaphysique proprement dite.

Dans sa *Somme de logique*, le «*venerabilis inceptor*»[62] consacre deux chapitres à la qualité. Comme il l'avait fait pour la relation, il commence par exposer «l'opinion qui [lui] semble être conforme aux principes d'Aristote, qu'elle soit vraie ou fausse»[63], pour ensuite exposer «l'opinion contraire», ou du moins l'opinion «des autres»[64]. Il commence donc par déclarer que

[58] M. De Wulf affirme trop catégoriquement que chez Ockham, la qualité est réduite à la quantité (*Histoire de la philosophie médiévale*, III, p. 43) et à la substance (*op. cit.*, p. 33); pourtant l'auteur cite, à la page suivante, le passage de la *Summa Logicae* (I, ch. 49, p. 141) où Ockham déclare explicitement qu'en dehors des réalités absolues, à savoir la substance et la qualité, aucune réalité n'est imaginable (cf. ci-dessus, p. 48). Voir à ce sujet PH. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, pp. 142-143.

[59] Cf. ci-dessous, p. 266.

[60] On pourrait sans doute objecter que puisqu'il a traité de la qualité dans des ouvrages de *logique*, il ne faut pas lui reprocher de ne pas en avoir traité en métaphysicien. Mais en réalité, les ouvrages logiques d'Ockham, ainsi que ses ouvrages de physique, recèlent une «métaphysique», à un degré moindre que ses ouvrages théologiques, mais non moins réel, comme l'affirme Ph. Boehner lui-même, qui se fait le défenseur de la métaphysique d'Ockham : voir *op. cit.*, pp. 373 ss. Remarquons également que dans sa *Somme de logique*, Ockham raisonne constamment en théologien – ce qui s'explique en raison du climat médiéval.

[61] Cf. ci-dessous, p. 155.

[62] Non pas «*inceptor scholae Nominalium*», comme l'ont entendu les Nominalistes, mais *inceptor* au sens strict où on l'entendait alors à Oxford, c'est-à-dire celui qui avait achevé le cycle des études, mais n'avait pas encore commencé à exercer la fonction de *Magister regens* – fonction que G. d'Ockham, de fait, n'a jamais exercée : voir Ph. BOEHNER, *Introduction* au *Tractatus de successivis* attribué à Ockham, pp. 2-3.

[63] *Summa logicae*, I, ch. 55, p. 163.

[64] *Ibid.* et ch. 56, p. 167.

selon les principes d'Aristote, il faut affirmer que le prédicament qualité est un certain concept ou signe contenant sous lui tout ce par quoi l'on répond de façon convenable à la question du «quel» posée au sujet de la substance (*quaestionem factam per quale de substantia*), et qui n'exprime pas la partie substantielle de la substance [65].

N'y a-t-il pas ici une confusion entre le prédicament «qualité» et le prédicable *quale*, celui du propre [66] ? C'est le point de vue logique qui, en dernier lieu, détermine et permet de distinguer.

Aussitôt après le passage cité, Ockham ajoute (sans se référer, cette fois, à Aristote), qu'il y a

certaines choses (*quaedam*) dans le genre qualité, qui impliquent des réalités distinctes de la substance, de sorte que cette réalité n'est pas la substance, comme sont la «blancheur» et la «noirceur», la «couleur», la «science», la «lumière» et autres semblables. Par contre, il y en a qui n'impliquent pas de réalités autres que les qualités susdites et la substance : telles sont la *figura*, la courbure (*curvitas*), la rectitude, la densité, la rareté (*raritas*), et autres semblables [67].

[65] *Op. cit.*, ch. 55, pp. 163-164. Cf. *Expositio aurea super artem veterem, Liber Praedicamentorum*, ch. 14, De praedicamento qualitatis : «omne illud per quod respondetur ad quaestionem factam per quale quod non est differentia essentialis ponitur in praedicamento qualitatis; unde Aristoteles, in *5 Metaph.*, ponit differentiam substantialem esse qualem, quia est id per quod respondetur ad talem quaestionem».

[66] Dans les *Summulae in libros Physicorum*, Ockham soulève l'objection : comment la *figura* entre-t-elle dans la quatrième espèce de qualité, si elle ne se distingue pas de la réalité figurée, qui est dans le genre substance ? Sa réponse, dont il spécifie qu'elle est «selon Aristote», est la suivante : «rien n'empêche que la même réalité soit dans des prédicaments divers, c'est-à-dire que rien n'empêche que la même réalité soit signifiée par des prédicables de divers prédicaments. C'est pourquoi les termes (*nomina*) triangulaire, quadrangulaire, circulaire et autres semblables sont dans le prédicament qualité pour autant qu'ils signifient une réalité du genre substance, et la réalité qui est figurée; et la même réalité figurée est signifiée par un prédicable du genre substance et un prédicable du genre qualité» (*Summulae in libros Physicorum*, III, ch. 16, pp. 68-69). Et pourquoi donc un prédicable sera-t-il plus qu'un autre dans le genre substance, si l'un et l'autre signifient exactement la même chose ? Parce que par l'un on répond à la question du *quid* concernant l'individu de la substance, alors que par l'autre on répond à la question du *quale* accidentel (*questionam factam per quale accidentaliter*) (*ibid.*, p. 69). Mais pourquoi répond-on davantage à la question du *quid* par l'un de ces prédicables que par l'autre ? Parce qu'il signifie tel individu, de quelque manière que soient situées ses parties, alors que «carré», par exemple, signifie des parties situées de telle manière précise, qui peut changer avec le mouvement local (*ibid.*).

[67] *Summa logicae*, p. 164. Dans le *Liber Praedicamentorum*, Ockham s'exprime différemment : certaines qualités «impliquent des réalités simples purement absolues, sans aucune connotation, de sorte que n'importe laquelle peut se vérifier d'une unique réalité» (par exemple la blancheur, la noirceur); certaines autres «impliquent plusieurs réalités et ne peuvent pas être attribuées à une seule réalité» (par exemple, la santé n'est pas une qualité distincte, puisqu'elle n'est «qu'une proportion convenable et déterminée des humeurs»; de même pour la beauté); d'autres qualités «impliquent une réalité en en conno-

Comment saura-t-on quand une qualité est réellement distincte de la substance, et quand elle ne l'est pas ? Le principe de discernement donné par Ockham est le suivant :

> quand certains prédicables peuvent se vérifier successivement du même [sujet], qui ne peuvent pas en même temps (*simul*) se vérifier du même à cause du seul mouvement local, ces prédicables (...) signifient des réalités distinctes; or des prédicables comme «courbe», «droit», peuvent se vérifier successivement du même en raison du seul mouvement local. En effet, si quelque chose est d'abord droit, et qu'ensuite, sans qu'advienne une autre réalité, ses parties se rapprochent par mouvement local, de sorte qu'elles soient moins distantes qu'auparavant, il est alors dit courbe; et pour cette raison, la «courbure» et la «droiture» n'impliquent pas de réalités autres que les réalités droites et courbes. Il en est de même de la *figura*, car il se peut que quelque chose devienne une *figura* différente par le seul mouvement local de certaines parties (...) Mais il n'en est pas ainsi de la blancheur et de la noirceur, de la chaleur et de la froideur (...); car il ne suffit pas que quelque chose, ou que les parties de quelque chose, se meuvent localement, pour qu'il devienne chaud ou froid; donc tout ce qui est tel implique des réalités distinctes de la substance [68].

Cela posé, Ockham revient à Aristote et expose ainsi les quatre «modes ou espèces de qualité»[69] distingués par le Philosophe :

> Le premier mode est *habitus* et disposition. On appelle *habitus* toute qualité difficilement mobile, qu'elle soit spirituelle ou corporelle. Et on appelle disposition toute qualité facilement mobile, qu'elle soit corporelle ou spirituelle. Et ainsi, une qualité de la même espèce est *habitus* dans l'un et disposition dans un autre [70].

On voit tout de suite que, de l'*habitus* et de la disposition, Ockham n'a

tant une autre» (ainsi les qualités passibles, «qui causent délectation ou tristesse par l'intermédiaire de la connaissance sensible» : *Expositio aurea, loc. cit.*, n ii, f° 73 b); enfin, précisera plus loin Ockham en traitant de la *figura*, certaines qualités «n'impliquent pas de réalités absolues autres que la substance et les autres qualités (...) mais disent les substances en connotant un ordre certain et déterminé des parties» (*Expositio aurea, loc. cit.*, n iii, f° 74 b; cf. ci-dessous, p. 159). – Sur la santé et la beauté, voir aussi *Summulae in libros Physicorum*, III, ch. 17, p. 69.

[68] *Summa logicae, loc. cit.* Nous avons cru bon, en raison même de la signification du paragraphe, de supprimer une négation (ligne 22 : *non* oportet quod...).

[69] *Ibid.* Dans le *Liber Praedicamentorum*, où il s'étend davantage sur les *habitus* et dispositions, Ockham note : «istae species qualitatis non sunt ita impermixtae quod nihil unum contentum sub una possit contineri sub alia; immo idem poterit contineri sub diversis speciebus, nec qualitas proprie dividitur in illas, sed sunt quaedam inferiora mutuo se excedentia, quia aliquid est in una quod non est in alia, et e converso; et ideo ab aliquibus non vocantur species qualitatis sed modi qualitatis» (*Expositio aurea, loc. cit.*, f° 72 a).

[70] *Summa logicae, loc. cit.*, p. 164.

retenu ici que la mobilité ou non-mobilité. Il précise aussitôt :

> Sous ce mode est compris non seulement ce qui implique une réalité autre que la substance, mais encore ce qui parfois n'implique pas de réalité autre. C'est pourquoi ce mode contient tout ce qui est facilement ou difficilement écarté du sujet en raison d'un changement de la réalité (*quod faciliter vel difficiliter propter mutationem rei removetur a subjecto*). En bref, toute qualité est contenue sous ce mode. On le nomme donc «espèce de qualité», non qu'il existe une qualité qui ne soit ni *habitus*, ni disposition, mais parce que telle qualité n'est pas *habitus*, et telle autre qualité n'est pas disposition; ou bien on le dit «espèce» parce qu'il connote quelque chose de plus spécial que le mot «qualité»[71].

Si Ockham garde le terme *habitus*, il lui donne une nouvelle signification. L'*habitus* est pour lui soit «toute qualité, spirituelle ou corporelle, difficilement mobile»[72], soit «une certaine réalité accidentelle engendrée dans une certaine puissance par l'acte ou les actes de cette puissance – que celle-ci soit active ou passive – (...) et qui l'incline à des actes semblables»[73]. Le changement de signification du terme *habitus* est très manifeste, si l'on considère la manière dont Ockham distingue les diverses sortes d'*habitus* : organiques, intellectuels, volontaires (dont l'existence est plus difficile à prouver [74]). Se demandant si les *habitus* sont aussi distincts que les actes qui les engendrent, il commence par préciser que le terme *habitus* peut être lui-même pris en deux sens : au sens large, il désigne «toute qualité engendrée après l'acte, mais qui peut cependant être engendrée sans l'acte. Un tel *habitus* a pour sujet le corps, et non l'âme»[75]. Au sens strict, le terme *habitus* désigne «l'*habitus* immédiatement engendré par l'acte, et qui ne peut être engendré autrement»[76]. Au sujet des *habitus* pris au sens large, la question ne se pose même pas, car ils ne sont pas engendrés immédiatement

[71] *Ibid.*
[72] Cf. *loc. cit.*
[73] *Expositio aurea, loc. cit.*, 72 b; cf. *Summulae in libros Physicorum*, III, ch. 17 à 20, pp. 69-74. N'y a-t-il pas chez Ockham un certain glissement de l'*habitus* à l'habitude ? Devons-nous considérer le fait que L. Baudry traduise systématiquement *habitus* par «habitude» (même quand rien, dans le texte d'Ockham, ne manifeste explicitement le glissement d'une signification à l'autre : voir *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, p. 107) comme une fidélité à la pensée d'Ockham ? Ce serait normal puisque, dans la doctrine ockhamiste de l'*habitus*, le point de vue de l'exercice semble bien dépasser celui de la détermination.
[74] Voir *Summa logicae*, I, p. 108; de même pour les *habitus* de l'appétit sensible : cf. *op. cit.*, p. 107.
[75] *Quodl.* III, q. 18.
[76] *Ibid.*

par l'acte lui-même. Quant aux *habitus* pris au sens strict, il y a autant de distinction entre eux qu'entre les actes qui les engendrent [77].

En ne distinguant plus *habitus* et dispositions que par la mobilité ou non-mobilité, Ockham accorde plus d'importance à la *manière d'être* de ces deux qualités qu'à ce qui les caractérise *spécifiquement*. De même, pour lui, les *habitus* ne se distinguent plus entre eux que par les *actes* qui sont leur *cause efficiente*, et non plus par leurs *objet* propres. Le primat de l'efficience et de la manière d'exister est manifeste.

Le second genre de qualité est la puissance ou l'impuissance naturelle; «c'est pourquoi toute réalité par laquelle quelque chose peut facilement agir ou résister à l'action, est rangée dans ce genre» [78]. Ici encore, si Ockham garde le terme «puissance», il lui donne une nouvelle signification. Car, pour lui, on ne peut pas dire de façon absolue (comme le fait S. Thomas) que les puissances de l'âme sont distinctes de l'âme et distinctes entre elles. Si l'on entend par «puissance de l'âme» «tout ce qui est nécessairement requis, pour n'importe quel acte vital, comme cause partielle» [79], les puissances sensibles sont alors distinctes entre elles, et distinctes de l'âme. Mais si, par «puissance de l'âme», on entend *praecise* ce qui, du côté de l'âme, est principe partiel (*quod se tenet a parte animae elicientis tanquam principium partiale*) [80], dans ce cas il n'y a plus de distinction réelle. Ockham ira jusqu'à dire : «L'intellect ne se distingue pas plus de la volonté que de l'intellect, ou que Dieu de Dieu (...) et ainsi il n'y a qu'une seule substance de l'âme, pouvant avoir des actes distincts par la raison, à l'égard desquels elle peut recevoir diverses dénominations» [81]. Ockham n'ouvre-t-il pas la voie à la «substance pensante» de Descartes ? Il prépare en tout cas la négation des «facultés».

[77] *III Sent.*, q. 11, J K; cf. *Quodl.* III, q. 18. Un *habitus* peut incliner à des actes spécifiquement distincts de ceux qui l'ont engendré, mais seulement indirectement, par l'intermédiaire de son acte propre : cf. *Quodl.* III, *loc. cit.; IV Sent.*, q. 8, et q. 9 X. En ce qui concerne les *habitus* infus des vertus théologales, nous n'en connaissons l'existence que par l'Ecriture; quant à savoir si de tels *habitus* sont causes efficientes d'actes, non seulement la raison et l'expérience ne nous le disent pas, mais encore l'Ecriture elle-même ne nous permet pas de l'affirmer. Il ne nous reste qu'à tenir cela pour probable, puisque rien ne nous autorise à leur dénier une perfection que possèdent les *habitus* acquis : voir *Quodl.* III, q. 7; *I Sent.*, dist. 17, q. 1 et 2; III, q. 8, B C.

[78] *Summa logicae*, I, ch. 55, pp. 164-165.

[79] *I Sent.*, q. 26, D.

[80] *Ibid.*

[81] *Op. cit.*, q. 24, K. Sur les différents sens du terme «puissance» chez Ockham, voir L. BAUDRY, *op. cit.*, pp. 203-204. La puissance active désigne soit «une forme capable de produire indifféremment une multitude d'actes, et en ce sens l'intellect et la volonté sont des puissances», soit «ce qui ne produit qu'un acte déterminé, et en ce sens l'*habitus* peut être dit puissance» (*III Sent.*, q. 4, J; *Quodl.* III, q. 21).

La troisième espèce de qualité est la passion ou qualité passible; «toute qualité sensible rentre dans la troisième espèce de qualité»[82].

Ockham fait encore une distinction entre qualités premières et qualités «secondes». L'expression «qualité seconde», prise au sens strict, désigne «une qualité distincte des qualités premières et causée par elles : par exemple la blancheur, la saveur»[83]. Pris au sens large, «qualité seconde» est «un terme par lequel on répond de façon convenable à la question 'quel' (*ad quaestionam factam per quale*), comme lorsque nous disons que l'homme est beau ou laid, et qui n'implique pas de qualités distinctes des autres»[84]. Ces qualités secondes prises au sens large ne sont donc pas causées par les qualités «premières». Dans certains cas, cependant, les qualités premières seront causes : par exemple, le

[82] *Summa logicae*, I, ch. 55, p. 165. Dans les *Summulae in libros Physicorum*, Ockham, après avoir rappelé la division d'Aristote, ajoute : «En plus de cette division, on peut donner une autre division de la qualité : il y a une certaine qualité sensible qui peut être sentie par un sens particulier : tels sont la chaleur, le froid, la couleur, la saveur, et ainsi de suite. Mais il y a une autre qualité qui n'est pas sensible par un sens particulier : telles sont les sensations elles-mêmes, car la vision même de l'œil ne peut être vue, ni sentie par aucun sens. Mais une telle qualité est [aussi] l'imagination intérieure, et l'acte d'appétition, et l'intellection, et la volition. Y a-t-il dans les réalités corporelles inanimées une certaine qualité, qui ne puisse être sentie par un sens particulier ? Cela sera manifesté ultérieurement» (*Summulae in libros Physicorum*, III, ch. 14, p. 65. Ockham ne développe pas cette question, car il traite alors de l'altération).

Notons aussi que dans la vision d'Ockham – du moins dans la période postérieure à celle où il soutient la théorie du *fictum* (cf. PH. BOEHNER, *op. cit.*, pp. 146 ss.) – l'universel et le concept sont des «qualités de l'âme». Ockham, en effet, «identifie universaux et concepts en général avec les actes de connaissance» (*op. cit.*, p. 215) : ce sont des *passiones animae*, qui «sont de certaines qualités de l'esprit existant subjectivement dans l'esprit aussi vraiment et aussi réellement que la blancheur existe sur le mur ou la froideur dans l'eau» (*Expositio aurea*, texte définitif, cité par PH. BOEHNER, *op. cit.*, p. 57; cf. pp. 56 et 106, et *Summa logicae*, I, ch. 12, p. 39; *I Sent.*, dist. 2, q. 8, Q). Ockham invoque l'autorité d'Averroès et conclut : «Ainsi, selon le Commentateur, les universaux sont des qualités de l'esprit et ne concernent pas la substance (*et non sunt de substantia*)» (cf. PH. BOEHNER, *loc. cit.*). La pensée d'Ockham ayant sensiblement varié sur ce point (de la théorie du concept *fictum* à celle du concept *intellectio* : cf. L'*être*, I, p. 115, note 30), nous ne pouvons pas entrer ici dans plus de précisions qui, du reste, nous entraîneraient hors de notre sujet. – Sur la *passio*, sur les différents sens que peut avoir ce terme, voir *Expositio aurea, Liber praed.*, ch. 14, *De praed. qualitatis*, n ii, f° 73; *I Sent.*, prol., q. 3 D : «Passio potest accipi (...) uno modo pro aliqua re de qua dicitur alicui rei competere. Primo modo dico quod passio universaliter distinguitur realiter a subjecto quia sic nihil est passio nisi aliquod accidens vel forma alicui inhaerens tanquam subjecto. Sed isto modo non accipitur communiter passio in scientiis». La *passio* peut aussi être entendue comme «prédicable mental, vocal ou écrit» (*Summa logicae*, I, ch. 37, p. 96). Mais au sens strict, «la passion n'est qu'un prédicable mental [ou concept], ni vocal, ni écrit» (*ibid.*). Voir L. BAUDRY, *op. cit.*, pp. 189 ss. Voir aussi T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de G. de Ockham*.

[83] *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 113, f° 20 a.

[84] *Ibid.*

rapprochement des parties de la substance (condensation) est cause de la densité et leur écartement (raréfaction) est cause de la non-densité [85]. Par contre, les qualités secondes prises au sens strict sont directement causées par les qualités premières : tel homme est noir parce qu'il est né dans un pays chaud, tel autre blanc parce qu'il est né dans un pays tempéré [86] ! La qualité première est donc une qualité fondamentale, qui peut être cause d'une autre qualité, mais n'est pas elle-même causée par une autre.

Enfin, le quatrième «genre» de qualité mentionné dans la *Summa logicae* comprend la forme, la *figura*, le droit, le courbe, etc. Ockham ajoute que «l'on peut appeler 'forme' la qualité en raison de laquelle quelque chose est dit beau ou laid», et souligne que «ces noms n'impliquent pas de réalités autres que les qualités susdites et la substance»[87].

Si la *figura* ne se distingue plus, chez Ockham, des autres qualités ni de la substance, elle ne se distingue pas davantage de la quantité (celle-ci n'étant pas distincte elle-même des qualités ni de la substance); la *figura* n'est plus que ce qui «dit» la substance selon un ordre des parties. Notons ce passage des *Summulae in libros Physicorum* :

> la *figura* n'est pas une réalité autre que la substance ou la qualité; bien au contraire, la quantité elle-même, qu'elle soit substance ou qualité, est réellement la *figura* même (...). Qu'elle ne soit pas une réalité autre, c'est évident. Car la seule séparation d'une réalité d'avec une autre ne fait pas une réalité nouvelle. Or souvent le bronze ou le bois devient d'une autre *figura* par la séparation de parties d'avec le bronze ou le bois; il n'y a donc pas de réalité nouvelle. De même, le seul mouvement local d'un corps ne fait pas une nouvelle réalité dans le corps, mais parfois le corps devient d'une autre *figura* par le seul mouvement local des parties, comme on peut le voir d'un bâton droit qui se courbe (...) donc il ne se fait pas de nouvelle réalité, et par conséquent la *figura* n'est pas une nouvelle réalité (...) Il faut donc dire que, selon le Philosophe, la *figura* n'est pas une réalité comme beaucoup l'imaginent [88].

[85] *Ibid.*

[86] *Ibid.*

[87] *Summa logicae*, I, ch. 55, p. 165; cf. *Expositio aurea, loc. cit.*, f° 74 b; *Summulae in libros Phys.*, III, ch. 15, pp. 65 et 67.

[88] *Summulae in libros Physicorum*, III, ch. 15, pp. 65-66; cf. ci-dessus, note 67; *Expositio super Physicam Aristotelis*, f° 204 a; *IV Sent.*, q. 4, L, ad 4. Le *Tractatus de principiis theologiae* (d'un disciple d'Ockham) dira que «les qualités de la quatrième espèce ne sont pas des *res* distinctes de la substance et des qualités de la troisième espèce, car alors Dieu pourrait conserver la figure sans le figuré (*figuram sine figurato*)» (*De principiis theologiae*, p. 109). Mais pour cet auteur, «la vision, l'intellection, l'amour et tous les actes de l'âme cognitive et appétitive sont des qualités réelles dans l'âme, distinctes d'elle et qui lui sont réellement inhérentes» (*op. cit.*, p. 120).

Dans la *Somme de logique*, après avoir présenté les divers modes de qualité, Ockham énumère les «nombreuses propriétés que le Philosophe attribue à la qualité» et qui sont, en réalité, au nombre de trois : la qualité reçoit les contraires, elle reçoit le plus et le moins, et «selon la qualité, quelque chose est dit semblable ou dissemblable»[89].

Son exposé achevé, Ockham juge nécessaire d'insister encore sur sa fidélité à Aristote : «Tout ce que j'écris sur la philosophie, je ne le dis pas comme étant mien, mais comme étant d'Aristote, à ce qu'il me semble»[90]. En réalité, la qualité n'est plus pour Ockham un certain mode de l'être, une détermination qui ennoblit, mais un prédicable, une manière de dire le *quale* de ce qui est. Ockham analyse les œuvres d'Aristote et garde ses termes, mais il donne à ceux-ci une signification nouvelle, dans une perspective nouvelle. Ce changement de perspective se manifeste de façon particulière dans la manière dont Ockham juge l'intention même du Philosophe, à propos de la division des qualités :

> selon l'intention du Philosophe, le même se retrouve dans les diverses espèces de qualité; cela est évident, puisqu'il affirme que la chaleur et la froideur sont dans la première espèce de qualité, et sont de même dans la troisième. Il est donc manifeste qu'Aristote n'a pas l'intention d'affirmer que celles-ci ne s'excluent pas mutuellement de façon universelle, mais qu'elles sont attribuées l'une à l'autre, au moins de façon particulière. Et ce qu'il affirme des espèces, il l'affirme aussi des prédicaments, qui sont attribués l'un à l'autre de façon particulière[91].

C'est l'aspect logique, celui des prédicables, qui domine; cet aspect, de

[89] *Summa logicae, loc. cit.*, p. 165. Cf. *Expositio aurea*, Liber praedicamentorum, *De qualitate*, ch. 15 : De proprietatibus qualitatis. Notons la manière dont Ockham présente la seconde propriété : «la qualité reçoit le plus et le moins, car un concret est tantôt attribué à quelque chose avec l'adverbe 'plus', et tantôt avec l'adverbe 'moins'. En effet, c'est tantôt [la proposition] 'A est plus blanc que B' qui est vraie, et tantôt 'A est moins blanc que B'. Mais cette propriété ne se trouve pas dans toutes les qualités. Car on ne dit pas que quelque chose est plus triangle qu'un autre, ni que l'un est plus carré que l'autre» (*Summa logicae, loc. cit.*).

[90] *Summa logicae, loc. cit.*, p. 166. Ensuite, dans un très bref chapitre, Ockham résume l'opinion «des autres», pour qui «toute qualité est une réalité réellement distincte de la substance, de la quantité et des réalités relatives, et qui fixent quatre espèces de qualité dont les contenus sont réellement distincts entre eux» (*op. cit.*, ch. 56, p. 166).

[91] *Summa logicae, loc. cit.* : «secundum intentionem Philosophi, idem est in diversis speciebus qualitatis, sicut patet, quia ponit quod calor et frigiditas sunt in prima specie qualitatis, et similiter sunt in tertia. Ex quo patet, quod non est intentionis suae ponere quod istae a se mutuo universaliter removentur, sed quod de se mutuo, saltem particulariter, praedicantur. Et sicut ponit de speciebus, ita ponit etiam de praedicamentis, quod de se mutuo particulariter praedicantur».

plus, semble bien se fonder exclusivement sur la causalité efficiente, le fondement de l'universel n'étant plus la quiddité. Il n'y a donc plus chez Ockham de véritable philosophie de la qualité; il n'y a plus qu'une classification logique fondée sur la pure efficience [92].

Suarez

Impressionné par le fait qu'Aristote n'a donné aucune définition commune de la qualité, et reconnaissant qu'il est difficile de dire, d'une manière générale, en quoi consiste «ce mode qui détermine l'accident *in communi* à l'*esse* de la qualité» et distingue celle-ci des autres genres d'accidents [93], Suarez propose cette définition : la qualité est essentiellement ce qui orne intrinsèquement et ce qui parfait la substance, afin qu'elle soit convenablement affectée dans son être ou sa puissance d'opération [94].

Malgré cela, Suarez suit la division des qualités proposée par Aristote, en accordant très nettement la préférence à la division donnée dans les *Catégories*, celle de la *Métaphysique* étant jugée par lui très obscure [95].

De plus, Suarez considère les sensibles propres (dont il ne traite pas pour eux-mêmes) comme des puissances actives : certaines qualités passives, dit-il, sont proprement actives, comme la pesanteur, le chaud et le froid :

[92] Si le XIVe siècle, avec Ockham, présente cette «logicisation» de la qualité, le XVe siècle, en Nicolas de Cues, exclut la qualité du domaine de la connaissance humaine. Celle-ci, ayant pour acte par excellence la *mensuratio*, ne connaît que le mesurable, elle est incapable d'atteindre autre chose que la quantité. C'est «de la vertu de la multiplicité (*ex vi multitudinis*) que descendent les quantités et les qualités et les autres prédicaments qui font [notre] connaissance des réalités» (*Idiota de mente*, ch. 10, Philosophisch-theologische Schriften, III, p. 566; Werke, éd. Wilpert, I, p. 264). Le domaine propre de la qualité est celui de l'infini. Seule l'expérience intuitive de la limite infinie peut nous faire passer du quantitatif au qualitatif; mais alors notre connaissance devient purement conjecturale : la science la plus grande est celle de l'ignorance, et l'on «sera d'autant plus docte que l'on se saura plus ignorant» (*De docta ignorantia*, I, ch. 1, Philosophisch-theologische Schriften, I, p. 196; Werke, éd. Wilpert, I, p. 2). Cf. ci-dessous.p. 272.

[93] *Disputationes metaphysicae*, XLII, sect. 1, n° 1.

[94] *Ibid.*, n° 5 : «per se primo instituta est ad ornandam intrinsece et perficiendam substantiam, ut convenienter affecta sit in suo esse, vel in virtute agendi».

[95] *Id.*, sect. 2, n° 1 : «Aristoteles tacite dividens qualitatem in *Praedicamentis*, quatuor ejus enumerat species (...). At vero lib. 5 *Metaph.* c. 14 obscurius tradit divisionem, quia naturalem potentiam et impotentiam omisisse videtur, nisi eam sub virtute bene vel male operandi comprehendisse intelligamus. Figuram in numeris tantum explicata, et rebus immobilibus, i.e. Mathematicis, specialiter illam attribuit (...) Divisio ergo data in *Praedicamentis* magis perspicua est, et ideo est communiter recepta».

bien plus la blancheur et la noirceur, ainsi que les autres objets des sens, sont (...) de véritables puissances actives, car ils sont véritablement cause efficiente (*vere efficiunt*) de cette passion ou espèce dans les sens (...) En effet, que la passion réalisée dans le sens par la blancheur soit intentionnelle, cela n'a rien à voir, puisque cette [passion] n'est pas hors du domaine de la véritable efficience. Autrement, l'intellect agent non plus ne serait pas une véritable puissance active, puisque son action est intentionnelle; bien plus, toute action de l'intellect ou des sens peut aussi, de cette manière, être dite intentionnelle [96].

Suarez ramène donc les sensibles propres aux puissances actives, en considérant que leur activité intentionnelle est une activité aussi réelle que les activités physiques. Ce faisant, Suarez ne saisit plus le rôle propre des sensibles propres dans la connaissance sensible; il confond le rôle propre de la causalité formelle avec celui de la causalité efficiente. Par le fait même, il ne reconnaît plus suffisamment le rôle vital de la faculté de connaissance, ce qui prépare la réaction inverse.

3. DE DESCARTES AUX PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

Réduction des qualités aux modes des deux substances

Si Descartes emploie parfois le mot «qualité» en un sens qui rejoint (en plus élémentaire) le sens qu'a le mot ποιόν τι dans les *Catégories* d'Aristote, par exemple lorsqu'il distingue «les propriétés ou qualités de l'esprit des propriétés ou qualités des corps»[1], il réserve, d'une façon

[96] *Ibid.*, n° 3. L'idée qu'une qualité sensible comme la blancheur exerce une causalité efficiente est reprise par Suarez aux Stoïciens : cf. ci-dessus, p. 136. De même, le τόνος des Stoïciens semble bien être repris dans la notion d'*intensio*, à laquelle Suarez attache une grande importance : voir la *disp.* XLVI, consacrée tout entière à la question de l'*intensio* de la qualité. Suarez rattache évidemment cette *intensio* (qui est déjà chez Duns Scot) à la seconde propriété reconnue par Aristote à la qualité : être susceptible de plus et de moins (cf. *disp.* XLII, sect. 7, n° 4); mais la perspective n'est plus la même.

[1] *Deuxièmes réponses*, Oeuvres IX, p. 103. Cf. *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...*, *op. cit.*, p. 125 : «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 une réelle idée, s'appelle *Substance.*» Voir aussi *Principes de la philosophie*, I, art. 56, *op. cit.*, p. 49, où Descartes expose les nuances diverses qu'il attache aux mots «façon», «mode», «attribut», «qualité»; à l'article 57, Descartes précise que «de ces qualités ou attributs, il y en a quelques uns qui sont dans les choses mêmes, et d'autres qui ne sont qu'en notre pensée» (*ibid.*). Le terme «attribut» est plus général : cf. art. 56; voir aussi *Lettre à Elisabeth*, 28 juin 1643, Oeuvres III, p. 694.

plus précise, le terme de «qualité» aux qualités sensibles, à ce que «l'Ecole» (et Suarez encore [2]) appelait «sensibles propres» et «sensibles communs». Or ce que l'on appelait «sensibles propres», pour lui, n'existe pas réellement, mais se réduit aux «sensibles communs». La preuve en est, que tout ce que nous pouvons concevoir clairement et distinctement dans les choses corporelles se ramène à «fort peu de chose»,

> à savoir la grandeur, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur; la figure qui est formée par les termes et les bornes (*ex terminatione*) de cette extension; la situation que les corps diversement figurés gardent entre eux; et le mouvement ou le changement de cette situation; auxquelles on peut ajouter la substance, la durée, et le nombre [3].

Quant aux autres qualités, couleur, son, etc., elles se rencontrent dans notre pensée «avec tant d'obscurité et de confusion», que nous ignorons même si les idées que nous en concevons «sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne (...) représentent que des êtres chimériques, qui ne peuvent exister» [4].

[2] Voir par exemple *Disp.* XLII, sect. 5, n° 17.

[3] *Troisième méditation*, Oeuvres IX, p. 34 (texte latin : VII, p. 43).

[4] *Ibid.*. Avant Descartes, Galilée avait déjà nié la réalité des qualités sensibles que l'on dira plus tard «secondaires». Dans *Il Saggiatore* (1623),exposant ce qu'il pense de la proposition «le mouvement est cause de la chaleur», Galilée commence par suggérer qu'«on se forme un concept assez éloigné de la vérité, en croyant que la chaleur est un véritable accident, affection ou qualité qui réside réellement dans la matière par laquelle on se sent réchauffé» (*op. cit.*, 48, p. 261). Il explique alors qu'en concevant une matière ou substance corporelle, il ressent immédiatement la nécessité de concevoir en même temps qu'elle est «terminée ou figurée de telle ou telle figure», que, par rapport à d'autres, elle est grande ou petite, qu'elle est dans tel ou tel lieu, tel ou tel temps, qu'elle se meut ou est au repos, qu'elle est une, peu ou beaucoup. Ce sont là des «conditions» dont aucune imagination ne peut la séparer. Mais «qu'elle doive être blanche ou rouge, amère ou douce, sonore ou muette, d'odeur agréable ou désagréable, mon esprit n'éprouve aucune obligation de l'appréhender nécessairement accompagnée de telles conditions; bien plus, si les sens ne nous y aidaient pas, le raisonnement (*discorso*) et l'imagination n'y arriveraient peut-être jamais». C'est pourquoi il pense que ces saveurs, odeurs, couleurs, etc. ne sont, en ce qui concerne le sujet en lequel elles semblent résider, que de «purs noms», et en réalité ne résident que dans le corps qui les sent. Que celui-ci soit supprimé et toutes ces qualités seront annihilées; mais parce que nous leur avons donné «des noms particuliers, différents de ceux des autres accidents premiers et réels», nous voudrions croire «qu'elles doivent aussi en être vraiment et réellement différentes» (*ibid.*). Galilée s'explique au moyen de plusieurs exemples confirmant que, «pour exciter en nous les saveurs, les odeurs et les sons, rien d'autre n'est requis, dans les corps extérieurs, que la grandeur, la figure, les nombres et les mouvements lents ou rapides» (*op. cit.*, p. 264). «Si l'on supprimait les oreilles, les langues et les nez, il resterait les figures, les nombres et les mouvements, mais il n'y aurait plus ni odeurs, ni saveurs, ni sons, lesquels, hors de l'animal vivant (...), ne sont rien d'autre que des noms» (*ibid.*). La sensation de chatouillement,

Que ces qualités («sensibles propres») n'existent pas réellement dans les choses, Descartes le montre en donnant des exemples comme celui de l'ébranlement du nerf optique, qui «nous fait voir mille étincelles de feu, qui ne sont point toutefois hors de notre œil»[5]. De là,

> nous avons sujet de conclure que nous n'apercevons point aussi en aucune façon que tout ce qui est dans les objets (...), que nous appelons leur lumière, leurs couleurs, leurs odeurs, leurs goûts, leurs sons, leur chaleur ou froideur, et leurs autres qualités qui se sentent par l'attouchement, et aussi ce que nous appelons leurs formes substantielles, soient en eux autre chose que les diverses *figures, situations, grandeurs, et mouvements de leurs parties,* qui sont tellement disposées qu'elles peuvent mouvoir nos nerfs en toutes les diverses façons qui sont requises pour exciter en notre âme tous les divers sentiments qu'ils y excitent [6].

Citons encore ce passage des *Sixièmes Réponses* :

> Je reconnus qu'il n'y avait rien qui appartint à la nature ou à l'essence du

que nous ressentons en certains endroits précis du corps et non en tous, ne nous appartient-elle pas à nous-mêmes, et non à la main ou à la plume qui la produit ? Attribuer à la main ou à la plume, outre les propriétés du mouvement et du toucher, une faculté différente de celles-ci et qui serait la faculté de chatouiller, ne serait-ce pas une grave erreur ? Or, affirme Galilée, les multiples qualités que nous attribuons aux corps (celles qui seront par la suite dites «secondaires») «peuvent avoir une existence semblable, mais non plus grande» (*op. cit.*, p. 262). Ailleurs encore, Galilée raille le procédé qui consiste à inventer une qualité nouvelle chaque fois que se présente un phénomène nouveau à expliquer : «Cette manière de philosopher a, selon moi, une grande affinité (*simpatia*) avec la manière de peindre qu'avait un de mes amis, lequel écrivait sur la toile avec de la craie : 'Ici, je veux une fontaine avec Diane et ses nymphes; là, quelques lévriers; de ce côté, un chasseur avec une tête de cerf; le reste : campagne, bocage et petites collines'; puis laissait au peintre le soin de représenter le reste avec des couleurs, et se persuadait ainsi qu'il avait lui-même peint l'histoire d'Actéon, alors qu'il n'avait donné que des noms» (*Dialogo dei massimi sistemi*, Giornata terza, Opere I, p. 539). La conception que se fait Galilée de la distinction des qualités, et le jugement de valeur qu'il porte sur elles, dépendent de sa manière de concevoir la physique, qu'il lie étroitement aux mathématiques et veut séparer complètement de la philosophie; mais on peut très bien accepter une nouvelle physique dépendante des mathématiques sans pour autant souscrire au jugement de valeur porté par Galilée sur les qualités sensibles. Car ce n'est pas aux mathématiques de discerner, parmi les qualités sensibles, des qualités objectives et d'autres qui ne le sont pas. Tout ce que l'on peut faire, c'est reconnaître que seul est mathématisable le fondement quantitatif des qualités, et non les qualités proprement dites. Nous reviendrons plus tard (dans le volume sur *La pensée réflexive*) sur cette question si importante, dont les retentissements ont été très grands.

[5] *Principes de la philosophie,* IV, art. 198. p. 317.

[6] *Ibid.* Cf. art. 199, p. 318 : Les qualités réelles ne sont «rien *hors de notre pensée*, sinon les mouvements, les grandeurs et les figures de quelques corps. Si bien que j'ai prouvé qu'il n'y a rien en tout ce monde visible ou sensible, sinon les choses que j'y ai expliquées».

corps, sinon qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, capable de plusieurs figures et de divers mouvements, et que ces figures et ces mouvements n'étaient autre chose que des modes, qui ne peuvent jamais être sans lui; mais que les couleurs, les odeurs, les saveurs et autres choses semblables, n'étaient rien que des sentiments qui n'ont aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas moins différents des corps que la douleur diffère de la figure ou du mouvement de la flèche qui la cause; et toutes les autres qualités que nous remarquons dans les corps, consistent seulement dans le mouvement ou dans sa privation, et dans la configuration et arrangement des parties [7].

Si les qualités que l'on appelait «sensibles propres» ne sont que des «sentiments» dépourvus d'existence réelle hors de l'esprit, les «sensibles communs» ne sont pas non plus des *qualités réelles*, mais seulement des *modes*. Descartes y insiste, par exemple à propos de la «figure» ou à propos du mouvement :

Je ne suppose aucunes *qualités réelles* en la nature, qui soient ajoutées à la substance par la puissance divine; et ainsi je n'attribue point plus de réalité au mouvement, ni à toutes ces autres variétés de la substance, qu'on nomme des *qualités*, que communément les philosophes en attribuent à la figure, laquelle ils ne nomment point *qualitatem realem*, mais seulement *modum* [8].

Descartes précise les deux raisons, très significatives, de son refus des «qualités réelles» :

La principale raison qui me fait rejeter ces qualités réelles, est que je ne

[7] *Sixièmes réponses*, Oeuvres IX, p. 239. Cf. *Troisièmes objections*, p. 136 : «je n'ai prouvé autre chose par l'exemple de la cire [cf. *IIe méditation*, *op. cit.*, pp. 23 ss.], sinon que la couleur, la dureté, la figure, etc., n'appartiennent pas à la raison formelle de la cire». Voir aussi *Discours de la méthode*, Ve partie, Oeuvres VI, pp. 42-43 : «Ainsi (...) je décrivis cette matière et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible, excepté ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'âme : car même je supposai, expressément, qu'il n'y avait en elle aucune de ces Formes ou Qualités dont on dispute dans les Ecoles». Cf. *Les météores*, discours I, *op. cit.*, p. 239. *Principes*, IV, p. 320 : «... tout ce grand attirail de qualités que plusieurs ont coutume de supposer; chacune desquelles peut plus difficilement être connue que toutes les choses qu'on prétend expliquer par leur moyen».

[8] *Lettre à Mersenne*, 26 avril 1643, Oeuvres III, pp. 648-649. Cf. *Lettre LXI à* ***, automne 1635, Oeuvres I, p. 324 : «Je ne crois pas non plus que les corps pesants descendent par quelque *qualité réelle*, nommée *pesanteur*, telle que les philosophes l'imaginent». Voir aussi les *Lettres* CXXIX (Oeuvres II, p. 223), CCCII (Oeuvres III, p. 667), CDLXXVI quater (Oeuvres IV, p. 700 : «haec enim talia sunt, quae vulgo aestimantur esse vera, licet sint falsissima») et *Sixième méditation* (Oeuvres IX, pp. 64-66).

vois pas que l'esprit humain ait en soi aucune notion, ou idée particulière, pour les concevoir. (...) La seconde raison est que les philosophes n'ont supposé ces qualités réelles qu'à cause qu'ils ont cru ne pouvoir expliquer autrement tous les phénomènes de la nature; et moi je trouve, au contraire, qu'on peut bien mieux les expliquer sans elles [9].

Ainsi, tout ce qu'on peut «attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'*une dépendance* de ce qui est étendu»[10], y compris la figure et le mouvement. La preuve en est que «nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement, qu'en un espace qui est étendu (...) Mais au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement»[11].

[9] *Lettre à Mersenne*, p. 649. Sur les raisons avancées par Descartes pour «réfuter entièrement l'opinion de ceux qui admettent des accidents réels», voir *Sixièmes réponses*, Oeuvres IX, pp. 234-235 : «premièrement, puisque nul sentiment ne se fait sans contact, rien ne peut être senti que la superficie des corps. Or s'il y a des accidents réels, ils doivent être quelque chose de différent de cette superficie, qui n'est autre chose qu'un mode; donc s'il y en a, ils ne peuvent être sentis. Mais qui a jamais pensé qu'il y en eût, que parce qu'il a cru qu'ils étaient sentis ? De plus, c'est une chose entièrement impossible et qui ne peut se concevoir sans répugnance et contradiction, qu'il y ait des accidents réels, pour ce que tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet. Or ce qui peut ainsi exister séparément est une substance et non point un accident». Après avoir prouvé qu'il ne sert à rien de dire que les accidents réels peuvent être séparés de leurs sujets par la toute-puissance de Dieu, Descartes ajoute : «Et pour ce que la principale raison qui a mû les philosophes à établir des accidents réels a été qu'ils ont cru que sans eux on ne pouvait pas expliquer comment se font les perceptions de nos sens, j'ai promis d'expliquer par le menu (...) la façon dont chacun de nos sens est touché par ses objets» (p. 235).

[10] *Principes*, I, art. 53, p. 48. Reprenant Descartes à sa manière, Spinoza dira : «Outre des qualités sensibles, il n'y a rien dans un corps que l'étendue et ses affections, énumérées dans la première partie des *Principes*» (*Les principes de la philosophie de Descartes, démontrés selon l'ordre géométrique*, II, prop. 2, Oeuvres complètes, p. 252). Après avoir énoncé la proposition selon laquelle, «enlèverait-on d'un corps la dureté, le poids et les autres qualités sensibles, la nature de ce corps n'en garderait pas moins son intégrité» (*op. cit.*, p. 255), Spinoza donne la démonstration suivante : «Sur la dureté les sens ne nous apprennent rien et nous n'en pouvons rien concevoir clairement et distinctement, sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains (...) Donc, (...) la dureté ne sera rien d'autre. Or, si l'on divise le corps dur en poussière aussi menue que possible, ses parties céderont facilement (...) et cependant ne cesseront pas d'être de la nature d'un corps» (*ibid.*). «La nature d'un corps n'est pas détruite par la suppression des qualités sensibles; donc elles ne constituent pas son essence. Reste donc uniquement l'étendue et ses affections. Donc (...) la nature du corps consiste dans la seule étendue» (*ibid.*, pp. 255-256). Notons d'autre part que pour Spinoza, la «figure» n'est qu'une négation, puisqu'elle est une détermination («la pure matière considérée comme indéfinie ne peut avoir de figure et [...] il n'y a de figure que dans les corps définis et déterminés») et que toute détermination est une négation (SPINOZA, *Lettre 50*, in Oeuvres complètes, pp. 1286-1287).

[11] DESCARTES, *Principes*, *loc. cit.* De son côté, Hobbes (auteur, rappelons-le, des *Troisièmes objections* et adversaire matérialiste de Descartes), affirme qu'il n'y a de réel dans le monde que le mouvement, tout le reste étant apparence : la couleur et la forme ne sont

pas des qualités des choses, pas plus que le son n'est une qualité de la cloche ou de l'air. Hobbes reconnaît qu'une telle affirmation peut paraître paradoxale, «et pourtant l'introduction de *species* visibles et intelligibles (...) allant et venant à partir de l'*objet*, est *pire* que tout paradoxe, étant une *impossibilité* pure et simple» (*Human Nature, or the fundamental elements of policy*, ch. 2, § 4, English Works IV, p. 4). «Ce que l'on dit image ou couleur n'est pour nous qu'une *apparition* du mouvement, de l'agitation ou altération que l'*objet* opère dans le cerveau, ou dans les esprits, ou en quelque substance interne de la tête» (*ibid.*). De même pour toutes «les conceptions qui naissent des *autres sens* : le *sujet* de leur inhérence n'est pas l'*objet*, mais *celui qui sent* (the *sentient*)» (*ibid.*). Après s'être dûment expliqué, Hobbes conclut : «il s'ensuit que *tous les accidents* ou qualités, *quels qu'ils soient*, dont nos sens nous font croire qu'ils sont dans le *monde*, n'y sont *pas*, mais ne sont que des semblants (*seemings*) et des *apparitions* : les choses qui *sont* réellement dans le monde hors de nous sont les *mouvements* par lesquels ces apparences sont causées. Et c'est là une *grande tromperie des sens*, qui doit aussi être corrigée par les sens : car un sens me dit, lorsque je vois *directement*, que la couleur semble être dans l'objet; mais le sens me dit aussi, lorsque je vois par *réflexion*, que la couleur n'est pas dans l'objet» (*op. cit.*, ch. 2, § 10, pp. 8-9).

Quant à Gassendi, l'auteur des *Cinquièmes objections* (mais que Descartes lui-même vantait comme «un philosophe très éminent» et «un homme célèbre par la candeur de son esprit» : cf. *Cinquièmes réponses*, Oeuvres VII, p. 390), il nie également la réalité des «sensibles propres». Luttant avec acharnement contre l'aristotélisme et s'efforçant de «ressusciter les sentiments de Démocrite et d'Epicure», selon le témoignage de Leibniz (Ecrit adressé probablement à l'éditeur du Journal des savants, Oeuvres [Gerhardt] IV, p. 343; cf. *Confessio naturae contra Atheistas*, *op. cit.*, p. 106), Gassendi démontre que les seuls principes matériels sont les atomes, en lesquels il n'y a d'autre qualités que la grandeur, la figure, le poids et le mouvement (voir *Syntagma philosophicum*, Physica, sect. 1, livre 5, ch. 7, Opera omnia I, pp. 366ss.). La saveur, par exemple, «semble n'être, dans la chose même que nous disons sapide, rien d'autre que des corpuscules d'une configuration telle qu'en pénétrant la langue et le palais, ils s'appliquent à la contexture de cet [organe] et le mettent en mouvement, de telle sorte que se produise la sensation que nous nommons goût» (*op. cit.*, livre 6, ch. 9, p. 409 b). De même, «ce que nous nommons odeur n'est proprement que dans l'organe» (p. 413 b). Quant à la lumière, elle «semble n'être autre, dans le corps lumineux, que des corpuscules très ténus qui, configurés d'une certaine façon et ensuite transportés depuis le corps avec une rapidité ineffable, et reçus dans l'organe de la vue, sont capables de le mouvoir et de créer la sensation dite 'vision'» (*ibid.*, ch. 11, p. 422 a). Ailleurs, Gassendi, pour qui «les *Catégories* d'Aristote fourmillent de tautologies et de choses hors du sujet» (*Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliciens*, I, 6e diss., p. 146), raille la définition que le Philosophe donne de la qualité : «Voyez quelle belle définition de la qualité : *ce en vertu de quoi une chose est dite être telle* ! Comme si l'on qualifiait 'telle' une chose qui n'ait pas telle qualité, et par conséquent comme si la notion d'être 'telle' ne supposait pas déjà la possession de la qualité ! Voilà des définitions bien faites pour provoquer d'éternels cercles vicieux» (*ibid.*, art. 1, p. 148). – Boyle, à son tour, critique la définition d'Aristote, reprochant à celui-ci d'y avoir omis le genre; et il ajoute : «ce n'est pas chose si aisée de donner une très bonne définition des qualités, puisque celui qui a la réputation d'être le grand maître de la logique, lorsqu'il prétend nous en donner une, ne fait que définir la chose par la même chose (...) Outre cela, je soupçonne grandement sa définition d'être fausse aussi bien qu'obscure : car la réponse à la question *Qualis res est ?* peut venir de quelque autre prédicament ou accident, si ce n'est de tous» (*The Origin of Forms and Qualities according to the Corpuscular Philosophy*, ch. 2 : An Excursion about the relative Nature of Physical Qualities, Works II, p. 465 b). Boyle ajoute en note que, depuis qu'il a écrit ces lignes, il a découvert que certains scolastiques modernes, et parmi les plus éminents, se sont eux-mêmes montrés aussi insatisfaits que lui de la définition aristotélicienne de la qualité; et il cite à l'appui le «fameux jésuite Suarez» (*ibid.*). Sur la doctrine de Boyle lui-même voir ci-dessous, pp.169 ss.

Quant aux «*propriétés* que nous trouvons en la chose qui pense, [ce] ne sont que *des façons différentes* de penser»[12]. Nous pouvons certes concevoir la «chose qui pense» sans imagination ou sans sentiment, mais «l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense, que nous ne les pouvons concevoir sans elle»[13]. Ainsi, les «qualités» de l'esprit n'ont pas plus de réalité que celles du corps. Les «attributs» de la substance pensante, comme «être intelligent, voulant, doutant»[14], ne sont pas des qualités distinctes de la substance pensante elle-même. C'est par elles que nous connaissons la substance[15], mais ils ne s'en distinguent pas réellement.

Descartes, sans doute, parle encore de «puissances» ou de «facultés» et de «qualités actives», mais il estime que si nous ne pouvons pas avoir de connaissance actuelle des puissances ou facultés, nous pouvons tout simplement nier leur existence dans l'âme[16]. Quant aux «qualités actives», elles n'ont qu'une «entité modale»[17]. De même en ce qui concerne les *habitus* : Descartes ne nie pas leur existence, mais n'en reconnaît que deux sortes; les *habitus*, pour lui, sont soit des modes corporels, matériels, soit des modes spirituels, surnaturels, comme l'*habitus* de foi ou la grâce[18]. Enfin, s'il traite longuement des passions,

[12] DESCARTES, *Principes*, I, art. 53, p. 48.

[13] *Ibid.*

[14] Cf. *Quatrièmes réponses*, Oeuvres IX, p. 173.

[15] Cf. *loc. cit.* et *Cinquièmes réponses* (non traduites), Oeuvres VII, p. 360.

[16] Voir *Quatrièmes réponses*, p. 190 (texte latin : VII, pp. 246-247) : «nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses facultés ou de ses puissances (*facultatum sive potentiarum*), si ce n'est en puissance; en telle sorte que, lorsque nous nous disposons à nous servir de quelque faculté, tout aussitôt, si cette faculté est en notre esprit, nous en acquérons une actuelle connaissance; c'est pourquoi nous pouvons alors nier assurément qu'elle y soit, si nous ne pouvons en acquérir cette connaissance actuelle».

[17] Voir *Lettre CCLXVI à Régius*, janvier 1642, Oeuvres III, p. 503 : «Nous ne nions pas les qualités actives, mais nous nions seulement qu'il faille leur attribuer une Entité plus grande que la modale, ce qui ne pourrait se faire que si on les concevait comme des substances». Voir aussi *Lettre CCLV* au même, déc. 1641 (?), *op. cit.*, pp. 454-455 : «Dans les réalités corporelles, toute action et toute passion consistent seulement en un mouvement local, et est appelée action lorsque ce mouvement est considéré en ce qui meut, et au contraire passion lorsqu'il est considéré en ce qui est mû». Etendus aux réalités immatérielles, ces noms signifient quelque chose d'analogue au mouvement : on dit «action» le mouvement vu du côté du moteur, «comme la volition de l'esprit», et «passion» le mouvement du côté de ce qui est mû, comme «l'intellection et la vision dans le même esprit».

[18] Voir *Lettre CCLXVI*, pp. 503-504 : «nous ne nions pas les *habitus*, déclare Descartes, mais nous les concevons d'un double genre : certains sont Matériels, qui dépendent de la seule configuration des parties, ou d'une autre disposition; d'autres sont Immatériels ou Spirituels, comme l'*habitus* de foi, la grâce, etc., chez les théologiens, qui ne dépendent pas d'elle mais sont des modes spirituels existant dans l'esprit, comme le mouvement, ou

celles-ci ne sont pour lui que des «pensées confuses» venant à l'âme de ce qu'elle reçoit les mouvements qui se font dans le corps[19].

Réduction de la qualité aux seules qualités «primaires», modes de la matière

La terminologie «qualités primaires, qualités secondaires», généralement attribuée à Locke, a en réalité son origine chez Boyle – ou même chez Ockham, comme nous l'avons vu [20]; mais c'est chez Boyle, à qui Locke la reprendra, que la distinction de ces deux types de qualités trouve sa première expression «scientifique». Boyle, en effet, apporte à la doctrine de la non-réalité des qualités qu'il nomme «secondaires» l'autorité d'un savant professant une théorie corpusculaire de la matière.

Dans son *Histoire expérimentale des couleurs*, Boyle démontre que les objets donnent naissance à des sensations de couleur, non parce qu'ils sont eux-mêmes colorés, mais parce que la structure de leurs corpuscules modifie la lumière d'une manière spéciale. Dire que les corps sont colorés, c'est simplement dire qu'en vertu d'«une certaine disposition des particules superficielles»[21], ils sont capables de réfléchir ou de réfracter la lumière. La couleur peut être considérée soit comme une qualité résidant dans le corps que l'on dit coloré, soit, plus proprement, comme «la lumière elle-même, qui, ainsi modifiée, frappe l'organe de la vue et cause ainsi la sensation que nous appelons couleur»[22]. Puis Boyle précise que «la couleur est si loin d'être une qualité inhérente à l'objet» au sens où le veulent les Ecoles ou même au sens admis par «certains atomistes modernes», que, «bien que la lumière affecte plus

la figure, sont des modes corporels existant dans le corps». Descartes annonce ensuite qu'il voudrait expliquer que les «œuvres de la nature» sont automatiques.

[19] Voir *Principes*, IV, art. 190, Oeuvres IX, p. 312 : les passions sont «des pensées confuses que l'âme n'a pas de soi seule, mais de ce qu'étant étroitement unie au corps, elle reçoit l'impression *des mouvements qui se font* en lui : car il y a une grande différence entre ces passions et les connaissances ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, ou haï, ou craint, etc., bien que souvent elles se trouvent ensemble». Voir aussi *Lettre CDVII à Elisabeth*, 6 octobre 1645, Oeuvres IV, pp. 310-311; *Traité des passions*, I, art. 27, Oeuvres XI, p. 349 : les passions sont «des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits».

[20] Cf. ci-dessus, p.158.

[21] *The Experimental History of Colours*, 1ère partie, ch. 2, § 3, p. 7 a. Cet ouvrage date de 1663; l'*Essai sur l'entendement humain*, de Locke, paraîtra en 1690.

[22] BOYLE, *loc. cit.*

immédiatement l'organe de la vue que les corps qui l'envoient, cependant la lumière elle-même ne produit la sensation de couleur qu'en produisant telle sorte déterminée de mouvement local en quelque partie du cerveau»[23]; or ce même mouvement peut être produit par une tout autre cause où la lumière n'intervienne aucunement (comme dans les rêves). Boyle donne encore divers exemples pour suppléer à ceux que n'a pas donnés «le très ingénieux Descartes»[24].

Cette thèse est exposée en détail et généralisée dans *L'origine des formes et qualités selon la philosophie corpusculaire* (1666), où Boyle oppose ses vues à la doctrine scolastique. L'opinion scolastique concernant les qualités ou accidents réels lui paraît «ou inintelligible, ou manifestement contradictoire»[25]. Considérer les qualités comme des entités réelles, distinctes de la matière (et non pas simplement comme des modes de la matière), c'est commettre exactement la même erreur que nous commettrions si, «du fait que nous pouvons considérer le même homme assis, debout, courant, assoiffé, fatigué, etc., nous faisions de chacun de ces [états] une entité distincte, de même que nous donnons à certains des noms distincts (comme faim, fatigue, etc.)»[26].

En définitive, tout se ramène à la matière et au mouvement, «ces deux grands, et les plus catholiques principes des corps»[27]. Grandeur, figure et mouvement ou repos (les deux premières étant des accidents inséparables de chaque partie de matière) sont «les modes (*moods*) ou affections primaires des corps, pour les distinguer des qualités moins simples (comme les couleurs, les goûts et les odeurs) qui appartiennent aux corps à cause d'elles»[28], et que l'on peut dire «secondaires»[29].

[23] *Ibid.*, § 4. Cf. ch. 5, § 1, p. 21 b, où Boyle se réfère aux «écoles péripatéticiennes qui (...) semblent s'accorder de façon assez unanime à reconnaître que les couleurs sont des qualités inhérentes et réelles, que la lumière ne fait que révéler (*disclose*) et ne concourt pas à produire». Après avoir énuméré toutes les autres opinions qui ont cours (soit, en tout, six hypothèses principales), lui-même déclare ne pas vouloir leur en substituer une nouvelle, mais incline à voir dans la couleur une modification de la lumière (voir § 4, p. 22 b). Il veut surtout réfuter à la fois les péripatéticiens et les «chimistes» (pour qui l'origine des couleurs est le principe sulfureux des corps).

[24] *Op. cit.*, ch. 1, p. 7 b. Plus loin (ch. 4, § 3, p. 20 a), Boyle mentionne «l'ingénieux *Gassendus*»; voir aussi 2e partie,ch. 1, § 2, p. 23 a-b, où il se réfère à l'épître de Gassendi publiée en 1642, *De apparente magnitudine solis humilis et sublimis*. Voir aussi ch. 2, § 1, p. 28 a. Boyle est plus savant que philosophe, et ses écrits fourmillent d'expériences chimiques ou physiques.

[25] *The Origin of Forms and Qualities according to the Corpuscular Philosophy*, Works II, p. 462 a.

[26] *Op. cit.*, p. 462 b.

[27] *Op. cit.*, p. 461 b.

[28] *Ibid.*

[29] Voir *op. cit.*, p. 466 b : «il y a de plus simples et plus primitives affections de la

Ailleurs, Boyle souligne qu'en prenant «la responsabilité de démontrer que les qualités des corps ne peuvent provenir de (ce que les écoles appellent) formes substantielles, ni de toute autre cause qui ne soit pas mécanique»[30], il n'entend pas prouver que les principes mécaniques sont les seules choses nécessaires qui puissent expliquer les qualités, «mais que probablement ils suffiront à les expliquer»[31]. Or les principes mécaniques «sont, de l'aveu général, plus manifestes et plus intelligibles que les formes substantielles et autres entités scolastiques (si je puis les appeler ainsi)»[32]. Il est donc évident que «nous ne sommes pas obligés d'avoir recours à des choses dont l'existence est discutable, et la nature très obscure»[33]. «A partir de principes aussi obscurs et douteux, on peut difficilement parvenir à des explications claires de la nature et des phénomènes des qualités»[34]. Pour sa part, Boyle pense que la doctrine scolastique n'explique la production des qualités elles-mêmes et de leurs effets que d'une manière «trop discutable et trop superficielle pour satisfaire beaucoup un investigateur rationnel», alors qu'au contraire, l'hypothèse corpusculaire donne une explication à la fois intelligible et probable de phénomènes comme celui de la chaleur [35].

La division des qualités sensibles en «primaires» et «secondaires» va être vulgarisée par Locke. Sans doute d'autres types de qualité sont-ils

matière, dont les qualités secondaires, si je puis les nommer ainsi, dépendent effectivement (*do depend*)».

[30] *Experiments, notes etc. about the mechanical Origin or Production of divers(e) particular qualities*, Works III, p. 566 b. Le but de cet écrit est de montrer «l'insuffisance des théories péripatéticienne et chimique des qualités, pour recommander la théorie corpusculaire les concernant» (*ibid.*; voir pp. 566-569).

[31] *Op. cit.*, p. 566 b.

[32] *Ibid.*

[33] *Ibid.*

[34] *Of the imperfections of the chemist's Doctrine of qualities*, ch. 9, Works III, p. 601 b. Examinant ailleurs «l'origine et la doctrine des formes substantielles», Boyle note qu'Aristote lui-même ne doit pas être compté parmi les «champions des formes substantielles», parce que si, dans un livre ou deux, il semble ranger les formes parmi les substances, les exemples qu'il emploie ailleurs pour exposer les formes des choses naturelles sont tirés de figures des choses artificielles, qui ne sont que des accidents, et qu'il se sert peu, ou ne se sert pas du tout, des formes substantielles pour expliquer les phénomènes de la nature (*The Origin of Forms and Qualities*, III : An Examen of the origin and doctrine of substantial forms, Works II, p. 476 a).

[35] *Of the imperfections..., loc. cit.* Sur la «philosophie corpusculaire», voir entre autres *Of the reconcileablenesse of Specific medicines to the corpuscular philosophy*, Works IV, pp. 303 ss.

aussi présents dans le système de Locke, dans sa classification des «idées simples»[36]; mais le terme de «qualité» est réservé aux divers pouvoirs qu'ont les corps de produire une idée dans notre esprit [37]. Ainsi envisagées, les qualités se distinguent en : 1° qualités primaires ou originales, absolument inséparables des corps (et existant en eux même si nous ne les percevons pas); ce sont la solidité, l'extension, la figure, le mouvement ou le repos, et le nombre [38]; 2° qualités secondaires, «communément appelées 'qualités sensibles'»[39], «qui en vérité ne sont rien dans les objets eux-mêmes, que des pouvoirs (*powers*) de produire en nous, par leurs qualités primaires, diverses sensations»[40]; ce sont les couleurs, les sons, les goûts etc. Il faut ajouter à cette division une troisième sorte de qualités, qui ne sont que des «pouvoirs», bien que ceux-ci soient aussi réels, dans le sujet, que les qualités dites «secondaires» : par exemple, le pouvoir qu'a le feu de produire dans la cire ou dans le plomb une nouvelle couleur ou une nouvelle consistance; autrement dit, le pouvoir qu'a un corps (en raison de ses qualités primaires) de changer la masse, la figure, la texture et le mouvement d'un autre corps [41].

La question de savoir comment les corps produisent en nous ces «idées» des qualités primaires et secondaires ne nous intéresse pas directement ici [42]. Notons seulement que les idées des qualités primaires

[36] Rappelons que les idées simples sont celles au delà desquelles l'analyse ne peut remonter, qui forment la matière primitive de la connaissance, provenant soit de l'expérience externe («sensation»), soit de l'expérience interne («réflexion») et à l'égard desquelles l'esprit est purement passif. – Locke distingue : 1° les idées simples qui entrent dans notre esprit par chacun des cinq sens externes, et par lui seul (de toutes ces idées, la solidité est celle «que nous recevons le plus constamment de la sensation» : voir *An Essay concerning Human Understanding*, II, ch. 4, § 1, éd. Fraser I, p. 151); 2° les idées simples qui entrent dans notre esprit par plus d'un sens : espace et extension, figure, repos et mouvement (*op. cit.*, ch. 5, p. 158), auxquels il faut ajouter le nombre (*op. cit.*, ch. 8, § 9, p. 170); 3° les idées simples que nous n'avons que par réflexion : ce sont celles que forme l'esprit en observant ses propres actions sur les idées qu'il a (les deux précédents types d'idées simples) et en en tirant d'autres idées. Les deux principales actions de l'esprit sont la perception ou pensée, et la volition ou vouloir. La puissance de penser est l'entendement, la puissance de volition est la volonté; ces idées simples de réflexion ont divers modes, comme le souvenir, le discernement, le raisonnement, le jugement, la connaissance, la foi etc. (*op. cit.*, ch. 6, p. 159); 4° enfin, il y a les idées simples qui sont à la fois «de sensation et de réflexion»; ce sont le plaisir et la douleur, le pouvoir, l'existence et l'unité (voir ch. 7, pp. 160 ss.).

[37] Voir *op. cit.*, II, ch. 8, § 8, p. 169.

[38] *Ibid.*, § 9, p. 170; cf. § 23, p. 178; les qualités primaires correspondent donc aux «sensibles communs», mais non d'une manière absolue, puisque la solidité y est ajoutée.

[39] *Ibid.*, § 23, p. 179.

[40] *Ibid.*, § 10, p. 170; cf. § 23, pp. 178-179.

[41] Voir § 10, pp. 170-171 et § 23, p. 179.

[42] Voir *loc. cit.*, §§ 11 ss., pp. 171 ss. Les qualités primaires transmettent «un certain

sont des «ressemblances», mais que les idées des qualités secondaires ne le sont pas, car il n'y a rien d'existant dans les corps eux-mêmes qui soit semblable aux idées que nous avons de ces qualités : ce qui est bleu ou chaud dans l'idée n'est, dans le corps, que masse, figure et mouvement de particules imperceptibles. La chaleur n'est pas plus dans le feu que n'y est la douleur que nous ressentons si nous nous approchons trop près du feu [43].

Bref, ne sont qualités que les qualités «primaires»; les deux autres types ne sont que des pouvoirs d'agir sur autre chose, pouvoirs résultant «des différentes modifications des qualités primaires»[44].

Locke développe longuement ce qu'il entend par la notion de «pouvoir»[45], qui entre pour une grande part dans l'idée (complexe) que nous nous formons des «substances»[46]. Sans entrer dans cette théorie, notons simplement que la notion de pouvoir (actif et passif) compte parmi les «idées simples»[47], tout en étant, en elle-même, une idée complexe [48] incluant «une certaine sorte de relation»[49] – ce qui du reste, souligne Locke, est le propre de toutes nos idées : extension, durée et nombre, bien plus encore figure et mouvement, n'impliquent-ils pas tous des relations, plus ou moins manifestes ? Les qualités sensibles (qualités «secondaires») elles-mêmes sont-elles autre chose «que les pouvoirs des différents corps, en relation avec notre perception»[50] ?

La tradition inaugurée par Leucippe et Démocrite s'est donc propagée d'Epicure à Locke, en passant par Galilée, Descartes, Gassendi, Hobbes, Boyle. On peut dire que Locke est comme son fruit ultime. Après lui, la distinction des qualités primaires et secondaires sera reprise avec des variantes diverses [51].

mouvement» au cerveau par l'intermédiaire de particules de matière imperceptibles. Voir aussi IV, ch. 2, § 11, pp. 183-184.

[43] *Op. cit.*, II, ch. 8, §§ 15-16, pp. 173-174.

[44] *Ibid.*, § 23, p. 179.

[45] Voir ch. 21, pp. 308 ss.

[46] Voir *loc. cit.*, §§ 2 et 3, pp. 310-311; ch. 23, §§ 7-8, pp. 397-398. Cf. ***L'être***, I, p. 320.

[47] Voir ch. 21, § 3, p. 311; ch. 23, § 7, p. 398.

[48] Cf. ch. 23, *loc. cit.*

[49] Ch. 21, § 3, p. 310.

[50] *Ibid.*, pp. 310-311.

[51] Ainsi, Hamilton ne s'estimera pas satisfait de la division des qualités sensibles en deux classes; lui-même les divisera en trois classes : primaires (ou objectives), secondo-primaires (ou subjectivo-objectives) et secondaires (ou subjectives). Les qualités primaires sont les qualités du corps en relation avec notre organisme, mais simplement en tant que corps; nous les connaissons immédiatement, comme objets de perception. Les qualités secondo-primaires sont les qualités du corps (en relation avec notre organisme) en tant que corps moteur résistant et doué de cohésion; nous les connaissons immédiatement

Remarquons d'autre part que chez Locke, la qualité est une idée simple alors que la substance et la relation sont des idées complexes – ce qui indique bien, dans une perspective toute différente de celle d'Aristote et de S. Thomas, que la qualité est ce qui détermine en premier lieu notre connaissance.

Réduction de la qualité aux perceptions

Pour Malebranche, qui mène avec acharnement le «combat de l'esprit contre les impressions du corps»[12], «les corps n'ont point d'autres qualités que celles qui résultent de leurs figures, ni d'autre action que leurs mouvements divers»[13]. Comme Descartes, Malebranche réduit donc les qualités des corps aux sensibles communs. Les sensibles propres ne sont que des «modalités de l'esprit» (des modalités de la substance pensante), et par conséquent ne se peuvent trouver qu'en lui, «car il y a contradiction que la modalité d'un être soit où cet être n'est pas»[14]; et si on les voit dans l'espace, c'est que l'espace que l'on *voit* n'est qu'un espace intelligible, qui ne remplit aucun lieu, et est bien différent de l'espace matériel que l'on *regarde* : car «il ne faut pas confondre les idées des choses avec les choses (...) on ne voit point les corps en eux-mêmes, et (...) ce n'est que par leurs idées qu'ils sont visibles»[15].

Ainsi, toutes les qualités indûment attribuées aux objets sont en réalité des qualités de l'esprit, des modifications de notre substance, autrement dit des «perceptions», qu'il ne faut pas confondre avec nos «idées», dont la généralité ne vient pas de ce qu'elles sont abstraites de «modifications» ou «sentiments» différents, mais seulement de l'idée

comme objets de perception, et médiatement comme causes de sensation. Enfin, les qualités secondaires sont celles du corps en relation avec notre organisme en tant que corps idiopathiquement excitable et sensible (*sentient*); nous les connaissons seulement médiatement, comme causes de sensation (voir *The Works of Thomas Reid*, note D, pp. 845 ss. Hamilton a précédemment [pp. 825 ss.] donné un historique de la distinction des qualités). Par ailleurs, d'autres jugeront la division en deux classes inadéquate, en ce sens qu'elle ne s'applique qu'aux qualités sensibles. Ainsi Alexander (qui, du reste, affirme la réalité des qualités secondaires) ajoutera à cette division les qualités «tertiaires», ou «valeurs supérieures» : cf. ci-dessous, p. 196.

[12] *Entretiens sur la métaphysique*, I, § I, p. 32.

[13] *Op. cit.*, IV, § VII, p. 91.

[14] *Op. cit.*, IV, § X, p. 95.

[15] *Ibid.* Cf. I, § VI, p. 39 : «vous me paraissez assez embarrassé à distinguer les idées, qui seules sont visibles par elles-mêmes, des objets qu'elles représentent, qui sont invisibles à l'esprit, parce qu'ils ne peuvent agir sur lui, ni se représenter à lui».

d'être ou d'infini [56]. En eux-mêmes ces «sentiments» ne sont qu'obscurité et confusion [57]. Pas plus que le corps ne peut agir sur l'esprit, l'âme ne peut agir sur elle-même, et Malebranche en veut à «ceux d'entre les cartésiens» qui imaginent que l'étendue colorée n'est «qu'un sentiment de l'âme, tel qu'est la couleur, ou la douleur, ou la saveur»[58]. Il faut que les modalités de l'âme soient jointes à l'étendue intelligible qui est l'archétype des corps, et ainsi rendent sensible cette étendue. En définitive,

> c'est donc l'idée ou l'archétype des corps qui nous affecte diversement. Je veux dire, que c'est la substance intelligible de la Raison qui agit dans notre esprit par son efficace toute-puissance, et qui le touche et le modifie de couleur, de saveur, de douleur, par ce qu'il y a en elle qui représente les corps [59].

Réduction des qualités premières aux phénomènes, et de la qualité à une modification de la substance (sans distinction réelle)

Reprenant la distinction des qualités premières et secondes telle que la donne Locke [60] et raillant les «qualités occultes» des scolas-

[56] Voir *op. cit.*, II, § X, pp. 59 et 60; III, *passim.*

[57] Cf. *op. cit.*, III, *passim.* Cf. V, § X, pp. 122-123 : si nos sens nous trompent, «c'est principalement à cause que nous rapportons aux objets sensibles les sentiments que nous en avons (...) La couleur n'est point dans l'objet, la douleur n'est point dans mon corps, la chaleur n'est ni dans le feu, ni dans mon corps où ces sentiments se rapportent. Nos sens extérieurs sont de faux témoins». Par contre, tous les sentiments qui accompagnent les mouvements de l'âme (joie, tristesse, haine, etc.) et qui «ne se rapportent point aux objets de ces passions», disent vrai. «On les sent dans l'âme, et ils y sont. Voilà donc de bons témoins, car ils disent vrai». Dans son *Esquisse d'un système des qualités sensibles,* J. Nogué remarque que tous les progrès de la pensée postérieure à Descartes et à Malebranche «ont fait éclater l'étroitesse et la fausseté» de leur conception des qualités sensibles, qui masqueraient l'aspect de la réalité véritable. «Dans l'ordre scientifique d'abord. La figure ne peut se distinguer de l'espace dont elle fait partie si elle n'est pas revêtue d'une qualité quelconque, si abstraite et si exténuée qu'on suppose cette qualité. L'ordre de l'espace lui-même ne peut apparaître que si celui-ci est jalonné par les repères qui doivent pouvoir être distingués eux aussi de l'étendue qu'ils divisent. (...) Un espace purement homogène est un néant de pensée : l'homogénéité de l'espace n'a de sens que par la superposition de plusieurs réseaux de distinctions qualitatives qui par leur regroupement révéleront l'ordre spatial comme fonction commune de leur développement parallèle» (*op. cit.*, p. 4). Mais il semble bien que J. Nogué lui-même demeure encore trop dépendant de Descartes, comme le montre le jugement suivant : «Le point le plus important d'une doctrine des qualités est que toutes les qualités sans exception sont dans l'espace bien qu'elles puissent y être attachées de diverses façons» (*op. cit.*, p. 17).

[58] MALEBRANCHE, *op. cit.*, V, § VI, p. 116.

[59] *Ibid.*

[60] Voir *Nouveaux Essais,* II, ch. 8, § 9, Oeuvres (Gerhardt) V, pp. 117-118 (éd. Erd-

tiques [61], Leibniz affirme qu'«autant qu'il est possible, il faut tout déduire de la nature du corps et de ses qualités premières : grandeur, figure et mouvement»[62]. Cependant, en développant sa théorie des monades, il estime que son analyse l'oblige à cesser de tenir pour réelles les qualités premières elles-mêmes, et il les considère comme des phénomènes, l'individu seul étant réel [63]. «Au sujet des corps, écrit-il, je puis démontrer que non seulement la lumière, la chaleur, la couleur et les qualités semblables sont des apparences, mais aussi le mouvement, la figure et l'étendue»[64]. L'étendue, en effet, relève immédiatement de la quantité, que Leibniz réduit à la relation [65]; quant au «mouvement en

mann p. 231 a-b). Leibniz précise cependant : «lorsque la puissance est intelligible, et se peut expliquer distinctement, elle doit être comptée parmi les *qualités premières;* mais lorsqu'elle n'est pas sensible et ne donne qu'une Idée confuse, il faudra la mettre parmi *les qualités secondes* (*loc. cit.*).

[61] Voir *op. cit.*, IV,ch. 3, p. 363; éd. Erdmann p. 348 a : «si Dieu donnait aux choses *des puissances accidentelles* détachées de leurs natures, et par conséquent éloignées de la raison en général, ce serait une porte de derrière pour rappeler les *qualités trop occultes,* qu'aucun esprit ne peut entendre, et ces petits lutins de facultés incapables de raisons,

Et quicquid schola finxit otiosa :

Lutins secourables, qui viennent paraître comme les Dieux de Théâtre, ou comme les Fées de l'Amadis, et qui feront au besoin tout ce que voudra un Philosophe, sans façon et sans outils». Cf. *Discours de métaphysique,* § X, p. 27 (Oeuvres, éd. Gerhardt IV, p. 434) : «la considération de ces formes ne sert de rien dans le détail de la physique, et ne doit point être employée à l'explication des phénomènes en particulier. Et c'est en quoi nos scolastiques ont manqué, et les médecins du temps passé à leur exemple, croyant de rendre raison des propriétés des corps, en faisant mention des formes et des qualités, sans se mettre en peine d'examiner la manière de l'opération, comme si on se voulait contenter de dire qu'une horloge a la quantité horodictique provenant de sa forme, sans considérer en quoi tout cela consiste».

[62] *Confessio naturae contra Atheistas,* éd. Gerhardt IV, p. 106; éd. Erdmann, p. 45 b. Cf. *Lettre à Thomasius,* Gerhardt I, p. 17; Erdmann, p. 49 b : «Même si l'une et l'autre explication, celle des scolastiques et celles des modernes, étaient possibles, il faut cependant, de deux hypothèses possibles, choisir toujours la plus claire et la plus intelligible, telle qu'est sans aucun doute l'hypothèse des modernes qui n'imagine pas au milieu des corps des êtres incorporels, mais n'admet rien en dehors de la grandeur, de la figure et du mouvement».

[63] Voir *De stylo philosophico Nizolii,* Oeuvres (éd. Gerhardt) IV, p. 147 (éd. Erdmann, p. 63 b) : «Car les concrets sont vraiment des réalités; les abstraits ne sont pas des réalités, mais des modes des réalités, et les modes ne sont pour la plupart rien d'autre que des relations de la réalité à l'intellect, ou des facultés d'apparaître».

[64] *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis,* Oeuvres (Gerhardt) VII, p. 322; éd. Erdmann, p. 445 a-b. Cf. *Lettre IX à Foucher,* Oeuvres (Gerhardt) I, p. 392 : «Je prouve même que l'étendue, la figure et le mouvement enferment quelque chose d'imaginaire et d'apparent, et quoiqu'on les conçoive plus distinctement que la couleur ou la chaleur, néanmoins, quand on pousse l'analyse aussi loin que j'ai fait, on trouve que ces notions ont encore quelque chose de confus, et que, sans supposer quelque substance qui consiste en quelque autre chose, elles seraient aussi imaginaires que les qualités sensibles, ou que les songes bien réglés». Cf. *Lettre VI à Foucher, op. cit.*, p. 384.

[65] Cf. ci-dessous, p. 280.

lui-même, on ne saurait déterminer à quel sujet il appartient»[66], et Leibniz tient «pour démontrable qu'il n'y a nulle figure exacte dans les corps»[67].

Il n'y a donc plus pour Leibniz aucune qualité sensible qui soit réelle. Sans doute garde-t-il le terme «qualité» et parle-t-il des «qualités» des monades, grâce auxquelles celles-ci se distinguent les unes des autres[68] et qui sont leurs actes de perception et d'appétition (apperception et appétit chez l'homme); mais ces «qualités» «ne sont que des modifications des substances»[69], dont elles ne se distinguent pas réellement[70]. «Ni la qualité, ni la quantité, ni la relation ne sont des êtres»[71].

Réduction des qualités primaires aux sensations ou idées (subjectivisme absolu de la qualité)

Berkeley, niant absolument l'existence d'une «substance matérielle», n'a pas de peine à montrer que la distinction de Locke ne résis-

[66] *Lettre IX à Foucher, loc. cit.*

[67] *Ibid.* Leibniz estime qu'«il n'est pas aisé de donner la définition de la *Figure* en général selon l'usage des Géomètres. Dire que c'est un étendu borné, cela serait trop général, car une ligne droite, par exemple, quoique terminée par deux bouts, n'est pas une figure (...) Dire que c'est un étendu borné par un étendu, ce n'est pas assez général, car la surface sphérique entière est une figure et cependant elle n'est bornée par aucun étendu. (...) il sera (...) mieux de dire que la figure est un étendu borné, qui peut recevoir une Section étendue ou bien qui a de la largeur» (*Nouveaux Essais*, II, ch. 13, § 5, éd. Erdmann pp. 239 b - 240 a). G. Martin souligne que pour Leibniz, toute la nature corporelle est un ensemble relationnel, qui n'existe que dans l'esprit (*Leibniz. Logique et métaphysique*, pp. 191-192). Mais il ne faut pas oublier que pour Leibniz «être dans l'esprit c'est premièrement être dans l'esprit divin et que c'est seulement de façon secondaire et dérivée que la nature est un être mental de notre pensée» (*op. cit.*, p. 212).

[68] Cf. *Monadologie*, §§ 7 et 8, éd. Gerhardt VI, p. 608; éd. Erdmann, p. 705 a-b; éd. Robinet, pp. 71-72; les monades ne peuvent être altérées ou changées par aucune autre créature : «Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi ni substance ni accident ne peut entrer de dehors dans une Monade. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des Etres (...) et les Monades étant sans qualités seraient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité». Cf. *Principes de la nature et de la grâce*, § 2, éd. Robinet, pp. 28-29.

[69] *Nouveaux Essais*, II, ch. 12, § 3, Oeuvres (Gerhardt) V, p. 132; éd. Erdmann, p. 238 a. Or les «modes» ou «modifications» ne sont que des relations de la réalité à l'intellect : cf. ci-dessus, note 63.

[70] Il n'y a pas, pour Leibniz, d'accident qui soit réellement distinct de la substance : voir *Nouveaux Essais*, II, ch. 23, § 1, éd. Gerhardt, p. 202; éd. Erdmann, p. 272 a; cf. *L'être*, I, p. 322, note 80.

[71] *De arte combinatoria*, Oeuvres (Gerhardt) IV, p. 35; éd. Erdmann, p. 8 a.

CENTRE DE LOGIQUE ET PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE BESANÇON
BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE BESANÇON

te pas à l'analyse. Si les qualités primaires ou «originales», qui sont supposées exister «hors de l'esprit, dans des substances dépourvues de pensée», sont unies inséparablement aux autres qualités sensibles (dont on reconnaît qu'elles n'existent que dans l'esprit), et si, «même en pensée, elles ne peuvent en être abstraites, il s'ensuit manifestement qu'elles n'existent que dans l'esprit (...) L'étendue, la figure et le mouvement, si on les abstrait de toutes les autres qualités, sont inconcevables»[72]. Elles doivent donc être *là où* sont ces qualités sensibles, à savoir dans l'esprit, et nulle part ailleurs. De même «*grand* et *petit*, *rapide* et *lent*», étant entièrement relatifs, ne peuvent exister que dans l'esprit [73]. Quant au nombre, il est «si visiblement relatif, et dépendant de l'entendement humain», qu'il ne pourrait être qu'une «créature de l'esprit», même si les autres qualités existaient en-dehors [74]; mais c'est là une hypothèse absurde, puisqu'il n'y a hors de l'esprit aucun substrat qui puisse être le «support» de ces qualités [75].

Les qualités (il conviendrait de préciser : les qualités sensibles, mais pour Berkeley les deux expressions sont ici équivalentes) ne sont donc «rien d'autre que des *sensations* ou *idées* n'existant que dans un esprit qui les perçoit»[76]. Il n'y a en effet, pour Berkeley, aucune distinction entre sensation (acte de l'esprit) et objet de la sensation [77], ou (ce qui, pour lui, revient au même) entre la «réalité immédiatement perçue» et l'idée : «tout ce qui est immédiatement perçu est une idée; or, une idée peut-elle exister hors de l'esprit ?»[78]

[72] *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, I, § 10, Works II, p. 45. Voir § 9, p. 44, l'énumération des qualités primaires : étendue, figure, mouvement, repos, solidité ou impénétrabilité, et nombre. Aucune de ces «qualités» ne peut causer en nous une sensation, aucune d'elles n'ayant d'activité ni d'efficacité : voir § 25, pp. 51-52 et § 61, p. 67. — Berkeley soulève l'objection suivante : si l'étendue et la figure n'existent que dans l'esprit, s'ensuit-il que l'esprit est étendu et doué d'une figure, puisque «l'étendue est un mode ou attribut qui (pour parler comme font les Ecoles) est prédiqué d'un sujet en lequel il existe ?» (§ 49, p. 61). Berkeley répond : «ces qualités sont dans l'esprit uniquement telles qu'elles sont perçues par lui, c'est-à-dire, non par manière de *mode* ou *attribut*, mais seulement par manière d'*idée*» (*ibid.*). L'esprit n'est pas plus étendu qu'il n'est bleu ou rouge sous prétexte que ces qualités n'existent qu'en lui. «Quant à ce que les philosophes disent du sujet et du monde, cela semble tout à fait dépourvu de fondement et inintelligible» (*ibid.*). Berkeley développe longuement son argumentation contre la distinction des qualités primaires et secondaires dans le premier des *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, Works II, pp. 187 ss. Sur les qualités «secondaires», voir *op. cit.*, pp. 174 ss.

[73] *A Treatise...*, § 11, p. 45.

[74] *Op. cit.*, § 12, p. 46.

[75] Voir *op. cit.*, §§ 16 ss., pp. 47 ss.; cf. *Three Dialogues...*, I, pp. 197-199. Voir *L'être*, I, pp. 326 ss.

[76] *A Treatise...*, § 78, p. 74.

[77] Voir *Three Dialogues...*, I, pp. 194 ss.

[78] *Op. cit.*, p. 202.

Réduction de la qualité à une catégorie, un concept pur de l'entendement (subjectivisme transcendantal de la qualité)

La distinction, popularisée par Locke, des qualités premières et secondes, ou primaires et secondaires, va mettre Kant sur la voie de l'idéalisme transcendantal ou «critique»[79]. Une *Remarque* des *Prolégomènes* est à cet égard très significative :

> Que, sans faire tort à l'existence réelle des choses extérieures, on puisse dire de quantité de leurs prédicats qu'ils n'appartiennent pas à ces choses en elles-mêmes, mais à leur phénomènes seulement et qu'ils n'ont en dehors de nos représentations aucune existence propre, voilà qui était généralement accepté et accordé bien avant l'époque de *Locke*, mais surtout depuis. On trouve parmi ces prédicats la chaleur, la couleur, le goût, etc... Mais si, en outre, (...) je mets aussi au nombre des simples phénomènes les autres qualités des corps, appelées premières, l'étendue, le lieu et en général l'espace avec tout ce qui lui est inhérent (impénétrabilité ou matérialité, forme, etc...), on ne peut invoquer le moindre motif pour ne pas l'admettre[80].

On ne peut pas non plus, estime Kant, taxer une telle doctrine d'«idéalisme» :

> comme celui qui ne veut pas voir dans les couleurs des propriétés inhérentes à l'objet en lui-même, mais simplement au sens de la vue, en tant que modifications de celui-ci, ne peut être considéré comme un idéaliste, ma doctrine ne peut pas davantage s'appeler idéaliste pour cette unique raison qu'à mon avis, encore plus de propriétés, disons *toutes les propriétés qui composent l'intuition d'un corps*, appartiennent à son seul phénomène : en effet, l'existence d'une chose qui apparaît n'en est pas supprimée pour cela comme dans l'idéalisme véritable, mais on montre seulement ainsi que nous ne pouvons pas du tout la connaître par les sens comme elle est en soi[81].

[79] Rappelons que «transcendantal» signifie chez Kant, non «un rapport de notre connaissance aux choses, mais seulement à la *faculté de connaître*» (*Prolégomènes*, p. 59); Kant qualifie son idéalisme de «transcendantal» ou mieux de «critique» (pour éviter toute équivoque), afin de le distinguer de l'idéalisme «traditionnel» qui met en doute l'existence des choses; l'idéalisme «critique» est tout différent de l'idéalisme «empirique» de Descartes, et se présente comme l'antidote d'un idéalisme «mystique et fantaisiste» à la manière de Berkeley (cf. *op. cit.*, p. 58).

[80] *Prolégomènes*, p. 53.

[81] *Ibid.* La distinction du phénomène et de «la chose-en-soi» constitue, aux yeux de Schopenhauer, le plus grand mérite de Kant : la «distinction de Locke, assez facile à trouver, et fort superficielle, n'était encore qu'un vague prélude et une naïve ébauche de la distinction que Kant allait faire. En effet, ce que Locke avait laissé subsister sous le nom de qualités primaires, c'est-à-dire de propriétés de la chose en soi, Kant, parti d'un point

La qualité va donc devenir chez Kant un «concept pur de l'entendement», l'un de ces concepts «qui ne se fondent pas sur une expérience particulière et qui se trouvent néanmoins dans toute connaissance d'expérience dont ils constituent en quelque sorte la simple forme de liaison»[82]. Ces concepts purs, ou catégories, qui servent à rendre possible «des *jugements d'expérience* en général»[83], Kant en trouve l'origine dans les fonctions logiques du jugement [84]. L'origine de la catégorie de qualité sera précisément cette forme logique du jugement qui constitue sa «qualité», et selon laquelle il est affirmatif, négatif ou indéfini [85]. A cette forme de synthèse des termes dans le jugement correspond une certaine synthèse *a priori* des représentations, qui est la catégorie de

de vue incomparablement plus élevé, nous le présente comme appartenant encore au phénomène de la chose en soi (...) et il fonde cette réduction sur ce que les conditions de notre faculté de connaître, à savoir temps, espace et causalité, nous sont connues *a priori*. En somme, Locke avait abstrait de la chose en soi l'élément apporté dans la perception par les organes des sens; Kant, lui, retire de plus à la chose en soi l'élément apporté dans la perception par les fonctions cérébrales (car c'est en somme ce qu'il dit, bien que ses termes ne soient pas les miens (...) Pour arriver là, il fallait entreprendre l'importante distinction entre la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori*» (*Le monde comme volonté et comme représentation*, II, p. 6).

[82] *Prolégomènes*, p. 99.

[83] *Op. cit.*, p. 102. Il faut bien distinguer, chez Kant, les jugements d'expérience, qui sont «*des jugements empiriques, en tant qu'ils ont une valeur objective*», et les jugements de perception, qui «*ne sont valables que subjectivement*» (*op. cit.*, p. 66). Ainsi, «que la chambre soit chaude, le sucre doux, l'absinthe désagréable, ce sont là des jugements d'une valeur simplement subjective», qui «n'expriment qu'un rapport de deux sensations au même sujet moi-même, et de plus seulement dans la disposition actuelle de ma perception et ne doivent pas non plus valoir pour l'objet» (*op. cit.*, p. 68). De tels jugements de perception ne peuvent jamais devenir des jugements d'expérience, car ils ne se rapportent qu'à la sensibilité, ne sont valables que subjectivement et ne renferment «aucune raison pour avoir une valeur universelle nécessaire et, par suite, un rapport à l'objet» (*ibid.*, note 1). Mais d'autres jugements de perception peuvent, par l'adjonction d'un concept pur de l'entendement, devenir des jugements d'expérience : par exemple, le simple jugement de perception (en lequel les perceptions ne sont associées que par habitude) : «lorsque le soleil donne sur la pierre, elle s'échauffe», peut devenir jugement d'expérience, universellement valable, nécessairement : «le soleil échauffe la pierre»; car alors «le concept intellectuel de cause se superpose à la perception reliant *nécessairement* le concept de chaleur au concept de la lumière solaire» (*op. cit.*, p. 70, note 1; cf. pp. 68-69).

[84] Voir *op. cit.*, pp. 101 et 109; cf. ci-dessus, p. 78 .

[85] Voir *Critique de la raison pure*, pp. 88-90. En ce qui concerne la *catégorie de qualité*, Schopenhauer prise beaucoup moins la doctrine kantienne. Il rejette, en effet, toute la doctrine des catégories («comme Kant lui-même avait rejeté la théorie d'Aristote sur le même sujet»), et la met «au nombre des hypothèses sans fondement qui, chez Kant, gâtent la théorie de la connaissance» (*Le monde comme volonté...*, II, pp. 73 et 45). Il estime en particulier que «le mot *qualité* a (...) été choisi par pure routine, par habitude d'opposer à la quantité la qualité; en effet, le terme de 'qualité' ne s'applique que d'une manière assez arbitraire à l'affirmation et à la négation» (*op. cit.*, pp. 65-66; voir aussi la critique faite pp. 49-50, et la liste des catégories revue par Schopenhauer, *op. cit.*, pp. 75-76).

qualité. Cette catégorie de qualité, comme celle de relation, est un concept qui est non seulement possible *a priori*, mais encore nécessairement antérieur à l'expérience, puisqu'elle rend l'expérience possible [86].

La catégorie de qualité entre, après celle de quantité, dans les catégories «mathématiques» (alors que relation et modalité sont des catégories «dynamiques»[87]); elle se subdivise en trois concepts : réalité, négation et limitation, correspondant aux qualités du jugement. Quant au schème de la qualité, qui, en ajoutant au concept son image, rend possible l'application du concept pur au phénomène, il est une «détermination de temps *a priori*» concernant le *contenu* du temps, alors que celui de la quantité en concerne la *production* [88].

L'usage objectif de chaque catégorie étant réglé par un principe, les principes correspondant aux concepts purs de qualité seront les «anticipations de la perception»[89], dont le principe général s'énonce ainsi : «dans tous les phénomènes le réel, qui est un objet de la sensation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré»[90]. En effet,

> toute sensation, par suite aussi toute réalité dans le phénomène, si petite même soit-elle, a un degré, c'est-à-dire une grandeur intensive qui peut toujours être diminuée; et entre la réalité et la négation, il y a un enchaînement continu de réalités possibles et de perceptions plus petites possibles. Toute couleur, par exemple la couleur rouge, a un degré qui, si petit qu'il soit, ne peut jamais être le plus petit, et il en est partout ainsi, de la chaleur, du moment de la pesanteur, etc.[91].

[86] La raison en est «que notre connaissance n'a affaire qu'à des phénomènes dont la possibilité réside en nous-mêmes, dont la liaison et l'unité (dans la représentation d'un objet) se rencontrent simplement en nous, par conséquent doivent précéder toute l'expérience et la rendre tout d'abord possible, quant à la forme» (*Critique de la raison pure*, p. 146).

[87] Voir *op. cit.*, pp. 96 et 164.

[88] *Op. cit.*, p. 155. «On voit donc par tout cela ce que contient et rend représentable le schème de chaque catégorie; celui de la quantité, la production (la synthèse) du temps lui-même dans l'appréhension nécessaire d'un objet; celui de la qualité, la synthèse de la sensation (perception) avec la représentation du temps (ou le fait de remplir le temps : *die Erfüllung der Zeit*); celui de la relation, le rapport des perceptions les unes aux autres en tout temps (*ibid.*).

[89] Voir *op. cit.*, pp. 167 ss.

[90] *Op. cit.*, p. 167, 2e éd.

[91] *Op. cit.*, p. 169. Kant appelle *grandeur intensive* «la grandeur qui n'est appréhendée que comme unité et dans laquelle la pluralité ne peut être représentée que par son rapprochement de la négation = 0. Toute réalité dans le phénomène a donc une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. Si l'on considère cette réalité comme cause (soit de la sensation, soit d'autres réalités dans le phénomène, par exemple d'un changement), on nomme le degré de réalité, à titre de cause, un moment, le moment de la pesanteur, par exemple, et cela parce que le degré ne marque que la grandeur dont l'appréhension n'est pas successive, mais au contraire instantanée» (*ibid.*).

Certes, la *qualité* même de la sensation (couleur, goût, etc.) «est toujours simplement empirique et ne peut pas du tout être représentée *a priori*» et donc toutes les sensations, comme telles, ne sont «données sans doute qu'*a posteriori*»[92]; mais «la propriété qu'elles ont d'avoir un degré peut être connue *a priori*»[93]. Kant souligne :

> Il est remarquable que nous ne pouvons connaître *a priori* dans les grandeurs en général qu'une seule *qualité*, la continuité, et dans toutes les qualités (dans le réel des phénomènes) rien autre chose *a priori* que leur *grandeur* intensive, savoir qu'elles ont un degré; tout le reste est laissé à l'expérience [94].

Hamelin reprochera à juste titre à Kant de n'avoir «considéré dans la Qualité que ce qui n'est pas qualitatif ou ce qui l'est à peine, savoir la quantité de la qualité»[95]. De fait, la critique kantienne nous montre combien il est difficile de maintenir la véritable nature et le rôle capital de la qualité dès que l'on ne comprend plus le lien qui existe entre les sensations et la vie intellectuelle, et que l'on réduit les sensations à un apport purement matériel, donc quantitatif.

La conception que l'on se fait de la qualité (et spécialement des qualités sensibles) implique toute une orientation philosophique, et exprime d'une manière très spéciale cette orientation. C'est à l'égard des qualités sensibles, en effet, que philosophes réalistes et idéalistes s'affrontent le plus immédiatement.

Comme les autres catégories, la catégorie de qualité va se retrouver, diversement interprétée, dans les systèmes de Fichte et Schelling; mais là encore, comme pour la relation, nous ne pouvons pas nous attarder à des penseurs qu'il est trop délicat de vouloir résumer en quelques lignes. De plus, sans partager le mépris de Schopenhauer pour

[92] *Op. cit.*, p. 173.

[93] *Ibid.* Si la qualité de la sensation est empirique, par contre «le réel qui correspond aux sensations en général, par opposition à la négation = 0, ne représente que quelque chose dont le concept implique un être (*ein Sein*) et ne signifie que la synthèse dans une conscience empirique en général. Dans le sens interne, il est vrai, la conscience empirique peut s'élever de 0 jusqu'à n'importe quel degré plus élevé, de sorte que la même grandeur extensive de l'intuition (par exemple, une surface éclairée) excite une aussi grande sensation qu'un agrégat de plusieurs autres (surfaces moins éclairées) prises ensemble. On peut donc faire entièrement abstraction de la grandeur extensive du phénomène et se représenter pourtant en la simple sensation dans un moment (*in einem Moment*) une synthèse de l'ascension uniforme depuis 0 jusqu'à la conscience empirique donnée» (*ibid.*).

[94] *Ibid.*

[95] HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 135; cf. ci-dessous, p. 190, note 127.

ceux qu'il appelle, inexactement d'ailleurs, «le troupeau servile des imitateurs»[96] des catégories kantiennes, on peut néanmoins penser que leurs doctrines de la qualité n'apporteraient peut-être pas d'éléments très nouveaux. Notons simplement que dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, la catégorie de qualité apparaît lorsque l'intelligence (différenciation du Moi absolu réfléchissant sur ses expériences) porte sa réflexion sur soi-même et que cette réflexion est sensible (*empfindend*), ou qu'elle porte sur l'intensité dont est rempli le temps (la succession des expériences)[97].

Conception dialectique de la qualité (qualité, quantité, mesure). La qualité est la déterminité identique à l'être

La contribution de Hegel, en ce qui concerne la qualité, est plus importante. Hegel reproche à Schelling de n'avoir pas su, dans sa philosophie de la nature, «manier la qualité, parce qu'il n'est pas parvenu à l'exprimer dialectiquement, ou conceptuellement, ce qui signifie la même chose pour Hegel»[98]. Cette philosophie de la nature, philosophie des «puissances» et non du concept, reste «une philosophie de la différence indifférente ou de la grandeur»[99]. Plus sensible que Schelling aux oppositions qualitatives, Hegel reproche à ce dernier d'avoir traduit quantitativement le réel en cherchant à «retrouver sous forme de

[96] *Le monde comme volonté et comme représentation*, II, p. 65.

[97] Voir SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke (Schröter) II, p. 526 : «en général sa réflexion [celle de l'esprit] se dirige ou bien vers l'objet, par lequel est obtenu la (...) catégorie de l'intuition ou de la relation.

Ou bien elle la dirige vers elle-même. Si elle est réflexion et intuition simultanément, on obtient la catégorie de la quantité (...)

Si elle est réflexive et sensible ou bien si elle se concentre sur l'intensité dont le temps est rempli pour elle, on obtient la catégorie de la qualité.

Ou bien finalement, par un acte de réflexion ultime elle considère simultanément l'objet et elle-même», et c'est ainsi qu'on obtient la catégorie de possibilité et celle de réalité. – Schelling, à la suite de Kant, considère la qualité et la quantité comme des catégories «mathématiques», et non «dynamiques» comme les catégories de relation et de modalité.

[98] J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, I, p. 243. A son tour, P. Naville reproche à Hegel d'avoir, en fin de compte, résorbé la qualité dans l'Idée. Voir son *Introduction générale* à ENGELS, *Dialectique de la nature*, p. 60 : «pour la philosophie traditionnelle, l'élément qualitatif du monde est avant tout constitué par le facteur humain qui en reste le support; et si l'Encyclopédie hégélienne lui avait cependant accordé un rôle capital dans les transformations objectives de l'Univers, c'était tout de même en fin de compte pour la résorber dans la totalité supérieure de l'Idée, et c'est là seulement qu'elle déployait toute sa puissance d'explication».

[99] J. HYPPOLITE, *Genèse et structure...*, *loc. cit.*

puissances ou de degrés une même intuition absolue dans tout le réel», ce qui implique que les oppositions qualitatives soient effacées, que le concept disparaisse au profit de cette différence indifférente qu'est la quantité, et que l'on en reste à une «identité homogène qui ne parvient pas à se distinguer et à s'opposer en elle-même»[100].

De la doctrine de Hegel lui-même, nous ne mentionnerons ici que deux points.

1. Pour Hegel, la qualité n'est pas une propriété, elle ne relève pas de l'avoir, mais de l'être même de «quelque chose» :

> Il ne faut pas confondre la propriété avec la qualité. On dit, certes, aussi que Quelque-chose (*Etwas*) *a* des qualités. Cette expression, cependant, est inadéquate dans la mesure où l'avoir indique une subsistance-par-soi qui n'appartient pas encore au Quelque-chose immédiatement identique à sa qualité. Quelque-chose n'est ce qu'il est que par sa qualité, alors qu'au contraire la chose, si elle n'existe pareillement que dans la mesure où elle a des propriétés, n'est pourtant pas liée à telle ou telle propriété déterminée et peut donc aussi la perdre sans cesser, pour cette raison, d'être ce qu'elle est [101].

La qualité est un «degré» de l'être, une des premières «formes» de l'être, et donc l'une des plus abstraites :

[100] *Op. cit.*, p. 242. Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, pp. 38-39 : «ce qui est mort, ne se mouvant pas de soi-même, ne parvient pas à la différenciation de l'essence ni à l'opposition ou l'inégalité essentielle, et ainsi ne parvient donc pas non plus au passage de l'opposé dans l'opposé, au mouvement qualitatif et immanent, à l'auto-mouvement. En effet, ce que la mathématique considère, c'est seulement la grandeur, la différence inessentielle. Ce qui scinde l'espace en ses dimensions, et détermine les liens entre elles et en elles, c'est le concept; mais la mathématique fait abstraction de cela...».

[101] *Encyclopédie* I, Add. au § 125, p. 561. Cf. § 125, p. 382 : «L'*avoir* vient comme relation à la place de l'*être*. *Quelque-chose* a, il est vrai, en lui-même, aussi des *qualités*, mais ce transport de l'avoir sur l'étant est incorrect parce que la déterminité comme qualité est immédiatement un avec le Quelque-chose, et Quelque-chose cesse d'être s'il perd sa qualité». Ainsi, Jean Wahl, interprétant la pensée grecque et médiévale à travers Hegel, écrit avec assurance : «La question du : *ce qu'elle est* (parlant d'une chose), c'est la question de la qualité; et nous l'avons déjà trouvée en parlant de la forme quand nous disions qu'une des appellations de la forme au moyen âge c'était la quiddité» (*Traité de métaphysique*, pp. 312-313). Et encore : «... pour les Anciens, pour Platon et Aristote, la quantité, puisqu'elle est toujours susceptible de plus ou de moins, est considérée comme indéterminée, tandis que pour eux la qualité c'est la forme, l'idée, la limite, la détermination» (*op. cit.*, p. 312). Et encore : «Wolff, le disciple de Leibniz, a dit que la qualité c'est la détermination intrinsèque d'une chose qui peut être comprise sans qu'on ait à se rapporter à quelque chose d'autre. De même Aristote appelait essence la qualité d'une chose qui est sa propriété et qu'elle ne peut changer sans perdre son identité. De même encore Hegel nous dit que la qualité d'une chose c'est ce qu'elle ne peut perdre sans cesser d'être cette chose, tandis qu'au contraire, elle peut sans cesser d'être telle chose, changer de quantité» (*op. cit.*, p. 313).

Chaque sphère de l'Idée logique se montre comme une totalité de déterminations et comme une présentation de l'absolu. Ainsi en est-il de l'être, qui contient en lui les trois degrés de la *qualité*, de la *quantité* et de la *mesure*. La qualité est avant tout la déterminité identique à l'être, de telle sorte que quelque chose cesse d'être ce qu'il est, s'il perd sa qualité. La *quantité*, par contre, est la déterminité extérieure à l'être, pour lui indifférente. Ainsi, par exemple, une maison reste ce qu'elle est, qu'elle soit plus grande ou plus petite, et un rouge reste un rouge, qu'il soit plus clair ou plus sombre. Le troisième degré de l'être, la *mesure*, est l'unité des deux premiers, la quantité qualitative (...) A partir de la mesure se produit le passage à la deuxième sphère principale de l'Idée, à l'*essence*.

Les trois formes de l'être indiquées ici sont, précisément parce qu'elles sont les premières, en même temps les plus pauvres, c'est-à-dire les plus abstraites [102].

Rappelons quelle est la genèse de ces trois «formes» de l'être : l'être pur et le néant pur, abstractions aussi vides l'une que l'autre et qui ne font qu'un, s'unissent dans le devenir en lequel ils se suppriment réciproquement. «Par là, le devenir se montre comme ce qui est absolument sans repos, mais ne peut se conserver en cette abstraite absence de repos»[103]. Puisque l'être et le néant disparaissent en lui, il est lui-même quelque chose qui disparaît; cependant «le résultat de ce processus n'est pas le néant vide, mais l'être identique à la négation» : c'est ce que Hegel appelle le *Dasein*, qui est un «devenu» (*Gewordenes*)[104]. Qu'est-ce que ce *Dasein* ? «Le *Dasein* est l'être avec une *déterminité* qui est en tant que déterminité immédiate ou dans l'élément de l'être, la *qualité*. Le *Dasein*, en tant qu'il est, dans cette déterminité qui est la sienne, réfléchi *en lui-même*, est [un] étant-là (*Daseiendes*), [un] *Quelque-chose*»[105]; et «la qualité, en tant que déterminité *qui est*, face à

[102] *Encyclopédie*, I, Add. au § 85, p. 519; cf. Add. au § 90, pp. 524-525 : «La *qualité* est d'une façon générale la déterminité immédiate, identique à l'être (...) Ensuite, la qualité n'est essentiellement qu'une catégorie du fini, qui pour cette raison n'a aussi sa place propre que dans la nature, et non dans le monde de l'esprit. Ainsi, par exemple, dans la nature, les matières dites simples, l'oxygène, l'azote, etc., sont à considérer comme des qualités existantes. Dans la sphère de l'esprit, par contre, la qualité se présente seulement d'une manière subordonnée, et non pas comme si par elle une figure déterminée quelconque de l'esprit était épuisée (...) la qualité se montre comme telle (...) où est l'esprit, dans la mesure où il se trouve dans un état de non-liberté, de maladie. C'est notamment le cas avec l'état qui est celui de la passion et de la passion atteignant à la folie. D'un fou dont la conscience est tout entière pénétrée de jalousie, de crainte, etc., on peut dire à bon droit que sa conscience est déterminée en tant que qualité».

[103] *Encyclopédie*, I, Add. au § 89, p. 524; cf. § 88, p. 354; *Logique*, I, Werke (Lasson) III, p. 107 (*unruhige Einheit*).

[104] *Encyclopédie*, Add. au § 89, p. 524. Ce «devenu», lui, est une «unité paisible» (*Logique*, I, Werke III, p. 93).

[105] *Encyclopédie*, I, § 90, p. 356. Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, I, p. 47 (cité ci-dessous, p. 187).

la *négation* contenue en elle mais différente d'elle, est *réalité* (*Realität*)» [106]. Reprenant à son compte le *omnis determinatio est negatio* de Spinoza, Hegel affirme que «l'assise fondamentale de toute déterminité est la négation»[107]. C'est la négation dans le *Dasein*, négation qui est «encore immédiatement identique à l'être», qui est la *limite* : «Quelque-chose n'est ce qu'il est que *dans* sa limite et *par* sa limite»[108]. Hegel précise que «c'est avant tout de la limite qualitative qu'il est question»[109] (plutôt que de la limite quantitative). La qualité est donc, chez Hegel, conçue essentiellement comme limite (limite et détermination étant confondues) : «Dans le *Dasein* [ou dans le Quelque-chose], la déterminité est une avec l'être, elle qui, posée en même temps comme négation, est *limite, borne* (*Grenze, Schranke*). C'est pourquoi l'être-autre n'est pas de l'indifférent extérieur à lui, mais son propre moment. Quelque-chose est, du fait de sa qualité, premièrement *fini*, et deuxièmement *variable*, de telle sorte que la finité et la variabilité appartiennent à son être»[110].

2. Sans nous attarder ici au processus dialectique par lequel la qualité «passe» dans la quantité, l'une et l'autre donnant lieu à un troisième moment qui est la *mesure*[111], rappelons simplement cet autre grand aspect de la doctrine hégélienne, tel que Hegel le présente dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : le progrès par «saut» qualitatif :

> l'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos, mais il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif; seulement il en est ici comme dans le cas de l'enfant; après une longue et silencieuse nutrition, la première respiration, dans un saut qualitatif, interrompt brusquement la continuité de la croissance seulement quantitative, et c'est alors que l'enfant est né; ainsi l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement

[106] *Encyclopédie*, § 91, p. 356. Cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 91, p. 149.

[107] *Encyclopédie*, I, Add. au § 91, p. 525.

[108] *Op. cit.*, Add. au § 92, p. 526. Cf. *Propédeutique philosophique*, 2e cours, Logique, § 12, p. 87 : «Une chose qui est-là (*das da ist*) a une relation à autre chose. Cette autre chose est un étant-là (*ist ein daseiendes*) comme le non-être de la première. Elle a donc, dès l'abord, une *limite* ou *borne*, et elle est *finie*. La manière dont il faut qu'une chose soit en elle-même est sa *détermination*».

[109] *Encyclopédie, loc. cit.*

[110] *Encyclopédie*, § 92, p. 357.

[111] Voir notamment *op. cit.*, Add. 2 au § 98, p. 532. «La mesure est tout d'abord unité immédiate du qualitatif et du quantitatif» (*La théorie de la mesure*, p. 24; Wissenschaft der Logik, I, Werke [Lasson] III, p. 340). Hegel souligne l'importance du thème de la mesure dans la pensée grecque : voir le *Commentaire* d'A. Doz à *La théorie de la mesure*, p. 113).

jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent (...) Cet émiettement continu qui n'altérait pas la physionomie du tout est brusquement interrompu par le lever du soleil, qui, dans un éclair, dessine en une fois la forme du nouveau monde[112].

Nous sommes, avec Hegel, en présence d'une nouvelle conception de la qualité, une conception dialectique. La qualité, détermination-limite, permet le passage de la quantité à la mesure. La qualité n'est plus saisie en elle-même, mais comme essentiellement relative à la quantité et à la mesure. On peut même dire que la qualité constitue le *Dasein* et permet de comprendre comment il est pensée : «Si je dis 'qualité', je dis la déterminabilité simple; au moyen de la qualité un *Dasein* est distinct d'un autre, ou est justement un *Dasein*, il est pour soi-même ou il subsiste moyennant cette simplicité à l'égard de soi-même». Mais ainsi, ajoute Hegel, le *Dasein* «est essentiellement la pensée»; et il souligne : «C'est ici qu'on conçoit que l'être est pensée, ici se trouve à sa place cette façon de voir qui tente d'éviter les discours habituels privés de concept au sujet de l'identité de la pensée et de l'être»[113]. La qualité nous permet donc de saisir radicalement le passage de l'être à l'esprit, par le moyen de la mesure[114].

La loi du renversement de la quantité en qualité (et inversement), la doctrine du progrès quantitatif se muant en «bonds» qualitatifs – doctrine vivement critiquée par Kierkegaard[115] – est reprise par Marx

[112] *Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface p. 12.
[113] *Op. cit.*, p. 47.
[114] Sur la mesure, voir ci-dessous, p. 283.
[115] Voir *Le concept de l'angoisse*, pp. 44-45 : «... Aussi est-ce une superstition de prétendre en logique qu'une détermination quantitative continue parvienne à produire une nouvelle qualité; c'est une réticence impardonnable, sans masquer il est vrai qu'il n'en est pas tout à fait ainsi, d'en cacher la conséquence à toute l'immanence logique en l'impliquant dans le mouvement logique comme fait Hegel. La nouvelle qualité se produit au début même, avec le saut, avec la soudaineté du mystérieux». «Cette proposition sur le rapport entre une détermination quantitative et une qualité nouvelle a une longue histoire. Au fond toute la sophistique grecque consistait seulement à établir une détermination quantitative (...) Hegel a établi le saut, mais il l'a établi en logique» (*op. cit.*, p. 172, note 3). Le «saut» kierkegaardien désigne bien, comme celui de Hegel, l'avènement d'une qualité nouvelle, mais en un tout autre sens, qui fait éclater la logique et qui prouve que le discontinu échappe à la pensée (voir J. WAHL, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 145, note 1). Cf. KIERKEGAARD, *Journal*, I, p. 259 : «Toute la question est de distinguer absolument entre dialectique quantitative et dialectique qualitative. Toute la logique n'est que dialectique quantitative ou modale, car là tout est, et le tout n'est qu'unité et identité. C'est dans l'existence que règne la dialectique qualitative». Voir aussi p. 206 : «Il n'existe

et Engels [116] et constitue, pour le matérialisme dialectique, une loi universelle de la nature, de la société et de la pensée.

A la suite de Marx, la philosophie soviétique contemporaine considère que «la loi du passage de la quantité à la qualité est nécessaire à la compréhension de l'évolution dialectique de la matière»[117], et insiste sur l'objectivité de la catégorie de qualité [118], soit que l'on voie en celle-ci une détermination relative [119], soit que l'on y voie l'essence même de l'objet [120]. Les philosophes soviétiques semblent cependant unanimes à distinguer, à la suite de Hegel, la qualité de la propriété, qui implique toujours une relation : «La propriété est la manifestation de la qualité dans son rapport à une autre qualité»[121]. La propriété n'en est pas moins une détermination réelle et objective des objets [122].

C'est surtout, semble-t-il, au rapport entre qualité et quantité que s'intéressent les philosophes soviétiques, la liaison entre les deux s'exprimant dans la catégorie de mesure : «la détermination qualitative n'existe pas sans la détermination quantitative et réciproquement. Cette

au fond qu'une seule qualité : l'individualité. C'est l'axe de tout; aussi notre compréhension de nous-mêmes est-elle toujours qualitative, alors que celle que nous avons des autres est quantitative. C'est ce qu'opère l'individualité. Mais qui veut d'elle ?»

[116] Voir par exemple ENGELS, *Dialectique de la nature*, pp. 134 - 140; cf. pp. 60 ss. (Introduction générale de P. Naville). Voir aussi *Préface* de la 2e édition de l'*Anti-Dühring*, in K. MARX et Fr. ENGELS, Etudes philosophiques, p. 73 : la loi de la *conservation* de l'énergie, vue d'une façon purement quantitative, cède la place «à l'expression positive de la *transformation* de l'énergie, où, pour la première fois, on rend justice au contenu qualitatif du processus où s'éteint le dernier souvenir du créateur surnaturel». Cf. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in *op. cit.*, pp. 46-47 : «la découverte de la transformation de l'énergie (...) nous a montré toutes les soi-disant forces agissant en premier lieu dans la nature inorganique (...) comme étant autant de manifestations différentes du mouvement universel passant de l'une à l'autre selon certains rapports quantitatifs, de sorte que, pour une certaine quantité de l'une qui disparaît, réapparaît une certaine quantité d'une autre, et qu'ainsi tout le mouvement de la nature se réduit à ce processus ininterrompu de transformation d'une forme dans l'autre».

[117] G. PLANTY-BONJOUR, *Les catégories du matérialisme dialectique*, p. 138.

[118] Cf. I.D. ANDREEV, cité in *op. cit.*, p. 139 : «La qualité, c'est la détermination intrinsèque aux objets et aux phénomènes, détermination essentiellement inséparable des objets et des phénomènes qui leur donne leur spécificité et les distingue les uns des autres». C'est pour cette raison que le matérialisme dialectique rejette la distinction entre qualités premières et qualités secondes (voir G. PLANTY-BONJOUR, *op. cit.*, p. 139). Il distingue cependant deux groupes de *propriétés*, principales et dérivées, essentielles et non essentielles.

[119] Pour V.P. Tugarinov, par exemple, «la qualité manifeste le rapport; c'est pourquoi, sous un rapport déterminé, chaque phénomène présente une qualité et, sous un autre rapport, une autre qualité» (cf. *op. cit.*, p. 139).

[120] La qualité, écrit I.D. Andreev, est «l'essence interne» d'un objet ou d'un phénomène (cf. *op. cit.*, p. 139).

[121] B.M. KEDROV, cité par G. PLANTY-BONJOUR, *op. cit.*, p. 141.

[122] Voir G. PLANTY-BONJOUR, *loc. cit.*

unité du qualitatif et du quantitatif se montre dans la mesure. La mesure exprime l'action réciproque des aspects qualitatifs et quantitatifs d'un objet et d'un phénomène»[123]. La philosophie soviétique reprend ainsi la notion hégélienne de mesure, synthèse de la qualité et de la quantité, en s'efforçant d'expliquer le passage de la quantité à la qualité par les notions de succession et de «bond»[124].

Conception dialectique de la qualité : la qualité (le simple) est l'antithèse du mouvement (le composé) :

Dans le système d'Hamelin, la qualité est posée comme le contraire du mouvement. Le mouvement (qui est lui-même la synthèse du temps et de l'espace) est essentiellement composé, puisqu'il multiplie l'une par l'autre la composition du temps et celle de l'espace. «Mais le composé a une antithèse sans laquelle il serait dépourvu de signification. Le composé n'est que le corrélatif du *simple*»[125]. Ce «simple» qui,

[123] K.V. MOROZ, cité par G. PLANTY-BONJOUR, *op. cit.*, p. 142. Sur la dialectique de la qualité et de la quantité, voir H. LEFEBVRE, *Logique formelle, logique dialectique*, pp. 190-197. «Seule la *quantité* permet à notre monde qualitatif d'avoir une structure définie, sans cesser d'être qualitatif» (*op. cit.*, p. 192; cf. ci-dessous, p.251 , note 11). H. Lefebvre parle d'une «lutte», d'un «conflit» entre ces «deux côtés de l'être, qui solidairement s'affirment et se nient l'un l'autre».

[124] Voir G. PLANTY-BONJOUR, *op. cit.*, pp. 143 ss.

[125] *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 133. – Chez Renouvier, la qualité figure parmi les catégories qui déterminent la catégorie fondamentale de relation, après le nombre, la position (qui détermine l'étendue) et la succession (qui détermine la durée). Il s'agit, au niveau de la «loi de *qualité*», de «phénomènes distincts et hétérogènes (hétérogènes comparativement à l'homogénéité propre aux parties de l'étendue entre elles, ou aux parties de la durée). La seule mesure applicable en général à ces phénomènes est celle de l'espèce» (*Essais de critique générale.* Premier essai : Traité de logique générale et de logique formelle, I, p. 121). C'est ici, note Renouvier, que «se place tout ce que la notion de substance a de positif» (*ibid.*). La catégorie de qualité est «toujours et partout supposée, partout présente, et le langage même en dépend», parce que c'est par elle «que les phénomènes se rapportent les uns aux autres et se classent» (*ibid.*). Parce qu'elle est ainsi partout présente, «la qualité pourrait venir immédiatement après la relation, celle-ci ne l'impliquant pas moins qu'elle n'implique le nombre» (*ibid.*).

La catégorie de qualité répondant «à la question du *quel*» et déclarant «qu'*une chose est telle autre chose*», il entre «dans tout élément de représentation de qualité un élément de distinction et un élément d'identification» (*op. cit.*, pp. 279-280). Mais, précise Renouvier, '«cette dernière loi, qui est celle du rapport en général, reçoit un caractère et un développement tout nouveaux, étrangers aux catégories précédentes, en tant que la qualité, chose déclarée d'une autre chose, est un *genre;* l'objet qualifié, une *différence,* et leur synthèse, marquée par la copule, une *espèce*» (*op. cit.*, p. 280; cf. *op. cit.*, II, p. 371 : dans la «relation de *qualité*», «la distinction, l'identification et la détermination se précisent en devenant abstraction, généralisation et spécification. L'*espèce* y résulte de la synthèse de la *différence* et du *genre*»).

loin de détruire le composé, le domine, et qui ne peut pas plus se comprendre sans le composé que le composé ne peut se comprendre sans lui, c'est la *qualité* qui, si on veut lui donner son vrai nom, est «la qualité de la Quantité»[126].

Comment se présente la qualité elle-même ? Quelle que soit celle de ses espèces que l'on considère, la qualité est toujours, affirme Hamelin,

> constituée par l'opposition de deux contraires, tellement que les contraires qualitatifs sont peut-être ceux qui se sont le plus fortement et le plus tôt imposés à la réflexion. Deux contraires qualitatifs n'ont de sens, bien entendu, que l'un par l'autre : d'où il suit que l'un n'est ce qu'il est, sous tous les aspects de la qualité, que relativement à l'autre et qu'ils peuvent même, en principe, échanger leurs rôles, ce renversement n'altérant pas l'opposition. C'est en prenant sous ces réserves les termes opposés de la Qualité que nous appellerons l'un *Positif*, l'autre *Négatif*. Leur synthèse sera le *Déterminé*, c'est-à-dire le rapport entre le positif et le négatif. Toute qualité déterminée est ainsi comme une consonance ou une dissonance [127].

Le «simple» qui caractérise la qualité n'exclut pas de celle-ci une diversité intérieure; il signifie que, «tout en possédant une nature aussi compliquée qu'on le voudra», la qualité est indifférente «à la composition spatiale et temporelle»[128]. La qualité est essentiellement distincte de la durée et de l'étendue, mais cette distinction n'est pas une séparation absolue, car «toute qualité, si subjectivement qu'on l'envisage, est toujours liée à de la quantité»[129]. Non seulement la quantité est «le support partout présent de la qualité»[130], mais encore elle se retrouve, «à l'intérieur de la qualité, sous l'espèce de la quantité intensive»[131].

[126] HAMELIN, *op. cit.*, p. 134.

[127] *Ibid.* Hamelin fait observer qu'il y a une ressemblance extérieure entre la manière dont il «constitue» la qualité et celle qui a été adoptée par Kant. Mais Kant «n'a considéré dans la Qualité que ce qui n'est pas qualitatif» (cf. ci-dessus, p. 182), alors qu'Hamelin s'attache à la qualité même. «Contre Kant, nous croyons qu'elle est, en droit, intelligible et qu'elle a sa place parmi les concepts de l'entendement» (*op. cit.*, p. 135).

[128] *Op. cit.*, p. 150. «Le simple est ce qui est indifférent à la juxtaposition sous toutes ses formes, temps, espace ou mouvement, de telle sorte que, une fois donné, il se retrouve tout entier dans une partie aussi petite qu'on voudra de ces trois continus et qu'on pourrait le répéter autant qu'on voudrait sur des assemblages grandissants de telles parties sans ajouter quoi que ce soit à ce qu'il est» (*op. cit.*, p. 133).

[129] *Op. cit.*, p. 154.

[130] *Op. cit.*, p. 155.

[131] *Ibid.* Concernant cette notion de quantité intensive et le jugement d'Hamelin sur Bergson, voir pp. 155-159. Voir également, pp. 160 ss., la manière dont Hamelin répartit les qualités (sensibles) en trois groupes, selon leur plus ou moins grande dépendance à

La qualité, si elle s'oppose au mouvement, lui est liée : chaque qualité est liée à un mouvement défini[132]. Aux variations du mouvement correspond une variation des qualités : «la variation de la qualité présuppose celle du mouvement; la variation du mouvement n'existe *in concreto* que recouverte par la variation de la qualité. Elles font ensemble un phénomène un autant qu'original»[133]. Ce phénomène est l'*altération*, synthèse du mouvement et de la qualité.

Intériorité de la qualité : le fait de conscience, la durée

Réagissant contre le mécanisme, pour qui le monde est «fait tout entier d'étendue et de mouvement» et qui prend «les symboles des sciences exactes (...) pour l'essence du réel»[134], Bergson s'est efforcé de dégager «le concept [de qualité] des pseudo-traductions quantitatives qui l'étouffaient»[135]. Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, il montre que «les faits psychiques [sont] en eux-mêmes qualité pure ou multiplicité qualitative»[136], mais que, lorsque nous faisons passer le *fait affectif* à l'état de *représentation*, nous projetons sur lui le caractère quantitatif de l'objet extérieur qui le cause :

> nous associons alors à une certaine qualité de l'effet l'idée d'une certaine quantité de la cause; et finalement (...) nous mettons l'idée dans la sen-

l'égard de la quantité. Dans le premier groupe (qualités tactiles) prédominent les déterminations quantitatives; le second groupe (saveurs et odeurs) est déjà plus qualitatif; enfin le troisième degré (son et couleur) est «caractérisé par le fait que la qualité prise dans ce qu'elle a de plus qualitatif y [devient] elle-même (...) quelque chose d'analogue à une quantité» (*op. cit.*, p. 161). – Sur la réalité des qualités, voir pp. 145-146 : «si l'on prend ce mot de réel dans son acception réaliste, entendant réserver au mécanisme le privilège de la réalité dite véritable, il nous suffira de rappeler que sûrement les qualités ne sont pas des choses en soi, pas plus que rien au monde, mais que le mécanisme est encore moins capable qu'elles d'exister en lui-même (...) Transporté dans la représentation, le qualitativisme d'Aristote est la vérité même, pourvu qu'il soit vrai également (...) que la qualité est de la pensée : car elle cesse d'être ainsi ce que redoutait Leibnitz, quelque chose d'occulte. Disons mieux : c'est seulement en faisant voir que la qualité est de la pensée que nous en prouverons la réalité, suivant l'acception où nous prenons ce dernier mot; ce qui est occulte, c'est-à-dire inintelligible ne pouvant posséder, en ce sens, la réalité». – J. Nogué a donné un exposé critique de la conception hamelinienne de la qualité dans son *Esquisse d'un système des qualités sensibles*, pp. 24-38.

[132] *Essai...*, p. 171.
[133] *Op. cit.*, pp. 171-172.
[134] J. DE TONQUÉDEC, *Sur la philosophie bergsonienne*, p. 225.
[135] J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 227.
[136] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Oeuvres, pp. 146-147.

> sation, la quantité de la cause dans la qualité de l'effet. A ce moment précis, l'intensité, qui n'était qu'une certaine nuance ou qualité de la sensation, devient une grandeur [137]

En réalité, «l'intensité d'un état simple n'est (...) pas la quantité, mais son signe qualitatif», et l'origine en est «dans un compromis entre la qualité pure, qui est le fait de la conscience, et la pure quantité, qui est nécessairement espace»[138].

Pour Bergson, il importe donc avant tout de restituer à la durée «vécue par notre conscience»[139] sa «pureté originelle»[140], avant qu'elle ne cède «la place à une représentation symbolique, tirée de l'étendue»[141]. Saisie ainsi (par l'intuition), la durée apparaît comme une succession sans aucune extériorité[142], «une multiplicité toute qualitative, une hétérogénéité absolue d'éléments qui viennent se fondre les uns dans les autres»[143].

Sans doute, comme le soulignait le P. de Tonquédec, «personne n'a fait saillir davantage [que Bergson] l'insuffisance des notions quantitatives à rendre raison de tout»[144], et «la distinction de la qualité et de la quantité» lui a servi «à faire entendre celle de la matière et de l'esprit»[145]. Cependant, Bergson n'est pas allé assez loin dans cette distinction de la qualité et de la quantité, puisque, en définitive, il réduit la connaissance conceptuelle à une connaissance spatialisante et que, plus profondément encore, il ne distingue pas suffisamment l'être et la cons-

[137] *Op. cit.*, p. 31. Cf. p. 13, à propos du «sentiment du gracieux» : «C'est ce progrès qualitatif que nous interprétons dans le sens d'un changement de grandeur, parce que nous aimons les choses simples, et que notre langage est mal fait pour rendre les subtilités de l'analyse psychologique». Même l'effort musculaire, qui paraît «se présenter immédiatement à la conscience sous forme de quantité ou tout au moins de grandeur» (*op. cit.*, p. 17) implique «progrès qualitatif et complexité croissante» (p. 21). Les «sensations affectives» ne sont pas des grandeurs, mais des qualités (pp. 28-29). L'intensité de la lumière n'est pas quantité, mais qualité (pp. 36 ss.).«La science a pour principal objet de prévoir et de mesurer : or on ne prévoit les phénomènes physiques qu'à la condition de supposer qu'ils ne durent pas comme nous, et on ne mesure que de l'espace. La rupture s'est donc effectuée ici d'elle-même entre la qualité et la quantité, entre la vraie durée et la pure étendue» (*op. cit.*, p. 150). Voir aussi *L'énergie spirituelle*, Oeuvres, p. 868 : «il est de l'essence des choses de l'esprit de ne pas se prêter à la mesure».

[138] *Essai sur les données immédiates...*, p. 147.

[139] *Matière et mémoire*, Oeuvres, p. 340.

[140] *Essai...*, p. 71; cf. p. 149.

[141] *Op. cit.*, p. 85.

[142] *Op. cit.*, p. 73; cf. p. 91.

[143] *Op. cit.*, p. 149.

[144] J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, pp. 226-227.

[145] *Op. cit.*, p. 227.

cience, l'être et la vie[146]. La vie n'est-elle pas pour lui la durée, et la durée la qualité ?

Si Bergson s'est attaché à dégager la qualité des notions quantitatives qui lui sont habituellement liées, il a fait porter son effort, d'une façon plus profonde, sur un rapprochement, en se donnant pour objectif d'atténuer, par sa conception de la «mémoire pure», l'opposition de la qualité et de la quantité[147]; et l'on sait comment il s'est efforcé de «resserrer progressivement l'intervalle entre deux termes que l'on oppose l'un à l'autre» : d'une part les qualités, hétérogènes, indivisibles, échappant par essence à la mesure, et que l'on place, «sous forme de sensations, dans la conscience»; d'autre part les mouvements homogènes, divisibles, distingués par des différences calculables, et que l'on situe dans l'espace[148]. «Certes, dit Bergson, la différence reste irréductible (...) entre la qualité, d'une part, et la quantité pure de l'autre»[149]; «mais, ajoute-t-il aussitôt, la question est justement de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments»[150]. En effet, le mouvement qu'étudie la mécanique n'est «qu'une abstraction ou un symbole»; le mouvement réel que Bergson lui oppose, et qui serait «la qualité même», est tout autre : il s'agit alors d'«indivisibles qui occupent de la durée (...) et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans analogie avec la continuité de notre propre conscience»[151]. Bergson espère, par là, dépasser l'idéalisme et le réalisme[152], et résoudre le problème du «dualisme vulgaire» qui rend impossible «une métaphysique de la matière»[153]. En effet, explique-t-il, l'opposition du dualisme en général se résout en une triple opposition : de l'inétendu à l'étendu, de la qualité à la quantité, «c'est-à-dire de la conscience au mouvement»[154], et enfin de la liberté à la nécessité[155]. Or, si l'on

[146] N'oublions pas que pour Bergson, «la vie est d'ordre psychologique» (*L'évolution créatrice*, Oeuvres, p. 713).

[147] *Matière et mémoire*, p. 319; cf. pp. 318 et 346.

[148] *Op. cit.*, p. 337.

[149] *Op. cit.*, p. 338.

[150] *Ibid.*

[151] *Ibid.*

[152] Voir *op. cit.*, pp. 347 et 362-363.

[153] *Op. cit.*, p. 354.

[154] *Op. cit.*, p. 375.

[155] Le problème de la liberté, pour Bergson, est lui-même né d'une confusion entre durée et étendue, qualité et quantité (cf. *Essai sur les données immédiates...*, p. 156).

renonce à établir *a priori* une «contrariété factice» entre les qualités des choses (réduites à des sensations inextensives affectant une conscience) et les changements qui se produisent dans l'espace, on verra «tomber une à une toutes les barrières qui semblaient les séparer»[136].

Peut-on vraiment affirmer, comme le fait le P. de Tonquédec, que « la distinction de la qualité et de la quantité a servi à Bergson à faire entendre celle de l'esprit et de la matière»? Ne serait-ce pas plutôt le rapprochement de la qualité et de la quantité qui lui a servi à atténuer la distinction entre esprit et matière, qui ne sont plus chez lui que le «mouvement direct» (vie, conscience, esprit) et le «mouvement inverti» (matière) de l'élan vital ?[137]

En définitive, Bergson réduit toute qualité, celle des corps comme celles de l'esprit, au mouvement (vital) :

> chacune de ces qualités [celles des corps] se résout, à l'analyse, en un nombre énorme de mouvements élémentaires. Qu'on y voie des vibrations ou qu'on se la représente de tout autre manière, un fait est certain, c'est que toute qualité est changement. (...) la permanence d'une qualité sensible consiste en cette répétition de mouvements, comme de palpitations successives est faite la persistance de la vie[138].

De même, dans l'ordre de l'esprit, la qualité n'est qu'un «moment du devenir», moment qu'il est absurde de vouloir «découper» dans le flux continu du devenir. La qualité n'est qu'une «vue prise par l'esprit sur la

[136] *Matière et mémoire*, p. 375. Voir ci-dessous, pp. 284 ss.

[137] Voir *L'évolution créatrice*, p. 705; cf. pp. 670, 684, 707, 723-724.

[138] *Op. cit.*, p. 749. Pour de tout autres raisons et par d'autres moyens, Lachelier, lui aussi, réduisait toutes les qualités au mouvement, mais à un mouvement purement physique, considéré comme le seul phénomène intelligible : «Sans doute nous ne percevons pas seulement des mouvements, mais encore des couleurs, des sons et tout ce qu'on est convenu d'appeler les qualités secondes de la matière; mais il ne faut pas confondre ces simples apparences, qui n'existent que dans notre sensibilité, avec les véritables phénomènes, qui peuvent seuls prétendre à une existence objective» (*Du fondement de l'induction*, Oeuvres I, p. 59). «La perception de ces qualités n'est donc, comme le croyait Leibniz, que la perception de certains mouvements (...) elles existent, non en elles-mêmes, mais dans le mouvement (...) Le mouvement est le seul phénomène véritable, parce qu'il est le seul phénomène intelligible; et Descartes a eu raison de dire que toute idée claire était une vraie idée, puisque l'intelligibilité des phénomènes est précisément la même chose que leur existence objective» (*op. cit.*, p. 60). Plus loin, Lachelier précise que la considération des qualités secondes comme modes du mouvement doit être complétée par une autre considération, qui les voit comme «effets de la force» (*op. cit.*, p. 83). Car si elles ne reposaient que sur le mouvement, il serait incompréhensible qu'elles «nous affectent par des sensations d'une intensité appréciable : car le mouvement est, en lui-même, un phénomène purement extensif, qui ne s'adresse qu'à notre imagination et qui n'appartient pas à l'ordre de la qualité, mais à celui de la quantité» (*ibid.*).

continuité du devenir»[159]. La seule réalité est celle de l'élan vital.

Si donc Bergson réduit la qualité au mouvement, ce n'est pas à la manière du mécanisme. Critiquant les philosophes qui ont «parqué le mouvement dans l'espace, les qualités dans la conscience», et établi entre eux «une mystérieuse correspondance»[160], il entend, par l'intuition de la durée, se placer «face à face avec la réalité immédiate» et ne plus trouver alors «de distance infranchissable, plus de différence essentielle, pas même de distinction véritable entre (...) la qualité et le mouvement»[161]. Mais n'oublions pas que, pour Bergson, le mouvement «est la réalité même»[162]. On comprend donc que la connaissance véritable ne puisse être que l'intuition. La qualité n'est-elle pas saisissable, de façon parfaite, que par intuition (et même une intuition d'ordre artistique) ? On voit donc comment on peut dire à la fois que Bergson exalte la qualité (puisque tout ce qui est vraiment est qualité), et que cette exaltation se fait au prix de certaines confusions qui empêchent Bergson de saisir vraiment ce qu'est l'être métaphysique.

Du point de vue logique, la qualité est un nom collectif désignant les qualités empiriques des choses; du point de vue réel : réhabilitation des qualités secondaires

Pour Alexander, la qualité n'est pas une catégorie[163], «mais une généralisation empirique des diverses qualités spécifiques des choses, ou un nom collectif pour toutes»[164]. Nous savons par expérience qu'il y a des qualités (le rouge, le dur, la vie, etc.) «correspondant à certaines sortes de complexes spatio-temporels»[165]; mais l'expérience ne nous fait pas rencontrer la qualité comme elle nous fait rencontrer la quantité ou la substance comme telles. «La qualité est aux qualités spécifiques comme la couleur au rouge, au vert et au bleu. C'est un nom collectif permettant de les désigner, mais non leur universel»[166].

[159] *L'évolution créatrice*, pp. 761 et 766.

[160] *Matière et mémoire*, p. 352.

[161] *Ibid.* C'est là pour Bergson une découverte très importante, puisque «la relation de l'homme à l'univers deviendrait susceptible d'un approfondissement graduel si nous tenions compte de la vraie nature des *états*, des *qualités*, enfin de tout ce qui se présente à nous avec l'apparence de la stabilité» (*La pensée et le mouvant*, Oeuvres, p. 1391).

[162] *L'évolution créatrice*, p. 573.

[163] Cf. ci-dessus, p. 98, note 116.

[164] *Space, Time and Deity*, I, p. 326.

[165] *Ibid.*

[166] *Ibid.* Si l'on compare qualité et quantité, on constate que «la quantité comme telle est une détermination réelle des choses, dont les quantités définies sont des modifications ou des copies, qui participent à leur universel» (*op. cit.*, p. 327); mais il n'en est pas de

Pour Alexander, c'est le temps qui est à l'origine des qualités. Loin, en effet, que l'espace et le temps expriment des relations entre les choses, comme certains le soutiennent, l'Espace-Temps, pour Alexander, «précède logiquement et en fait les choses finies, qui sont des différenciations de cette matière (*stuff*)»[167]. Les «choses empiriques» viennent à l'existence parce que l'Espace-Temps se fragmente en existants finis; mais c'est plus spécialement le Temps qui est l'auteur de la finitude[168].

Alexander distingue trois types de qualités : primaires, secondaires et tertiaires[169]. Les qualités primaires traditionnelles (forme, grandeur,

même de la qualité. On pourrait évidemment objecter : puisque tout possède une qualité ou une autre, puisque tout est un complexe d'Espace-Temps et que la qualité correspond à la complexité, la qualité est d'ordre catégorial. Mais, répond Alexander, c'est la complexité dans l'Espace-Temps qui fait de toute chose un complexe, et non la qualité. Et la complexité, comme telle, est une détermination quantitative ou purement spatio-temporelle, et non qualitative. Prenons, par exemple, la couleur : la qualité de la couleur varie avec la longueur d'onde de la vibration. Toute couleur a bien une certaine longueur d'onde, mais la longueur d'onde est une quantité, et non une qualité. Une longueur d'onde définie donne lieu à une couleur : mais la longueur d'onde comme telle n'est pas la couleur (*ibid.*). Ou, pour revenir à un niveau général, au delà de l'exemple de la couleur : ce n'est pas parce que toutes les portions de l'Espace-Temps sont des complexes empiriques que le «complexe empirique» est une catégorie; car «être empirique n'est qu'une désignation collective de choses empiriques (...) Il n'y a pas de catégories d'empiricité (...) il n'y a que des choses empiriques» (*ibid.*). De même, «il y a du rouge, du vert, du dur, du doux, de la vie et de l'esprit; et ce sont des qualités. Mais il n'y a pas d'universel qualité. La qualité n'est donc pas catégoriale, mais empirique» (*op. cit.*, pp. 327-328). Alexander note que «Kant lui-même, bien qu'il considérât la qualité comme une catégorie, ne pouvait l'utiliser que dans l'expérience, ne pouvait que la schématiser sous la forme d'une quantité intensive, ce qui revient à dire que, en tant que qualité, elle était inutilisable comme catégorie» (*op. cit.*, p. 328).

[167] *Op. cit.*, II, pp. 48-49.

[168] *Op. cit.*, p. 47. Certes, le Temps ne peut faire son œuvre sans l'espace; mais c'est le temps qui est le principe du mouvement et du changement. C'est le temps qui est en vérité «le principe d'impermanence qui est le créateur réel» (*op. cit.*, p. 48). Ou, pour prendre une expression moins élevée, «il est une sorte de *gendarme* cosmique qui rend la stagnation impossible, et à la fois crée les mouvements qui constituent les choses et maintient les choses en mouvement. *Circulez, Messieurs*» (*ibid.*; les mots en italiques sont en français dans le texte).

[169] Bosanquet, lui aussi, distingue trois sortes de qualités. Pour lui, non seulement les qualités primaires (solidité, étendue, figure, mouvement et nombre) sont «réelles» (c'est-à-dire, dans la perspective idéaliste de Bosanquet, possèdent réellement les caractères que notre connaissance leur attribue, car «l'étoffe des états mentaux entre» dans les objets spatiaux et physiques), mais encore les qualités secondaires (couleurs, sons, etc.) et tertiaires (qualités «esthétiques», etc.) peuvent être considérées comme objectives (voir Lettre à Pringle Pattison, in *Bernard Bosanquet and his Friends* [Lettres éditées par J.H. Muirhead], p. 228; sur les qualités primaires et secondaires, voir *op. cit.*, p. 43). Bosanquet déplore qu'Alexander établisse une séparation entre les qualités primaires et secondaires et les qualités tertiaires, qu'il attribue à l'esprit. Le fait qu'il les attribue à l'esprit prouve, pense Bosanquet, qu'«il n'y a aucun réalisme qui puisse être complètement solide et radical» (*The Distinction between Mind and its Objects*, p. 23; cf. H. K. TCHENG, *Le néo-hégélianisme en Angleterre*, pp. 75-76).

mouvement et nombre), en un sens, ne sont pas des qualités, mais seulement des déterminations des choses; on les appelle improprement qualités en les opposant aux qualités secondaires qui sont, elles, des qualités au sens strict [170]. En ce qui concerne la réalité des qualités, Alexander estime que depuis Berkeley, il est devenu incontestable que si les qualités secondes sont purement mentales, les premières doivent l'être aussi [171]. Quelque difficulté qu'il puisse y avoir, en raison de toute une tradition philosophique, à soutenir «que la couleur ou la chaleur réside dans les choses extérieures elles-mêmes»[172], Alexander se fait le défenseur de la thèse selon laquelle «les qualités secondaires ne doivent pas leur caractère à l'esprit, mais lui doivent seulement le fait qu'elles sont vues ou goûtées»[173]. Il se refuse donc à considérer les qualités secondaires comme produites par l'esprit [174]. Pour lui, nous sommes obligés d'affirmer que les qualités secondaires résident dans les choses matérielles elles-mêmes, et la relation de ces qualités avec la matière n'est pas plus étrange que la relation de la vie ou de l'esprit avec celui qui les a [175].

Laissant ici de côté la manière dont, selon Alexander, nous connaissons les qualités (ce qui relève de la critique, non de la métaphysique proprement dite), notons que pour lui, la vie et la conscience rentrent dans les qualités secondaires [176], la vie émergeant de la matière et étant intermédiaire entre celle-ci et l'esprit [177]. Celui-ci, à son tour, «est la dernière qualité empirique des (êtres) finis que nous connaissions et (...) émerge du niveau de l'existence vivante»[178]. On peut donc dire que «la qualité est quelque chose d'empirique qui, en chaque cas excepté celui du mouvement, émerge d'un niveau d'existence plus bas que soi-même»[179].

[170] Voir ALEXANDER, *Space, Time and Deity*, II, p. 56.

[171] Voir *op. cit.*, p. 58 et l'article *Qualities* écrit par Alexander pour l'*Encyclopaedia Britannica*, 14e éd., vol. XVIII, p. 810 b ss.

[172] *Space, Time and Deity*, II, p. 138.

[173] *Ibid.*

[174] *Op. cit.*, p. 139. Alexander rejette également l'interprétation de Russell, selon laquelle les qualités secondaires doivent leur existence, non à l'esprit, mais à l'«organisme physiologique» : ainsi la couleur ne dépendrait pas de l'esprit mais de l'œil. Voir B. RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*, pp. 78 ss. La difficulté fondamentale de cette théorie est qu'elle «suppose qu'à partir de substances physico-chimiques, de la chose extérieure et de l'organe corporel, la vie peut créer une nouvelle qualité de couleur qui n'est pas elle-même physico-chimique» (ALEXANDER, *op. cit.*, p. 141).

[175] Voir *op. cit.*, p. 142.

[176] Voir *op. cit.*, pp. 61 ss.

[177] Voir *op. cit.*, pp. 64 ss.

[178] *Op. cit.*, p. 67.

[179] *Ibid.*

Quant aux qualités dites «tertiaires», ce sont les valeurs supérieures : vérité, bonté et beauté [180]. Il ne s'agit plus alors de qualités de la réalité au sens où la couleur, la forme, la vie sont des qualités [181]. La rose serait rouge sans que je la connaisse, mais elle n'est belle que pour un esprit qui la contemple [182]. Les qualités tertiaires impliquent donc «un amalgame de l'objet avec son appréciation par un homme» [183]. Comme toutes les valeurs, elles supposent non seulement «la conscience ou l'esprit comme tel, que les animaux possèdent aussi, mais (...) une conscience réfléchie, ou jugement» [184] (et, pour Alexander, «jugement et socialité sont convertibles» [185]).

Certes, l'appréciation de l'esprit, exigée pour qu'un objet devienne vrai ou bon, présuppose dans l'objet un caractère correspondant [186], qui n'est pas lui-même une qualité de la chose, mais une cohérence, laquelle résulte de notre appréciation mais est fondée dans la chose [187]. Les qualités tertiaires, comme les valeurs en général, diffèrent donc des qualités primaires et secondaires en ce qu'elles sont des «créations de l'esprit» [188]; mais elles n'en sont pas moins réelles : «leur dépendance de l'esprit ne les prive pas de réalité. Au contraire, elles sont un nouveau caractère de la réalité, non pas du tout des *qualités* au sens propre, mais des *valeurs*, qui naissent de la combinaison de l'esprit avec son objet» [189]. Leur statut propre, comparativement aux autres qualités (proprement dites), consiste en ce que la qualité tertiaire, ou plus exactement la valeur, appartient à ce tout composé en lequel on peut distinguer d'un côté l'objet de valeur, de l'autre le sujet évaluant, mais unis aussi étroitement que «le corps et l'esprit dans l'expérience personnelle» [190].

Négation de la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires; la qualité est un «objet éternel» caractérisant un événement

Whitehead, protestant vigoureusement contre ce qu'il appelle la «bifurcation de la nature» (d'un côté la nature «causale», de l'autre la

[180] Les qualités tertiaires ne sont pas les seules valeurs, bien que ce soit elles qui méritent ce titre au sens le plus strict; il y a aussi les valeurs instinctives, économiques, etc. : voir *op. cit.*, pp. 302 ss.

[181] *Op. cit.*, p. 237.

[182] Cf. *op. cit.*, pp. 237-238.

[183] *Op. cit.*, p. 238.

[184] *Op. cit.*, p. 304.

[185] *Ibid.*

[186] *Op. cit.*, p. 241.

[187] *Op. cit.*, p. 243.

[188] *Op. cit.*, p. 244.

[189] *Ibid.*

[190] *Op. cit.*, p. 246.

nature «apparente»)[191], veut abolir toute distinction entre la nature et les expériences que nous en avons : «nos expériences du monde apparent sont la nature elle-même»[192]. C'est dire que Whitehead rejette avec force la distinction de Locke, élaborée pour résoudre les difficultés suscitées par les découvertes de Newton concernant la transmission de la lumière[193]. Il n'y a pas d'un côté, dans notre connaissance, «le vert des arbres, le chant des oiseaux, la chaleur du soleil, la dureté des chaises et la sensation du velours», et de l'autre, «un système conjectural de molécules et d'électrons qui affectent l'esprit de manière à produire la connaissance de la nature apparente»[194]. Cette dualité est à rejeter autant que, sur un autre plan, la conception aristotélicienne de l'inhérence d'une «qualité universelle dans une substance particulière», et de la perception conçue comme la saisie d'une qualité universelle qualifiant une substance particulière[195]. Dans sa philosophie de la nature, Whitehead montre que le monde est un monde d'«événements», qui sont «qualifiés» par des «objets éternels» (bleu, rouge, etc.), lesquels ne passent pas, mais s'incluent – si l'on peut dire – dans les événements qu'ils viennent caractériser, déterminer[196]. La connaissance sensible de telle ou telle couleur (le bleu de tel vêtement) est la connaissance d'une relation entre le bleu en question, sa «situation» (le vêtement), l'observateur (plus exactement l'«événement percevant» de l'observateur), un certain nombre d'événements conditionnants actifs (l'éclairage de la pièce, etc.) et d'événements conditionnants passifs, autrement dit tout le reste de la nature[197].

Dans sa cosmologie métaphysique, Whitehead développera sa conception de la «forme subjective», qui est la manière dont l'entité actuelle (transposition métaphysique de ce qu'était l'«événement» en philosophie de la nature) appréhende, «sent» (*feels*), ce qui lui est

[191] Voir *The Concept of Nature*, pp. 30-31.

[192] *The Principle of Relativity*, p. 62.

[193] Cf. *The Concept of Nature*, p. 27.

[194] *The Concept of Nature*, p. 31. Cf. *Science and the Modern World*, p. 77 : «Ainsi [si l'on s'en tient à la théorie de Locke] on attribue à la nature ce qui, en vérité, ne devrait être attribué qu'à nous-mêmes : à la rose son parfum, au rossignol son chant, et au soleil son éclat. Les poètes sont entièrement dans l'erreur. C'est à eux-mêmes qu'ils devraient adresser leurs effusions lyriques, en les transformant en odes de congratulation en l'honneur de l'excellence de l'esprit humain. La nature est une triste affaire, muette, sans parfum, sans couleur : rien que le cours précipité de la matière, sans fin ni signification».

[195] *Process and Reality* p. 240; cf. pp. 27 et 78 : *Adventures of Ideas*, pp. 169-170, 355-356, 361; *Modes of Thought*, p. 101. Cf. la critique d'H. Lefebvre dans *Logique formelle, logique dialectique*, p. 80.

[196] Voir *The Concept of Nature*, pp. 143 ss.; *Process and Reality*, p. 444.

[197] Cf. *The Concept of Nature*, pp. 151-152.

donné et qu'elle s'approprie pour se constituer elle-même. La forme subjective est donc la manière dont l'entité actuelle «sent», appréhende soit un objet éternel, soit une autre entité actuelle en tant qu'elle est déterminée par tel ou tel objet éternel. Whitehead précise que la forme subjective est le seul cas, en métaphysique, auquel puisse s'appliquer «la forme de proposition sujet-prédicat»[198], autrement dit la notion de «qualité inhérente à une substance»[199]. Nous ne pouvons pas entrer ici dans l'analyse très complexe que Whitehead donne du *feeling*[200]. Notons seulement que les facteurs qui constituent la «forme subjective», son «modèle» (*pattern*) qualitatif et son intensité quantitative, ne peuvent pas être considérés indépendamment l'un de l'autre[201]. Il semble donc que qualité et quantité restent extrêmement liées.

Conception dialectique de la qualité ramenée au «monde de la relation»

On retrouve chez Lavelle une conception dialectique de la qualité :

> chaque qualité n'est ce qu'elle est que par son contraste avec toutes les autres; elle n'a de réalité originale même pour la pensée que par son opposition avec elles, qui la soutiennent dans l'existence : autrement toutes les qualités se confondraient dans l'unité de l'être d'où il serait impossible de les détacher, ce qui montre clairement que la qualité ne peut appartenir à un autre monde qu'au monde de la relation[202].

En réalité, nous ne faisons que «prêter» les qualités aux objets connus :

> aucun des objets qui forment l'univers n'a à notre égard la même situation : et s'ils étaient identiques dans leur être, c'est-à-dire dans l'être qu'ils possèdent, ils n'en seraient pas moins profondément différents par leur position vis-à-vis de nous. C'est cette diversité de position qui s'exprime dans la variété des qualités que nous leur prêtons; ceux qui nous paraissent

[198] Voir *Process and Reality*, p. 45.

[199] Cf. *op. cit.*, p. 354 : L'inhérence de la forme subjective dans la préhension, dans le *feeling*, est «l'exemple fondamental de la notion de 'qualité inhérente à une substance' (...) Si nous abstrayons la forme du *feeling*, il ne nous reste qu'un objet éternel, vestige de la forme subjective».

[200] Voir par exemple *op. cit.*, pp. 356-358, à propos de l'audition d'un son.

[201] *Op. cit.*, p. 356.

[202] LAVELLE, *De l'être*, p. 119.

> les plus riches sont ceux qui entrent avec nous dans les relations les plus étroites et les plus complexes; mais ceux qui sont en apparence les plus pauvres (...) dévoileraient une abondance égale s'ils se rapprochaient de nous ou si l'échelle selon laquelle nous les voyons était modifiée[203].

Et Lavelle souligne :

> Il y a ici une relation qui s'établit entre la qualité et la quantité et qui est singulièrement instructive. Car nous voyons les choses changer d'aspect selon la distance qui nous en sépare, qui n'est elle-même qu'une expression de la différence d'intérêt qu'elles ont pour nous. Nous pouvons imaginer dès lors une conversion des qualités les unes dans les autres selon la proximité ou l'éloignement qui témoigne indirectement du rapport de toutes les formes du réel avec notre propre disposition à leur égard[204].

Enfin, comme nous-mêmes ne changeons pas lorsque «nous observons les parties de l'univers avec lesquelles nous avons des relations différentes», il est évident, pour Lavelle,

> que l'hétérogénéité des qualités par lesquelles chaque objet se révèle à nous n'est pas décisive et absolue; on retrouve en elle l'expression des mêmes opérations de l'individu appropriées au parti différent qu'il peut tirer de chaque objet[205].
>
> La réalité distincte des qualités n'a de sens que par rapport à l'individu; la diversité des objets, dans chaque expérience particulière et dans l'expérience des différents individus provient de ce que chaque être puise dans chaque objet une matière plus ou moins riche qui est l'expression et le reflet de sa propre originalité[206].

On en arrive donc à une conception purement subjective de la qualité, une conception à la fois idéaliste et pragmatiste (la qualité est l'expression de ma propre originalité, appropriée au parti que je puis tirer de l'objet).

[203] *Op. cit.*, pp. 120-121.
[204] *Op. cit.*, p. 121.
[205] *Ibid.* «Ainsi, ajoute Lavelle, il y a une correspondance entre les qualités en apparence les plus opposées et l'on peut établir une sorte de tableau synoptique qui permettrait de passer d'un objet à l'autre et de considérer les qualités de chacun d'eux comme traduisant dans une langue originale les qualités de tous les autres. Ainsi l'étude de la correspondance dialectique entre les différents sensibles nous apparaît comme une vérification des conclusions de l'ontologie dans le langage de l'expérience la plus commune» (*ibid.*).
[206] *Op. cit.*, p. 122. – Sur la conception lavellienne de la qualité, voir l'exposé critique de J. NOGUÉ, *op. cit.*, pp. 38-52.

Réduction de la qualité à un mode de l'acte intentionnel

Chez Husserl, la qualité est avant tout un mode de l'acte perceptif, souvenant, anticipant, etc.; en un mot, un mode de l'acte intentionnel, mode qui définit son caractère «positionnel» (thétique ou doxique); par exemple : affirmatif, négatif (qualité affectant l'acte de l'*épochè*), certain, douteux, etc. Comme telle, la qualité a son correspondant noématique, étant noétique par soi. Elle informe une «matière»[207], substrat identique, qui donne à l'acte sa référence objective, son contenu intentionnel. Husserl va jusqu'à dire que la qualité est le mode représentatif, judicatif, dubitatif, ou d'espoir, qui constitue un acte intentionnel en représentation, jugement, doute, espérance... [208]. On peut donc dire que, pour Husserl, la qualité est principalement un constitutif formel de l'acte intentionnel.

La qualité est l'être tout entier se dévoilant dans les limites du «il y a»

Pour Sartre, la qualité, loin d'être une détermination subjective, n'est rien d'autre que l'*être* du *ceci*. «Le jaune du citron n'est pas un

[207] Voir *Ideen* I, § 129 (trad., p. 437); cf. §§ 130 et 131.

[208] Voir *Logische Untersuchungen*, II, 1, 5e recherche, §§ 20, 22, 23, 24. Voir aussi *Erfahrung und Urteil*, §§ 71-72. Notons d'autre part ces remarques de Husserl à propos de la distinction des «qualités premières» et «qualités secondes» : «en tant qu'homme de science, je n'oublie pas la distinction bien connue entre qualités *secondes* et qualités *premières*, selon laquelle les qualités sensibles spécifiques doivent être 'purement subjectives' et seules les qualités géométrico-physiques 'objectives'. La couleur de la chose, l'odeur et le goût de la chose, etc., toutes ces qualités auraient beau apparaître 'corporellement' adhérentes à la chose et comme appartenant à son essence, elles ne seraient pas la chose elle-même et, sous la forme où elles apparaissent alors, elles ne seraient pas réelles, mais de simples 'signes' à l'égard de certaines qualités premières» (*Ideen* I, § 40, pp. 71-72; trad., p. 128). Mais en réalité, les théories familières de la physique montrent que toutes ces formules ne sauraient être prises au pied de la lettre, «comme si réellement seules les qualités 'spécifiquement' sensibles de la chose perçue étaient de pures apparences; cela voudrait dire que les qualités 'premières', qui restent quand on *retranche* les précédentes, appartiendraient à la chose telle qu'elle est objectivement et véritablement, à côté d'autres qualités de ce genre qui, elles, n'apparaîtraient pas. Entendue en ce sens, l'objection ancienne de Berkeley se trouverait vraie : l'extension, qui est le noyau éidétique de la nature corporelle et de toutes les qualités premières, est impensable sans les qualités secondes. Il faut plutôt dire que *tout le statut éidétique de la chose perçue*, par conséquent tout ce qui est là corporellement avec toutes ses qualités, et tout ce qui peut être perçu est '*pure apparence*', et que la *'chose vraie' est celle que détermine la science physique*» (*ibid.*, p. 72; trad., pp. 128-129; voir aussi § 15, p. 29; trad., pp. 53-54). – Sur la manière dont Husserl reprend la notion d'*habitus*, voir ci-dessous, p. 228, note 2, et 2e partie, p. 720.

mode subjectif d'appréhension du citron : il est le citron»[209]. Loin d'être un aspect extérieur de l'être, distinct à la fois d'autres aspects extérieurs et d'un «dedans» de l'être, toute qualité *est* toutes les autres qualités et toute qualité est l'être tout entier : «toute qualité de l'être est tout l'être; elle est la présence de son absolue contingence, elle est son irréductibilité d'indifférence; la saisie de la qualité n'ajoute rien à l'être sinon le fait qu'*il y a de l'être comme ceci*»[210].

On ne peut donc mettre la qualité au compte de l'être *en soi*, puisque pour qu'il y ait des qualités, «il faut déjà le 'il y a', c'est-à-dire la médiation néantisante du pour-soi»[211]. Nous allons voir que la qualité est à mettre au compte de l'acte négateur par lequel le pour-soi se constitue comme néant d'être.

La relation du pour-soi à la qualité, affirme Sartre contre les théories habituelles de la connaissance, est une relation *ontologique*, en ce sens que loin que l'esprit soit un En-soi demeurant ce qu'il est en contemplant passivement une qualité donnée, le pour-soi «se fait annoncer», par la qualité, ce qu'il *n'est pas*[212]. La qualité, qui *est là*, présence perpétuellement et immédiatement hors d'atteinte, «nous indique à nous-mêmes comme un vide (...) La qualité est l'indication de ce que nous ne sommes pas et du mode d'être qui nous est refusé. La perception du blanc est conscience de l'impossibilité de principe que le Pour-soi existe comme couleur, c'est-à-dire en étant ce qu'il est»[213].

Il faut donc dire, non seulement que l'être ne se distingue pas de ses qualités, mais encore que «toute appréhension de qualité est appréhension d'un *ceci*, [que] la qualité quelle qu'elle soit se révèle à nous comme un être»[214]. L'odeur que je respire est un *être-odeur*, la lumière que je vois est un *être-lumière*, et non une impression subjective. Mais Sartre précise bien que «dire que la qualité est un être-qualité, ce n'est nullement la doter d'un support mystérieux analogue à la substance», mais simplement «faire remarquer que son mode d'être est radicalement différent du mode d'être 'pour-soi'»[215]. L'être de la qualité n'est

[209] *L'être et le néant*, p. 235; cf. p. 694.
[210] *Op. cit.*, p. 236.
[211] *Op. cit.*, p. 694. «Pour qu'il y ait qualité, il faut qu'*il y ait* de l'être pour un néant qui par nature *ne soit pas* l'être. Pourtant l'être n'est pas *en soi* qualité, quoiqu'il ne soit rien de plus ni de moins. Mais la qualité, c'est l'*être tout entier* se dévoilant dans les limites du 'il y a'» (p. 236).
[212] Cf. *op. cit.*, p. 236. «Percevoir le rouge comme couleur de ce cahier c'est se refléter soi-même comme négation interne de cette qualité» (*ibid.*).
[213] *Op. cit.*, p. 237.
[214] *Ibid.*
[215] *Ibid.*

pas «ek-statique».

Comment se fait-il que le «ceci» ait «des» qualités ? C'est en raison de la relation ontologique du pour-soi à la qualité. Car le «ceci», en soi, se donne comme unité indifférenciée; la différenciation vient de ce que le pour-soi peut se nier de différentes façons en face du *ceci*. Ainsi chaque qualité est un «profil» du dévoilement total de l'être, profil correspondant à un acte négateur de la liberté du pour-soi (acte négateur par lequel le pour-soi constitue spontanément son être). Ce profil n'est rien qu'un *rapport* de la chose au pour-soi, rapport réalisé par le pour-soi lui-même[216]; car le pour-soi, pour que sa détermination comme néant d'être soit plénière, doit se réaliser comme une certaine manière, irremplaçable, de n'être pas *cet* être; cette manière est la détermination de la qualité[217].

Mais il ne suffit pas de dire que la détermination de la qualité comme profil du *ceci* est détermination du pour-soi comme négation de l'être qu'«il y a». Il faut comprendre aussi que le pour-soi prend appui sur la qualité pour, précisément, dépasser le «il y a» vers l'être tel qu'il est absolument et en soi. «Dans chaque appréhension de qualité, il y a, en ce sens, un effort métaphysique pour échapper à notre condition, pour percer le manchon du néant du 'il y a' et pour pénétrer jusqu'à l'en-soi pur»[218]. Mais évidemment, précise Sartre, nous pouvons seulement saisir la qualité comme symbole d'un être qui nous échappe totalement, autrement dit «faire fonctionner l'être révélé comme symbole de l'être en soi»[219]. Cette fonction symbolique de l'être révélé est ce que Sartre appelle la «teneur métaphysique» du jaune, du poli, du rugueux, etc., teneur métaphysique qu'il appartient à la psychanalyse existentielle d'élucider, comme Sartre le fait par exemple à propos du «visqueux»[220].

Tout goût ou inclination pour telle ou telle qualité (ne s'agirait-il que d'une simple préférence alimentaire) représente «un certain choix appropriatif de l'être»[221]. «Chaque réalité humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre Pour-soi en En-soi-Pour-soi et

[216] Cf. *loc. cit.*

[217] Cf. *loc. cit.* «... cette détermination absolue qui est détermination de la qualité comme profil du ceci appartient à la liberté du Pour-soi; elle *n'est pas* : elle est comme 'à être'; c'est ce que chacun peut se rendre présent en considérant combien le dévoilement d'*une* qualité de la chose apparaît toujours comme une gratuité de fait saisie *à travers* une liberté; je ne puis faire que cette écorce ne soit verte, mais c'est moi qui fais que je la saisisse comme vert-rugueux ou rugosité verte» (pp. 237-238).

[218] *Op. cit.*, p. 695.

[219] *Ibid.*

[220] Cf. *op. cit.*, p. 695 ss.

[221] *Op. cit.*, p. 707

projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale»[222].

La réduction de l'existant à ses manifestations convertit tous les dualismes, et en particulier celui de l'essence et de ses apparitions, en un dualisme nouveau : celui du fini et de l'infini, qui remplace la *réalité* de la chose par l'*objectivité* du phénomène [223], objectivité fondée sur le recours à l'infini; autrement dit, la *transcendance* de l'objet (lequel est ensemble organisé de qualités) se fonde sur le fait que le sujet transcende *telle* apparition de l'objet, (telle impression de rouge) vers la série totale (*le* rouge) dont elle est un membre; et, par principe, l'objet pose la série de ses apparitions comme infinie. Ainsi telle apparition, telle qualité qui est *finie* exige, «pour être saisie comme apparition-de-ce-qui-apparaît, d'être dépassée vers l'infini»[224]. «Toute qualité n'est conférée à un objet que par un passage à l'infini»[225]. Sartre explique :

> Ce gris, par exemple, représente l'unité d'une infinité d'*abschattungen* réelles et possibles, dont certaines seront gris-vert, gris vu à une certaine lumière, noir, etc. Pareillement les qualités que l'émotion confère à l'objet et au monde, elle les leur confère *ad aeternum*. Certes, si je saisis brusquement un objet comme horrible, je n'affirme pas explicitement qu'il restera horrible pour l'éternité. Mais la seule affirmation de l'horrible comme qualité substantielle de l'objet est déjà en elle-même un passage à l'infini. Maintenant l'horrible est dans la chose, au cœur de la chose, c'est sa texture affective, il en est constitutif. Ainsi à travers l'émotion, une qualité écrasante et définitive de la chose nous apparaît. Et c'est là ce qui dépasse et maintient notre émotion. L'horrible n'est pas seulement l'état actuel de la chose, il est menacé par le futur, il s'étend sur tout l'avenir et l'obscurcit, il est révélation sur le sens du monde. «L'horrible», c'est précisément que l'horrible soit une qualité substantielle, c'est qu'il y ait de l'horrible dans le monde [226].

[222] *Op. cit.*, pp. 707-708.

[223] La réalité de la chose, c'est qu'elle *est* là et qu'elle *n'est pas* moi : elle se désigne comme un ensemble de qualités, d'apparitions, liées par une *raison* qui ne dépend pas de mon bon plaisir (cf. *op. cit.*, p. 13). En ce sens on peut, à partir des qualités, «fixer une essence qu'elles impliquent, comme le signe implique la signification» (*op. cit.*, p. 15); mais ce passage des qualités à l'essence est passage de l'homogène à l'homogène; l'essence n'est pas une vertu «au creux de l'existant»; elle est simplement «la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions» (p. 12), «le sens de l'objet, la raison de la série d'apparitions qui le dévoilent» (p. 15).

[224] *Op. cit.*, p. 13.

[225] *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 54. Cf. *L'être et le néant*, p. 13 : «Quand un objet ne se livrerait qu'à travers une seule 'abschattung', le seul fait d'être sujet implique la possibilité de multiplier les points de vue sur cette 'abschattung'. Cela suffit pour multiplier à l'infini l'"abschattung' considérée.»

[226] *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 54.

La qualité est une manière d'être-au-monde, ce qui sollicite telle manière de sentir

Dans la perspective phénoménologique de Merleau-Ponty, la qualité sensible, qui est une propriété de l'objet, est avant tout de l'ordre de la forme-expressive, du σχῆμα [227] :

> Le rouge et le vert ne sont pas des sensations, ce sont des sensibles, et la qualité n'est pas un élément de la conscience, c'est une propriété de l'objet. (...) si nous la prenons dans l'expérience même qui la révèle, elle est aussi riche et aussi obscure que l'objet ou que le spectacle perceptif tout entier. Cette tache rouge que je vois sur le tapis, elle n'est rouge que compte tenu d'une ombre qui la traverse, sa qualité n'apparaît qu'en rapport avec les jeux de la lumière, et donc comme élément d'une configuration spatiale. D'ailleurs, la couleur n'est déterminée que si elle s'étale sur une certaine surface, une surface trop petite serait inqualifiable. Enfin, ce rouge ne serait à la lettre pas le même s'il n'était le «rouge laineux» d'un tapis [228].

Il y a deux manières de se tromper sur la qualité, note Merleau-Ponty : l'une consiste à faire de la qualité «un élément de la conscience, alors qu'elle est objet pour la conscience, [à] la traiter comme une impression muette, alors qu'elle a toujours un sens»; l'autre «est de croire que ce sens et cet objet, au niveau de la qualité, sont pleins et déterminés»[229]. «La qualité déterminée, par laquelle l'empirisme voulait définir la sensation, est un objet, non un élément, de la conscience, et c'est l'objet tardif d'une connaissance scientifique. A ces deux titres, elle masque la subjectivité plus qu'elle ne la révèle»[230]. En réalité, les «qualités sensibles» sont «loin de se réduire à l'épreuve d'un certain état ou d'un certain *quale* indicibles, elles s'offrent avec une physionomie motrice, elles sont enveloppées d'une signification vitale»[231]; et Merleau-Ponty explique :

> La signification motrice des couleurs ne se comprend que si elles cessent

[227] Cela, évidemment, en dépendance de la *Gestalttheorie*, pour qui «une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir» (MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 10). C'est là, pour Merleau-Ponty, «la définition même du phénomène perceptif (...) Le 'quelque chose' perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un 'champ'» (*ibid.*).

[228] *Ibid.*; cf. SARTRE, *L'imaginaire*, p. 241.

[229] *Op. cit.*, p. 11.

[230] *Op. cit.*, p. 12.

[231] *Op. cit.*, p. 243.

d'être des états fermés sur eux-mêmes ou des qualités indescriptibles offertes à la constatation d'un sujet pensant, si elles atteignent en moi un certain montage général par lequel je suis adapté au monde, si elles m'invitent à une nouvelle manière de l'évaluer, et si d'autre part la motricité cesse d'être la simple conscience de mes changements de lieux (...) pour devenir la fonction qui à chaque moment établit (...) l'amplitude de mon être au monde. Le bleu est ce qui sollicite de moi une certaine manière de le regarder, ce qui se laisse palper par un mouvement défini de mon regard [232].

Ainsi avant d'être un spectacle objectif la qualité se laisse reconnaître par un type de comportement qui la vise dans son essence et c'est pourquoi dès que mon corps adopte l'attitude du bleu j'obtiens une quasi-présence de bleu (...) Le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui co-naît à un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui [233].

Quand j'ai conscience de sentir, je n'ai pas d'un côté conscience d'un état mien et d'autre part conscience d'une certaine qualité sensible telle que le rouge ou le bleu : mais le rouge et le bleu ne sont rien d'autre que mes différentes manières de parcourir du regard ce qui s'offre et de répondre à sa sollicitation. De même, quand je dis que je vois quelqu'un, c'est que je suis touché de sympathie pour cette conduite à laquelle j'assiste et qui happe mes propres intentions en leur fournissant une réalisation visible [234].

La qualité considérée en fonction de l'aptitude à être mesuré

Dans la perspective positiviste d'Alfred J. Ayer (pour qui il n'y a pas de «chose matérielle», mais seulement des «contenus-de-sensation» [*sense-contents*] à partir desquels nous «construisons la chose matérielle») [235], la question des «qualités réelles» se pose ainsi : comment, dans cette perspective de «'réduction' des choses matérielles aux sensations» [236], devons-nous traduire les expressions qui se réfèrent aux qua-

[232] *Ibid.*

[233] *Op. cit.*, p. 245. «Comme le sacrement non seulement symbolise sous des espèces sensibles une opération de la Grâce, mais encore est la présence réelle de Dieu, la fait résider dans un fragment d'espace et la communique à ceux qui mangent le pain consacré s'ils sont intérieurement préparés, de la même manière le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace, que notre corps reprend et assume s'il en est capable, et la sensation est à la lettre une communion» (*op. cit.*, pp. 245-246).

[234] *Sens et non-sens*, p. 187.

[235] *Language, Truth and Logic*, p. 67.

[236] *Ibid.*

lités «réelles» des choses ? La réponse est la suivante : «dire d'une certaine qualité qu'elle est la qualité réelle d'une chose matérielle donnée, c'est dire qu'elle caractérise les éléments de cette chose qui, de tous les éléments possédant des qualités de la sorte en question, sont le plus commodément mesurés»[237]. Par exemple, dire qu'une pièce de monnaie est réellement ronde, ce n'est pas affirmer que la forme du contenu-de-sensation (qui est l'élément de la pièce actuellement observé) est ronde, ni dire (encore bien moins) que la forme de tous les éléments visuels ou tactiles de la pièce, est ronde; c'est dire que «la rondeur de la forme caractérise les éléments de la pièce qui sont expérimentés du point de vue sous lequel les mensurations de forme sont le plus commodément effectuées»[238]. De même, dire que le papier de telle feuille est réellement blanc, même s'il ne le paraît pas toujours, c'est dire que la blancheur «caractérise les éléments visuels du papier qui sont expérimentés dans les conditions où est possible la plus grande discrimination des couleurs»[239].

Négation totale de la qualité

Si Nicolas de Cues avait nié que nous puissions *connaître* la qualité, Nietzsche, lui, nie son *existence* : «il n'y a pas plus de *formes* qu'il n'y a de *qualités*»[240]. L'agnosticisme, qui est négation au niveau de notre manière d'atteindre l'intelligible, a fait place à la négation absolue au niveau ontologique.

Cependant, en affirmant le primat de l'art et de la création artistique, la philosophie de Nietzsche n'est-elle pas nécessairement une philosophie de la qualité, de l'expression ? Mais évidemment, cette qualité et cette expression demeurent de l'ordre de la création artistique : il s'agit de donner au monde une nouvelle «figure», d'«humaniser l'univers»[241], d'«humaniser la nature tout en la délivrant de son travesti divin»[242].

[237] *Ibid.*
[238] *Op. cit.*, pp. 67-68.
[239] *Op. cit.*, p. 68.
[240] *La volonté de puissance*, I, p. 290 (Werke XII, 2e partie, § 57).
[241] *Op. cit.*, II, p. 384.
[242] *Op. cit.*, p. 374 (Werke XII, 2e partie, § 682).

Cet aperçu historique montre à la fois l'importance de la qualité et sa fragilité. Comme il est difficile à la connaissance humaine de garder à la qualité son réalisme, sa plénitude dans la diversité : qualités sensibles (qualités «passibles», *figura*), dispositions, *habitus*, aptitudes et inaptitudes ! On comprend que l'on soit très facilement tenté de réduire cette diversité de qualités à deux genres de qualités : celles qui affectent le monde physique et celles qui ennoblissent l'esprit. Mais une telle division est-elle vraiment philosophique ? Car la division de la matière et de l'esprit est dépassée par la qualité. Celle-ci, du point de vue philosophique, se définit, non en fonction de la matière ou de l'esprit, mais dans la lumière de l'être. Dès que l'on ne regarde plus la qualité dans la lumière de l'être, immédiatement on la conçoit soit à partir de la matière (de la quantité), soit à partir de l'esprit. Et si, dans le premier cas, on ramène toutes les qualités aux seules qualités sensibles, on en arrive quasi nécessairement à ne plus regarder comme qualités sensibles que les qualités dites «primaires», celles qui sont le plus liées à la quantité, à la matière. Car les autres qualités sensibles (dites «secondaires», ou «sensibles propres» chez Aristote) sont immédiatement et proprement principes d'altération, capables de spécifier immédiatement et proprement nos sensations. Elles ne peuvent donc être parfaitement saisies qu'à partir de nos sensations. Or celles-ci ne sont-elles pas, d'une certaine façon, des qualités spirituelles ?

Mais on peut aussi, à l'inverse, ramener toutes les qualités aux seules qualités spirituelles ou intentionnelles : sensations, idées, sans accepter leur fondement propre et immédiat dans la réalité, puisque progressivement toutes les qualités sensibles sont considérées comme non réelles.

Par ailleurs, se situant comme au delà de cette division qualités sensibles – qualités spirituelles et revenant, d'une certaine manière, à une conception de la qualité envisagée relativement à l'être, on considérera la qualité dialectiquement et on cherchera à la préciser en fonction de ce qu'elle n'est pas (elle n'est pas la quantité, elle n'est pas le mouvement, elle n'est pas l'en-soi) et en fonction de ce qui la dépasse (l'esprit, le pour-soi), puisque la qualité touche à la fois le monde physique et le monde spirituel (elle s'enracine dans le monde physique et lui permet d'accéder au monde spirituel). La qualité n'a-t-elle pas un rôle de médiation entre le monde de la matière et le monde de l'esprit ?

On comprend ce qu'une telle position peut avoir de séduisant; mais si l'on est attentif, on doit reconnaître qu'elle est encore dépendante de la division qu'elle voudrait dépasser, celle du monde physique et du

monde de l'esprit. On se sert de la qualité pour unir ces deux mondes, mais on ne regarde plus la qualité en elle-même. Celle-ci n'est considérée que dans sa fonction, sa relation (Lavelle, Sartre), elle n'est plus regardée dans la lumière de l'être.

On pourra encore essayer de dépasser la division des qualités sensibles et des qualités spirituelles à la manière d'un Bergson (ou d'un Whitehead), en rejetant le dualisme des principes matière-esprit : la matière doit être totalement assumée par l'esprit; par le fait même, la qualité est au delà de la distinction des qualités sensibles et des qualités spirituelles. Ce dépassement se fait au niveau de la vie, et non au niveau de l'être. La qualité ne peut donc plus être saisie en ce qu'elle a de tout à fait propre, car on ne la comprend alors que de l'intérieur, d'une manière purement immanente.

On peut donc dire que dès que le réalisme philosophique est abandonné, dès que l'on ne regarde plus la qualité pour elle-même en essayant de préciser *ce qu'elle est*, on est conduit : soit à la ramener à la matière, à la quantité, aux limites de la quantité; soit, d'un point de vue subjectif, à l'identifier à nos perceptions, nos idées, nos catégories, à l'intentionalité; soit, dans une démarche dialectique, à la considérer comme un degré d'être inséparable de la quantité et de la mesure (Hegel), comme s'opposant au mouvement (Hamelin), se définissant elle-même par son opposition aux autres qualités (Lavelle), s'opposant à l'en-soi et au pour-soi (Sartre); soit, enfin, à la saisir en fonction de la vie, pensant par là dépasser le dualisme de la matière et de l'esprit.

Sans pousser plus loin l'analyse de ces diverses positions philosophiques, il est nécessaire, dans une philosophie réaliste de l'être, de montrer d'une part pourquoi il faut affirmer l'existence des qualités et spécialement des qualités sensibles (même si les savants, depuis Galilée, ont souvent tendance à affirmer que seules certaines qualités sensibles existent [243]), et de chercher d'autre part à préciser *ce qu'est* la qualité et quelle est sa diversité.

[243] Il est évident que les métaphysiques qui sont des métasciences ne peuvent pas reconnaître l'existence réelle des sensibles propres.

II. Recherche philosophique de la qualité

1. L'EXISTENCE DE RÉALITÉS QUALIFIÉES : IL EXISTE DES RÉALITÉS «TELLES»

L'expérience la plus simple atteste l'existence, dans notre monde physique, de réalités possédant certaines déterminations particulières, sensibles, réalités que l'on dit «qualifiées»[1]. La réalité qualifiée est la première chose que nous saisissions. Tout ce que nous voyons est vu dans la lumière; nous entendons des sons; par notre toucher, nous connaissons des réalités qui nous apparaissent comme ayant diverses «qualités»; par notre goût nous sommes capables d'estimer les «qualités» de tel ou tel mets. Le monde physique, notre monde, nous est vraiment révélé par ses «qualités» : lumière, couleur, son, odeur, saveur, chaleur ou froid... Quant à notre monde intérieur, celui de notre psychologie, il nous apparaît aussi comme un monde de «qualités» diverses et de tendances multiples : nos divers appétits, nos passions...

Ce qui apparaît immédiatement à notre conscience comme la réalité a certes été mis en doute par certains philosophes. Ceux-ci ont rejeté l'existence réelle des qualités sensibles (secondaires, et même primaires) qui nous sont révélées dans nos diverses sensations, en les considérant comme des projections de nos sentiments intérieurs. L'existence même de ces qualités sensibles pose donc un problème critique, extrêmement intéressant et difficile. Ce n'est pas le lieu d'en traiter ici. Insistons seulement sur le fait que l'analyse de nos diverses sensations nous permet d'affirmer l'existence de qualités sensibles s'imposant objectivement à nous dans les divers «sensibles propres»; ou que, au con-

[1] On peut, de cette expérience concrète, passer à la formalisation abstraite de la «qualité», celle-ci étant ce par quoi une réalité qualifiée est qualifiée. On passe ainsi du concret à l'abstrait, du singulier à l'universel. Cette formalisation thématise la qualité, mais ne nous dit pas *ce qu'elle est* (n'oublions pas ce que dit S. Thomas à propos du blanc et de la blancheur : on n'expérimente pas la blancheur, mais le mur blanc ou l'étoffe blanche). Pour savoir *ce qu'est* la qualité, il faut toujours revenir aux réalités déterminées possédant telle ou telle détermination particulière qui leur permet de remplir telle fonction, d'avoir telle action.

traire, l'analyse de la conscience que nous avons des qualités qui nous apparaissent peut nous conduire à les considérer comme des projections subjectives. Nous ne pouvons affirmer *a priori*, ni que les qualités sensibles sont nécessairement des qualités propres existantes, ni qu'elles ne le sont pas. Evidemment, il reste toujours la possibilité de s'enfermer dans une attitude sceptique et de considérer ce problème comme insoluble : nous avons des sensations, c'est incontestable; mais qu'est-ce que cela signifie ? Cela ne prouve pas que les qualités sensibles, dont nous avons la sensation, soient réelles ! – Cette attitude sceptique, reconnaissons-le, est en opposition directe avec notre attitude pratique et notre manière spontanée et habituelle de considérer les réalités physiques que nous expérimentons. L'activité artistique, dans ses diverses réalisations, est là pour en témoigner . Quel amateur de bon vin prétendrait que le goût du vin est purement subjectif ? que son arôme ne signifie rien de réel et ne qualifie pas réellement le vin qu'il déguste ? Mais le même amateur sait aussi que tout le monde n'est pas capable de déceler ces qualités : il faut pour cela certaines aptitudes naturelles et une certaine habitude. Cependant, il ne considérera pas pour autant que son jugement est purement subjectif et n'atteint rien de réel; mais il jugera les autres incapables de saisir vraiment les qualités propres de ce vin que lui apprécie [2].

Si nous analysons philosophiquement la vision que nous avons de telle ou telle qualité, par exemple la vision de l'écarlate de telle rose, nous ne pouvons l'expliquer qu'à partir de certaines déterminations sensibles différentes de celles d'une autre vision. Cette vision n'est pas n'importe quelle vision : elle a telle détermination; c'est la vision de l'écarlate de cette rose, une vision très individualisée. D'autre part, je ne puis nier que si la rose que je regarde est détruite ou disparaît, ma vision de cette écarlate disparaît elle aussi, immédiatement; je n'en garderai que le souvenir, et ce souvenir sera très différent de la vision elle-même. Et si la lumière sous laquelle je regarde cette écarlate est modifiée, ma vision l'est aussi. Ma vision, ainsi déterminée, dépend donc des déterminations particulières de ce qui est expérimenté, de la

[2] Si, de fait, c'est l'éclosion de la connaissance scientifique moderne qui a été l'occasion du jugement critique niant l'existence des sensibles propres, l'expérience artistique demeure pour attester la réalité de ces sensibles propres et leur importance. Mais, nous le savons bien, ni l'expérience artistique ni la connaissance scientifique ne peuvent dirimer le problème et affirmer l'existence *réelle*, ou la non-existence, de ces qualités; elles ne peuvent que nous incliner, nous disposer à les accepter ou à les refuser. Car le jugement qui porte sur l'existence réelle, ontologique (ou la non-existence) est d'ordre proprement philosophique et métaphysique.

présence actuelle de la réalité vue et du milieu ambiant, de la lumière.

Sans minimiser l'importance du milieu ambiant, de la lumière et de toutes les circonstances particulières qui accompagnent ma vision, il n'est pas difficile de discerner que ce qui caractérise en premier lieu ma vision de l'écarlate de cette rose, c'est précisément l'existence de cette rose ayant telle couleur; car si la rose disparaît, quand bien même la lumière et toutes les circonstances demeureraient les mêmes, ma vision disparaît. Il faut toujours bien distinguer les *conditions d'exercice* de telle ou telle vision et ce qui la *spécifie* et la *détermine*, la fait *telle*; sinon, en raison des erreurs possibles (dues aux conditions d'exercice provenant soit de l'organe biologique, soit du milieu ambiant), on rejette la spécification propre des qualités sensibles.

L'analyse philosophique de ma vision me permet donc d'affirmer sa dépendance immédiate à l'égard des réalités sensibles existantes et, d'une manière plus précise, à l'égard des qualités sensibles de ces réalités (et même de *telles* qualités sensibles). Ma vision me manifeste ces qualités comme appartenant à ces réalités, comme les affectant; et si je doute de l'authenticité de ma vision, je demanderai à un autre de me dire ce qu'il voit. Ma vision ne craint pas cette confrontation, cette confirmation, car elle ne doute pas du caractère réel de ce qu'elle voit. Ce qui est vrai de la vision l'est encore plus du toucher, de l'ouïe, de l'odorat, du goût; et il m'est facile de détecter que certaines qualités sensibles ne peuvent être saisies que par tel sens, à l'exclusion des autres, alors que d'autres peuvent au contraire être saisies par plusieurs sens. Les unes seront considérées comme «sensibles propres», les autres comme «sensibles communs».

Pourquoi refuser cette distinction qui s'impose à nous, si nous voulons étudier nos sensations en les considérant en elles-mêmes, comme nos connaissances les plus élémentaires et les plus fondamentales ? Ce que l'on peut dire, c'est que la connaissance scientifique ne peut pas toujours justifier entièrement une telle distinction; mais la connaissance scientifique n'est ni la seule connaissance, ni la plus fondamentale et la plus élémentaire. Pourquoi, dès lors, refuser, au niveau philosophique, d'admettre une distinction que la connaissance scientifique ne peut par elle-même discerner, alors que l'artiste la saisit et que tout homme, dans sa vie humaine, peut spontanément la reconnaître ? Notre connaissance philosophique se fonde-t-elle sur nos connaissances scientifiques, ou sur nos expériences les plus fondamentales ? Au reste, la connaissance scientifique ne se préoccupe pas de savoir si ce qu'elle atteint est réel ou non, elle n'explicite pas la réalité de ce qu'elle atteint;

alors qu'ici, il s'agit précisément de déterminer si ces qualités sensibles sont réelles ou non.

Sans *a priori*, le philosophe doit donc reconnaître que nos diverses sensations, spécifiées par les «sensibles propres», nous dévoilent les qualités sensibles qui affectent réellement les réalités de notre univers physique [3]. A travers ces qualités sensibles s'effectue notre premier contact (selon l'ordre génétique) avec le réel sensible, et donc avec ce-qui-est. Rejeter ces qualités, c'est donc rejeter inconsciemment ce premier contact de notre connaissance avec ce-qui-est (et l'ayant rejeté inconsciemment, ne cherchera-t-on pas perpétuellement, mais en vain, à le retrouver ?). Nous saisissons par là à la fois notre continuité avec ce réel sensible qui est si proche de nous, qui nous enveloppe de toutes parts, et notre distinction d'avec lui. Nous le connaissons, nous sommes capables de le saisir, de vibrer à son rythme, à son mouvement. Nous sommes vraiment liés à ce monde, à cet univers, il est pour nous et nous sommes en harmonie avec lui.

Si certains philosophes refusent l'existence réelle des sensibles propres et même des sensibles communs, ils ne refusent pas pour autant l'existence d'autres qualités; car il faut bien reconnaître que, même si l'on considère que les sensibles propres n'ont rien d'objectif ni de réel, nos sensations, en elles-mêmes et par elles-mêmes, sont déjà des «qualités» qui nous affectent de telle ou telle manière. Or l'existence même de ces «qualités» ne peut être mise en doute : nous savons que nous *voyons* telle couleur, que nous *touchons* telle réalité qui nous brûle. Prenant conscience de l'existence de ces qualités-sensations qui s'imposent à nous avec la force de l'évidence, nous pouvons donc reconnaître que des qualités vitales-sensibles existent. Il est clair que ceux qui nient l'existence réelle des qualités sensibles ne conçoivent pas les sensations de la même manière que ceux qui reconnaissent l'existence réelle de ces qualités; mais les uns et les autres affirment l'existence des sensations, car elles s'imposent comme un fait existentiel irréfutable [4].

[3] C'est l'analyse de nos sensations qui nous permet de préciser leur objet propre : les sensibles propres. L'exercice vital de nos sensations révèle *ce qui* est connu : les qualités sensibles. Autrement dit, grâce aux sensibles propres qui déterminent immédiatement nos sensations, celles-ci «touchent» immédiatement les qualités sensibles de notre univers. Ce qui est senti immédiatement, ce sont les qualités sensibles, et celles-ci sont senties *par* et *dans* les sensibles propres. De même que l'être possède son intelligibilité propre qui lui permet de spécifier l'intelligence, de même la qualité sensible possède cette «sensibilité» propre qui lui permet de spécifier la sensation. Le sensible propre est à la qualité physique ce que l'intelligibilité est à l'être.

[4] Nos sensations sont des qualités sensibles vitales – tous les philosophes le reconnaissent. Mais peut-on dire qu'elles sont des qualités *spirituelles*, des qualités de l'esprit,

De plus, ces qualités-sensations s'accompagnent d'«émotions affectives» (πάθη) plus ou moins durables, plus ou moins profondes. Ces émotions affectives nous qualifient sans doute d'une manière différente, mais non moins réelle et, de nouveau, nous ne pouvons nier leur existence (tout en reconnaissant leur caractère beaucoup plus subjectif).

Ces déterminations qualitatives apparaissent comme multiples et diverses. En effet, la diversité que révèlent immédiatement nos sensations (autre est ce que nous sentons par le toucher, autre ce que nous sentons par l'ouïe ou l'odorat) n'est pas la seule : il y a une autre diversité, plus profonde, celle que nous expérimentons à travers nos divers états affectifs : peur, joie, tristesse, fuite, attirance, espoir, colère, amour ou haine... De plus, il y a d'autres types de qualités qui se révèlent à nous, non plus directement dans notre connaissance sensible ou à travers nos états affectifs, mais dans notre usage pratique des réalités qui sont proches de nous, qui sont à notre disposition et dont nous nous servons.

Depuis qu'il existe, l'homme est l'habitant de l'univers; c'est un fait indéniable : l'homme n'a jamais existé que comme l'habitant de l'univers. L'univers est *son* univers, en ce sens qu'il l'a progressivement transformé en s'en servant, et que plus il s'en sert, plus il le transforme –et plus aussi cet univers est *son* univers. C'est par son intelligence, liée à son imagination et à ses mains, que l'homme peut avoir ce nouveau contact avec l'univers, contact qui est encore un contact de coopération, mais très différent de celui de la sensation. Dans cette coopération, l'homme expérimente d'une manière toute nouvelle les réalités sensibles et vivantes qui l'entourent. Il découvre dans ces réalités des capacités nouvelles, insoupçonnées, qui ne sont plus les sensibles propres ou communs, mais qui sont bien des qualités lui permettant d'utiliser ces réalités et, par là, de réaliser telle ou telle œuvre. Cette œuvre, il la réalise avec plus ou moins de facilité, plus ou moins de rapidité, et de façon plus ou moins permanente, ce qui ne dépend pas seulement de

comme le dit Locke ? Si l'on considère que les sensibles propres (ou même communs) n'existent pas réellement, les sensations sont immédiatement rattachées à l'imagination et à l'esprit. Elles sont comme une incarnation de l'esprit dans le corps; elles prolongent l'activité de l'esprit dans le corps en le spiritualisant. Dans ces conditions, on pourra dire que les sensations sont des qualités sensibles spirituelles. Mais si l'on considère que les sensibles propres et communs sont des qualités affectant réellement le monde physique, nos sensations, déterminées par ces qualités, demeurent dans le monde sensible. Certes, elles ont quelque chose de spirituel, du fait qu'elles sont vitales (la vie a une immanence qui lui permet de transcender la matière), mais elles ne sont pas spirituelles au sens propre.

lui, mais de la matière même qu'il emploie et des instruments dont il se sert.

De la sorte, l'homme arrive progressivement à mieux *se* connaître relativement au petit univers qui l'entoure, et à mieux connaître aussi cet univers, en découvrant progressivement sa propre adaptation et les limites de son adaptation à cet univers, et, réciproquement, les adaptations possibles de l'univers à son égard. Telle réalité se découvre comme plus ou moins bien disposée à tel usage, car elle possède certaines déterminations qui lui permettent d'être plus adaptée à telle opération que telle autre réalité; et inversement, ces déterminations seront irréductibles à tel autre usage. Le bois a des aptitudes que n'a pas le fer, et l'or en a d'autres. On pourra se servir aussi bien de deux matières-qualifiées différentes pour réaliser telle œuvre, mais avec l'une l'œuvre sera mieux faite, ou plus rapidement, ou de manière plus durable, plus résistante, plus stable (soit en raison des instruments utilisés, soit en raison de la matière elle-même).

On découvre par là que certaines déterminations rendent certaines réalités plus résistantes, plus capables de se défendre, et que d'autres les rendent plus souples, plus susceptibles d'être adaptées aux autres réalités et intégrées dans le tout dont elles-mêmes font partie.

Ces diverses déterminations apparaissent bien comme des «qualités», car elles caractérisent ces réalités physiques, elles leur donnent une valeur spéciale, permettant tel usage, telle coopération; mais ces déterminations ne sont plus des qualités sensibles. On dira que ce sont des qualités d'adaptation ou d'inadaptation, des énergies, des pouvoirs dont on peut se servir, que l'on peut capter. Ces déterminations nous révèlent un aspect du monde physique (et de notre propre corps) tout différent de celui que révèlent les qualités sensibles.

Au delà de ces expériences pratiques et de nos diverses sensations, il y a d'autres expériences, plus spirituelles, qui nous révèlent l'existence d'un monde intérieur et spirituel ayant ses propres qualités. Cela demeurerait vrai même si, de fait, nous rejetions l'existence objective des qualités dont nous venons de parler. Lorsque nous réfléchissons à notre vie intellectuelle, à nos jugements, à nos raisonnements, et aussi à nos choix affectifs et prudentiels, nous nous trouvons en présence de certaines déterminations qualitatives qui nous valorisent et nous ennoblissent ou, au contraire, nous dégradent. Ces activités spirituelles de connaissance et d'amour nous révèlent les liens profonds qui nous unissent, non plus seulement à l'univers physique qui nous entoure, mais, plus profondément, à un univers spirituel, celui des autres hommes avec

lesquels nous vivons. Nous pouvons côtoyer longtemps certaines personnes en ne les regardant que de l'extérieur, en ne les considérant que comme des vivants proches de nous; et subitement, à l'occasion de tel ou tel événement, nous nous trouvons devant quelqu'un qui nous appelle, qui nous dit son angoisse, ou nous nous trouvons devant quelqu'un qui nous aime et cherche à nous faire comprendre son amour. Il y a alors passage d'un monde extérieur, qu'on peut décrire (comme le milieu ambiant en lequel on vit) à un monde nouveau, qui nous atteint en ce que nous avons de plus intime, un monde nouveau qui réclame de nous une attention, un regard, un geste d'amour et de tendresse. Nous commençons à découvrir autre chose que le visage extérieur, le corps visible; nous découvrons une possibilité de rencontre plus profonde et une possibilité de communiquer certaines choses que nous ne pouvons pas dire à tous. Ce monde intérieur, personnel, nous apparaît alors doué d'une richesse encore beaucoup plus grande que celle du monde sensible, et de déterminations plus profondes. Car si l'intelligence pratique de l'homme a de nombreuses possibilités d'adapter et de transformer l'univers, son cœur a des possibilités d'aimer le cœur d'un autre homme qui sont autrement plus variées et plus profondes, et son intelligence peut saisir l'intelligence d'un autre homme avec des finesses et des nuances bien plus diverses.

Si nous réfléchissons sur cet univers spirituel qui se découvre à nous, nous pouvons constater que nos activités intellectuelles (nos jugements, nos raisonnements) et nos activités affectives et volontaires (nos choix, nos intentions) nous «qualifient» vraiment, d'une manière tout intérieure et très profonde; nous sommes là en présence de qualités toutes spirituelles. Et si nous cherchons à analyser ces opérations, nous sommes obligés de poser certains «pouvoirs», principes propres de ces opérations. De ces principes propres, certes, nous n'avons pas l'expérience immédiate comme nous avons l'expérience de nos activités de jugement et de choix affectif; mais nous les induisons pour préciser la nature propre de ces opérations.

De même, nous pouvons constater que, grâce à un exercice quotidien, nous arrivons progressivement à mieux connaître tel domaine particulier, à mieux l'apprécier et à mieux le juger; nous sommes capables d'acquérir certaines déterminations intérieures, dans le bien comme dans le mal, qui facilitent et perfectionnent nos activités. Progressivement, nous nous déterminons vers le bien comme vers le mal, vers le vrai comme vers l'erreur. Il y a là un fait très curieux qui montre notre capacité de nous achever, de nous perfectionner, et éga-

lement de nous dégrader et de nous détruire – ce qui, ordinairement, se produit beaucoup plus rapidement.

Nous sommes donc en présence de déterminations qualitatives très diverses dont nous ne pouvons rejeter l'existence en bloc. Mais nous pouvons constater que si certaines s'imposent à nous immédiatement, certaines ne se dévoilent que grâce à une réflexion et une analyse parfois assez difficiles – cela aussi bien dans l'ordre sensible que dans l'ordre spirituel.

Il y a donc des déterminations qualitatives spirituelles qui se manifestent immédiatement et avec évidence, et d'autres qui ne se révèlent qu'à une analyse pénétrante. Par ailleurs, il y a des déterminations qualitatives sensibles extrêmement diverses, donnant à notre univers physique son éclat, sa splendeur, sa physionomie propre, qui se manifestent avec évidence dans nos sensations et nos passions, et dont nous pouvons découvrir le fondement grâce à l'analyse de ces sensations. Entre ces deux extrêmes – qualités spirituelles, qualités sensibles – s'échelonne toute une série de déterminations intermédiaires : aptitudes, inaptitudes, habitudes...

Le domaine de ces déterminations qualitatives se révèle riche et très nuancé, qualifiant à la fois le corps sensible et l'âme spirituelle dans sa vie de connaissance et d'affectivité, la qualifiant aussi bien dans sa structure ontologique que dans son devenir. Ces déterminations qualitatives, comme telles, dépassent toutes ces distinctions et se retrouvent modifiées en chacune d'elles.

2. FONCTIONS DES DIVERSES QUALITÉS

Après avoir rappelé l'existence des réalités qualifiées, et avant de rechercher la nature des qualités, examinons leurs fonctions, leurs manières d'être.

Le propre des qualités est de déterminer celui qui les possède en le perfectionnant, en le «qualifiant» si l'on peut dire. «Qualifier» quelque chose ou quelqu'un, c'est lui donner une certaine valeur, une certaine noblesse; ce n'est pas simplement le déterminer, mais le déterminer de telle ou telle manière. Qualifier une réalité, une personne, c'est la faire sortir de la grisaille commune et quotidienne où elle se trouve plongée, en découvrant, en dévoilant son originalité et sa singularité profonde.

C'est pourquoi chaque réalité doit être qualifiée d'une manière unique, qui lui est propre. Un vin de qualité et une personne de qualité ne sont pas qualifiés de la même manière; pourtant l'un et l'autre peuvent être qualifiés. Et pour l'un et l'autre, être qualifié, c'est être ennobli en ce qu'il a de plus lui-même; par là, l'un et l'autre sont mis en lumière et sortent de la grisaille commune, ils ne sont plus «comme tous les autres», qui portent le même nom et ont même réalité spécifique. Lorsqu'on dit d'une personne qu'elle est «qualifiée», on veut dire qu'elle n'est pas comme tout le monde, qu'elle a certaines capacités que les autres n'ont pas. Lorsqu'on dit d'un vin qu'il est «de haute qualité», on veut dire qu'il n'est pas comme le vin ordinaire, qu'il a certaines propriétés que les autres n'ont pas. Telle personne, tel vin qualifiés acquièrent par le fait même leur originalité singulière[1].

Dans toute qualification, il y a une sorte d'appel vers une excellence, du fait que l'on épanouit d'une manière plénière toutes les virtualités de telle détermination, de telle aptitude, ou même de telle possibilité. Cela est particulièrement net si l'on considère la manière dont telle personne peut être qualifiée; car la personne humaine possède des virtualités quasi infinies dans le domaine de l'intelligence et de l'amour. En effet, affirmer que telle personne est «qualifiée», c'est montrer qu'en plus de sa nature humaine, commune à toutes les personnes humaines, elle possède certaines capacités, certains pouvoirs lui permettant d'acquérir une dimension morale, une dimension artistique, une dimension intellectuelle la mettant à part et lui donnant une situation unique. De même, un ouvrier qualifié est celui qui, dans tel ou tel domaine, est particulièrement compétent, celui qui connaît parfaitement ce qu'il faut connaître dans son métier et qui sait se servir efficacement de ses connaissances. Ce qui est vrai au niveau du «faire» l'est aussi dans l'ordre de l'amitié ou de la politique : un véritable ami, digne de ce nom, est celui qui est capable de prendre ses responsabilités pour aider ou même sauver son ami quand celui-ci se trouvera dans une situation périlleuse : il est «qualifié» pour cela. Est «qualifié» l'homme

[1] On pourrait dire : leur «eccéité», leur *Jediesheit*, selon l'expression de Heidegger qui veut exprimer par là que «les choses singulières sont chacune cette chose-ci», sont «chaque fois celle-ci» (*Qu'est-ce qu'une chose* ?, pp. 26-27). Mais pour Heidegger, il s'agit de cette chose-ci *dans son être*. Lorsque nous parlons ici de l'«originalité singulière» de telle chose ou de telle personne, nous précisons qu'il s'agit, en réalité, de sa *qualité*. Nous comprenons alors que si la réalité n'était plus considérée que comme une œuvre d'art, son «eccéité» propre serait alors, effectivement, son être singulier, au sens où l'entend Heidegger. Cf. ci-dessous, p. 224.

politique qui est capable d'assumer telle ou telle tâche politique, qui a la compétence voulue et suffisamment de force morale pour ne pas se laisser influencer et séduire.

S'il est vrai qu'on est qualifié dans tel ou tel domaine, «être qualifié» implique donc que l'on soit relatif à telle activité, à telle œuvre à réaliser, et même à telle ou telle circonstance; mais en même temps, «être qualifié» exprime quelque chose d'absolu qui permet de dominer la pure relativité des circonstances, quelque chose qui demeure, affectant profondément l'homme en lui-même et explicitant ses richesses initiales. La qualité semble bien s'ajouter à telle ou telle détermination que l'homme possède déjà, et donne à celui-ci, par le fait même, une nouvelle dimension qui lui permet d'émerger.

Etre qualifié —surtout lorsqu'il s'agit des sensations, des émotions ou des altérations, des connaissances intellectuelles ou de l'appétit spirituel — exprime aussi le fait d'être en communication avec l'univers physique, le milieu vital ou spirituel en lequel on se trouve. Par les qualités, des affinités ainsi que des contrariétés peuvent s'exercer entre les différents corps et les différents esprits. La qualité supprime la neutralité, l'indifférence, et elle réalise des sympathies et des antipathies, des appels ou des rejets. Les qualités rendent donc possibles les communications ou les oppositions dans les relations humaines. En même temps, elles réalisent ces communications et ces oppositions en leur donnant souvent un caractère très intense, très fort, leur apportant une grande souplesse ou une grande rigidité; car le maximum de communication se réalise dans la souplesse, et le maximum d'opposition dans la rigidité. La qualité, étant source de toute communication, peut donc seule donner aux communications humaines leur ultime achèvement; étant source de toutes les oppositions (elle engendre la contrariété), elle peut seule leur donner leur ultime caractère de rivalité.

Dans ces conditions, les qualités apparaissent avant tout comme ayant un rôle d'union, ou comme rendant les luttes possibles et leur permettant de croître jusqu'au tragique. Si elles permettent aux réalités physiques, vivantes et non vivantes, d'atteindre leur achèvement propre, et à l'homme d'atteindre son achèvement ultime en s'unissant à sa Fin séparée, elles permettent aussi les dispositions inverses et le désordre provenant de l'opposition à l'égard de la fin. En ce sens, on peut dire que les qualités ont des fonctions d'achèvement, des fonctions de mise en communication, des fonctions de mise en opposition et en rivalité.

Les déterminations qui disposent et ordonnent les parties d'un corps vivant entre elles et à ce qu'il y a de plus intime et de plus profond en ce corps (sa nature propre) sont encore des qualités. Ces qua-

lités disposent les parties de ce corps vivant en un tout organique capable de s'épanouir pleinement selon ses exigences propres. Sans qualités, un corps posséderait des parties juxtaposées les unes aux autres, des parties s'ajoutant à d'autres parties sans aucune organisation. Toute organisation fonctionnelle et vitale provient de qualités qui disposent telle partie en vue du tout, en vue de l'épanouissement du tout organique. Il en est déjà ainsi au niveau du corps purement physique, inanimé, mais c'est surtout manifeste chez les êtres vivants. Leurs organismes plus développés et plus différenciés montrent encore mieux le rôle de la qualité qui est d'organiser, de former un tout autonome. De ce point de vue, la qualité spécialise et détermine en spécialisant.

Si la qualité permet à une réalité limitée d'entrer en communication avec une autre réalité, et par là de dépasser ses limites, elle lui permet aussi de se spécialiser et de s'organiser en elle-même. Si donc elle permet un certain dépassement, elle permet aussi une intériorité véritable. C'est même là, peut-être, le rôle le plus essentiel de la qualité : déterminer en intériorisant; car si la quantité extériorise dans la juxtaposition des parties, la qualité intériorise dans l'organisation et l'harmonie.

On voit immédiatement combien la fonction de la qualité est complexe, non seulement à cause de la diversité des réalités – réalités physiques, réalités vivantes, réalités participant de l'esprit – mais même dans un seul et même être physique. Déjà dans cet être physique, si faiblement qualitatif qu'il puisse être, la qualité joue un rôle d'adaptation aux autres, d'union au tout, et en même temps d'organisation et d'harmonisation internes. La qualité est à l'origine du mouvement et du bruit : elle est aussi à l'origine de l'amour, de l'harmonie, du silence.

3. NATURE DE LA QUALITÉ

A partir de la considération de *ce-qui-est-tel*, c'est-à-dire de ce qui est qualifié, il faut chercher à préciser ce qui le qualifie, ce par quoi ce-qui-est-tel, est tel; autrement dit, il faut préciser le principe propre qui le rend «tel». Dans cette intention, il faut analyser les fruits propres des qualités et de leurs fonctions – la qualité intériorise, ennoblit, elle permet la communication et la réalise – et, des fruits, remonter à leur cause propre.

Puisque, grâce à la qualité, il y a véritablement communication entre les diverses réalités, et que cette communication s'intensifie dans la

mesure où la qualité s'intensifie, et diminue si la qualité diminue (plus une réalité est qualifiée, plus elle est capable de se communiquer et plus elle est profondément intériorisée), il faut, à partir de là, essayer de saisir la nature propre de la qualité. Si important et intéressant que soit l'aspect descriptif -- et il est particulièrement riche lorsqu'il s'agit de la qualité – il faut le dépasser pour saisir *ce qu'est* la qualité en elle-même, sa «raison» propre.

Dès que l'on se pose cette question, on peut immédiatement répondre que la qualité implique une détermination actuelle. La qualité qualifie précisément parce qu'elle est une détermination actuelle, parce qu'elle enlève une indétermination et une potentialité; mais la qualité ne peut être définie par cette seule détermination actuelle, puisque l'οὐσία, elle aussi, détermine. Comment donc distinguer la qualité de l'οὐσία, de la substance-principe ?

Si l'οὐσία et la qualité peuvent toutes deux déterminer – ce qui est évident – c'est qu'elles ne déterminent pas ce-qui-est de la même manière. L'οὐσία est source radicale de toute détermination, tandis que la qualité est une détermination particulière, relative, du reste, à celle de l'οὐσία. La détermination de la qualité nous manifeste celle de l'οὐσία, la qualité révèle ce qu'est l'οὐσία. Celle-ci est toujours cachée, celée, tandis que la qualité est en premier lieu ce qui met en lumière. En ce sens, on peut dire que la qualité est détermination de la détermination radicale, car elle suppose l'οὐσία et la manifeste. Elle est donc bien une détermination qui provient d'une autre plus radicale, dont elle dépend et qu'elle détermine d'une manière ultime. Il y a, dans la qualité, quelque chose d'irréductible à l'οὐσία et qui explicite la perfection radicale de celle-ci.

La substance, en tant que limitée et susceptible de recevoir des accidents, demande de s'achever dans la qualité; et celle-ci, tout en l'achevant, lui demeure relative et reste dépendante d'elle. Comment la qualité, tout en ayant une détermination propre, est-elle relative à la substance (sujet des accidents) ? Elle lui est relative dans son être, dans son existence, car elle présuppose la substance et n'existe que grâce à elle et en elle; mais elle possède sa détermination propre, capable d'achever et de perfectionner celle de la substance-sujet. On doit donc, pour être tout à fait précis, dire que la détermination propre à la qualité est ultime dans l'ordre de la détermination – selon cet ordre, la qualité n'est donc pas relative – mais que, du point de vue de l'être, la qualité est dépendante de la substance-sujet, et lui est relative. On comprend combien il est difficile de saisir avec exactitude le caractère pro-

pre de cette détermination pure ! Très facilement on ne la considère que comme un accident; on la matérialise alors en ne voyant plus que sa dépendance à l'égard de la substance-sujet – on ne saisit que son état existentiel d'inhérence[1]. Ou bien, inversement, on exalte la qualité en ne considérant plus que sa valeur propre – elle valorise, elle achève, elle détermine d'une manière ultime; et, en ne considérant plus sa dépendance réelle, existentielle, à l'égard de la substance-sujet, on l'idéalise.

Nous touchons là les deux grandes erreurs philosophiques extrêmes concernant la qualité. La qualité n'est plus considérée que comme un mode du réel – on ne regarde que sa manière d'exister – ou, au contraire, la qualité n'est plus considérée que du point de vue de l'intelligibilité, elle est formalisée : on la regarde comme la forme pure.

Ces deux positions extrêmes, ayant une erreur commune, peuvent être fondamentalement unies. La qualité est alors la manière d'être la plus intelligible pour nous : c'est la «différence» par excellence, ce qui est au cœur de tout le réel, spécialement de l'être humain. Pour expliciter dialectiquement cette différence, on se servira dialectiquement de la négation. On comprend alors le principe : toute détermination est négation; car précisément, la qualité-différence est aussi la détermination à l'état pur; et là où la qualité est le plus elle-même, dans l'être humain, là aussi la négation se manifeste le plus. Dans une vision dialectique, la qualité va donc apparaître comme la forme à l'état pur. Ne sera-t-elle pas nécessairement identifiée soit à l'Idée, soit à l'être du *Dasein* ?

Dans une philosophie réaliste qui a découvert l'οὐσία-substance, la qualité n'est plus saisie dialectiquement, mais comme relative à l'οὐσία. Elle est la détermination d'une détermination radicale, elle est bien la forme par excellence, quoique relative à l'οὐσία. Si, en effet (comme nous l'avons montré[2]), on ne peut pas définir l'οὐσία par la forme, on peut au contraire définir la qualité par la forme-εἶδος. La qualité est une forme; c'est même la forme dans ce qu'elle a de plus elle-même : non pas la forme physique relative à la matière (μορφή), mais bien l'εἶδος, ce qui est vu et ce qui se manifeste, ce qui détermine et ce qui spécifie. La qualité est immédiatement connue, expérimentée, alors que l'οὐσία ne peut l'être que par la qualité. C'est pourquoi l'οὐσία est bien dévoilée, exprimée par la qualité. *Pour nous* la qualité est toujours première, bien

[1] La qualité, parce qu'elle est une détermination actuelle, est indivisible; mais en tant qu'accident inhérent à un sujet, elle est divisible, en raison même du sujet.

[2] Voir *L'être*, I, ch. 3, pp. 404-405.

qu'elle ne soit pas première dans l'ordre de l'être. C'est ce qui explique pourquoi on identifie si facilement forme-qualité et οὐσία-principe d'être. En faisant cette confusion, on ramène ce-qui-est à la forme et, par le fait même, on s'interdit de découvrir les exigences propres de l'être. Ajoutons qu'on est immanquablement conduit à cette confusion quand on considère la connaissance artistique, poétique, comme la connaissance la plus parfaite, la connaissance par excellence; car la connaissance poétique considère avant tout la forme, et elle l'atteint dans une splendeur qui lui est très particulière. Elle l'expérimente intuitivement et demeure dans cette expérience. Cette expérience poétique, quand elle se dit métaphysique, ramène nécessairement l'être à cette saisie de la forme, de la splendeur de la forme; du même coup, l'être se confond avec la qualité. On ne peut plus dépasser la qualité : celle-ci signifie l'être en ce qu'il a de plus profond.

Précisément parce qu'elle est ce qui est expérimenté en premier lieu, immédiatement, la qualité exerce sur nous un pouvoir de séduction unique. Notre intelligence humaine, selon son conditionnement propre et donc en tant qu'intelligence *humaine*, est plus immédiatement apparentée à la forme-qualité qu'à l'οὐσία-principe d'être; la forme-qualité lui est plus connaturelle.

Du point de vue métaphysique, du point de vue de l'être, la qualité ne peut pourtant se comprendre que relativement à l'οὐσία. Elle est à la fois ce qui épanouit ce principe radical d'être en explicitant toutes ses richesses, et ce qui détermine la potentialité de la substance-sujet en disposant ses diverses virtualités en vue de sa propre fin. En ce sens, on peut dire que la substance-sujet s'achève dans la qualité, celle-ci lui permettant d'être en contact avec les autres réalités existantes et avec ce qui peut la finaliser, la perfectionner. La possession de la fin ne se fait pas formellement et immédiatement par l'οὐσία (celle-ci étant fondamentale), tandis qu'elle peut se réaliser par et dans la qualité. La qualité devient alors le lien entre ce qui est finalisé et sa fin. Elle relie ainsi l'immanence à la transcendance; car elle demeure immanente à ce qui est finalisé, tout en le liant à sa fin transcendante. N'est-elle pas comme le «reflet» de la transcendance dans l'immanence, puisqu'elle est l'effet propre de la fin en celui que cette fin finalise ? La qualité, en elle-même, est une forme, mais une forme ultime, une forme qui achève et relie à la fin. On pourrait dire qu'elle est comme le sceau de la fin dans l'ordre formel. C'est pour cette raison que ce que nous pouvons saisir quidditativement de la fin, c'est toujours la qualité.

Dans l'ordre des réalités physiques, la qualité *dispose* aussi à l'οὐσία

en ce sens qu'elle ordonne les diverses parties de la réalité à son principe radical d'être. Elle détermine les parties matérielles et quantitatives, les ordonnant selon les convenances de leur nature. S.Thomas, voulant préciser ce que sont, comparativement à la substance, la quantité et la qualité, affirme que la quantité est *mesure* de la substance, et la qualité *disposition* de la substance [3]. La qualité détermine les parties en dépendance de la substance et en vue de celle-ci. Elle dit «ordre à» la substance-sujet. Ici encore, comprenons bien que la qualité détermine d'une manière tout autre que la substance-principe d'être. Celle-ci détermine d'une manière absolue et radicale, elle détermine au niveau de l'être en donnant l'autonomie, alors que la qualité détermine les parties matérielles en les ordonnant à la substance, en les disposant vers elle : elle détermine au niveau de la forme, en informant et en ordonnant. De même que la qualité relie la substance à sa fin, et en ce sens l'achève, de même elle relie les parties matérielles à la substance-sujet, et en ce sens elle les dispose. La qualité peut donc être regardée à la fois comme ce qui détermine les parties matérielles, les disposant à la substance-sujet, et comme ce qui détermine la substance elle-même en la reliant à sa fin, en l'achevant. Ces deux déterminations ont une signification bien différente, mais l'une et l'autre demeurent relatives à la substance, l'une permettant à la substance d'unifier les parties quantitatives et matérielles en les ordonnant, l'autre permettant à la substance de s'unir à sa fin et de lui demeurer conjointe. L'une indique le rôle propre de la forme à l'égard de l'univers matériel, l'autre son rôle à l'égard de la fin transcendante. Evidemment, il y a un ordre entre ces deux déterminations : l'une est en vue de l'autre, puisque l'une n'est qu'imparfaitement qualitative alors que l'autre l'est parfaitement. Si la qualité dispose les parties matérielles «vers» la substance, c'est pour permettre à la substance d'être parfaitement elle-même et donc d'atteindre sa fin.

Ne considérer la qualité que comme ce qui dispose les parties matérielles «vers» la substance, c'est ne plus saisir qu'un aspect de la qualité, son versant orienté vers les parties matérielles quantitatives. Dans la mesure où l'on réduit la qualité à cela, on la matérialise. Par contre, ne plus la considérer que comme ce qui unit la réalité substantielle à sa fin, c'est ne plus saisir que son aspect ultime, son versant orienté vers la fin. Dans la mesure où l'on réduit la qualité à cet aspect ultime, on l'idéalise.

[3] Cf. ci-dessus, p.152 ; sur la quantité «mesure de la substance», voir ci-dessous, p. 263.

Cependant, il demeure vrai que les qualités ne sont vraiment saisies comme qualités que si on les considère dans leur «ordre vers» la fin. Les qualités nous introduisent dans l'ordre du bien et ne peuvent s'en abstraire; car leur rôle principal n'est pas de constituer les êtres dans leur structure quidditative, mais de les achever, de les perfectionner. Toute philosophie qui ne considère plus la fin risque toujours de ne plus voir, dans la qualité, que son aspect matériel ou formel; elle ne peut plus saisir ce qui lui est tout à fait propre.

La critique que fait Aristote de la doctrine atomiste de Leucippe et Démocrite est, de ce point de vue, très significative. Cette critique montre comment l'existence de la quantité postule celle de la qualité car, sans la qualité, la quantité est vaine; un monde purement quantitatif est vain, il est sans terme et sans fin. La critique d'Aristote est valable pour toute position philosophique qui veut réduire le monde à la pure quantité, qui prétend réduire l'être physique à du pur mesurable, à du pur divisible. L'être physique ne peut se ramener à la seule quantité, car il implique un terme, une fin. La structure de ce-qui-est, même au niveau du monde physique, ne peut se réduire à la pure quantité; elle exige que la quantité soit achevée par la qualité.

Du point de vue d'une philosophie réaliste, nous pouvons donc dire que la qualité, qui est essentiellement εἶδος – ce qui se manifeste, ce qui est lumineux – doit être considérée comme relative à l'οὐσία. Car si elle est première du point de vue de l'intelligibilité (relativement à nous), elle est seconde du point de vue de l'être.

Relativement à l'οὐσία, elle est disposition, en ce sens qu'elle donne aux parties matérielles leur vraie position, leur véritable orientation, leur sens profond; mais elle est disposition-de-l'οὐσία d'une manière ultime, et encore plus caractéristique, en l'ordonnant dans sa manière d'être et dans son exercice en vue de son achèvement, en vue de sa fin. Elle est donc ce qui donne à l'οὐσία sa physionomie la plus authentique, son originalité la plus singulière, en la reliant à sa fin. Cela est vrai de l'οὐσία-φύσις dans son individualité de réalité physique, mais aussi dans son individualité de réalité vivante et surtout de réalité personnelle, ayant une fin transcendante [4].

[4] On voit comment on pourrait dire aussi, d'une autre manière, que la qualité est comme le «là» de l'οὐσία. Car, par la qualité, l'οὐσία-substance est intérieurement située, intérieurement orientée; elle peut donc être présente-à, elle est l'«être-le-là». Nous prenons ici οὐσία au sens métaphysique que nous lui avons donné précédemment (cf. *L'être*, I, ch. 3) et non au sens heideggérien; car pour Heidegger, l'οὐσία est «entrée dans la présence» (cf. *op. cit.*, p. 386), ce qui serait pour nous l'οὐσία-avec-la-qualité. Nous constatons une fois de plus ici le manque d'analyse de la pensée de Heidegger. Ne distinguant plus l'οὐσία de la qualité, peut-il encore vraiment saisir l'être, comme être ? N'est-il pas nécessairement contraint de le saisir dans son exercice existential, toujours lié à la qualité ? Cf. ci-dessous, N.B., pp. 241 ss.

4. DIVERSES ESPÈCES DE QUALITÉ

Nous avons déjà signalé que la qualité devait être considérée de diverses manières : soit comme une détermination disposant les parties d'un être en vue de sa substance, soit comme une détermination unissant la réalité substantielle à sa fin. Au niveau de la philosophie première, nous ne pouvons pas nous arrêter à cette analyse de la qualité prise en elle-même, parce que, de fait, la qualité se réalise immédiatement dans la diversité; telle que nous la connaissons, elle est immédiatement diverse. Ne faisons pas de la qualité un genre ayant diverses «espèces». La qualité est par elle-même «différence», et donc répugne à être un genre; elle se divise immédiatement en diverses qualités; c'est pourquoi l'étude qui précède n'est pas une étude *générique* de la qualité, mais l'étude de la «raison analogique» de qualité (*ratio qualitatis*).

Du point de vue métaphysique, les deux aspects que nous venons de mentionner (détermination des parties en vue de la substance, détermination unissant la réalité substantielle à sa fin) sont irréductibles et correspondent à deux possibilités de détermination très caractéristiques. Cependant, tout en étant irréductibles, ces deux déterminations impliquent un ordre, puisque l'une finalise l'autre. La qualité est avant tout ce qui unit à la fin.

Afin de découvrir les qualités dans leur diversité propre de qualités, essayons maintenant de saisir quelles sont, dans l'homme, les différentes qualités qui l'unissent à sa fin. Pour cela, considérons l'homme dans son état le plus parfait et dans tous les développements qu'il lui est possible d'atteindre, aussi bien comme *homo faber* que comme contemplatif.

En contemplant Celui qu'il a découvert comme l'Acte pur et que son âme religieuse appelle «Dieu», l'homme s'unit à sa fin ultime, autant qu'il lui est possible ici-bas. Cette contemplation est son véritable bonheur et l'ennoblit d'une manière parfaite. Dans la mesure où elle est considérée comme l'ennoblissant, cette contemplation est bien pour l'homme la qualité par excellence : rien, au niveau naturel, ne peut l'ennoblir davantage[1].

[1] L'étude de la contemplation pour elle-même ne relève pas de l'analyse de la qualité, mais de celle de l'opération vitale spirituelle, et donc de la philosophie de l'agir.

Cette contemplation, pour être parfaite, suppose que le νοῦς humain, en ce qu'il a de plus fondamental (au delà de la distinction de la raison et de l'amour), soit déterminé et qualifié; c'est ce qu'on appelle l'ἕξις de sagesse, l'ἕξις par excellence : ce qui met notre νοῦς dans un état d'attente, d'éveil, de capacité à l'égard de Celui qu'il a découvert comme son Dieu. L'ἕξις (mot que l'on a traduit en latin par *habitus*[2]) exprime un «avoir» qualitatif mobilisant et ordonnant toutes les virtualités, les énergies des pouvoirs de connaissance ou d'amour de l'homme; et l'ἕξις (la disposition-stable) par excellence oriente le νοῦς de l'homme vers l'activité contemplative, activité qui est son ultime épanouissement. Fruit immanent de cette activité contemplative, il transforme le νοῦς en l'inclinant plus profondément encore vers la contemplation et lui rendant cette contemplation plus facile, plus joyeuse.

Nous sommes donc ici en présence des deux types de qualité les plus éminents, les qualités par excellence : l'une au niveau même de

[2] Nous savons combien il est difficile de traduire exactement le mot ἕξις. Heidegger le traduit (au moins une fois) par *Mächtigkeit*, c'est-à-dire «puissance» : voir *Vom Wesen des Grundes*, p. 37, trad. in Questions I, p. 137 : «L'ἀγαθόν est alors cette ἕξις (puissance, *Mächtigkeit*) qui détient [littéralement : est capable de, *mächtig ist*] la possibilité (*Möglichkeit*) de la vérité,de la compréhension et même de l'être, ou mieux, des trois à la fois dans la même unité». De son côté, Sartre assimile l'ἕξις (sans traduire le terme) à la puissance en tant qu'elle se distinguerait de l'acte (cf. ci-dessous, p. 449). Husserl, sans employer le terme grec, s'approche davantage de sa signification lorsqu'il parle des *Habitualitäten* de l'*ego*, qui sont des «déterminations permanentes» du moi : «avec tout *acte* qu'il effectue et qui a un sens objectif *nouveau*, le moi – en vertu des lois de la 'genèse transcendantale' – acquiert une propriété permanente nouvelle» (*Méditations cartésiennes*, § 32, p. 56); ainsi, tant que telle conviction, que j'ai acquise, est valable pour moi, «je peux 'revenir' vers elle à plusieurs reprises et je la retrouve toujours comme mienne, comme m'appartenant en tant qu'*habitus* (*Habitualität*); je me trouve moi-même comme un moi qui *est* convaincu, un moi permanent déterminé par cet *habitus* persévérant» (*ibid.*). «De par cet *habitus*, l'objet en question m'appartient en permanence, comme objet de ses déterminations» (§ 33, p. 58; cf. § 37, p. 64; § 45, p. 83). Voir aussi *Formale und transzendentale Logik*, p. 104 (trad., p. 159) : «Ce que celui qui juge a formé dans sa pensée actuelle, il le possède désormais comme un acquis spirituel permanent (*besitzt er nunmehr als bleibenden geistigen Erwerb*) : la validité actuelle se change en une validité habituelle». – En réalité, le terme ἕξις exprime à la fois l'idée d'«avoir permanent» et de «capacité orientée vers une opération plus parfaite». En ce double sens, l'ἕξις est à la fois ce qui stabilise et ce qui éveille. Ce n'est pas un avoir qui replie l'être sur lui-même; c'est un avoir qui, au contraire, est comme un appel vers un dépassement. Cette caractéristique de toute ἕξις se réalise au plus haut degré dans l'ἕξις la plus parfaite, celle qui qualifie l'esprit comme tel, le déterminant intrinsèquement comme esprit en l'inclinant à s'unir à son Bien ultime dans la contemplation. Il s'agit donc d'une détermination dans un ordre, d'une nouvelle capacité d'opération. – Nous traduirons ἕξις par «disposition-stable» pour exprimer comment l'ἕξις détermine la capacité qu'elle affecte : selon les exigences propres de sa *fin* – d'où la *stabilité* de cette détermination. Une telle disposition n'est pas stable en vertu de l'habitude, mais en vertu du caractère même de sa détermination.

l'acte de contemplation, l'autre au niveau de l'ἕξις (la disposition-stable) déterminant le νοῦς en vue de sa finalité propre.

Par l'amour d'amitié, la personne humaine est unie intimement à une autre personne qu'elle a choisie pour être son ami. Cet amour ennoblit le cœur de l'ami; il lui confère une qualité unique, qualité qui donne à la personne humaine son bonheur le plus connaturel.

Cet amour d'amitié, pour être parfait, pour pouvoir s'épanouir et demeurer, présuppose que l'ami possède les vertus morales, c'est-à-dire des dispositions-stables déterminant son intelligence pratique (prudence), sa volonté (justice), ses appétits sensibles (force et tempérance). Ces dispositions-stables sont des qualités qui ennoblissent ces divers pouvoirs, leur permettant de produire des actes bons, conformes aux exigences du bonheur de l'homme, de sa véritable fin.

Nous retrouvons donc, à un niveau différent du précédent, plus affectif et plus humain, deux types de qualité complémentaires : l'un qui est l'amour d'amitié lui-même, l'autre qui le fonde et y dispose (les vertus sont des dispositions à l'amour d'amitié).

En dehors de ces deux fins propres à l'homme – la contemplation et l'amour d'amitié –, nous pouvons discerner en nous d'autres opérations, «animales», qui, sans nous finaliser, nous qualifient cependant : nos diverses sensations et nos passions. Nos sensations nous qualifient et nous affectent; elles nous permettent d'être unis aux diverses qualités sensibles du monde en lequel nous sommes; elles nous font déceler ces qualités et en vivre. A l'origine de ces diverses sensations, il y a un pouvoir de connaissance ayant son organe propre.

Quant à nos passions, elles aussi nous qualifient et nous affectent en nous faisant tendre vers certains biens sensibles ou en nous faisant fuir certaines réalités nuisibles. A l'origine de ces passions, nous pouvons découvrir certains «appétits» : à l'égard du bien sensible immédiat (concupiscible) et à l'égard du bien sensible difficile à acquérir (irascible). A ce niveau animal nous trouvons donc trois types de qualité complémentaires : les sensations et les passions en tant qu'opérations vitales, et les pouvoirs correspondants.

Enfin, notre vie végétative, qui a ses exigences particulières, a également certaines qualités propres qui lui permettent de s'épanouir en plénitude : la santé et la beauté. Ces qualités sont encore des dispositions-stables – dans la mesure où il peut y avoir une véritable stabilité dans la vie biologique. Ces dispositions-stables ne sont plus opératives, mais expriment l'état de plénitude de notre vie biologique; on pourrait dire qu'elles sont des «*habitus* entitatifs». La santé implique une quan-

tité d'éléments qualitatifs qu'elle ordonne et harmonise. Les Anciens définissaient la santé comme «l'équilibre des humeurs»[3]; nous pouvons la définir ainsi : l'ordre parfait, ou l'harmonie de nos pouvoirs végétatifs et animaux, en vue de l'exercice le plus parfait de nos activités humaines. Quant à la beauté, elle implique divers éléments qualitatifs, et en premier lieu la «forme-expressive» (la *figura*)[4].

Nous pouvons donc dire que la qualité, du point de vue métaphysique, est avant tout la détermination ultime qui achève un être; en ce sens, la qualité s'identifie avec nos opérations spirituelles. Il s'agit alors de «qualités de qualités» unissant l'homme à sa fin propre (on pourrait dire : de qualités «transcendantales», en ce sens qu'elles sont au delà de la qualité «prédicamentale»); nous y reviendrons en étudiant l'*acte*.

Les qualités qui sont immédiatement ordonnées à ces qualités-fins sont les «dispositions-stables» de sagesse et des vertus. Ce sont, dans l'ordre spirituel, les qualités par excellence, qui permettent à l'homme d'être uni à sa fin.

Les sensations et les passions sont bien, elles aussi, des opérations vitales, qualités de qualités, mais elles demeurent particulières et liées au monde biologique. On peut préciser que les sensations nous révèlent les qualités sensibles et sont elles-mêmes ces qualités vécues intentionnellement. Quant aux passions, elles sont une autre espèce de qualité, qui nous fait vivre affectivement et intentionnellement le bien sensible ou le mal sensible sous leurs diverses modalités. Au delà des dispositions-stables, des qualités sensibles vécues dans les sensations et des passions, il faut poser les *pouvoirs* vitaux. Enfin, les qualités du monde végétatif – santé et beauté – impliquent la qualité «forme-expressive».

Ces divers types de qualité réalisent ensemble la plénitude de la qualité, chacun explicitant un de ses aspects essentiels : la qualité enno-

[3] Voir ARISTOTE, *Physique*, VII, 3, 246 b 5 : «la bonne santé, le bon état consiste pour nous dans le mélange et la proportion du chaud et du froid». Cf. S. THOMAS, *Comm. Phys.*, VII, leç. 5, n° 918 (cité ci-dessus, p.150,note 42). Les Anciens parlaient aussi de la «juste harmonie» par laquelle le vivant vit et s'accroît (voir HIPPOCRATE, *Du régime*, I), de la juste mesure de tension qui convient au corps comme à la lyre, et que détruit la maladie (voir *Phédon*, 86 a-d, 91-94). Dans le *Banquet*, le médecin Eryximaque définit ainsi le rôle du médecin : «Il faut que les éléments corporels entre lesquels il y a le plus d'inimitié, il soit capable de les rendre amis et de faire qu'ils s'aiment mutuellement. Or ce sont les éléments les plus contraires qui sont les plus ennemis (...) C'est pour avoir su faire naître entre eux l'amour et la concorde que notre ancêtre, Esculape, fut (...) le fondateur de notre art» (*Banquet*, 186 d-e; cf. 187).

[4] Cf. ci-dessus, p.130, note 23. Sur les rapports de la beauté et de la forme-expressive (*figura*), voir *L'activité artistique*, II, pp. 270 ss.; cf. I, pp. 206 ss.

blit la réalité en lui permettant d'atteindre sa fin d'une manière connaturelle et stable; elle permet la communion avec l'univers physique; elle permet une efficacité dans l'activité; elle manifeste et exprime la perfection, l'harmonie et l'ordre. C'est évidemment dans l'homme que ces diverses qualités sont parfaitement différenciées; dans les natures inférieures, ces diverses fonctions peuvent se réaliser dans une unique qualité. Analysons rapidement ce qui caractérise chaque espèce de qualité.

Les dispositions-stables ordonnées à l'opération

Certaines qualités n'affectent que les pouvoirs spirituels ou ce qui en participe; leur rôle propre est d'ordonner les virtualités, les capacités des pouvoirs humains spirituels. Ces pouvoirs d'intelligence et de volonté ne sont pas, par nature, déterminés dans un seul sens. Bien au contraire, le pouvoir d'intelligence est capable de recevoir toutes les déterminations de toutes les réalités existantes, et il est même ordonné à *l'être comme tel*; de même, le pouvoir de volonté est capable d'être attiré par toutes les réalités bonnes et même par *le bien* dans les réalités. Ces pouvoirs d'intelligence et de volonté sont capables d'acquérir de nouvelles déterminations et de nouveaux perfectionnements. Les dispositions-stables perfectionnant leurs opérations, dispositions qui s'acquièrent progressivement par l'exercice même des pouvoirs qu'elles perfectionnent, déterminent de l'intérieur, de façon purement immanente, les pouvoirs qu'elles affectent, étant comme des mesures internes qui les ordonnent, leur permettant ainsi un exercice plus parfait. Organisant de l'intérieur les pouvoirs spirituels, ces dispositions-stables leur donnent, par le fait même, une efficacité plus grande.

C'est notre intelligence qui est le pouvoir le plus capable de dispositions-stables, et qui en a aussi le plus besoin – elle est comme leur lieu propre – puisque par nature elle est totalement indéterminée dans l'ordre des formes intentionnelles, *tabula rasa* (comme la matière première) et que par nature, étant spirituelle, elle est capable d'atteindre d'une certaine manière l'Infini, l'Etre souverainement déterminé (elle peut découvrir l'existence de la Cause première et contempler Dieu). C'est le pouvoir le plus vital qui, partant du plus indéterminé, rejoint le plus déterminé, et donc doit parcourir un chemin unique. Plus qu'aucun autre pouvoir elle a donc besoin de dispositions-stables déterminant sa vitalité et orientant sa route.

Les dispositions-stables acquises qui affectent l'intelligence sont

très variées : depuis la plus fondamentale – celle qui saisit les premiers principes – jusqu'à la plus parfaite : la sagesse. A l'égard de la disposition-stable qui saisit les premiers principes, l'intelligence humaine est par nature en état d'ouverture immédiate, de capacité prochaine, puisque cette disposition-stable s'acquiert par le tout premier jugement intellectuel. Cette première disposition-stable est présente à tous nos jugements et est comme la mesure de toute notre vie intellectuelle. Par contre, à l'égard de la sagesse, notre intelligence n'est qu'en puissance radicale [5]. La sagesse est à la fois la disposition-stable qui correspond aux tendances les plus foncières de notre intelligence, et celle qui explicite ce qu'il y a d'ultime dans sa perfection. Normalement, elle présuppose les autres dispositions-stables des sciences (mathématiques et philosophiques), bien qu'en elle-même elle demeure indépendante de celles des sciences mathématiques.

Unie à l'appétit spirituel, à la volonté, l'intelligence devient intelligence *pratique*, qui s'épanouit dans l'ordre moral et dans l'ordre artistique. Dans l'ordre moral, il y aura de nouveau une disposition-stable saisissant les premiers principes, mais *pratiques* cette fois [6], et une autre capable d'estimer les moyens en vue de la fin poursuivie (la prudence). Quant à l'ordre artistique, il implique toute la diversité des arts [7].

Enfin, mentionnons les dispositions-stables qui rectifient les *appétits* en tant qu'ils sont soumis à la prudence : la vertu de justice qui détermine l'appétit spirituel, celle de force qui rectifie l'appétit de l'irascible, et celle de tempérance qui rectifie l'appétit du concupiscible.

Ces dispositions-stables qui perfectionnent les pouvoirs permettent à ceux-ci de s'exercer d'une manière plénière. Grâce à elles, l'homme peut vraiment dialoguer avec le monde physique (art), avec l'homme (vertus de justice et de prudence, ordonnées à l'amour d'amitié), avec Dieu (sagesse). L'homme n'est vraiment qualifié que quand il possède ces diverses dispositions-stables : qualifié comme esprit (capable d'atteindre sa fin propre : la contemplation de Dieu), qualifié comme ami (capable de vivre en union amicale avec un autre, avec un ami), qualifié comme roi de l'univers (capable de transformer l'univers selon les exigeances de son amitié et de sa contemplation).

[5] Nous reviendrons sur ces questions en *philosophie du vivant*.

[6] Cette disposition-stable qui saisit les premiers principes pratiques des opérations humaines *morales* est ce qu'on a appelé la «syndérèse» (voir S. THOMAS, I, q. 79, a. 12; I-II, q. 94, a. 1, ad 2; *De ver.*, q. 16, a. 1). Cette disposition-stable n'est pas innée au sens propre, mais s'acquiert dès nos premières opérations morales; elle s'exprime dans un jugement pratique : il faut faire le bien et éviter le mal, etc. (préceptes de la loi naturelle). Nous y reviendrons en traitant de l'*agir humain*.

[7] Voir *L'activité artistique*, II, Ire partie, ch. 5 et 6.

Les dispositions

Si les dispositions-stables acquises (ἕξεις) ordonnées à l'opération qualifient en premier lieu le pouvoir spirituel d'intelligence et ce qui en participe, les dispositions naturelles, au contraire, qualifient en premier lieu l'univers physique, le monde des corps. Les ἕξεις se prennent en premier lieu de la *fin*, puisqu'elles ordonnent vers leur fin propre les pouvoirs qu'elles déterminent; c'est pourquoi elles se distinguent à partir de leurs *objets propres*; tandis que les dispositions naturelles se prennent en premier lieu de l'ordre essentiel qui existe entre la matière et la substance-forme. Les dispositions naturelles ordonnent les parties matérielles en vue de la substance-forme, pour que celle-ci puisse exercer sa causalité propre; et, la substance-forme étant présente, leurs fonctions propres sont de la maintenir. Lorsqu'il s'agit des vivants, on peut dire que les dispositions naturelles ordonnent les parties matérielles du corps organique en vue de l'âme, pour que celle-ci puisse exercer sa causalité propre, informer le corps organique et lui donner son unité; et, l'âme étant présente, les dispositions naturelles lui permettent de demeurer à travers les luttes et les combats.

On peut donc considérer les dispositions naturelles de diverses manières puisque, de fait, elles jouent des rôles très différents : elles proportionnent la matière et les parties matérielles à la substance-forme (rôle préparatoire à la procréation); elles permettent à la substance-forme de maîtriser parfaitement les diverses parties matérielles (rôle consécutif à la procréation); elles assurent la stabilité et la perfection de la substance-forme au milieu des contrariétés et du mouvement. On peut, d'une autre manière, préciser que les dispositions naturelles sont ordonnées soit à l'*esse* substantiel, soit au *bene esse*.

La disposition naturelle est essentiellement relative, unissant le monde de la matière à celui de la substance-forme (ou de l'âme); elle maintient une continuité réelle entre les exigences si différentes de la substance-forme et de la matière. Aussi implique-t-elle nécessairement la complexité d'un intermédiaire; car elle est unie aux éléments matériels (elle intègre les parties matérielles) et elle est relative à la substance-forme : elle est une qualité, une forme, principe d'ordre et de mesure.

Reliant le monde matériel à la substance-forme, les dispositions naturelles, nécessairement, sont «facilement mobiles». C'est précisément ce qui les caractérise et les distingue le plus manifestement des dispositions-stables acquises qui, elles, sont «difficilement mobiles».

Car, venant perfectionner des pouvoirs spirituels, les dispositions-stables ont des objets spécifiques bien déterminés, alors que les dispositions naturelles, perfectionnant des parties matérielles, participent de leur indétermination et de leur mobilité.

Cette distinction première entre dispositions-stables acquises et dispositions naturelles (non acquises) se retrouve au niveau de la *manière de posséder* les dispositions-stables acquises ordonnées à l'opération. Lorsqu'une de ces dispositions-stables est possédée d'une manière imparfaite, lorsque son acquisition demeure inchoative, on peut dire qu'elle est possédée à la manière d'une *disposition*, le mot «disposition» indiquant précisément l'aspect générique de la qualité, et donc son aspect fondamental, imparfait.

Les pouvoirs

Si la contemplation et l'amour d'amitié sont «qualités de qualités», n'oublions pas que les dispositions-stables sont déjà, elles aussi, «qualités de qualités», puisqu'elles déterminent et ennoblissent les pouvoirs, qui sont déjà des qualités.

Avec les pouvoirs, en effet, nous sommes en présence des qualités les plus fondamentales. Ils sont évidemment ce qu'il y a de moins qualitatif, puisqu'ils sont des capacités d'activité qui, en elles-mêmes, demeurent encore très indéterminées, en puissance à l'égard de leur propre activité. C'est pourquoi, du point de vue de la qualité, les pouvoirs sont ce qu'il y a de plus radical; ce qui ne les empêche pas, du point de vue de l'efficience, de jouer un rôle très important. Nous touchons là ce qui distingue l'efficience de la qualité.

Du reste, ne l'oublions pas, ces pouvoirs ne sont jamais atteints immédiatement comme pouvoirs : ils sont induits, ils sont saisis par l'intermédiaire de leurs opérations propres. A partir de la connaissance intellectuelle, on pose l'intelligence; à partir de l'amour d'amitié, la volonté; à partir des sensations, les pouvoirs de connaissance sensible; à partir des passions, les appétits portant sur les biens sensibles (concupiscible et irascible); à partir des réalisations artistiques, certains pouvoirs poïétiques. Les pouvoirs sont donc soit des pouvoirs cognitifs, soit des pouvoirs appétitifs, soit des pouvoirs poïétiques; les uns sont passifs, les autres actifs, suivant qu'ils permettent à la nature humaine de pâtir ou d'agir, suivant qu'ils rendent capable de subir l'influence d'un autre ou d'exercer sur un autre une influence efficace.

Ces pouvoirs sont bien des qualités, puisqu'ils ennoblissent la nature, lui donnent la capacité d'agir et par là d'entrer en contact avec les réalités de l'univers et les autres hommes. Ils permettent à l'homme d'atteindre sa fin.

Dans l'ordre physique on trouve des qualités analogues, en ce sens que certains corps possèdent des capacités d'agir sur les autres corps, ou au contraire des capacités d'être influencés par les autres corps. Ces qualités physiques établissent une connaturalité entre les corps de différentes natures et leur permettent de s'harmoniser, de s'ordonner et de se finaliser et, par là, de former un univers organique.

Les qualités sensibles et les passions

Nous les découvrons à partir de nos sensations externes, comme les qualités qui spécifient nos sensations et qui expliquent comment le monde physique agit sur nous et comment il est capable de nous transformer. Nos connaissances artistiques mettent en pleine lumière la valeur unique de ces qualités.

Ce sont nos sensations de toucher qui nous permettent de préciser en premier lieu la nature de ces *qualités sensibles* : le chaud, le froid, le sec et l'humide; car le toucher est la sensation la plus radicale. Ces qualités fondamentales sont à l'origine des *premières altérations* (ce que l'on a appelé *qualitates passibiles*[8]); elles sont à la fois le terme – ce qui est échangé – et l'origine – ce qui change[9]. Ces qualités d'échange – principes et termes d'altérations – capables d'être communiquées et reçues, ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, car elles ne

[8] Cf. ci-dessus, pp. 129 et 147.

[9] Certes, les qualités sensibles (qui sont termes des altérations physiques) sont *formellement* distinctes des qualités physiques telles que peuvent les saisir les sciences. Les qualités sensibles sont d'un autre ordre, puisqu'elles spécifient des opérations vitales (les sensations). Mais la nature même de ces qualités sensibles implique la réalité physique. Ces qualités sensibles, résultats d'altérations (ou «qualités passibles») entrent, de fait, en contact avec les organes des sens et agissent sur eux en les altérant. Dans cette altération et grâce à elle, ces qualités peuvent informer les facultés de connaissance sensible. Les sens externes et internes ne peuvent exercer leurs opérations que par l'intermédiaire d'organes dont elles sont la forme vitale; par ces organes, les sens entrent en relation avec l'univers physique. Toute sensation se produisant dans une altération, les qualités sensibles peuvent être considérées sous deux aspects particuliers : l'un matériel et physique (elles sont termes d'altération et d'échange), l'autre formel-sensible : elles déterminent la sensation et, devenant ainsi principes de spécification des pouvoirs sensibles, elles ne peuvent être réduites aux qualités «passibles» (termes d'altération) qu'elles impliquent, et qu'elles dépassent.

sont pas immédiatement ordonnées à la fin, mais seulement au mouvement. Or le mouvement est un *fluxus*, un passage qui n'a pas en lui-même de perfection, celle-ci lui venant de son orientation qui peut être bonne ou mauvaise suivant qu'elle est conforme ou opposée à la nature de celui qui est mû.

Si, en elles-mêmes, elles ne sont ni bonnes ni mauvaises, ces qualités sensibles (principes et termes d'altération) ont cependant une certaine prédisposition au mal, à la dégradation. Ces qualités d'échange sont plus ou moins stables suivant que le mouvement est achevé ou en train de se faire. C'est en ce sens qu'on peut dire que les qualités, en tant que termes du mouvement, sont par nature stables, mais qu'en tant qu'elles expriment le mouvement d'altération, elles sont instables et changent facilement.

Aux sensations font suite des réactions de l'appétit sensible : les passions. La connaissance sensible est à l'origine d'actes affectifs sensibles qui la complètent et l'achèvent. Ces actes affectifs, ces passions, ont toujours une répercussion physique plus ou moins profonde, plus ou moins étendue, en raison de leur lien au corps. Les transformations corporelles qu'impliquent les passions sont des qualités de la troisième espèce [10], car elles sont les termes d'un mouvement. Les passions, comme les sensations, comportent donc un double élément : l'un matériel, physique, l'autre formel et psychique. Ces deux éléments sont inséparables, ils s'impliquent l'un l'autre et sont tous deux nécessaires pour constituer la passion, comme la sensation.

Les organes maintiennent la continuité entre la vie sensible et le monde physique, ainsi qu'entre la vie psychique et la vie végétative. Il est normal que l'objet propre de notre vie sensible soit les qualités physiques en tant que sensibles.

La vie sensible (animale) commence donc dans le monde physique par les qualités «passibles» (termes d'altérations) qui précèdent la sensation, et elle se termine dans les qualités «passibles» avec la transformation corporelle qui suit les passions. Au delà de la vie sensible, et déjà en elle, commence la vie de l'intelligence.

La forme-expressive

L'expérience – surtout l'expérience esthétique – nous donne une véritable connaissance expérimentale de la forme-expressive humaine,

[10] Cf. ci-dessus, p.129 .

de celle des animaux, des plantes, du paysage. Si la forme-expressive apparaît comme liée à la quantité et modifiée par elle, elle possède néanmoins quelque chose de propre et d'irréductible à la quantité. Elle émerge de la quantité, mais en exprimant autre chose [11] que celle-ci; elle est d'un autre ordre. Cette distinction entre quantité et forme-expressive, distinction que l'on éprouve, que l'on sent, est facile à préciser, car les dimensions quantitatives sont mesurables, alors que la forme-expressive ne l'est pas; elle est objet de saisie et d'expérience (on rejoint ici, d'une certaine manière, la fameuse distinction entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse). De plus, on peut comparer les dimensions mesurées et on peut les additionner ou les soustraire; la quantité est essentiellement ce qui est juxtaposable. La forme-expressive, par contre, n'est pas objet d'addition ni de soustraction, elle est indivisible. Sans doute peut-on comparer les éléments matériels, quantitatifs, des formes-expressives, mais c'est là quelque chose de matériel, qui n'atteint pas ce qu'elles ont de tout à fait propre, car en elle-même la forme-expressive n'est pas mesurable. Il y a, certes, entre les formes-expressives, des affinités et des connaturalités, mais qui demeurent toujours quelque chose de très subtil, de très délicat et de très difficile à apprécier (ce n'est plus du même ordre que le simple fait de mesurer).

La forme-expressive, liée à la quantité, implique toujours ce qui actue proprement la quantité – le terme – mais elle ne peut s'identifier à lui; car le terme met la quantité en état de disposition ultime vis-à-vis de la forme-expressive, qui résulte de la quantité terminée et de l'ordre des parties qui s'ensuit. La forme-expressive est donc comme le fruit dernier d'une quantité terminée et ordonnée; mais on peut dire aussi, d'une autre manière, que le terme est le résultat de la forme-expressive. Dans l'ordre de la causalité matérielle, le terme a une priorité sur la forme-expressive, tandis que dans l'ordre de la causalité finale, la forme-expressive possède une priorité sur le terme. Si l'on parle de σχῆμα, de *figura*, de «forme-expressive», c'est précisément pour signifier l'emprise de la forme sur la quantité, tandis que le «terme» exprime la limitation de la forme par la quantité. Terme et forme-expressive expriment des déterminations réellement distinctes, appartenant à deux ordres différents : celui de la quantité et celui de la qualité; l'un termine la quantité, l'autre est une qualité, une disposition de l'οὐσία. La forme-expressive, en effet, organise les parties quantitatives suivant les exigences de la substance-sujet. Elle maintient une continuité entre la substan-

[11] Cf. *L'activité artistique*, I, pp. 206 ss.

ce-sujet et la quantité. Génétiquement, la forme-expressive est la première détermination qui suit la substance individuelle et donne aux parties quantitatives la forme qui convient à leur substance-sujet. Logiquement, elle est la dernière qualité, puisqu'elle est la forme de la quantité; comme celle-ci elle est, en elle-même, en dehors de l'ordre de la finalité, indifférente à l'ordre du bien et du mal. Enfin, par elle-même, elle n'est pas principe d'opération, mais peut contribuer à faciliter les contacts et à rendre les corps plus aptes au mouvement (tout en étant le résultat de ce mouvement). Ne porte-t-elle pas, en effet, l'empreinte des altérations ? En ce sens, elle peut être le signe permettant de connaître les qualités actives et passives. Elle maintient donc ainsi le lien entre la quantité, la qualité et l'οὐσία-substance (principe d'être et sujet).

Revenons un instant sur les liens entre forme-expressive et οὐσία-substance (principe et sujet). On peut dire que le rôle propre de la forme-expressive est d'exprimer la substance-sujet dans le monde du continu en lui donnant un éclat, une splendeur, que par elle-même la substance n'a pas. De ce point de vue, on peut dire que le propre de la forme-expressive est d'ennoblir, en rendant l'οὐσία belle, en lui permettant de s'épanouir en plénitude et en splendeur. De soi, l'οὐσία-principe d'être est «solitaire» et indivisible, elle est dans un état de nudité et de simplicité. Certes, elle est achevée et parfaite quidditativement, mais du point de vue de la causalité exemplaire et finale, elle n'est pas *simpliciter* bonne, parfaite et belle. Le beau, en effet, est le bien selon l'appréhension, il est le bien qui s'exprime, il est la forme parfaite, capable de plaire en tant que connue. Il s'exprime donc dans une forme de synthèse, d'achèvement, de plénitude. N'est-ce pas là le rôle propre de la forme-expressive ? Elle est bien une forme de synthèse, puisqu'elle implique : 1° les parties quantitatives de la substance, qu'elle proportionne et organise, dont elle fait un tout intégral; 2° les qualités sensibles, termes des altérations; 3° les mouvements, actions et passions; 4° le milieu environnant. Tous ces éléments sont unifiés dans la forme-expressive à titre d'éléments matériels, de conditions nécessaires. La forme-expressive est plus qu'un principe d'ordre et de synthèse, un principe qui harmonise ces éléments et les proportionne; c'est une forme qualitative, une forme ayant sa détermination propre, une forme qui élève, ennoblit et unit, qui manifeste et exprime; c'est une forme de plénitude et d'achèvement. C'est pourqui elle joue un rôle si important du point de vue de la connaissance, car elle exprime l'οὐσία principe et sujet dans le monde sensible, dans le monde du mouvement. Par et

dans la forme-expressive, nous pouvons avoir comme une sorte d'«intuition» de l'οὐσία-principe d'être, non pas une intuition métaphysique, certes, mais un certain type d'intuition artistique, immédiate et concrète. De même pour l'être; c'est peut-être ce qui explique comment certains ont pu affirmer que l'intuition artistique nous donnait de l'être une connaissance plus profonde que la connaissance proprement métaphysique.

Les divers types de qualité que nous venons de passer en revue nous montrent bien ce que la qualité a de tout à fait propre : elle ennoblit en reliant à la fin, elle permet d'agir et d'être source d'efficacité, elle permet la communication des êtres entre eux et est ce qui est le plus communicable; enfin, elle est ce qui rend présente l'οὐσία principe d'être et sujet, la fait connaître et la proclame.

5. PROPRIÉTÉ DE LA QUALITÉ

On ne peut pas dire que la contrariété soit la propriété caractéristique de la qualité, car la forme-expressive n'a pas de contraire; cependant, la contrariété peut s'exercer entre les autres qualités sensibles et entre les dispositions.

Le plus et le moins ne peuvent pas davantage être considérés comme la propriété caractéristique de la qualité, puisqu'on les retrouve dans l'action et la passion. D'autre part, ils ne se trouvent pas réalisés dans tous les types de qualité; ainsi, la forme-expressive ne les implique pas. Cependant, il faut reconnaître que le plus et le moins sont assez caractéristiques de la qualité, alors que le monde de la quantité, en raison de son extériorité, y répugne. Le plus et le moins expriment le dépassement à l'égard de la pure juxtaposition quantitative, et en même temps ils expriment la limite du sujet qui reçoit telle forme. Impliquer le plus et le moins est le privilège de la forme reçue. Le plus et le moins sont le signe qui nous indique que telle forme est dépendante de telle autre; car si elle implique le plus et le moins, elle est reçue; elle a donc un principe-mesure dont elle s'approche plus ou moins.

La propriété caractéristique de la qualité est la similitude, comme l'a si bien dit Aristote. La similitude est l'unité dans la qualité, comme l'identité est l'unité dans la substance. En elle-même la qualité est principe de perfection, et non d'unité, mais en second lieu elle réalise aussi l'unité.

Il faut bien comprendre qu'il y a, de fait, divers types de similitude. Celle qui caractérise la qualité peut impliquer du plus et du moins dans son mode, mais exige la même qualité spécifique. Lorsqu'il n'y a que la même qualité générique, la similitude n'est plus aussi parfaite. Quant à la similitude analogique, elle n'est plus au niveau de la qualité-forme, mais de la qualité-acte, de la qualité-fin, (ce qui apparaîtra avec évidence quand nous traiterons de l'acte).

Il est clair que si la qualité est source de similitude, elle l'est aussi de dissimilitude et de différence.

La qualité joue dans la vie de l'homme un rôle très important, car elle est au point de départ et au terme de toute assimilation vitale. De ce point de vue, nous pouvons dire que la qualité structure non pas notre esprit et notre être, mais notre vie, le devenir de notre vie. Elle maintient au niveau de la vie une immanence de la fin. C'est pourquoi elle est bien ce qui, en nous, est le plus noble et le plus fragile. C'est du reste à cause de cela qu'on la défigure si facilement; elle perd alors son éclat et son irréductibilité à l'égard de la quantité; insensiblement, on la ramène au mesurable. Une autre manière de la défigurer consiste à ne plus respecter son ordre essentiel à la fin, en ne saisissant plus que le propre de la qualité est, pour nous, de médiatiser la fin (ce qui est vrai surtout des dispositions-stables acquises et des dispositions naturelles). Couper la qualité de son ordre à la fin, c'est exalter la forme en la prenant comme un absolu. C'est, pourrait-on dire, formaliser la qualité, ne plus la considérer que comme «forme». Or, en formalisant la qualité, on la détruit en ce qu'elle a de plus elle-même, car on l'empêche d'exercer son rôle propre de qualité. Par là on supprime son actualisation propre et donc on la laisse inachevée.

Enfin, on peut encore défigurer la qualité en ne respectant plus l'ordre propre des qualités, en exaltant la forme-expressive au détriment des autres qualités, et même au détriment de l'οὐσία et de l'être. C'est alors l'exemplarité qui ramène tout à elle. N'est-ce pas là l'erreur fondamentale de la phénoménologie et de l'existentialisme ? Tout se ramène à la forme-expressive ou à la situation. On pense alors exalter la qualité, mais en réalité ce qu'on exalte, ce n'est plus la qualité sous son aspect le plus pur et le plus vrai; c'est la qualité liée à la matière, liée à ses parties matérielles, ordonnées et situées.

CENTRE DE DOCUMENTATION PHILOSOPHIQUE BESANÇON

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE BESANÇON

N. B.

Il serait intéressant d'examiner le parallélisme qui existe entre la qualité, telle que nous venons de l'étudier, et l'être tel que le pense Heidegger.

L'être se dévoile dans le *Dasein*. Or la qualité n'est-elle pas, du point de vue métaphysique, la manifestation de l'être ? On ne peut pas dire qu'elle soit la lumière de l'être (la lumière de l'être ne peut être que la substance, l'οὐσία), mais elle est ce qui fait apparaître pour nous cette lumière. Sans la qualité, cette lumière demeurerait cachée.

S'il y avait réellement un parallélisme entre l'être du *Dasein* tel que l'entend Heidegger, et la qualité telle que nous l'avons considérée (c'est-à-dire au niveau métaphysique), nous retrouverions dans les existentiaux, qui sont les «modes d'être», les «caractères d'être» ou «constitutions d'être» du *Dasein* (cf. *Sein und Zeit*, pp. 128, 44, 54 [trad. pp. 161, 65, 76]), les diverses espèces de qualité.

Certes, il faut prendre bien garde de ne pas faire de faux parallélismes, puisque d'un côté il s'agit d'une analyse métaphysique cherchant les déterminations propres de la qualité, alors que, de l'autre, on est en présence de l'exercice d'être du *Dasein*, exercice impliquant des relations mutuelles entre les différents aspects décrits. De plus, pour Heidegger, les existentiaux sont *constitutifs de l'être même* du *Dasein*; le terme *Dasein* «n'indique pas une quiddité», et les existentiaux ne sont pas des «propriétés» (*op. cit.*, § 9, p. 42; trad., pp. 62-63; cf. § 12, p. 57; trad., p. 79). Au niveau de l'exercice vital, en effet, on ne peut plus distinguer substance et propriété; mais on peut discerner des «caractères» particuliers de l'être, qui sont, en réalité, des déterminations des exercices vitaux.

Considérons donc les principaux existentiaux : 1. L'être-à (être-au-monde) et la mondanéité; 2. l'ipséité; 3. l'être-avec-autrui (*Mitsein*) et la coexistence (*Mitdasein*); 4. le «on»; 5. le souci; 6. le sentiment-de-la-situation (*Befindlichkeit*); 7. la compréhension (*Verstand*); 8. le discours (*Rede*); 9. la temporalité, en laquelle réside l'unité originaire de la structure du «souci».

1. Le premier existential présenté dans *Sein und Zeit* est l'*être-à* («expression existentiale formelle qui désigne l'être du *Dasein* en tant que celui-ci a pour constitution essentielle l'*être-au-monde*», *op. cit.*, § 12, p. 55, trad. p. 76). Or, du point de vue métaphysique, nous devons reconnaître que c'est par la qualité sensible, et par elle seule, que notre substance, notre être en ce qu'il a de plus profond, est «être-au-monde».

2. *L'ipséité (Selbstheit).* «Le *Dasein* est l'étant que je suis moi-même, son être est mien» (*op. cit.*, § 25, p. 114; trad., p. 145). «L'être de cet étant est d'*être-mien*» (§ 9, p. 41; trad., p. 62). Le *Dasein* ne doit pas être compris ontologiquement «comme un cas ou un exemplaire d'un genre de l'étant» (*ibid.*, p. 42; trad., p. 63). L'étant autre que le *Dasein* «est», tandis que l'être du *Dasein* est d'être-mien, et tout discours relatif à lui implique nécessairement le pronom

personnel : «je suis», «tu es». Il faut distinguer l'ipséité *authentique*, «c'est-à-dire celle d'un soi qui se saisit lui-même», de l'ipséité *inauthentique* (celle du *Dasein* quotidien), qui est celle du «on»; «en tant qu'il est un 'on', le *Dasein* concret est *distrait* et *dispersé* dans ce 'on', où il aura à se trouver» (§ 27, p. 129; trad., p. 162). Mais l'ipséité authentique elle-même «ne repose sur aucune situation d'exception qui adviendrait à un sujet libéré de l'emprise du 'on'; elle ne peut être qu'une *modification existentielle du 'on'*», qui est «*un existential essentiel*» (*ibid.*, p. 130; trad., p. 163).

On peut dire que l'ipséité (dont Heidegger précise qu'elle n'est pas «l'identité du moi qui perdure sous la multiplicité de ses actes conscients» [§ 27, p. 130; trad., p. 163]) implique l'exercice de la connaissance dans ce qu'elle a de fondamental : la connaissance à l'égard de soi-même (le «Connais-toi toi-même» de Socrate). Dès lors, l'ipséité ne correspond-elle pas à l'exercice premier de toute vertu de prudence ? Si l'on ne se saisit pas soi-même (et en ce que l'on a de plus «soi-même»), il ne peut y avoir de véritable prudence.

Quant à la conscience morale (qui appartient de soi à l'existence humaine et existe selon le mode de celle-ci : cf. *op. cit.*., p. 269), elle est pour Heidegger ce qui remet en question l'absorption du *Dasein* dans le «on»; elle est ce qui dépasse le «on» et, en le dépassant, l'annihile (voir p. 273).

3. *Etre-avec-autrui (Mitsein)* et *coexistence (Mitdasein)*. «Le monde auquel je suis est toujours un monde que je partage avec d'autres, parce que l'être-au-monde est un être-au-monde-avec... Le monde du *Dasein* est un *monde commun (Mitwelt)*. L'être-à... est un *être-avec*-autrui» (§ 26, p. 118; trad., p. 150). «Etre-avec-autrui est une détermination du *Dasein* en tant que mien; la coexistence caractérise le *Dasein* d'autrui en tant que ce *Dasein* s'offre à un être-avec-autrui, au monde de celui-ci». Et «mon *Dasein* ne peut être coexistence offerte à la rencontre d'autrui que parce qu'il a lui-même la structure essentielle de l'être-avec-autrui» (*ibid.*, p. 121; trad., p. 152). Ainsi, la compréhension ontologique du *Dasein* inclut la compréhension d'autrui; cette compréhension «n'est pas une notion ayant la connaissance pour origine; elle est au contraire un mode d'être existential et originel qui est au fondement de la connaissance et de toute notion» (*ibid.*, p. 123; trad.; p. 154).

L'être-avec-autrui, n'est-ce pas en premier lieu les qualités spirituelles de la volonté : l'amour d'amitié et la justice, qui, dans leur exercice, impliquent toutes les passions qui nous lient affectivement et sensiblement ? Qualités spirituelles de la volonté et passions sont inséparables.

4. *Le «on» (das «Man»)*. Dans son être-en-commun quotidien, le *Dasein* est sous l'emprise d'autrui : il n'est pas lui-même, il est déchargé de son être par «les autres», par le «on». «Le 'on' est un existential et, phénomène originel, il est inclus dans la constitution positive du *Dasein*» (§ 27, p. 129; trad., p. 162). Les caractères ontologiques de la soumission quotidienne à l'emprise du «on» sont : le distancement, la moyenne, le nivellement, la publicité, la destitution de l'être et la complaisance; ces caractères ontologiques «définissent la nature 'permanente' et immédiate du *Dasein*» (*ibid.*, p. 128; trad., p. 161).

Dans la mesure où la passion l'emporte sur les qualités spirituelles de la

volonté, l'inauthenticité du «on» apparaît. Car le bien sensible, qui est toujours l'emprise de l'autre, l'emporte et nous tyrannise. C'est pourquoi rien n'est plus anonyme que la pure passion, rien n'est plus accaparant, rien n'entraîne plus le distancement, la moyenne, le nivellement, la publicité, la destitution de l'être et la complaisance (modes d'être du «on»). L'authenticité réclame la simultanéité des deux, à condition que la passion soit toujours ordonnée aux qualités spirituelles de la volonté qui seules permettent d'être vraiment avec-autrui (car au niveau de la seule passion, on n'est pas avec-autrui).

5. *Le souci.* Le *Dasein* est l'être qui se soucie de son être. Il est l'étant pour qui «il y a va, dans son être, de son être même». «C'est de l'*être* lui-même que, pour cet étant, il y va» (§ 9, p. 42; trad., p. 62). En d'autres termes, «l'"essence' de cet étant réside dans son avoir-à-être (...) *L'essence du Dasein réside dans son existence*» (*ibid.*). Et «l'étant essentiellement constitué par l'être-au-monde *est* lui-même son 'là'» (§ 28, p. 132; trad., p. 166). Il n'est pas fermé sur soi; « le mot 'là' exprime cette ouverture essentielle». Le *Dasein* est son propre *da*, il est son «ouverture», sa «révélation» (*Erschlossenheit*).

Si donc «l'essence de cet étant est son existence, la proposition existentiale : 'Le *Dasein* est son ouverture' signifie tout aussi bien que l'être mis en jeu par cet étant dans son être, est d'être son 'là'» (*ibid.*, p. 133; trad., p. 167; cf. *Lettre sur l'humanisme*, Questions III, p. 93 : «l'homme déploie son essence de telle sorte qu'il est le 'là', c'est-à-dire la *Lichtung* de l'Etre»).

Ce «là», n'est-ce pas proprement la qualité ? La qualité n'est-elle pas cette «ouverture essentielle», «révélation» (*Erschlossenheit*) ? Le «là» de l'Etre est ce qui permet à l'Etre d'être là, de se dévoiler *hic et nunc* (cf. la note de R. Munier in *Questions* III, p. 96). N'est-ce pas là, précisément, ce que fait la qualité (cf. ci-dessus, p. 226, note 4) ?

Les trois modes constitutifs et originels selon lesquels le *Dasein* est son *da* sont : le sentiment-de-la-situation (*Befindlichkeit*) (dont le mode fondamental est l'*angoisse*), la compréhension et le discours.

6. *Le sentiment-de-la-situation.* Qu'il y ait un parallélisme entre le sentiment-de-la-situation et nos capacités de sentir, c'est évident; Heidegger lui-même nous l'indique, en précisant bien que son analyse ne se situe pas à ce niveau ontique : «ontiquement, ces phénomènes sont connus depuis longtemps sous le noms d'affections et de sentiments» (§ 29, p. 138; trad., p. 173). Mais, souligne-t-il, ce n'est pas un hasard si la première interprétation systématique des affections, des παθη, n'a pas été faite dans le cadre de la «psychologie», mais bien par Aristote dans sa *Rhétorique*, qui doit être comprise non comme une «discipline d'enseignement», mais comme «la première herméneutique systématique de l'existence quotidienne de l'être-en-commun» (*ibid.*).

Que le mode fondamental du sentiment-de-la-situation soit l'*angoisse*, on le comprend sans peine. Tout ce qui empêche l'exercice de nos capacités de sentir conduit tôt ou tard à l'angoisse, puisque la suspension de l'exercice de nos sensations supprimerait radicalement toute détermination.

7. La *compréhension,* qui s'identifie à la transcendance (cf. *Kant et le problème de la métaphysique,* p. 129) et à la liberté (cf. *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»,* In Questions I, p. 142), est «ouverture à l'être». Cette ouverture à l'être, cette «attention à l'être», est bien la qualité foncière de l'intelligence comme telle, qualité qui, de fait, doit s'acquérir constamment pour éliminer tout ce qui est secondaire, extérieur et empêche d'être attentif à l'aspect primordial de l'être; cette qualité est l'ἕξις métaphysique, accompagnée de tous les autres *habitus* intellectuels, qui lui sont comme ordonnés et, en quelque sorte, y disposent. Et cette qualité de l'intelligence, cette ἕξις métaphysique, est bien le fondement de la liberté.

8. Quant au *discours (Rede)* heideggérien, par lequel s'exprime l'être-au-monde (§ 34, p. 161; trad., p. 199), ce discours qui est «existentialement langage» (*ibid.*) et qui a pour moments constitutifs «le proféré comme tel, la communication et la manifestation» (p. 162, trad. p. 201), il correspond bien à notre manière de nous exprimer : l'ἕξις d'art.

9. *La temporalité* rend possible l'historicité du *Dasein.* Le souci est un «processus de temporalisation» (*Zeitigung*) qui consiste dans l'unité de trois «extases» : vers l'avenir, le passé et le présent. L'extase vers l'avenir, si elle est authentique, est *être-pour-la-mort.* L'être-pour-la-mort révèle au *Dasein* son pouvoir absolument propre, «dans lequel il y va radicalement de l'être de ce même *Dasein*» (§ 53, p. 253). La mort seule nous donne prise sur la totalité du *Dasein.*

Le présent est *déchéance.* «Le *Dasein* choit de lui-même en lui-même, dans l'inanité et la nullité de la quotidienneté inauthentique» (§ 38, p. 178; trad., p. 219). Ce n'est pas là une «face nocturne» du *Dasein,* une propriété qui lui surviendrait au plan ontique; «la déchéance dévoile une structure ontologique essentielle du *Dasein* lui-même» (*ibid.,* p. 179; trad., p. 220). «La 'chute' propre à cette déchéance manifeste (...) un mode du 'mouvement' caractéristique du Dasein» (§ 28, p. 134; trad., p. 168). «La déchéance est un concept relatif au mouvement ontologique» (p. 179; trad., p. 220). La «déchéance» est ce que Heidegger appelle ailleurs «l'oubli de la vérité de l'Etre au profit d'une invasion de l'étant non pensé dans son essence» (*Lettre sur l'humanisme,* p. 104).

Le passé est *facticité.* La facticité n'est pas pour Heidegger «*le factum brutum d'un étant subsistant, mais un caractère ontologique du Dasein, inhérent à son existence, quoique ordinairement refoulé par lui*» (§ 29, p. 135; trad., p. 169). L'homme est «*contraint de prendre lui-même son être en charge*» : c'est sa déréliction (*Geworfenheit*) (*ibid.*). Mais l'exister facticiel du *Dasein* n'est pas seulement «un savoir-être-au-monde frappé de déréliction, il est aussi, et toujours-déjà, pris par le monde de ses préoccupations» (§ 41, p. 192; trad., p. 235).

Essayons de voir à quoi correspondent la temporalité et ses trois «extases». Par les sensations et les passions (qui, du point de vue de l'exercice, sont inséparables de ce qu'il a en nous de plus spirituel), nous sommes plongés dans la *temporalité;* et, du point de vue de l'exercice, nous sommes bien obligés de reconnaître que la temporalité s'inscrit dans tout notre être. Poursuivons notre

parallélisme, et tout d'abord en ce qui concerne l'*être-pour-la-mort*. La passion qui nous projette vers le futur, c'est le désir. En tant que son exercice nous met dans la temporalité, nous en sentons les limites et, par le fait même, la négation. La temporalité implique donc bien en elle-même la mort du désir. Or tout désir implique fondamentalement un amour, et l'amour est la qualité la plus radicale. Si l'amour, en lui-même, échappe d'une certaine manière à la temporalité, l'exercice de l'amour, étant toujours, pour nous, lié au désir, demeure lié à la temporalité et, de ce fait, nous en voyons les limites et la négation. Or la négation de cette qualité fondamentale est bien comme un néant de vie; et si nous identifions la vie et l'être, cette négation nous conduit au néant. Le néant est présent dans l'amour en tant que celui-ci, étant lié, dans son exercice, au désir, est dans la temporalité.

Quelle est maintenant la qualité qui correspondrait à la *déchéance* ? La passion pleinement vécue dans l'instant présent, c'est la joie; c'est elle qui donne le sens le plus qualitatif du présent, et la temporalité, dans le présent, nous en montre la fugacité. La négation de la joie sera bien la «déchéance», l'«oubli de la vérité de l'Etre», l'«abandon loin de l'Etre». Car la tristesse est comme une «chute» intérieure. Si l'amour est dépassement, la tristesse est repli, retombée sur soi. L'homme triste, qui ne peut plus aimer, n'a-t-il pas «un visage abattu» (*Genèse*, IV, 6) ? La tristesse ne nous plonge-t-elle pas dans un abandon, une déchéance liée à la déréliction ?

Par ailleurs la tristesse (et la colère, d'une autre manière), regardent le passé, ce qui nous a meurtri de façon définitive ou momentanée. Ce qui nous a meurtri nous fait vivre sur ce passé, ce qui a été, la facticité. Et si la colère se sert de l'injure passée pour réparer, pour rétablir un ordre, la tristesse, au contraire, nous enferme dans cette brisure.

CHAPITRE VI

LA QUANTITÉ

La philosophie première considère avant tout l'οὐσία, la substance; elle considère la relation et la qualité comme des déterminations secondaires, relatives à la substance : l'une comme la détermination la plus débile, l'autre comme manifestant et exprimant la substance. En ce qui concerne la quantité, on serait tenté de dire que seule la philosophie de la nature s'intéresse vraiment à elle et peut l'étudier. Car la philosophie de la nature considère l'être en mouvement, dont elle cherche les causes propres : la nature-forme et la nature-matière; on comprend donc qu'examinant la nature-matière, elle doive aussi considérer la quantité puisque, de fait, la matière est inséparable de la quantité : elle n'existe que quantifiée. La philosophie première, au contraire, se situe au delà de la nature-matière, puisque ce qui l'intéresse, c'est de savoir ce qu'est l'être comme tel; la matière ne l'intéresse donc pas directement et immédiatement, car elle est ce qui est en puissance radicale[1].

[1] Aristote, dans les *Catégories*, étudie la quantité immédiatement après l'οὐσία. Albert le Grand justifie cet ordre en expliquant que «parmi tous les genres d'accidents, aucun n'est tout à fait absolu, si ce n'est la quantité et la qualité» : *inter accidentium enim genera nullum est penitus absolutum nisi quantitas et qualitas* (*Liber de praedicamentis*, III, ch. 1, Opera omnia [Borgnet] I, p. 194 b), et que toute qualité inhère à la substance par l'intermédiaire de la quantité (cf. *loc. cit.*). De même S. Thomas, reprenant l'ordre d'Aristote, souligne qu'après l'attribution essentielle (celle de la substance) vient l'attribution de «ce qui n'est pas de l'essence [du sujet], mais qui cependant lui inhère» : du côté de la matière, la quantité; du côté de la forme, la qualité; de plus, les qualités se fondent

Cependant, il est nécessaire à la philosophie première de considérer *ce qu'est* la quantité, pour mieux saisir le problème de la substance individuelle et, en définitive, celui de la *personne* individuelle. C'est donc en fonction de la substance individuelle que le métaphysicien examine ce qu'est la quantité et précise son mode d'être caractéristique. Il est évident que la métaphysique de la quantité ne peut nous révéler aucun principe propre de l'être : seule la philosophie de la substance peut le faire; mais l'étude métaphysique de la quantité peut nous aider à mieux saisir le *comment* de la substance individuelle et de la personne humaine, car elle nous montre la manière dont la substance sensible est conditionnée, comment elle est «partie» de l'univers, tout en étant elle-même, comme principe, quelque chose d'indivisible.

L'étude métaphysique de la quantité que nous faisons ici n'est donc pas une étude exhaustive de la quantité et de l'univers quantifié – étude qui relève en premier lieu de la philosophie de la nature. C'est une analyse métaphysique, faite en fonction de l'οὐσία-substance individuelle et en vue de la personne humaine.

Une étude plus complète devrait évidemment tenir compte de la manière dont les savants considèrent la quantité. De leur temps, un Bergson ou un Pierre Duhem ont déploré que la science moderne se soit totalement détournée de la qualité au profit de la seule quantité [2]. Par contre, Henri Poincaré a insisté sur les aspects qualitatifs des mathématiques [3]. Pour ce dernier, sans l'analyse mathématique et le

sur la quantité, comme la couleur sur la surface, la *figura* sur les lignes et les surfaces (voir *Comm. Phys.*, III, leç. 5, n° 322; cf. leç. 1, n° 280). Cela est parfaitement exact lorsqu'il s'agit de notre manière de connaître les substances physiques. Le problème devient plus délicat lorsqu'il s'agit, non plus de regarder les réalités *physiques* comme telles, mais de considérer les réalités du point de vue de l'être (le point de vue de la philosophie première). Car du point de vue de l'être, il est évident que la quantité est une détermination qui ne peut se comprendre qu'à partir de la matière qui, elle-même, n'est pas un principe propre d'*être*, mais un principe radical du *devenir* et qui constitue, non pas l'être comme tel, mais l'être mobile. La quantité ne peut donc pas être saisie immédiatement à partir de l'οὐσία, principe propre de ce-qui-est.

[2] Sur la quantité et la qualité, voir P. DUHEM, *La théorie physique*, II, ch. 1 et 2, pp. 159 ss. P. Duhem note que le but et la caractéristique de la physique cartésienne sont de «chasser entièrement les qualités de l'étude des choses matérielles» (*op. cit.*, p. 167). Concernant Bergson, cf. ci-dessous, p. 284. De son côté un René Guénon, sans faire strictement œuvre de philosophe, mais en revendiquant le primat de la qualité au nom d'une sagesse spirituelle, en vue de sauver la destinée de l'homme, a dénoncé l'emprise si forte de la quantité dans notre monde. Voir *Le règne de la quantité et les signes des temps*.

[3] Poincaré a, en particulier, beaucoup insisté sur le caractère qualitatif de la topologie, plus exactement de ce que l'on appelait alors *l'Analysis Situs*. Voir *La valeur de la science*, p. 67 : «on a dit souvent que la géométrie métrique était quantitative, tandis que la géométrie projective était purement qualitative; cela n'est pas tout à fait vrai : ce qui distingue la droite des autres lignes, ce sont encore des propriétés qui restent quantitatives

langage qu'elle donne au physicien, «la plupart des analogies intimes des choses nous seraient demeurées à jamais inconnues; et nous aurions toujours ignoré l'harmonie interne du monde, qui est (...) la seule véritable réalité objective»[4].

Il n'en reste pas moins que mathématiciens et physiciens considèrent en premier lieu et avant tout le mesurable et la relation, qui impliquent l'un et l'autre, fondamentalement, la quantité [5]. Comment con-

à certains égards. La véritable géométrie qualitative c'est donc l'Analysis Situs», qui «fait abstraction de toute idée quantitative» (*op. cit.*, p. 66). Cf. *Dernières pensées*, pp. 132-133: «il est une troisième géométrie d'où la quantité est complètement bannie et qui est purement qualitative; c'est l'*Analysis Situs*». Ce qui fait, pour Poincaré, l'intérêt de cette *Analysis Situs*, «c'est que c'est là qu'intervient vraiment l'intuition géométrique. Quand, dans un théorème de géométrie métrique, on fait appel à cette intuition, c'est parce qu'il est impossible d'étudier les propriétés métriques d'une figure en faisant abstraction de ses propriétés qualitatives, c'est-à-dire celles qui sont l'objet propre de l'Analysis Situs» (*op. cit.*, p. 134). L'espace qu'étudie l'*Analysis Situs*, c'est l'espace «amorphe», le seul «qui soit indépendant de nos instruments de mesure», et dont la propriété fondamentale, sinon la seule, est d'être un continu à trois dimensions (*op. cit.*, p. 136; voir aussi pp. 156-157).

[4] Voir *La valeur de la science*, p. 7. Ce que Poincaré appelle «la réalité objective», c'est «ce qui est commun à plusieurs êtres pensants, et pourrait être commun à tous; cette partie commune (...) ce ne peut être que l'harmonie exprimée par des lois mathématiques» (*op. cit.*, pp. 9-10). Mais l'harmonie que l'intelligence humaine croit découvrir dans la nature n'existe pas en dehors de cette intelligence (*op. cit.*, p. 9). — Pour Poincaré, les mathématiques n'ont pas seulement valeur d'instrument pour l'étude de la nature (physique mathématique, mécanique céleste); elles ont un but philosophique — approfondir les notions de nombre, d'espace, de temps — et un but esthétique. Il estime, de plus, que le but physique et le but esthétique sont inséparables. Voir *La valeur de la science*, pp. 139-140. Les mathématiques ne facilitent pas seulement au physicien le calcul numérique de certaines constantes ou l'intégration de certaines équations différentielles : elles lui font connaître l'harmonie chachée des choses (voir *op. cit.*, p. 147).

[5] Rappelons cependant que les mathématiques ne sont plus considérées aujourd'hui comme science de la *quantité*, mais comme science de la *structure* : cf. ci-dessus, p. 9 , note 1; voir G. KNEEBONE, *Philosophy and Mathematics*, p. 233; B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 195-196 : «On a coutume de dire que les mathématiques sont la science de la 'quantité'. Le mot 'quantité' est vague; mais, pour faciliter le raisonnement, nous pouvons le remplacer par le mot 'nombre'. L'affirmation que les mathématiques sont la science du nombre serait fausse de deux manières différentes. D'une part, il y a des branches bien établies des mathématiques qui n'ont rien à voir avec le nombre (...) ni même avec la quantité dans le sens de *plus grand* ou de *moindre*. D'autre part, grâce à la définition des cardinaux, à la théorie de l'induction et des relations ancestrales, à la théorie générale des séries et aux définitions des opérations arithmétiques, il est devenu possible de généraliser une grande partie de ce qu'on avait l'habitude de prouver seulement à l'aide des nombres. Il en résulte que ce qui, autrefois, constituait le domaine de la seule Arithmétique, est maintenant divisé en nombre d'études séparées, dont aucune n'a spécialement des nombres pour objet. Ce dont il s'agit, dans les propriétés les plus élémentaires des nombres, ce sont des relations 'un-à-un' et des similitudes entre classes...» Pour Russell, logique et mathématiques ne font qu'un : «elles diffèrent comme un enfant diffère d'un homme» (*op. cit.*, p. 194). Et «s'il est encore des gens qui n'admettent pas l'identité de la logique et des mathématiques», Russell les défie «d'indiquer à quel point, dans les définitions et déductions successives des *Principia Ma-*

çoivent-ils cette quantité ? Eddington insistait sur le fait que, surtout depuis la théorie de la relativité, «chaque quantité physique (par exemple la longueur, l'angle, la vitesse, la force, le potentiel...) doit être définie comme le résultat de certaines opérations de mesure et de calcul», et non pas «selon la signification métaphysique que nous pouvons leur avoir attribuée par anticipation»[6].

Pour prendre un autre exemple, rappelons comment Henri Poincaré critiquait, en particulier à propos de la notion de continu, l'«arithmétisation» des mathématiques. La définition analytique du continu [7], disait-il,

> fait bon marché de l'origine intuitive de la notion de continu, et de toutes les richesses que recèle cette notion. Elle rentre dans le type de ces définitions qui sont devenues si fréquentes dans la mathématique, depuis qu'on tend à «arithmétiser» cette science. Ces définitions, irréprochables (...) au point de vue mathématique, ne sauraient satisfaire le philosophe. Elles remplacent l'objet à définir et la notion intuitive de cet objet par une construction faite avec des matériaux plus simples; on voit bien alors qu'on peut effectivement faire cette construction avec ces matériaux, mais on voit en même temps qu'on pourrait en faire tout aussi bien beaucoup d'autres; ce qu'elle ne laisse pas voir, c'est la raison profonde pour laquelle on a assemblé ces matériaux de cette façon et non pas d'une autre. Je ne veux pas dire que cette «arithmétisation» des mathématiques soit une mauvaise chose, je dis qu'elle n'est pas tout [8].

Le continu mathématique est «l'image épurée» du continu physique, qui lui-même, loin de nous être directement donné par les sens, est cons-

thematica, ils voient la fin de la logique et le commencement des mathématiques. Il sera alors évident que toute réponse est purement arbitraire» (*op. cit.*, pp. 194-195; voir également *The Principles of Mathematics*, Préface). De son côté, Whitehead, résumant l'entreprise des *Principia Mathematica*, montre comment, au cours du processus laborieux par lequel on définit logiquement les «idées mathématiques courantes», «tout l'appareil des concepts mathématiques spéciaux indéfinissables, et des prémisses mathématiques *a priori* spéciales, concernant le nombre, la quantité et l'espace, a disparu» (*The Organisation of Thought*, in The Aims of Education, pp. 118-119). Les mathématiques ne sont donc plus qu'«un dispositif permettant d'analyser les déductions que l'on peut tirer de n'importe quelles prémisses particulières» (*op. cit.*, p. 119). Voir également l'article *Mathematics* écrit pour l'*Encyclopaedia Britannica*, p. 879, où Whitehead donne les raisons pour lesquelles il rejette la définition des mathématiques comme «science de la grandeur discrète ou continue».

[6] *The Nature of the Physical World*, p. 253 (trad., p. 257).

[7] Cette définition analytique est la suivante : «un continu à *n* dimensions est un ensemble de *n* coordonnées, c'est-à-dire un ensemble de *n* quantités susceptibles de varier *indépendamment* l'une de l'autre et de prendre toutes les valeurs réelles satisfaisant à certaines inégalités» (H. POINCARÉ, *Dernières pensées*, p. 137).

[8] *Op. cit.*, p. 138.

truit à partir de nos sensations (chaque élément d'un continu physique étant un ensemble de sensations)[9].

Notons enfin – ce ne sont là que quelques indications très rapides – que d'après Louis de Broglie, si l'on adoptait le point de vue de Bohr, «la seule réalité physique serait alors l'état stationnaire caractérisé par une valeur quantifiée de l'énergie et dont il serait impossible de se faire une représentation dans le cadre de l'espace»[10]. L. de Broglie a d'autre part montré que la mécanique ondulatoire conciliait les notions de continu et de discontinu : «le continu apparaît (...) comme sortant du discontinu par l'intermédiaire des incertitudes quantiques dont l'existence rend nécessaire l'intervention des probabilités et du point de vue statistique»[11].

[9] Voir *op. cit.*, p. 141. Poincaré souligne, par ailleurs, que la divisibilité à l'infini conduit immédiatement à la notion de continuité mathématique.

[10] L. DE BROGLIE, *Théorie de la quantification dans la nouvelle mécanique*, p. XXVII.

[11] *Physique ponctuelle et physique du champ*, p. 337. Cf. O. COSTA DE BEAUREGARD, *La relativité en microphysique*, p. 31 : «Dire d'une théorie qu'elle unit indissolublement le continu (...) et le discontinu (...), c'est prononcer implicitement qu'il s'agit d'une théorie essentiellement probabiliste». Voir d'autre part E. RIDEAU, *Philosophie de la physique moderne*, p. 44 : «Il faut bien dire que *la pensée ne conçoit clairement que des relations entre concepts séparés* et que le continu du temps et de l'espace, l'indissoluble liaison, la compénétration mélodique des instants ou des points (si finement analysée par Bergson) ne devient intelligible que par le discontinu. Le discontinu reste sur le plan sensible ou imaginatif, qui n'est pas encore celui de la vérité : on voit, on trace une ligne continue, on décrit une trajectoire temporelle, mais on ne la comprend vraiment qu'en la représentant par un rapport d'idées et de nombres 'discrets'. L'image se nie, se spiritualise dans l'idée. De même, en physique, la continuité sensible des phénomènes s'arrête, se solidifie, pour se rendre intelligible dans la représentation mathématique qui la symbolise. La chimie doit exprimer la nature des éléments par des symboles discontinus. Partout la discontinuité prend donc le pas sur le continu». – De son côté, H. Lefebvre écrit : «Depuis l'introduction du discontinu et du calcul des probabilités, il est devenu clair que notre connaissance à base mathématique porte sur des *choses matérielles*, sur des êtres déterminés (les protons, les électrons, les gènes, etc.) et sur leurs rapports (...) A ce degré supérieur, la *qualité* est bel et bien réintégrée dans la science, avec toutes les préoccupations correspondantes : la recherche du type et du concept, la définition, etc. L'électron, le gène, etc., sont des concepts. La quantité approfondie laisse de nouveau place à la qualité, à la chose, à l'essence» (*Logique formelle, logique dialectique*, p. 195);cf.p. 196 : «la quantité a (...) une importance primordiale. Elle est le biais *par où on attaque la qualité pour la modifier*. Chauffer de l'eau pour avoir de l'eau bouillante, c'est bien attaquer la qualité par le côté accessible, vulnérable, par la quantité. Mais il ne faudrait pas oublier que la quantité pure n'existe pas. A la limite, l'abstraction s'évanouit. Toute grandeur réelle est à la fois qualité et quantité. (...) la mesure porte sur l'unité du qualitatif et du quantitatif» .

Il serait intéressant de voir comment le développement de la physique quantique a pu influencer une philosophie comme celle de Whitehead (également très marquée par la théorie de la relativité) : voir notamment *Science and the Modern World*, ch. 7 et 8. Plus récemment, C. Ottaviano a élaboré une «métaphysique de l'être partiel», influencée par la physique quantique, dans laquelle il interprète le devenir, non comme le passage de la puissance à l'acte, mais comme le passage de l'être au non-être, ou annihilation progres-

I. Enquête historique

1. PREMIÈRES ANALYSES PHILOSOPHIQUES DE LA QUANTITÉ CHEZ LES GRECS

Le problème de la quantité s'est très vite posé dans la philosophie grecque; mais évidemment, au point de départ, il est encore très lié au problème de l'οὐσία et de la qualité. Lorsqu'Anaximandre affirme que l'ἄπειρον est ce qui est premier, fondamental, il affirme bien, d'une certaine manière, le primat de l'illimité, de l'indéterminé sur les contraires, le primat de la quantité sur les qualités sensibles; mais cette affirmation demeure vague et imprécise.

Quand les Pythagoriciens déclarent que les nombres-figures sont les principes des choses – le chiffre étant considéré comme ce qui donne à l'être sa détermination, tout chiffre impliquant une limite et une matière illimitée –, les nombres-figures sont alors identifiés à la substance même de la réalité; par le fait même, détermination et limite ne peuvent être distinguées. La figure prend une importance primordiale.

Parménide dira de l'être qu'il n'est pas divisible, étant partout le même, et qu'il est ainsi «totalement continu (ξυνεχές), car l'être est contigu à l'être»[12]. L'être, pour lui, ressemble à «une sphère bien arrondie»[13].

Platon distingue nettement l'ordre des Formes idéales du monde

sive de l'être par soustraction à celui-ci d'une certaine *quantité d'être*. De cette notion fondamentale de «quantité d'être», C. Ottaviano déduit les principes suivants : les êtres d'un univers sujet au devenir sont nécessairement finis; ils ont une quantité finie d'être . Tout être se différencie des autres êtres en tant qu'il représente un certain degré de la quantité d'être, lequel ne peut se répéter de manière identique pour aucun autre être (*Metafisica dell'essere parziale*, I, p. 351).

[12] PARMÉNIDE, frag. 28 B 8, 22-25 (n° 14 in O. VUIA, *Remontée aux sources de la pensée occidentale*, p. 81) : ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. Cf. B 4 (n° 7, *op. cit.*, p. 77) et 8 (n° 12, *op. cit.*, pp. 79-80): «il est à la fois tout entier maintenant, un, continu (συνεγές)».

[13] Frag. B 8, 42 ss. (n° 17, *op. cit.*, p. 83). – Zénon démontrera que ce qui ne possède ni grandeur, ni épaisseur, ni masse, n'existe pas (cf. SIMPLICIUS, *Phys.* 139, 5 et 140, 34; M. UNTERSTEINER, *Zenone. Testimonianze e frammenti*, pp. 182 et 194); que toute unité est à la fois infiniment divisible et indivisible; que si le multiple existe, les réalités multiples sont à la fois finies et infinies en nombre.

sensible et quantitatif. Ainsi, dans le *Timée*, il souligne que la forme (εἶδος) du corps possède toujours l'épaisseur, «qui enveloppe nécessairement la nature de la surface»[14], opposant ainsi le monde des corps à celui des Formes idéales. Mais Platon distingue-t-il la qualité de la quantité ? Voilà qui est plus difficile à dire. Il semble que son souci soit avant tout de distinguer les réalités en mouvement des réalités qui sont au delà du mouvement, de distinguer l'inintelligibilité des unes de l'intelligibilité des autres. Du point de vue des sciences, la distinction est encore plus nette : les connaissances mathématiques sont considérées comme intermédiaires entre la dialectique des Formes idéales et l'opinion, la connaissance des réalités sensibles en mouvement.

Aristote est le premier à considérer la quantité pour elle-même, du point de vue logique et du point de vue philosophique. Car il veut connaître philosophiquement *ce qu'est* ce-qui-est-mû, et le corps organique du vivant. Il lui faut donc examiner ce qu'est la quantité.

Nous ne voulons pas faire ici une étude complète de la quantité chez Aristote, mais seulement rappeler ce qui est dit du ποσόν dans les *Catégories* et dans la *Philosophie première*, laissant délibérément de côté la manière dont Aristote en traite en philosophie de la nature, ce qui ne nous intéresse pas directement ici.

Dans les *Catégories*, Aristote commence par affirmer que la quantité est soit discrète (διωρισμένον), comme par exemple le nombre et le discours, soit continue (συνεχής), comme par exemple la ligne, la surface, le solide, le temps et le lieu[15]. Et il précise : d'une part elle est constituée de parties ayant une position les unes à l'égard des autres; d'autre part, elle est constituée de parties n'ayant pas de position les unes à l'égard des autres. Les parties du nombre n'ont aucune limite commune (κοινὸς ὅρος) où les parties soient en contact; par exemple, cinq, partie de dix, n'a aucune limite commune avec l'autre partie de

[14] *Timée*, 53 c; sur la forme (εἶδος) des éléments, voir 55 d – 56 c : à la *terre* est attribuée la forme cubique, à l'*eau* la figure la moins mobile de celles qui restent, le *feu* ayant la plus mobile et l'*air* la forme intermédiaire. Sur la quantité, voir aussi *Philèbe*, 24 a-d.

[15] *Cat.* 6, 4 b 20 ss.; διωρισμένον vient de διορίζω, séparer par une limite, diviser, distinguer, déterminer en divisant; συνεχής vient de συνέχω, tenir ensemble, maintenir, réunir. – Dans son *Commentaire des Catégories*, S. Albert le Grand explique pourquoi Aristote ne commence pas par donner une définition de la quantité : voir *Liber de praedicamentis*, III, ch. 1, Opera omnia (Borgnet) I, pp. 194 b-195 a, et les commentaires de D.F. Scholz, *The Category of Quantity*, pp. 231 ss. et 256 : dans le cas de la quantité, «le genre est si général, si potentiel, qu'on ne peut le comprendre qu'en référence à quelque chose de plus actuel, ses espèces» (p. 256).

dix; cinq et cinq ne se touchent pas; ces deux cinq sont fruits d'une division (διώρισται) et ont en eux-mêmes leur unité. Les parties du nombre sont toujours fruits d'une division. Mais en ce qui concerne les parties de la quantité continue – par exemple la ligne – c'est l'inverse; elles ont une limite commune en laquelle les parties se touchent. Pour la ligne, c'est le point; pour la surface, la ligne; et pour le solide, la surface.

Nouvelle précision : certaines quantités sont constituées de parties ayant une position les unes à l'égard des autres [16]; par exemple, les parties de la ligne ont une position les unes par rapport aux autres. Mais il y a d'autres quantités qui sont constituées de parties n'ayant pas de position les unes à l'égard des autres, par exemple le nombre et le temps : aucune des parties du temps n'est permanente; or ce qui n'est pas permanent ne peut évidemment pas avoir de position. Si les parties du temps n'ont pas de position, elles ont par contre un ordre et, en vertu de cet ordre, l'une est antérieure à l'autre. Le nombre, lui aussi, implique un ordre, bien que ses parties n'aient pas de position [17]. La distinction entre l'ordre et la position est donc nette et elle est très intéressante, car elle montre bien la différence des deux espèces de quantité.

Autre distinction : il y a les quantités proprement dites (κυρίως) et les quantités dites d'une manière accidentelle (κατὰ συμβεβηκός) [18]. On dit, par exemple, que le blanc est grand, du fait même que la surface blanche est grande, et on parle d'une action longue. «Blanc» et «action» sont dits grand et long, non pas par ce qu'ils sont en eux-mêmes, dans leur détermination propre, mais à cause des sujets qu'ils affectent, lesquels impliquent toujours la quantité (c'est par là que ces qualités deviennent mesurables).

Voilà les diverses distinctions faites dans les *Catégories* au sujet de la quantité. Aristote, ensuite, examine les *propriétés* de la quantité. La quantité n'a pas de contraire (ἐναντίον), car elle est une multiplicité homogène. Les parties quantitatives n'ont, par elles-mêmes, aucune différence.

Cependant, n'y a-t-il pas une opposition entre petit et grand, beaucoup et peu ? En réalité, il s'agit d'une opposition relative : on n'est pas grand en soi, mais par rapport à un autre. Ce n'est pas une véritable

[16] *Cat.*, 6, 5 a 15.

[17] Τάξις, l'ordre, vient de τάσσω, fixer, mettre en place (racine **tag*, ranger); θέσις, position, vient de τίθημι, poser.

[18] *Cat.* 6, 5 a 37.

contrariété, car on peut être à la fois grand et petit relativement à différents êtres, ce qui indique bien qu'il ne s'agit pas de contraires.

La quantité n'est pas susceptible de plus et de moins. Aristote le montre par induction : «De toutes les quantités dont nous avons parlé, il n'y a absolument aucune à laquelle le plus et le moins puissent être attribués»[19].

Mais ce qui, plus que tout, est le caractère propre de la quantité, c'est l'égal et l'inégal (τὸ ἴσον τε καὶ ἄνισον)[20]. Aristote le montre encore par induction : on dit du nombre qu'il est égal ou inégal, on le dit du solide, et de même de toutes les quantités qui ont été mentionnées.

Par contre, «toutes les déterminations qui ne sont pas des quantités ne peuvent d'aucune façon, semble-t-il, être affirmées égales ou inégales»[21]. L'égalité est la relation qui unit ou unifie des quantités. Des quantités sont égales quand il n'y a aucun excès.

Dans la *Philosophie première*, la quantité est présentée comme une des acceptions de ce-qui-est[22]. L'être se prend en de multiples acceptions qui correspondent aux divers types de catégories. A chaque catégorie correspond un des sens de l'être; Aristote, après l'οὐσία et la qualité, nomme la quantité[23]. La quantité est considérée comme distincte de la substance; mais alors, le problème de la multiplicité des substances se pose avec d'autant plus de force[24]. N'oublions pas ce jugement très significatif d'Aristote sur la doctrine des Platoniciens qui se trouvaient fort embarrassés pour expliquer comment il peut y avoir plusieurs substances en acte et non une seule :

> à moins d'identifier aussi l'οὐσία et la quantité, on ne peut pas dire que les Platoniciens aient montré comment et pourquoi il y a une multiplicité d'êtres; ils ont seulement montré comment il y a multiplicité de quantités. Tout nombre, en effet, signifie quelque quantité, et l'unité elle-même est une quantité, à moins de la considérer comme mesure, en ce qu'elle est indivisible dans l'ordre de la quantité[25].

[19] *Op. cit.*, 6, 6 a 23-25.
[20] *Cat.* 6, 6 a 26 ss.
[21] *Ibid.*, 30 ss.
[22] Notons cependant qu'au livre Γ, ch. 2, où Aristote parle des diverses acceptions de ce-qui-est, il mentionne les qualités, mais ne nomme pas la quantité.
[23] *Mét.* Δ, 7, 1017 a 25; cf. E, 2, 1026 a 36; Z, 1, 1028 a 13; N, 2, 1089 a 12-35; N, 2, 1089 b 25.
[24] Voir *Mét.*, N, 2, 1089 b 36 ss.
[25] *Mét.* N, 2, 1089 b 32 ss.

Pour Aristote, admettre l'identité de l'οὐσία et de la quantité, c'est se heurter inévitablement à une foule de contradictions [26].

Dans le livre Δ de la *Philosophie première*, Aristote détermine ce qu'est la quantité (ποσόν). La quantité se dit de ce qui est divisible (τὸ διαίρετον) en deux ou plusieurs éléments intégrants (ἐνυπάρχοντα) dont chacun est, par nature, quelque chose d'un et de déterminé (τόδε τι) [27]. Une multiplicité (πλῆθος), en tant que nombrable, est une certaine quantité, et de même une grandeur (μέγεθος), en tant qu'elle est mesurable. Est dit «multiplicité» ce qui est, en puissance, divisible en parties non continues; est dit «grandeur» ce qui est, en puissance, divisible en parties continues (συνεχῆ). La grandeur continue dans une seule dimension est la longueur; dans deux dimensions, c'est la largeur, et dans trois dimensions, la profondeur. Une multiplicité finie est le nombre; une longueur finie, la ligne; une largeur finie, la surface; et une profondeur finie, le corps [28].

Aristote précise également [29] qu'il faut distinguer les quantités par soi (καθ' αὑτὰ) et les quantités par accident (κατὰ συμβεβηκός). Ainsi, la ligne est une quantité essentielle, et le musicien est accidentellement une quantité. En ce qui concerne les quantités considérées d'une manière essentielle, les unes sont quantité «selon la substance» (κατ' οὐσίαν) par exemple la ligne, car la quantité entre dans la définition de la ligne; les autres sont des «passions», des affections (πάθη) et des états (ἕξεις) de cette substance; ce sont des modes essentiels de la quantité, par exemple le beaucoup et le peu, le long et le court. Le grand et le petit, le plus et le moins, considérés en eux-mêmes et comme relatifs entre eux, sont aussi des modes essentiels de la quantité; mais, par extension, on applique ces noms à d'autres objets.

Enfin, la quantité par accident se trouve réalisée tantôt comme le musicien ou le blanc, qui sont quantité en raison de leur sujet, tantôt comme le mouvement et le temps. En effet,

> on dit que le mouvement et le temps sont des quantités, et des quantités

[26] *Ibid.*, 1090 a 2 ss.
[27] *Mét.*, Δ, 13, 1020 a 7 ss.
[28] *Ibid.*, a 13-14. Cf. Δ, 6, 1016 b 23 ss. : «Ce qui est indivisible selon la quantité, et en tant que quantité, et qui est indivisible absolument et sans position (ἄθετον) est dit unité (μονάς); ce qui est indivisible absolument mais a position, est le point; ce qui n'est divisible que selon une seule dimension est la ligne; ce qui est divisible selon deux dimensions est la surface; ce qui est absolument divisible en quantité et selon trois dimensions est un corps...» Voir ci-dessous, p. 261, note 1.
[29] *Mét.*, Δ, 13, 1020 a 15.

continues en raison de la divisibilité de ce dont ils sont les affections, je dis la divisibilité, non du mobile, mais de l'espace parcouru. C'est parce que cela est quantité, que le mouvement est quantité; et c'est parce que le mouvement est quantité que le temps est quantité [30].

On voit tout de suite la différence entre la considération de la *Philosophie première* et celle des *Catégories*. Dans les *Catégories*, la division de la quantité discrète et de la quantité continue est capitale; dans la *Philosophie première*, ce qui est primordial, c'est *ce qu'est* la quantité en tant que divisible en éléments immanents ayant chacun leur caractère individuel, leur unité et leur détermination. C'est seulement ensuite que l'on montre la différence entre la multiplicité et la grandeur dont les parties apparaissent comme continues ou comme discrètes. «Continu» et «discret» se situent au niveau des parties, comme leur différence propre. Dans la *Philosophie première*, le temps est présenté comme une quantité par accident, alors que dans les *Catégories* il était présenté comme une quantité continue. Le temps, en effet, n'est pas en lui-même une quantité continue, puisqu'il est une mesure, la mesure de ce-qui-est-mû; mais à cause de ce qu'il mesure, qui est continu, il peut être lui-même considéré comme continu. Aussi, du point de vue de l'attribution, implique-t-il le continu.

N'oublions pas non plus ce qu'Aristote dit des μαθηματικά dans les livres M et N; cela doit nous aider à mieux saisir sa doctrine de la quantité. Pour montrer que les grandeurs mathématiques n'existent pas indépendamment des grandeurs sensibles, Aristote se demande : «quelle sera jamais la cause de l'unité des grandeurs mathématiques ? (...) elles qui sont divisibles, étant des quantités, quelle cause poser de leur unité et de la permanence de cette unité ?» [31]. Et à propos des nombres, il affirme : «Il faut nécessairement que le nombre soit égal ou inégal : cela est vrai de tous les nombres, mais surtout du nombre composé d'unités abstraites, de sorte que s'il n'est ni plus grand, ni plus petit, il est égal» [32].

Dans sa philosophie de la nature, Aristote parle surtout du continu comme sujet du mouvement; c'est la notion fondamentale de la quan-

[30] *Mét.*, Δ, 13, 1020 a 29 ss.

[31] *Mét.*, M, 2, 1077 a 20 et 23. Cf. M, 7, 1083 a 4 : le nombre, en tant que nombre, comporte la différence selon la quantité.

[32] *Mét.*, M, 7, 1082 b 5 ss. Cf. Δ, 2, 1004 b 10 ss : «le nombre, en tant que nombre, est affecté de propriétés spéciales, telles que l'impair et le pair, la commensurabilité et l'égalité, l'excès et le défaut, modes qui appartiennent aux nombres en eux-mêmes et aux nombres dans leurs rapports entre eux...»

tité considérée dans sa relation avec le devenir [33]. Nous ne traiterons pas cette question ici, car elle relève directement de la philosophie de la nature.

Aristote considère donc la quantité sous des aspects divers. Du point de vue de l'attribution (point de vue logique), il examine la manière propre dont la réalité est affectée par la quantité. Du point de vue de ce-qui-est (philosophie première), il considère la quantité relativement à l'οὐσία; elle apparaît alors comme un mode spécial de ce-qui-est : le divisible; elle donne à ce-qui-est des parties, du nombre, de la grandeur. Enfin, du point de vue du devenir et du mouvement (philosophie de la nature), la quantité apparaît comme le continu, le sujet propre du mouvement; et du point de vue de la vie sensible (philosophie du vivant), la quantité apparaît comme le domaine propre de l'imagination [34].

Dans les philosophies stoïcienne et épicurienne, la quantité n'est plus étudiée pour elle-même, mais comme l'élément constitutif du monde physique [35] et comme fondement de l'activité humaine.

Dans son interprétation des catégories, Plotin s'interroge sur la nature (φύσις) de la quantité [36]. «Quel est l'être (εἶναι) de la quantité, qui est commun au continu et au discontinu ?»[37] Dans une longue discussion, Plotin précise que seuls les nombres sont des quantités; les grandeurs ne le sont que secondairement [38], car la grandeur est postérieure au nombre. La grandeur, c'est le nombre réalisé en telle chose particulière : la ligne est une certaine dualité [39]; mais abstraction faite du sujet qui est différent d'elle, la quantité n'est que le nombre [40].

[33] Voir *Physique*, VI, 1, 231 a 22 ss.; 2, 232 b 23 ss. et 233 b 31; 3, 234 a 9; cf. III, 1, 200 b 18; VIII, 4, 255 a 12; 8, 263 a 26 ss. Voir aussi *De Caelo*, I, 1, 268 a 6 ss. Le continu (συνεχής) est ce qui est divisible en parties infiniment divisibles.

[34] C'est ce que soulignera S. Thomas (cf. ci-dessous, p. 264). L'imagination n'est jamais immédiatement déterminée par les sensibles propres. Ce sont les sensibles communs qui y prédominent. Voir notre article Φαντασία *in the Philosophy of Aristotle*, pp. 22-23.

[35] Voir par exemple ÉPICURE, *Doctrines et maximes*, pp. 26 ss.

[36] *Ennéades*, VI, 1, 3, 23.

[37] VI, 1, 4, 5-6.

[38] *Ibid.*, 50-51. Le temps, «si on le considère comme mesuré, en tant qu'il est compté (...), a une quantité; mais comme temps, il est tout autre chose» (VI, 1, 5, 17-18). Pour Plotin, c'est «par accident» que le temps mesure ou est mesuré (voir III, 7, 12, 41-43). Plotin refuse de considérer le temps comme une espèce de quantité; voir à ce sujet C. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, pp. 85-88.

[39] VI, 2, 13, 11-12.

[40] VI, 1, 5, 19-20. «En effet, une grandeur, telle que la ligne ou la surface, ne constitue un *quantum* qu'à partir du moment où, pour la mesurer, nous la ramenons sous un

Plotin affirme ensuite, en revenant à Platon : «il est clair que la quantité, de par sa nature, indique combien il y a de choses, qu'elle donne la mesure, et que quantité, c'est *combien* (ὅσον τι)»[41]. Si le «combien» peut être dit du nombre et de la grandeur, la grandeur est postérieure au nombre; le nombre appartient aux êtres en repos, tandis que la grandeur est dans les choses en mouvement[42].

Pour Plotin, la quantité ne fait pas partie des cinq «genres premiers»[43]; car ceux-ci sont contemporains de l'être, et le nombre leur est postérieur; il est aussi «postérieur à lui-même, puisque le postérieur y vient de l'antérieur dans la série de termes successifs qu'ils forment»[44].

Si la quantité est en premier lieu le nombre, cela ne veut pas dire que la grandeur soit autre chose; car le nombre comme la grandeur ont l'un et l'autre un *quantum*; toutefois, leur unité n'est que «catégoriale», et non générique[45]. Il s'agit évidemment du nombre qui regarde les choses matérielles, et de l'étendue d'un sujet matériel; il n'est pas question ici de quantité séparée des choses matérielles[46].

Mais de même qu'il y a des qualités sensibles et des qualités intelligibles, il y a un nombre et une grandeur sensibles, et un nombre et une grandeur intelligibles. L'Intelligence «contient le nombre», elle est «une et multiple» (πολλά); sa multiplicité est celle de ses puissances, puissances merveilleuses, très grandes (μέγισται), infinies[47]. C'est dans l'Intelligence qu'on découvre en premier lieu le nombre et la grandeur; et Plotin précise que «la grandeur (μέγεθος) est liée à la continuité de l'acte» (μετὰ τοῦ συνεχοῦς τῆς ἐνεργείας); elle «se montre sous ton regard

nombre. On dira donc 'une ligne de trois coudées' comme on dit 'trois bœufs'. Dans les deux cas, la quantité, c'est 'trois'. De sorte que la ligne envisagée comme telle, n'est pas plus une quantité que le bœuf !» (C. RUTTEN, *op. cit.*, p. 84; cf. *Ennéades*, VI, 1, 4, 11-23).

[41] VI, 2, 13, 19-20.

[42] *Ibid.*, 29-30.

[43] VI, 2, 13, 2 ss.; cf. 28-29 : «peut-être le nombre fait-il partie des genres premiers; mais la grandeur lui est postérieure». Voir aussi V, 1, 4 : le nombre et la quantité naissent des «premiers» (cf. ci-dessus, p. 141).

[44] *Ibid.*, 7-9.

[45] Voir VI, 1, 4, 50-52; VI, 1, 5, 24-26; cf. C. RUTTEN, *op. cit.*, pp. 47, 51 et 89, note 4.

[46] VI, 3, 11, 2 ss. Plotin sépare quantité continue (συνεχές) et quantité discrète (διωρισμένου), en notant qu'elles ont quelque chose de commun et quelque chose de propre. Dans le nombre, il faut distinguer le pair et l'impair; dans la quantité continue, la ligne, la surface et le solide, qui diffèrent par les dimensions (VI, 3, 13, 1 ss.). A la suite d'Aristote, Plotin reconnait que l'égal et l'inégal caractérisent la quantité; voir VI, 3, 15. Mais à la différence d'Aristote, il admet des contraires dans la quantité (VI, 3, 12). D'autre part, sa catégorie de quantité inclut le grand et le petit, le beaucoup et le peu, alors qu'Aristote les considérait comme des relatifs (VI, 3, 11; VI, 3, 12).

[47] VI, 2, 21, 6 ss.

dans son état de repos»[48]. La grandeur est le «troisième être» : voilà la «grandeur totale» (τὸ ποσὸν πᾶν)[49].

Il y a ainsi grandeur et Grandeur, nombre et Nombre. Le Nombre idéal, Nombre «substantiel»[50] puisqu'il n'y a pas d'accidents dans l'Intelligible, est «antérieur aux êtres»[51]. «C'est la puissance du nombre qui, venue à l'existence, partage l'être et le rend en quelque sorte gros de la multiplicité elle-même»[52]. Ce Nombre idéal «fournit éternellement l'être» à la deuxième hypostase et précède donc toute pensée discursive. Par contre, le «nombre quantitatif»[53] est «engendré» par l'âme discursive : «En comptant vous engendrez le nombre et dans cet acte vous donnez l'existence à un *quantum*, comme dans l'acte de marcher, vous donnez l'existence à un mouvement»[54].

Il semble donc qu'on puisse dire qu'au niveau du monde sensible, Plotin ne considère plus que l'attribution catégoriale de la quantité; alors qu'en ce qui concerne le monde intelligible, sa philosophie nous met en présence d'une sorte d'idéalisation de la quantité par le Nombre [55]. Il y a en effet chez Plotin une idéalisation du nombre, alors qu'il

[48] *Ibid.*, 13-15.

[49] *Ibid.*, 16.

[50] Voir V, 5, 4, 16-17 et VI, 6, 9, 34. Voir aussi V, 1, 5, 9 ss. : le Nombre, c'est la dyade limitée (la dyade née de l'unité est limitée par elle; d'elle-même, elle est illimitée) : «c'est lorsqu'elle est limitée que naît le Nombre. Le Nombre est comme l'οὐσία, mais l'âme elle aussi est nombre». «Il y a d'abord la dyade indéfinie, qui est reçue par ce qui est comme le substrat des intelligibles; puis le Nombre qui naît de cette dyade et de l'Un. Le Nombre est forme, εἶδος» (*ibid.*, 16). Voir aussi VI, 6, 9 : «le Nombre substantiel est celui qu'on voit dans les formes qu'il engendre avec lui [l'Un].»

[51] VI, 6, 9, 11-14; cf. 23-24 et 36-37.Voir C. RUTTEN, *Dialectique et procession chez Plotin*, p. 172.

[52] VI, 6, 9, 26-27.

[53] V, 5, 4, 18. C. Rutten estime que «si Plotin distingue le nombre nombré sensible du nombre quantitatif, ce n'est point qu'il accorde à l'un une primauté ontologique sur l'autre. Il s'agit seulement pour notre philosophe de justifier la catégorie du ποσὸν en précisant les conditions dans lesquelles elle s'applique aux phénomènes. Ceux-ci constituent un *quantum* lorsqu'une âme les joint les uns aux autres, en réservant toute son attention à l'acte qu'elle opère alors» (*Les catégories du monde sensible...*, p. 92; cf. p. 83 : «Le ποσὸν plotinien n'est pas une détermination réelle des choses, mais un acte de l'âme à leur occasion»).

[54] VI, 6, 16, 39-42.

[55] Il sera dès lors facile de dire que l'idéalisme de Plotin conduit à un nominalisme (ce qui est la thèse de C. Rutten). Est-ce tout à fait exact ? Ne vaudrait-il pas mieux dire que chez Plotin, la quantité sensible ne peut se comprendre pleinement qu'en fonction de la quantité intelligible, que la première est dépendante de la seconde en tout ce qu'elle est (sa réalité et son intelligibilité) ? A la différence de Platon qui sépare et oppose monde sensible et monde intelligible, à la différence d'Aristote qui reconnaît au monde sensible sa propre intelligibilité, limitée et imparfaite (ce qui, du reste, lui permet d'élaborer ses catégories), Plotin relativise radicalement la réalité et l'intelligibilité du monde sensible, les ramenant à la réalité et à l'intelligibilité du monde intelligible (l'être et l'intelligence).

n'y a pas d'idéalisation de la qualité.

Chez les Grecs, le grand philosophe de la quantité demeure Aristote. Bien qu'il ait toujours vu la quantité comme une détermination secondaire, il a reconnu son rôle capital dans le domaine de ce-qui-est-mû et de ce-qui-se-meut, et spécialement dans le conditionnement de l'activité humaine.

2. DIVERSES UTILISATIONS DE LA QUANTITÉ CHEZ QUELQUES GRANDS THÉOLOGIENS DU MOYEN AGE

Saint Thomas

En raison d'influences manichéennes qui identifient la matière avec le mal, la quantité est quasi absente de la réflexion philosophique et théologique de S. Augustin. Par contre, on retrouve dans la théologie de S. Thomas (sous l'influence d'Aristote) une réflexion philosophique très poussée sur la quantité[1].

Dans son *Commentaire des Sentences*, traitant de la corporéité, S. Thomas note qu'«avant la corporéité on ne peut concevoir de diversité, car celle-ci présuppose des parties, qui ne peuvent exister que si la

[1] Voir T. GREENWOOD, *La notion thomiste de la quantité*. — Avicenne définit la quantité comme «ce par quoi divisibilité, diminution, augmentation surviennent à la substance» (*Le livre de science*, I, p. 108). Il donne comme exemples de quantité : «nombre, longueur, largeur, profondeur, le temps» (*op. cit.*, p. 109). Examinant l'«état de quantité» (*op. cit.*, p. 110), Avicenne précise que la quantité est de deux ordres : continue et discrète. La continue, à son tour, est de quatre sortes : longueur, surface et profondeur, qui relèvent de la physique, et le temps, mesure du mouvement, qui relève des sciences naturelles. Quant au nombre (quantité discrète), il vient de l'unité, qui est un accident; résultant de l'unité, il est donc encore «davantage accident, pour ainsi parler» (*op. cit.*, p. 112). Dans le *Livre des définitions*, Avicenne reprend la définition aristotélicienne du point (*Mét.*, Δ, 6, 1016 b 25-26 : cf. ci-dessus, p. 256, note 28), mais en ajoutant aussitôt que le point est «la limite de la ligne» (*Livre des définitions*, p. 44), sans tenir compte du passage des *Topiques* où Aristote reconnaissait l'imperfection d'une telle définition : cf. *Top.*, VI, 4, 141 b 19 ss. : les définitions du point, de la ligne et de la surface sont des définitions qui expliquent l'antérieur par le postérieur, puisque le point, dit-on, est la limite de la ligne, la ligne celle de la surface, et la surface celle du solide. Mais en définissant de cette manière, il est impossible d'exprimer la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) du défini, puisqu'une définition correcte doit définir par le genre et les différences (voir aussi Δ, 8, 1017 b 18-20). Avicenne fait la même confusion à propos de la ligne et de la surface : voir *Livre des définitions*, pp. 44-45. Notons d'autre part comment il définit l'espace : «ce qui se trouve entre deux limites ne se rencontrant pas, et dont on peut indiquer la direction» (*op. cit.*, p. 45).

divisibilité, qui suit la quantité, est antérieurement comprise»[2]. La quantité implique la divisibilité (ce qui permet la division [3]); sans la quantité, il n'y aurait pas de division, car il n'y aurait plus de dimensions ni de parties [4]. C'est pourquoi S. Thomas appelle souvent la quantité *quantitas dimensiva* [5]. Et il souligne que la première raison qui diversifie les réalités de même espèce concerne la quantité [6], puisque celle-ci a, comme différence constitutive, une position, un ordre des parties dans le tout (un *situs*) [7]. C'est du reste pour cette raison que la quantité, parmi les autres accidents, a ceci de propre qu'elle est individuée en elle-même (*ipsa secundum se individuatur*) [8], et même est principe d'individuation [9]. En ce sens, il y a un lien unique entre la quantité et la matière [10], entre la quantité et la substance physique [11]. Il y a également un rapport très spécial entre la quantité et l'infini [12].

[2] Voir *II Sent.*, dist. III, q. 1, a. 1 : «Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas, quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est».

[3] Voir *Comm. du De Trinitate de Boèce*, q. IV, a. 2, ad 3 : «Nullum autem accidens habet ex se propriam rationem divisionis, nisi quantitas». Cf. *Comm. des Métaphysiques*, V, leçon 15, n° 977 : «quantum dicitur quod est divisibile in ea quae insunt».

[4] Cf. *Quodlibet* IX, a. 6 : «la diversité des parties ne peut se concevoir dans la matière, si l'on n'a d'abord conçu la division; ni la division, si l'on n'a d'abord conçu la dimension; car si l'on supprime la quantité, la substance demeure indivisible». Voir également *Contra Gentiles*, IV, ch. 65 et *Somme théol.*, I, q. 50, a. 2.

[5] Cf. *Contra Gentiles*, IV, ch. 63 et 65; *Comm. Mét.*, VII, leç. 2, n° 1283 : «la *quantitas dimensiva* semble être immédiatement présente à la matière (*inesse immediate*), puisque la matière n'est divisée, de manière à recevoir diverses formes dans ses diverses parties, que par une telle quantité». Voir également I, q. 3, a. 2, *sed contra* : la *quantitas dimensiva* est «ce qui inhère en premier lieu à la matière». III, q. 77, a. 2 : la *quantitas dimensiva* est le sujet des accidents; mais (q. 76, a. 3) «la nature de la substance précède la *quantitas dimensiva*».

[6] Cf *Comm. du De Trinitate de Boèce*, q. V, a. 3, ad 3.

[7] Cf. *Contra Gentiles*, IV, ch. 65 : «la position, qui est l'ordre des parties dans le tout, est incluse dans la *ratio*» de la quantité. Voir également *Comm. du De Trinitate de Boèce*, q. IV, a. 1.

[8] *C.G.* IV, ch. 65. Cf. III, q. 77, a. 2 : «quantitas dimensiva secundum se habet quandam individuationem».

[9] III, q. 77, a. 2.

[10] La quantité est «la première disposition de la matière» (III, q. 77, a. 2). «La quantité suit proprement la matière», alors que la qualité suit la forme (*Comm. Phys.*, III, leç. 5, n° 322).

[11] «Parmi les autres accidents, la quantité est celui qui est le plus proche (*propinquissime se habet*) de la substance»; et c'est pourquoi «la figure, qui est la qualité qui concerne la quantité, est ce qui est le plus proche de la forme substantielle» (*op. cit.*, VII, leç. 5, n° 917). Cf. *Comm. Mét.*, V, leç. 9, n° 892.

[12] A la suite d'Aristote (*Phys.*, I, 2, 185 a 33 - b 3; III, 6, 207 a 1-15), S. Thomas affirme que «le fini et l'infini conviennent à la quantité» (I, q. 7, obj. 1); cf. *Comm. Phys.*, I, leç. 3, n° 21 : «Infinitum per se loquendo non est nisi in quantitate». Voir aussi leç. 9, n° 66; III, q. 7, a. 12, ad 1. Mais la *ratio* d'infini qui convient à la quantité est celle d'infini

S. Thomas distingue à son tour deux espèces de quantité : la quantité continue et la quantité discrète, dont on peut préciser les rapports mutuels [13]. Bien que le nombre soit une quantité discrète, le temps (qui est nombre) est une quantité continue en raison de la réalité nombrée [14].

Un autre problème, très délicat et également très important, est celui des rapports entre la mesure et la quantité. S. Thomas insiste souvent sur le fait que la mesure se dit proprement de la quantité. En effet, on nomme *mesure* «ce par quoi la quantité de la réalité est connue» [15]; la mesure fait connaître en déterminant. N'est-ce pas précisément à cause de cela que la quantité est dite «mesure de la substance» [16] ?

Mais n'oublions pas que, mis à part le *Commentaire des Physiques* et celui des *Métaphysiques*, c'est en théologien que S. Thomas traite de la quantité. La quantité l'intéresse, en tant que théologien, en ce qu'elle l'aide à pénétrer dans le mystère de l'Infini de Dieu (la raison de fini et d'infini, pour nous, est liée en premier lieu à la quantité), dans le mys-

«privatif» (*De ver.*, q. 2, a. 2). Autrement dit, «l'infini qui relève de la quantité est celui qui se tient du côté de la matière» (I, q. 7, a. 1, ad 2). S. Thomas distingue à ce sujet deux sortes de quantité : la *quantitas dimensiva* ou *quantitas molis*, qui est une quantité selon l'extension et ne se trouve que dans les réalités corporelles, et la *quantitas virtualis*, qui concerne l'intensité, autrement dit la perfection d'une nature ou d'une forme : voir *De ver.*, q. 29, a. 3 (cf. q. 8, a. 14); I, q. 42, a. 2. Relevons aussi l'expression curieuse et inhabituelle de *quantitas entitatis* que S. Thomas emploie dans une objection (*De ver.*, q. 2, a. 11, obj. 5); *quantitas* est pris ici au sens de «quantité virtuelle».

[13] Voir *Comm. du De Trinitate de Boèce*, q. IV, a. 2, ad 6 : «le nombre, formellement parlant, est antérieur à la quantité continue; mais matériellement la quantité continue est antérieure, puisque de la division du continu résulte le nombre». Cf. ARISTOTE, *Physique*, VIII, 8, 263 a 23 et S. THOMAS, *Comm. Phys.*, V, leç. 5, n° 692.

[14] Voir *Comm. Phys.*, IV, leç. 17, n° 581; cf. n° 576. Le temps est continu en raison du mouvement. Car en lui-même le temps, étant un nombre, n'a pas de continuité : il n'en a que dans son sujet (*Comm. Mét.*, XI, leç. 10, n° 2354). Sur les rapports du mouvement et de la quantité, voir *Comm. Phys.*, V, leç. 3 et 4.

[15] *Comm. Mét.*, X, leç. 2, n° 1938. Cf. *I Sent.*, dist. VIII, q. 4, a. 2, ad 3 : «la mesure se dit proprement des quantités. En effet, on appelle mesure ce par quoi la quantité de la chose est connue; et cela est le minimum dans le genre de la quantité, soit absolument (*simpliciter*), comme dans les nombres, qui sont mesurés par l'unité qui est le minimum *simpliciter*; soit le minimum selon notre position, comme dans les continus, où il n'y a pas de minimum absolu, en raison de quoi nous utilisons la palme pour mesurer des morceaux d'étoffe. De là le nom de mesure a été étendu (*transumptum*) à tous les genres, de telle sorte que ce qui est premier dans un genre quelconque, et le plus simple et le plus parfait, est dit mesure de tous ceux qui sont dans ce genre». Cf. *Comm. des Noms divins*, IV, leç. 3. *Comm. Mét.*, IV, leç. 2, n° 560 :«la *ratio* de mesure est la *passio* propre de la quantité, et se trouve en premier lieu dans l'unité».

[16] Cf. I, q. 28, a. 2. *De ente et essentia*, ch. 6 : «dicitur quantitas eo quod est mensura substantiae». *Comm. Eth. Nic.*, I, leç. 6, n° 80. *Comm. Mét.*, IX, leç. 1, n° 1768. Voir aussi *De pot.*, q. 7, a. 10.

tère de l'individualité de la nature humaine du Christ, et tout spécialement dans le mystère de l'Eucharistie : dans le sacrement de l'Eucharistie, les espèces du pain et du vin ont la quantité comme support-sujet. La question du nombre des élus et de la grandeur de l'univers intéresse aussi le théologien. On voit donc pourquoi S. Thomas, en théologien, prend un tel intérêt à cette étude de la quantité et lui donne une place si importante. Cela dit, l'importance de la quantité, chez S. Thomas, demeure toujours subordonnée à celle de la substance et de la qualité. La quantité n'est jamais considérée comme un absolu – si ce n'est pour celui qui ne s'élève pas au-dessus de l'imagination, puisque celle-ci est incapable de dépasser la quantité[17].

Duns Scot

Il serait intéressant de voir comment, dans la doctrine de Duns Scot, la quantité va prendre une place encore plus importante[18]. Le Docteur subtil, qui définit la quantité comme «une disposition inhérente à la substance, selon laquelle les parties de la substance sont distantes entre elles et exrérieures les unes aux autres»[19], pense «sauvegarder l'intention d'Aristote» en transposant dans le domaine de la quantité la distinction de la relation réelle et de la relation de raison, et en affirmant que la quantité discrète est une quantité «de raison», puisqu'elle implique la mesure et que celle-ci ne peut se concevoir sans acte de l'intelligence[20] :

> comme la relation est double, l'une réelle et l'autre de raison, ainsi la quantité est double, l'une réelle, qui est continue hors de l'esprit (*extra animam*), l'autre de raison, qui est discrète dans l'esprit, que l'esprit mesure par quelque chose de lui (*per aliquid sui*) et à laquelle l'esprit peut imposer un nom qui, en premier lieu, signifiera cette quantité dans l'esprit, et peut être attribué dénominativement à la quantité hors de l'esprit (...) L'esprit peut se servir de cette quantité intellectuelle pour mesurer l'autre hors de

[17] Cf. *De pot.*, q. 3, a. 19 : du fait qu'elle suit les sens (*cum sit sequela sensus*), «l'imagination ne peut s'étendre au delà de la quantité, qui est le sujet des qualités sensibles».

[18] Duns Scot souligne très fortement la priorité de la quantité sur les autres accidents, dans leur rapport à la substance : cf. 2e partie, p. 617.

[19] *Quaestiones super libros Physicorum Aristotelis*, I, q. 8, n° 8, Opera omnia II, p. 397 a.

[20] Il en va de même pour le temps; Duns Scot le fait remarquer en renvoyant au livre XI des *Confessions* de S. Augustin.

l'esprit, comme si elle était tout à fait réelle; et ainsi, en ce qui concerne (*quantum ad*) l'acte de mensuration, elle est aussi efficace, ou plus efficace, que si elle existait hors de l'esprit (*sicut esset extra animam*) et grâce à elle (*secundum haec*), ce qui est hors de l'esprit réellement peut mesurer et être mesuré [21].

D'autre part, Duns Scot distingue la quantité «dimensive» et la quantité «perfective» :

La quantité est double; l'une est dimensive, une autre est perfective. Seul la première quantité est dans le genre quantité; car la seconde est en tout genre, et en toute forme ayant des degrés; c'est de cette manière que la quantité se trouve dans la pesanteur et la légèreté, la vitesse et autres semblables [qui], comparés les uns aux autres, ont la raison de quantité en tant qu'ils s'excluent mutuellement dans le degré de telle forme [22].

Duns Scot en conclut :

il est évident que la *ratio* de mesure convient essentiellement et en premier lieu (*per se primo*) à la quantité discrète, et principalement à l'*un*, qui est principe du nombre et de la quantité discrète; mais elle ne convient pas essentiellement et en premier lieu à toute autre quantité, qu'il s'agisse de la quantité de dimension (*quantitas dimensionis*) ou de la quantité de perfection (*quantitas perfectionis*), en quelque genre que ce soit [23].

Si la *ratio* de mesure convient à la quantité, et même «est due en premier lieu à la quantité, parce que c'est elle qui est *domina mensurarum*»[24], ce n'est cependant pas la mesure qui constitue la *ratio* propre de la quantité, mais plutôt la divisibilité [25]. Duns Scot reconnaît cependant (*concedo*) que la divisibilité n'est pas de l'essence de la quantité, mais est sa première *passio*; la divisibilité se fonde sur la quantité et exprime un rapport à la division; et tout ce qui implique une divisibilité

[21] *Reportata Parisiensia*, I, dist. 24, q. unica, n° 24, Opera omnia XXII, p. 280 a-b. Cf. *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 2, n° 18, Opera omnia VII, p. 168 a.

[22] *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, X, sum. 1, ch. 2, n° 10, Opera omnia VI, p. 369 b.

[23] *Ibid.*

[24] *Quaestiones subtilissimae...*, X, q. 1, n° 2, Opera omnia VII, p. 623 a.

[25] Se demandant si la *ratio quantitatis* est la divisibilité ou la mesure, Duns Scot répond que la *ratio* de mesure n'est pas la *ratio* propre de la quantité, en particulier parce que «la mesure est dite dénominativement par la relation du troisième mode» (*op. cit.*, V, q. 9, n° 2, p. 251 a). La mesure n'est pas essentielle à la quantité (*ibid.*, p. 251 b). «La raison propre [de la quantité] est la divisibilité en parties de même raison» (n° 4, p. 252 a)

«en parties de même raison», l'implique en raison de la quantité[26].

Notons enfin que, pour Duns Scot, le concept d'être infini est le concept le plus parfait et le plus simple que nous puissions former[27]. Pour lui, comme plus tard pour Suarez, «l'être se divise en fini et infini avant de se diviser en les dix genres»[28]. N'est-ce pas là le signe du rôle primordial que joue la quantité dans sa pensée, sans peut-être que lui-même en ait pleinement conscience ?

Ockham

Chez Ockham, nous nous trouvons en présence d'une nouvelle interprétation d'Aristote. La quantité n'est plus considérée pour elle-même, comme un mode propre de l'être : elle se ramène à la réalité matérielle (la substance matérielle) ou à la qualité, ce qui conduira à dire que la substance matérielle, ainsi que la qualité, se ramènent à la quantité[29].

La première chose que se propose Ockham, lorsqu'il aborde la question de la quantité, c'est de montrer que l'opinion des «modernes»[30] (pour qui la quantité «est une certaine réalité distincte réellement et totalement de la substance et de la qualité, de sorte que la quantité continue est un accident intermédiaire entre la substance et la qualité, accident dont on affirme qu'il est subjectivement dans la substance et qu'il est sujet de la qualité, et de même que la quantité discrète est une certaine réalité distincte réellement des substances»[31]) est «con-

[26] Voir *loc. cit.*, n° 5, pp. 252 b-253 a : «Concedo tunc quod divisibilitas est prima passio quantitatis et non de essentia ejus (...) divisibilitas fundatur in quantitate, et dicit habitudinem ad divisionem, et cuicumque inest divisibilitas in partes ejusdem rationis, hoc est per quantitatem». — En un autre lieu, Duns Scot souligne que l'objet des mathématiques n'est pas la quantité en tant qu'elle inhère à la substance corporelle : voir *op. cit.*, VI, q. 1, n° 15, p. 314 b; voir aussi les commentaires faits par Heidegger dans *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 64.

[27] Voir *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 1-2, Opera omnia (Vat.) III, p. 40.

[28] Voir *op. cit.*, I, dist. 8, pars 1, q. 3, Opera omnia IV, p. 205.

[29] Si l'on compare la longueur des chapitres consacrés par Ockham, dans sa *Somme de logique*, à la quantité et à la qualité, on constate une différence significative : trois pages pour la qualité, contre environ dix-huit pages pour la quantité (vingt-et-une environ pour la relation et une douzaine pour la substance).

[30] D'après E.A. Moody, les «modernes» en question seraient de faux thomistes comme Walter Burleigh ou Gilles de Rome, ou des scotistes du XIVe siècle comme François de Meyronnes. Voir E.A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, p. 7, note 1; cf. pp. 7-9 et 24.

[31] *Summa logicae*, I, ch. 44, pp. 121-122.

tre l'esprit d'Aristote» (*contra mentem Aristotelis*)[32]. Ockham le démontre au moyen de plusieurs arguments, dont le premier est que, selon Aristote,

> aucun accident réellement distinct de la substance ne reçoit les contraires par un changement de lui-même (*per sui mutationem*). Or, si la quantité était un accident et sujet des qualités, il est manifeste qu'elle serait changée en recevant la qualité, et ainsi, par un changement d'elle-même, elle recevrait en elle les contraires; ce qui est contre l'esprit d'Aristote[33].

Après avoir développé deux autres raisons qu'il tire d'Aristote[34], Ockham suggère encore quelques raisons théologiques, tout en ne les donnant que pour ce qu'elles valent[35]. De ces raisons, la quatrième se réfère à l'Eucharistie[36].

Après avoir encore dûment démontré que le point n'est pas autre que la ligne, ni la ligne autre que la surface, et qu'il est vain, pour la même raison, de distinguer la surface du corps[37], Ockham suggère une autre opinion. Cette opinion, «qu'elle soit hérétique ou catholique», lui semble «selon l'esprit d'Aristote»; et il se propose de l'exposer sans la revendiquer pour lui-même, en insistant (comme il le fait pour la qualité dont il traite ensuite) sur le fait qu'en exposant ces opinions il parle, non en son propre nom, mais selon ce qui lui semble être l'opi-

[32] *Ibid.*, p. 122. Cf. *Expositio aurea*, Liber praedicamentorum, ch. 10, *De praed. quantitatis*, k i (f° 54 b) : «ce n'est pas l'intention d'Aristote que la quantité soit un certain prédicament impliquant une réalité absolue réellement et totalement distincte des réalités du genre substance et du genre qualité». (Cf. ch. 14, *De praed. qualitatis*, n iii, f° 74 b).

[33] *Summa logicae, loc. cit.* Voir *Summulae in libros Physicorum*, III, ch. 12, pp. 62-63.

[34] Voir *Summa logicae, loc. cit.*, pp. 122-123.

[35] Cf. *loc. cit.*, p. 123 : «Ideo contra istam opinionem communem modernorum intendo aliquas rationes, etiam theologicas recitare, sive concludant, sive non, saltem valeant, quantum valere possunt». Voir aussi les arguments donnés par un disciple d'Ockham dans le *Tractatus de principiis theologiae*, pp. 108-109.

[36] Voir *Summa logicae*, p. 124 : si la quantité était un accident intermédiaire entre la substance et la qualité, les qualités demeurant dans le sacrement de l'Eucharistie seraient subjectivement dans la quantité. Or elles ne le sont pas, car si elles l'étaient elles ne subsisteraient plus par elles-mêmes (*non essent per se subsistentes*), ce qui va contre l'affirmation de Pierre Lombard, selon laquelle les qualités comme la couleur, la saveur, le poids, sont là subsistantes (*sunt ibi per se subsistentia*). De même, si la quantité était sujet de ces qualités, cette quantité serait vraiment pesante, blanche et sapide, ce qui va contre la glose *De consecratione*, où il est dit que «la pesanteur demeure là avec les autres accidents, et cependant il n'y a là rien de pesant» (*loc. cit.*).

[37] *Op. cit.*, pp. 124-125; cf. pp. 122-123. Cf. *Expositio aurea*, Lib. praedicam., ch. 10, *De praed. quant.*, k i ss. (f° 54 ss.). Voir aussi *Summulae in libros Phys.*, IV, ch. 21, p. 106, où Ockham note que dans les *Catégories*, Aristote affirme que la ligne est une espèce distincte du corps.

nion d'Aristote. Cette opinion, du reste, est celle de «nombreux théologiens»[38]. Elle soutient que «la quantité continue permanente» n'est rien d'autre que «la réalité une ayant une partie distante d'une partie»[39]. Or la substance a une partie distante d'une autre *situaliter*, et de même la qualité; il y aura donc une quantité qui ne sera pas autre chose (*alia res*) que la substance, et une quantité qui ne sera pas autre chose que la qualité. L'argumentation, là encore, se réfère au sacrement de l'Eucharistie[40].

Quant au nombre, il n'est pas plus un accident ajouté aux réalités que l'unité de la réalité n'est un accident ajouté à cette réalité[41]. Donc, «le point, la ligne, la superficie et le corps et le nombre ne sont pas des réalités totalement et réellement distinctes, ni entre elles, ni de la substance et de la qualité»[42]. Cependant, ce sont là des prédicables distincts et des espèces distinctes de quantité. Il se peut en effet que des prédicables aient même signifié et cependant se distinguent pour autant que l'attribution de l'un à l'autre est impossible : ainsi, les termes «l'homme» et «les hommes» signifient la même chose, et cependant on ne peut dire «l'homme est les hommes». Il en va de même pour les «espèces» de quantité et la substance ou la qualité[43].

Le chapitre suivant suggère les objections que l'on peut faire à cette théorie. Nous ne pouvons pas nous y arrêter ici; retenons seulement la conclusion d'Ockham : selon Aristote, toute réalité est substance ou qualité, et si parfois il dit que la substance n'est pas la quantité ou que la qualité n'est pas la quantité, cela signifie simplement que la proposition «la substance est quantité», ou «la qualité est quantité», n'est pas une proposition *per se* : le terme «quantité» connote quelque chose que ne connotent pas les termes «substance» ou «qualité»[44]. Ockham traite

[38] *Summa logicae*, p. 125.

[39] *Ibid.* Cf. *Summulae...*, I, ch. 19, p. 23 : «la matière a toujours une partie distincte d'une partie; et c'est, pour la matière, être étendue et quantifiée (*quantum*) ou dimensionnée, car la dimension, la quantité ou l'étendue n'est que la distance d'une partie à une autre». Voir aussi *op. cit.*, III, ch. 12, p. 63; *IV Sent.*, q. 4, G.

[40] Le nombre «n'est pas autre chose que les réalités nombrées» (*Summa logicae, ibid.*, p. 126).

[41] *Ibid.*

[42] *Op. cit.*, p. 127. Voir le traité *De sacramento altaris*, qq. 1-3 (pp. 6 ss., 82 ss., 92 ss.), où Ockham prouve successivement que le point n'est pas «une réalité absolue réellement distincte de la quantité», que la ligne et la surface ne se distinguent pas réellement entre elles, ni ne se distinguent du corps, et qu'«un corps, qui est une quantité», ne peut pas être «une réalité absolue réellement distincte de la substance».

[43] *Summa logicae, loc. cit.* Cf. *De sacramento altaris*, ch. 35, p. 434.

[44] *Summa logicae*, I, ch. 45, p. 132. Cette dernière proposition est vraie *simpliciter*, bien qu'elle soit *per accidens* (ch. 47, p. 138). Cf. *Expositio aurea, loc. cit.*, k ii : «il n'est

ensuite, dans la même perspective, de «ce qui rentre dans le genre quantité» et des propriétés de la quantité [45].

Sans doute est-il trop simple d'affirmer, comme on l'a fait, que Guillaume d'Ockham assimile tout bonnement la substance matérielle à l'étendue [46]. Mais s'il reste un pas à faire entre la position d'Ockham, qui admet encore les «formes substantielles», et celle de Descartes, le pas sera vite franchi. Ce qui est clair, en tout cas, c'est que pour Ockham, la quantité n'est pas réellement distincte de la substance [47]. Pour pouvoir dire encore qu'elle est un accident (puisque les philosophes aussi bien que les saints la considèrent comme telle [48]), Ockham distingue trois sens du terme «accident» : l'un strict, un autre large (tout ce qui est prédicable de façon contingente), et enfin un sens très large [49]. Grâce à ces distinctions, Ockham pense pouvoir, et devoir, affirmer à la fois qu'«une certaine quantité n'est pas une réalité autre, réellement distincte de la substance», et que «la quantité est un accident» [50] et un prédicament distinct de la substance (et de la qualité). Il n'y a en effet «aucun inconvénient à ce que la quantité soit un prédicament distinct de la qualité et de la substance», bien que «toute quantité soit réellement indistincte de la substance et de la qualité»; car «les prédicaments ne sont que certains prédicables et signes des réalités» [51], «institués *ad placitum*»; ce ne sont donc plus que des mots (*voces*) qui peuvent très bien être distingués sans signifier des réalités distinctes. Ockham est, dans ce texte, parfaitement clair : «substance», «qualité» et «quantité» ne sont que des noms (*nomina*) [52].

La quantité n'est donc plus qu'un nom, mais qui n'est pas synonyme du terme «substance» (bien qu'il désigne la même réalité), parce qu'il «signifie la substance en connotant l'extériorité de ses parties (*connotando ipsam habere partem extra partem*)» [53]. Du reste, la

pas vrai, et ce n'est pas l'intention du Philosophe, d'affirmer que la quantité est une réalité autre, absolue, essentiellement une et totalement distincte des autres réalités. Mais l'intention du Philosophe fut d'assigner une différence de termes et d'intentions prédicables...»

[45] Voir *Summa logicae*, I, ch. 46 à 48.

[46] Voir M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, III, p. 33.

[47] Voir le traité *De sacramento altaris*, passim (en particulier les ch. 17, 25, 28, 32 ss.).

[48] *Op. cit.*, ch. 32, p. 384.

[49] *Ibid.*, pp. 384-388; de crainte que «l'on ne croit que cette distinction procède de [sa] propre tête», Ockham renvoie à S. Anselme et à son *Monologion*, ch. 25 (voir Ockham, *op. cit.*, pp. 388-390).

[50] Voir *op. cit.*, ch. 32 et 33.

[51] *Op. cit.*, ch. 35, p. 430.

[52] *Ibid.*, p. 434.

[53] *Quodlibet* IV, q. 25; cf. q. 28; *IV Sent.*, q. 4, C. Pour expliquer la distance des par-

substance peut être sans extériorité des parties, et donc peut être sans être quantité, comme le Corps du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie [14].

On ne peut donc pas dire que substance et étendue soient rigoureusement identifiées chez Ockham, bien que son argumentation à partir de l'Eucharistie n'ait pas de sens d'un point de vue purement métaphysique. Mais il serait intéressant d'analyser un chapitre des *Summulae in libros Physicorum* dans lequel Ockham montre que non seulement les parties de la matière sont présupposées aux parties de la forme substantielle et accidentelle, mais encore sont présupposées distantes (*praesupponuntur distare situaliter*), et que, par conséquent, l'étendue ou la quantité n'est autre que la matière [15]. On s'achemine donc bien vers Descartes.

Nicolas de Cues

Le problème de la quantité va tenir, d'une manière très différente, une place considérable dans la pensée d'un Nicolas de Cues, chez qui il sera inséparable du problème de la connaissance. Pour le Cusain, en effet, la quantité constitue le domaine propre de nôtre connaissance précise et rigoureuse; la qualité, certes, existe dans les réalités spirituelles, mais notre connaissance rationnelle est incapable de l'atteindre.

Nicolas de Cues, comme Plotin, ramène l'être au nombre, le nombre étant pour eux la pure multiplicité intelligible. Les Pythagoriciens, affirme Nicolas de Cues, n'ont pas voulu parler du nombre mathématique, né de notre pensée, «car il va de soi qu'un tel nombre n'est principe de rien. Ils ont parlé plutôt symboliquement et rationnellement de ce Nombre qui procède de la pensée (*mente*) divine et dont le nombre mathématique n'est qu'une image» [16]. Le premier «principié»

ties, il est inutile de faire appel à une autre réalité que ces parties elles-mêmes et les causes extrinsèques qui les font distantes les unes des autres : voir *Summulae...*, III, ch. 12, p. 63 : «substantia enim habet partem distantem a parte, nec ad hoc quod partes substantiae distent, requiritur nisi partes substantiae, et causae extrinsecae facientes ipsas distare, et per consequens ad hoc quod distent, non requiritur aliqua res inhaerens eis».

[14] Cf. *loc. cit.* et *De sacramento altaris*, ch. 31, pp. 364-368; ch. 33, pp. 404 et 420.

[15] *Summulae...*, I, ch. 19, pp. 23-25.

[16] *Idiota de mente*, ch. 6, Philosophisch-theologische Schriften, III, p. 522; Werke (éd. Wilpert) I, p. 249 : «Comme notre *mens* se rapporte à la *Mens* infinie et éternelle, ainsi le nombre de notre *mens* à ce Nombre [divin]; et nous donnons à ce Nombre notre nom [le nom de nombre, qui nous est familier] comme nous donnons à cette *Mens* [divine] le nom de notre *mens*, et nous nous appliquons avec grande délectation à la connaissance de ce

distinct du principe infini est le nombre, en qui l'unité coïncide avec la multiplicité [57]. Le nombre est «le modèle de nos conceptions mentales» (*exemplar conceptionum mentis nostrae*) :

> sans le nombre |notre pensée| ne peut rien faire; si le nombre n'existait pas, ni l'assimilation ni la conception (*notio*) ni le discernement (*discretio*) ni la mensuration ne se feraient. En effet, sans le nombre on ne peut concevoir que les réalités soient différentes les unes des autres (*aliae et aliae*) et distinguées (*discretae*). Sans le nombre on ne peut concevoir qu'autre chose (*alia res*) soit la substance, et autre la quantité, et ainsi de suite. Donc le nombre étant une modalité d'intellection (*modus intelligendi*), rien ne peut être intelligé sans lui. Car le nombre de notre *mens*, étant l'image du nombre divin qui est modèle des réalités (*exemplar rerum*), est modèle des notions (*exemplar notionum*) [58].

L'âme elle-même est comme un «nombre vivant» [59] et «la pensée est une mesure vivante qui, en mesurant les autres, atteint à la plénitude de soi» [60]; l'acte par excellence de l'esprit humain est la *mensuratio* [61].

nombre comme à notre œuvre propre (*delectabiliter multum versamur in numero quasi in nostro proprio opere*)» (*ibid.*).

[57] *Op. cit.*, Schriften III, pp. 522 et 524; Werke I, pp. 249-250.

[58] *Op. cit.*, Schriften III, p. 528; Werke I, p. 251. Pour Nicolas de Cues comme pour Ockham, «le nombre n'est pas autre que les réalités nombrées. (...) entre la *Mens* divine et les réalités, le nombre n'est pas un intermédiaire qui aurait un *esse* actuel, mais les réalités sont le nombre des réalités : *numerus rerum res sunt*» (*ibid.*, p. 530; Werke I, p. 252). Sur le nombre et sur le point, voir 2e partie, pp. 625-626.

[59] Cf. *Op. cit.*, ch. 7; Schriften III, p. 532; Werke I, p. 253 : «Je pense que tous ne peuvent que s'accorder à reconnaître que la pensée (*mens*) est un nombre divin vivant admirablement proportionné de façon à faire resplendir en lui l'harmonie divine». Comme le nombre, la pensée est «coïncidence de l'unité et de l'altérité» (*op. cit.*, ch. 15; Schriften III, p. 604; Werke I, p. 276). Voir aussi *Excitationum ex sermonibus...*, in Opera, p. 554 : «l'âme semble comme un nombre vivant, composé de pair ou divisible (*ex pari seu partibili*) et d'impair ou indivisible». Cf. ci-dessous, p.408, note 251.

[60] *Idiota de mente*, ch. 9; Schriften III, p. 562; Werke I, p. 262. «Toute activité tend, en effet, à la connaissance de soi; mais cette mesure de soi qu'elle cherche en toutes choses, elle ne la trouve que là où tout est un (*ubi sunt omnia unum*), là où est la vérité de sa précision, parce que là est son modèle (*exemplar*) adéquat» (*ibid.*). Si on lui demande comment la pensée peut s'adapter à tant de réalités, pour devenir leur mesure adéquate, Nicolas de Cues répond : «de la même façon qu'un Visage absolu (*facies absoluta*) se ferait la mesure de tous les visages» (*ibid.*). En effet, «la pensée est une mesure absolue, qui ne peut être ni plus grande, ni plus petite, n'étant pas contractée par la quantité» (*cum sit incontracta ad quantum*); en outre, elle est «une mesure vivante capable de mesurer par elle-même, comme un compas vivant qui mesurerait par lui-même»; on peut donc comprendre «comment elle se fait notion, mesure ou modèle (*exemplar*) pour s'atteindre elle-même en toutes choses» (*ibid.*).

[61] Voir *op. cit.*, ch. 1; Schriften III, p. 486; Werke I, p. 238 : «Je pense qu'il n'y a pas, et qu'il n'y a jamais eu d'homme vraiment homme qui ne se soit fait au moins quelque idée (*conceptum*) de la pensée. Pour ma part, je tiens pour certain que la pensée (*mens*) est

Pour Nicolas de Cues, fini et infini n'affectent pas proprement et immédiatement la quantité : le fini est le domaine de la quantité, et l'infini celui de la qualité. Le plan du fini (de la quantité) constitue le plan de l'expérience rationnelle, alors que le plan de l'infini (de la qualité) est celui où s'effectue, de façon «conjecturale», la «coïncidence des opposés». On peut donc dire que l'activité rationnelle de l'esprit humain est essentiellement finie, comme les figures mathématiques qu'elle construit; l'esprit humain a cependant une expérience intuitive de la limite infinie. Ce qui permet ainsi à l'esprit humain de dépasser sa propre finitude, c'est précisément le principe de la «coïncidence des opposés», en vertu duquel maximum et minimum coïncident [62]. En

ce dont toutes choses tiennent leur limite et leur mesure. Car je conjecture que le mot *mens* vient de *mensurare*». (Nicolas de Cues se réfère au *De anima* d'Albert le Grand; mais M. de Gandillac, commentant ce texte, note qu'il n'a jamais retrouvé semblable passage chez Albert le Grand). La pensée mesure toutes choses en constituant le point comme limite de la ligne, la ligne comme limite de la surface, et celle-ci comme limite du volume : voir *Idiota de mente*, ch. 9, Schriften III, p. 554; Werke I, p. 260. Le point, étant l'indivisibilité même de la ligne, échappe à la quantité; cf. Schriften III, p. 556; Werke I, *loc. cit.* — Séduit par l'«incorruptible certitude» des mathématiques (*De docta ignorantia*, I, ch. 11, Schriften I, p. 230; Werke I, p. 14), Nicolas de Cues exalte la connaissance mathématique, considérant notamment que la géométrie contient à l'état le plus pur et le plus simple la nourriture de la vie intellectuelle : voir *Complementum theologicum*, ch. 2; Schriften III, p. 650 : «Nemo ignorat in ipsis mathematicis veritatem certius attingi quam in aliis liberalibus artibus : atque ideo [eos], qui ipsam geometriam degustant disciplinam in admirabili amore ipsi adhaerere videmus, quasi pabulum quoddam vitae intellectualis ibi purius atque simplicius contineatur». M. de Gandillac souligne que le «privilège de la quantité» est lié pour N. de Cues à la nature propre de notre raison. «De même que la définition du triangle nous donne de son engendrement une intuition parfaitement claire, il peut exister pour d'autres entendements, supérieurs aux nôtres, des définitions également génétiques de ce qui échappe pour nous à l'évidence mathématique : par exemple une *forma* ou une *species* de l'Humanité qui dépasserait le verbalisme, qui permettrait de *construire* l'homme réel à partir d'éléments simples, analogues au point géométrique. En l'absence d'un tel pouvoir, nous nous contentons d'encercler le qualitatif en le réduisant au maximum à des relations mesurables, qu'il s'agisse d'ailleurs de quantités discrètes ou de quantités continues puisqu'une des ambitions cusaines sera précisément de les réduire à l'unité par des ébauches souvent maladroites d'analyse intégrale» (M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, p. 188). Voir aussi p. 148 : le Cusain voit dans la saisie mentale «le terme transitoire d'une série croissante ou décroissante, ou d'ordre strictement quantitatif ou d'un qualitativisme géométrique lui-même numériquement symbolisable».

[62] Voir *De docta ignorantia*, I, ch. 4, Schriften I, p. 204; Werke I, pp. 5-6 : «le maximum absolu, étant tout ce qu'il peut être, est complètement en acte; et comme il ne peut être plus grand, pour la même raison [il ne saurait être] plus petit, puisqu'il est tout ce qu'il peut être. Or le minimum est ce par rapport à quoi rien ne peut être plus petit. Et puisque le maximum est ainsi [lui aussi], il est manifeste que le minimum coïncide avec le maximum. Cela sera plus clair encore si tu réduis le maximum et le minimum à la quantité (*si ad quantitatem maximum et minimum contrahis*). La quantité maxima est, en effet, la grandeur la plus grande (*maxime magna*), la quantité minima la plus grande petitesse

faisant l'expérience intuitive de l'infini (par exemple dans l'intuition d'un triangle infini), nous passons du domaine de la quantité à celui de la qualité : mais une telle connaissance demeure purement conjecturale.

Suarez

Suarez rapporte l'opinion des nominalistes qui, au nom du principe que l'on appellera par la suite le «rasoir d'Ockham», refusent d'admettre une distinction réelle entre la substance matérielle et la quantité [63]; mais il ne partage pas cette opinion, et affirme que la quantité est réellement distincte de la substance matérielle.

Comme Duns Scot, Suarez accorde à la division fini-infini une place primordiale. Pour lui, la division de l'être en fini et infini est la meilleure (*optima*) division de la réalité et la plus nécessaire : elle est adéquate à l'être (*ens*) [64]. Cette division est la première et la plus connue, non seulement en elle-même (*secundum se*), mais aussi selon «l'ordre de la doctrine» (*ordine doctrinae*), bien que «la division de l'être en substance et accident ou d'autres semblables, qui sont plus proches de nos sens, [soient], par le fait même, plus facilement connues de nous». La division de l'être en fini et infini «est plus difficilement atteinte et explicitée (*declaratur*) par nous, parce qu'elle induit que Dieu est et a une essence ou entité illimitée» [65].

3. QUELQUES ASPECTS DE LA RÉFLEXION SUR LA QUANTITÉ DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

La quantité est la substance matérielle (l'étendue); elle est ce qui est saisi en premier lieu par notre imagination

Pour Descartes, la quantité est l'attribut essentiel de la matière : la substance corporelle se définit par l'étendue, comme la substance pen-

(*maxime parva*). Abstrais donc de la quantité le maximum et le minimum – en soustrayant intellectuellement le grand et le petit –, et tu vois clairement (*clare conspicis*) que le maximum et le minimum coïncident; le maximum, en effet, est superlatif comme le minimum est superlatif. Une [quantité] absolue n'est donc pas plus maxima que minima, puisqu'en elle le minimum et le maximum coïncident».

[63] Voir *Disp. met.*, XL, sect. 2, n°s 2 et 3 : «rerum distinctio introducenda (...) non est sine ratione aut necessitate cogente».

[64] *Disp.* XXVIII (*De divisione entis in infinitum et finitum*), sect. 1, n° 4.

[65] *Ibid.*., n° 5.

sante par la pensée.

Examinant si l'on peut connaître quelque chose de certain concernant les choses matérielles, Descartes passe en revue les idées qu'il a des choses. La première est celle de quantité continue ou d'extension :

> En premier lieu j'imagine distinctement cette quantité que les Philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue. De plus, je puis nombrer en elle plusieurs diverses parties, et attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations et de mouvements[1].

Il n'y a plus, pour Descartes, de distinction entre substance matérielle et quantité : pour lui, ceux qui prétendent distinguer «la substance d'avec l'extension et la grandeur, ou (...) n'entendent rien par le mot de substance, ou (...) forment seulement en leur esprit une idée confuse de la substance immatérielle qu'ils attribuent faussement à la substance matérielle»[2]. La substance matérielle, c'est l'étendue, la grandeur; celle-ci n'est plus un accident distinct de la substance, mais la substance matérielle elle-même : la nature du corps «consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension»[3]. Descartes estime que «la grandeur ne diffère de ce qui est grand, et le nombre des choses nombrées, que par notre pensée»[4]. De même, «l'espace ou le lieu intérieur, et le corps qui est compris en cet espace, ne sont différents aussi que par notre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur et profondeur, qui constitue l'espace, constitue le corps»[5].

[1] *Cinquième méditation,* Oeuvres IX, p. 50.

[2] *Principes de la philosophie,* II, art. 9, Oeuvres IX, p. 68. Cf. *Lettre CCVV à Régius,* déc. 1641 (?), Oeuvres III, p. 455 : «ut longitudo, latitudo, profunditas, et vis recipiendi omnes figuras et motus, a materia sive quantitate tolli non possunt, nec etiam cogitatio a mente».

[3] *Principes,* II, art. 4, p. 65. Cf. *Lettre CCLXII,* 19 janvier 1642, Oeuvres III, p. 475; *Lettre CCCX à Elisabeth,* 28 juin 1643, *op. cit.,* p. 691. Voir aussi *Lettre CCCLXVII au P. Mesland,* 9 février 1645, Oeuvres IV, p. 166. Descartes reprend des expressions scolastiques, par exemple lorsqu'il affirme : «Il n'y a point d'inconvénient ou d'absurdité à dire qu'un accident soit le sujet d'un autre accident, comme on dit que la quantité est le sujet des autres accidents» (*Lettre CCXXXVI à Mersenne,* 21 avril 1641, Oeuvres III, p. 355). Mais pour lui la quantité (continue) ne se distingue plus de la substance matérielle.

[4] *Principes,* II, art. 8, p. 67.

[5] *Op. cit.,* art. 10, p. 68; «la différence qui est entre eux ne consiste qu'en ce que nous attribuons au corps une étendue particulière, que nous concevons *changer de place* avec lui (...) et que nous en attribuons à l'espace une si générale *et si vague,* qu'après avoir *ôté*

Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes affirme : «quelle que soit la différence des sujets, c'est par la même idée que nous connaissons tous ces êtres, déjà connus, tels que l'étendue, la figure, le mouvement et d'autres semblables»[6]. On passe de l'idée générale de grandeur à telle ou telle espèce de grandeur : «l'étendue réelle d'un corps, abstraite de toute autre chose que ce qui est figuré»[7]. Descartes précise : «par étendue nous entendons tout ce qui a longueur, largeur et profondeur, sans chercher si c'est un corps véritable ou seulement un espace»[8]. Inutile d'insister là-dessus, ajoute-t-il, puisqu'«il n'y a rien que notre imagination perçoive plus facilement»[9]; mais ce sur quoi il juge utile d'insister, c'est sur le fait qu'il n'entend pas par «étendue» quelque chose de distinct et de séparé de tout sujet; du reste, il ne connaît pas d'«êtres philosophiques de cette sorte, qui ne tombent pas sous l'imagination»[10]. L'étendue, pour lui, ne doit pas «se concevoir autrement que ce qui est étendu»[11]. C'est ce que montre bien l'expression «l'étendue occupe le lieu», où «l'étendue» est prise pour ce qui est étendu [12]. Si l'on dit : «le corps a de l'étendue», le terme *étendue* désigne alors autre chose que le corps; cependant, nous ne formons pas dans notre imagination deux idées distinctes, l'une de corps, l'autre d'étendue, mais «une seule idée d'un corps étendu»[13]. Enfin, quand nous disons : «l'étendue n'est pas le corps», nous prenons le terme *étendue* en un tout autre sens, auquel aucune idée particulière ne correspond dans l'imagination; et l'énonciation de cette proposition «est faite par l'intellect pur, qui seul a faculté de séparer des êtres abstraits de cette sorte»[14]. D'où l'erreur qui consiste à se représenter par une véritable idée ce qui ne peut être compris (*comprehendi*) que par l'imagination [15].

Descartes insiste encore :

d'un certain espace le corps qui l'occupait, nous ne pensons pas avoir aussi transporté l'étendue de cet espace...» (*ibid.*).

[6] *Regulae ad directionem ingenii*, XIV, Oeuvres X, p. 439.
[7] *Ibid.*, p. 441.
[8] *Ibid.*, p. 442.
[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*
[11] *Op. cit.*, p. 443.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*, p. 444. Cf. *Lettre CCCLXVII au P. Mesland*, 9 février 1645, Oeuvres IV, p. 170 : «ces mots d'extension et de quantité ne sont inventés que pour signifier cette quantité extérieure qui se voit et qui se touche».
[14] *Regulae*, p. 444.
[15] *Ibid.*

> Nous nous occupons donc ici d'un objet qui est étendu, ne considérant en lui absolument rien que l'étendue elle-même, et nous abstenant à dessein du mot quantité, car il y a des philosophes assez subtils pour la distinguer elle aussi de l'étendue[16].

Si l'étendue est immédiatement saisie par l'imagination, la superficie est ce qu'atteignent nos sens externes[17]. «Je me persuade, affirme Descartes, qu'il n'y a rien autre chose par quoi nos sens soient touchés, que cette seule superficie qui est le terme des dimensions du corps qui est senti ou perçu par les sens. Car c'est en la superficie seule que se fait le contact»[18]. Et il précise que la superficie est «seulement ce terme que l'on conçoit être moyen entre chacune des particules de ce corps et les corps qui les environnent, et qui n'a point d'autre entité que la modale»[19]. On voit, par le fait même, comment chez Descartes la quantité ramène à elle-même la substance et la qualité. N'est-il pas significatif que le «père» de la géométrie analytique – qui ramène la qualité (la

[16] *Op. cit.*, p. 447. Descartes précise ensuite que par «dimension» il n'entend «rien autre chose que le mode et le rapport sous lequel un sujet quelconque est jugé mesurable, en sorte que non seulement la longueur, la largeur et la profondeur sont des dimensions du corps, mais la pesanteur est la dimension suivant laquelle les sujets sont pesés, la vitesse est la dimension du mouvement, et ainsi d'une infinité d'autres choses de cette sorte (...) Par là il est clair qu'il peut y avoir dans un même sujet une infinité de dimensions différentes, que celles-ci n'ajoutent absolument rien aux choses mesurées, et qu'elles sont comprises de la même manière, soit qu'elles aient un fondement réel dans les sujets eux-mêmes, soit qu'elles aient été inventées par notre esprit» (*op. cit.*, p. 448). La division du siècle en années et en jours est «quelque chose de réel», alors que la division du jour en heures et en minutes ne l'est pas. «Et cependant toutes ces choses sont équivalentes, si on les considère seulement sous le rapport de la dimension, comme on doit le faire ici et dans les sciences mathématiques; car c'est plutôt aux physiciens qu'il appartient d'examiner si le fondement en est réel» (*ibid.*).

[17] Voir *Lettre CCCX à Elisabeth*, 28 juin 1643, Oeuvres III, pp. 691-692 : «je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens». Et donc «l'étendue des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes» (*op. cit.*, p. 692).

[18] *Quatrièmes réponses*, Oeuvres IX, p. 192.

[19] *Ibid.* Cf. *Regulae*, XIV, pp. 448-449 : «la plupart des hommes ont le tort de concevoir dans cette science [la géométrie] trois espèces de quantité : la ligne, la surface et le corps. Il a déjà été dit, en effet, que la ligne et la surface ne sont pas conçues comme vraiment distinctes du corps, ou comme distinctes l'une de l'autre; mais, si on les considère simplement en tant qu'abstraites par l'entendement (*intellectus*), elles ne sont pas plus, pour lors, des espèces différentes de quantité que l'animal et l'être vivant ne sont dans l'homme différentes espèces de substance».

figure) d'une courbe au calcul algébrique – soit précisément Descartes ? Tout le domaine du monde *physique*, chez lui, devient quantitatif. Connaître le monde physique, c'est donc le mesurer, puisque la quantité n'est connue en elle-même que par la mesure. Toute la connaissance philosophique du monde physique par les qualités sensibles est éliminée, rejetée. Aussi bien Descartes déclare sans ambages ne vouloir connaître le monde physique que d'une connaissance mathématique :

> J'avoue franchement ici que je ne connais point d'autre matière des choses corporelles, que celle qui peut être divisée, figurée et mue en toutes sortes de façons, c'est-à-dire celle que les Géomètres nomment la quantité, et qu'ils prennent pour objet de leurs démonstrations; et que je ne considère, en cette matière, que ses divisions, ses figures et ses mouvements; et enfin que touchant cela, je ne veux rien recevoir pour vrai, sinon ce qui *en* sera déduit avec tant d'évidence, qu'il pourra tenir lieu d'une démonstration Mathématique. Et pour ce qu'on peut rendre raison, en cette sorte, de tous les Phénomènes de la nature (...), je ne pense pas qu'on doive recevoir d'autres principes en la Physique, ni même qu'on ait raison d'en souhaiter d'autres, *que ceux qui sont ici expliqués*[20].

Il n'y a donc plus, pour Descartes, que la conscience du moi pensant et la connaissance mathématique de la quantité. Une telle situation est très proche de ce que nous voyons constamment à notre époque, où la connaissance semble se réduire, la plupart du temps, à la connaissance phénoménologique d'une part, et à la connaissance scientifique d'autre part.

Notons enfin que chez Descartes, comme chez Duns Scot et Suarez, la notion d'infini joue un rôle très important. Chez Scot et Suarez, elle est la notion la plus parfaite et la plus simple; chez Descartes, elle est même antérieure, pour nous, à la notion de fini :

> la notion que j'ai de l'*infini* est en moi avant celle du *fini*, pour ce que, de cela seul que je conçois l'*être* ou *ce qui est*, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être *infini* que je conçois; mais, afin que je puisse concevoir un

[20] *Principes*, II, art. 64, Oeuvres IX, p. 102. Voir aussi p. 101 : «Je ne reçois point de principes en Physique, qui ne soient aussi reçus en Mathématique, afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai; et (...) ces principes suffisent, d'autant que tous les Phénomènes de la nature peuvent être expliqués par leur moyen». Cf. GASSENDI, *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliciens*, I, diss. 1, 107 a, p. 30 : «C'est grâce aux Mathématiques que nous savons, si nous savons quelque chose; mais ils [les partisans d'Aristote] n'ont cure de science véritable et légitime : ils ne cherchent que des broutilles (*quisquilias tantum consectantur*)».

être *fini*, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder [21].

La quantité saisie par l'imagination est finie et divisible; celle qu'atteint l'entendement est un mode de la Substance infinie, un attribut de Dieu

Spinoza distingue deux façons de concevoir la quantité : «la quantité est conçue par nous de deux façons, à savoir : abstraitement, autrement dit superficiellement, telle que nous l'imaginons, ou bien comme substance, ce qui n'est possible que par l'entendement»[22].

Telle qu'elle est dans l'imagination, la quantité est «finie, divisible et composée de parties»; pour l'entendement, en tant que substance, elle est «infinie, unique et indivisible»[23] – «ce qui sera manifeste, ajoute Spinoza, à tous ceux qui savent faire la différence entre l'imagination et l'entendement : surtout si l'on prend garde aussi au fait que la matière est la même partout, et qu'on ne distingue de parties en elle qu'en tant que nous la concevons comme affectée de diverses façons; d'où suit que ses parties ne se distinguent que modalement, mais non réellement»[24].

La quantité saisie par l'entendement est un des deux modes de la Substance infinie, l'étendue, qui se définit ainsi : «L'étendue est ce qui comprend trois dimensions»[25]; mais par «étendue», précise aussitôt Spinoza, «nous n'entendons pas l'acte de s'étendre ou quoi que ce soit de différent de la quantité»[26]. Cette étendue «est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est une réalité étendue»[27].

Réduction de la quantité à l'étendue; distinction entre l'étendue du corps et celle de l'espace

Si Descartes a identifié quantité, étendue et corps, Locke continue

[21] *Lettre DLVII à Clerselier*, 23 avril 1649, Oeuvres V, p. 356.
[22] *Ethique*, I, prop. XV, scolie, in Oeuvres complètes, p. 382.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*
[25] *Les principes de la philosophie de Descartes*, II, déf. 1, Oeuvres complètes, p. 249.
[26] *Ibid.*
[27] *Ethique*, II, prop. 2, p. 413. Cf. *Court traité sur Dieu, l'homme et son état bienheureux*, §§ 18 ss., Oeuvres, pp. 80-81, où Spinoza montre comment l'étendue peut convenir à un être parfait. La première raison est que le tout et la partie ne sont pas des êtres réels, mais seulement des êtres de raison, et que par conséquent il n'y a dans la nature ni tout, ni partie (§ 19, p. 80).

à identifier quantité et étendue, mais s'oppose à la confusion de l'étendue et du corps, en désapprouvant vivement les cartésiens, «qui voudraient nous persuader que corps et étendue sont la même chose»[28]. Locke estime en effet que s'ils entendent par ces termes ce que tout le monde entend[29], ils confondent deux idées très différentes. L'idée d'espace, en réalité, n'est-elle pas «aussi distincte de celle de solidité, qu'elle l'est de l'idée de couleur écarlate» ?[30] Sans doute la solidité ne peut exister sans l'étendue, pas plus que la couleur écarlate, mais cela n'empêche pas que leurs idées soient distinctes. Et si l'on peut prouver que l'esprit est différent du corps parce que la pensée n'inclut pas en elle-même l'étendue, on peut de même prouver que l'espace n'est pas le corps, parce qu'il n'inclut pas l'idée de solidité, «*espace* et *solidité* étant des idées aussi distinctes que *pensée* et *étendue*, et totalement séparables l'une de l'autre dans l'esprit»[31]. C'est cette idée de solidité qui distingue l'étendue du corps de l'étendue de l'espace, «l'étendue du corps n'étant rien que la cohésion ou continuité de parties solides, séparables et mobiles, et l'étendue de l'espace, la continuité de parties non solides, inséparables et immobiles»[32]. Aussi Locke préférerait-il

[28] *An Essay Concerning Human Understanding*, II, ch. 13, § 11, éd. Fraser I, p. 225.

[29] Tout le monde entend par corps «quelque chose qui est solide et étendu, dont les parties sont séparables et mobiles de diverses manières», et par *étendue* «seulement l'espace qui s'étend entre les extrémités de ces parties solides cohérentes, et qui est possédé par elles» (*ibid.*). Pour Locke, du reste, la cohésion des parties des corps dans l'étendue est aussi incompréhensible que la pensée et le mouvement volontaire dans l'esprit (II, ch. 23, § 25, p. 411; cf. §§ 26 et 27).

[30] *Op. cit.*, II, ch. 13, p. 225.

[31] *Ibid.* p. 226.

[32] *Op. cit.*, II, ch. 4, § 4, p. 155. Cf. ch. 13, §§ 12-14, pp. 226-227, où Locke énumère trois raisons prouvant que corps et espace sont des idées distinctes : 1° l'étendue n'inclut ni la solidité, ni la résistance au mouvement du corps; 2° les parties de l'espace pur sont inséparables l'une de l'autre : la continuité ne peut être séparée, ni réellement, ni mentalement; 3° étant inséparables, les parties de l'espace pur sont immobiles. Locke suggère que le terme étendue ne soit appliqué qu'à la matière, et que l'on emploie, pour l'espace en général (possédé ou non par une matière solide), un autre terme : celui d'«expansion». Leibniz refusera cette distinction de deux étendues; voir *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, ch. 4, éd. Erdmann pp. 229 b - 230 a : «quoiqu'il soit vrai, qu'en concevant le corps, on conçoit quelque chose de plus que l'espace, il ne s'en suit point qu'il y ait deux étendues, celle de l'espace et celle du corps; car c'est comme lorsqu'en concevant plusieurs choses à la fois, on conçoit quelque chose de plus que le nombre, savoir les *res numeratas*, et cependant il n'y a point deux multitudes, l'une abstraite, l'autre concrète, savoir celle des choses nombrées. On peut dire de même qu'il ne faut point s'imaginer deux étendues, l'une abstraite de l'espace, l'autre concrète du corps; le concret n'étant tel que par l'abstrait». Leibniz n'admet donc pas qu'il y ait deux étendues; mais il distingue «l'étendue et la matière, contre le sentiment des Cartésiens» (*ibid.*, p. 230 a; cf. ci-dessous, p. 423, note 14).

réserver le terme «étendue» à la matière et employer, pour l'espace en général, le terme «expansion»[33].

Mais qu'est-ce que l'espace ? Locke répond simplement :

> Si quelqu'un me demande *ce qu'est* cet espace dont je parle, je le lui dirai lorsqu'il m'aura dit ce qu'est son étendue. Car dire, comme on le fait généralement, que l'étendue consiste à avoir *partes extra partes*, c'est seulement dire que l'étendue est l'étendue [34].

Et si l'on demande, «comme on le fait généralement, si cet espace vide de corps est *substance* ou *accident*», Locke répond qu'il n'en sait rien et n'aura honte de son ignorance que le jour où ses interrogateurs lui auront «montré une idée claire et distincte de la substance»[35].

Réduction de la quantité à la relation

Chez Leibniz (qui refuse l'identification cartésienne de l'étendue et de la matière)[36], on peut dire que la quantité est absorbée par la relation. Enumérant, dans le *De arte combinatoria*, les «affections de l'être» («affections» qui elles-mêmes «ne sont pas des êtres»[37]), il présente ainsi la quantité :

[33] Voir LOCKE, *op. cit.*, II, ch. 13, § 27, pp. 235-236.

[34] *Loc. cit.*, § 15, p. 228.

[35] *Loc. cit.*, § 17, p. 228. – Locke observe que «fini et infini ne semblent devoir être considérés par l'esprit que comme des modes de la quantité et ne devoir être attribués en premier lieu (...) qu'aux choses qui ont des parties, et sont capables d'accroissement ou de diminution» (*Essay*, II, ch. 17, § 1, éd. Fraser tome I, p. 276). C'est le nombre qui nous donne l'idée la plus claire et la plus distincte d'infinité (§ 9, p. 283); l'idée d'un espace ou d'une durée infinie est «très obscure et confuse, parce que faite de deux parties très différentes, sinon incohérentes (*inconsistent*)» (§ 8, p. 282).

[36] Concernant l'identification de l'étendue et de la matière, Leibniz reconnaît que «bien d'habiles gens sont prévenus aujourd'hui de ce sentiment, que l'essence du corps consiste dans la longueur, la largeur, et la profondeur»; mais il fait aussi observer qu'il y en a d'autres, «qu'on ne peut accuser de trop d'attachement à la Scholastique, qui n'en sont pas contents» (*Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, Oeuvres, éd. Erdmann p. 112 a). Lui-même démontre «qu'il y a dans la matière quelque autre chose, que ce qui est purement Géométrique, c'est-à-dire, que l'étendue et son changement, et son changement tout nu» (*op. cit.*, p. 113 a). Ce «quelque autre chose», c'est la notion de substance entendue comme force active : cf. ci-dessous, p. 423. Leibniz reproche à Descartes d'avoir, «tout habile homme qu'il était, (...) pris la quantité de mouvement pour la force» (*Extrait d'une lettre à M. Bayle*, éd. Erdmann p. 105 a; cf. *De vera methodo philosophiae et theologiae, op. cit.*, pp. 110 b – 111 a).

[37] *Oeuvres* (Gerhardt) IV, p. 35; éd. Erdmann, p. 8 a.

> Il y a une affection (ou mode) de l'être qui est absolue, qu'on appelle la *qualité*, et une autre qui est relative, soit [relation] de la réalité à sa partie, si elle en a (c'est la *quantité*), soit de la réalité à une autre réalité (c'est la *relation*), bien que, à parler plus exactement, en supposant que la partie est différente du tout, même la quantité de la réalité est une relation à la partie [38].

La quantité (qui est définie au même endroit comme «le nombre des parties»[39]) se ramène donc à la relation, qui elle-même n'est pas un «être»[40].

La quantité, concept a priori rendant possible des jugements d'expérience

Chez Kant, la quantité concerne en premier lieu un des aspects de la fonction logique de l'entendement dans les jugements : ceux-ci peuvent être universels, particuliers ou singuliers [41]. Or l'entendement, par les mêmes actes au moyen desquels il produit, dans les concepts, la forme logique d'un jugement, «introduit aussi, au moyen de l'unité synthétique qui se trouve dans l'intuition en général, un contenu transcendantal dans ses représentations»[42]. Les contenus transcendantaux, ou concepts *a priori*, correspondant à la *quantité* des jugements, sont l'*unité*, la *pluralité* et la *totalité*, qui constituent la classe des catégories de quantité. La troisième de ces catégories résulte de l'union des deux premières : la totalité n'est autre que la pluralité considérée comme unité [43].

Le schème qui permet l'application de ces concepts *a priori* aux phénomènes, le schème pur de la quantité, est le *nombre*, qui est «une représentation embrassant l'addition successive de l'unité (à l'homogène)»[44]. Or, rappelons-le, le schème, qui doit être à la fois intellectuel (homogène à la catégorie, au concept pur) et sensible (homogène aux phénomènes) est une détermination *a priori du temps* [45]. Dans cette

[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*; «il est donc manifeste que dans la réalité elle-même la quantité et le nombre coïncident» (*ibid.*).
[40] Cf. ci-dessus, p. 177.
[41] Voir *Critique de la raison pure*, pp. 88-89.
[42] *Op. cit.*, pp. 93-94.
[43] *Op. cit.*, p. 97.
[44] *Op. cit.*, p. 153.
[45] Cf. *op. cit.*, p. 151 : «Une détermination transcendantale de temps est homogène à

perspective, le nombre «n'est autre chose que l'unité de la synthèse opérée dans le divers d'une intuition homogène en général, par le fait même que je produis le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition»[46].

Enfin, les principes qui règlent l'usage des catégories de quantité sont les «axiomes de l'intuition» en vertu desquels «les phénomènes sont tous des grandeurs et même des *grandeurs extensives*», c'est-à-dire en lesquelles «la représentation des parties rend possible la représentation du tout»[47].

La quantité, différence indifférente

Si, pour Hegel, la qualité est «la déterminité immédiate, identique à l'être», la quantité est bien encore une déterminité de l'être, mais qui ne lui est plus immédiatement identique, étant «indifférente à l'égard de l'être, extérieure à lui»[48]. Autrement dit, la quantité est «la détermination qui ne constitue plus la nature même de la chose, mais qui n'est qu'une différence *indifférente*, dont la modification n'empêche point la chose de demeurer ce qu'elle est»[49]. Ou encore, selon l'*Encyclopédie* : «La *quantité* est l'être pur, où la déterminité est posée non plus comme faisant un avec l'être lui-même, mais comme *supprimée* ou *indifférente*»[50].

La quantité est donc d'abord «la qualité supprimée, c'est-à-dire la déterminité seulement extérieure non identique à l'être, mais indifférente à son égard»[51]. Posée essentiellement avec la déterminité exclu-

la *catégorie* (qui en constitue l'unité), en tant qu'elle est *universelle* et qu'elle repose sur une règle *a priori*. Mais, d'un autre côté, elle est homogène au *phènomène*, en tant que le *temps* est renfermé dans chaque représentation empirique du divers».

[46] *Op. cit.*, p. 153; cf. ci-dessus, p. 181, note 88.

[47] *Op. cit.*, p. 165.

[48] *Encyclopédie*, I, Add. au § 90, p. 524.

[49] *Propédeutique philosophique*, 2e cours, Logique, § 21, p. 89. Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, p. 39 : «Ce que la mathématique considère, c'est seulement la grandeur, la différence inessentielle».

[50] *Encyclopédie*, § 99, p. 362.

[51] *Op. cit.*, Add. au § 106, p. 542. Pour Hegel, «la grandeur continue et la grandeur discrète ne doivent pas (...) être regardées comme des *espèces* (als *Arten*), (...) elles se différencient seulement en ce que *le même tout* est posé une fois sous l'une de ses déterminations, l'autre fois sous l'autre» (§ 100, p. 363). La grandeur continue est la quantité prise «dans sa relation immédiate à soi ou dans la détermination de l'égalité avec soi-même posée moyennant l'attraction» (*ibid.*). Prise «dans l'autre détermination contenue en elle, celle de l'Un, [la quantité] est grandeur *discrète*». Mais la quantité continue «est

sive qui est contenue en elle, la quantité est *quantum*, quantité limitée [12]. En vertu du mouvement dialectique, la qualité passe dans la quantité, et la quantité dans la qualité : leur unité dialectique (où «le quantitatif est lui-même relation à soi dans son extériorité», où «l'être-pour-soi et l'indifférence de la déterminité sont réunis» [13]) est la *mesure*, ou «quantité qualitative» :

> Toutes les choses ont leur mesure, c'est-à-dire qu'elles sont déterminées quantitativement et que le fait d'être de telle ou telle grandeur leur est indifférent, mais qu'en même temps aussi cette indifférence a sa limite dont la transgression au moyen d'un 'plus' ou d'un 'moins' supplémentaire entraîne pour les choses, qu'elles cessent d'être ce qu'elles étaient [14].

La mesure, en tant qu'«unité de la qualité et de la quantité, est par là en même temps l'être achevé» [15]. Cette unité, en laquelle d'abord qualité et quantité ne sont que par la médiation l'une de l'autre, «est désormais *posée* comme ce qu'elle est *en soi*, comme relation-à-soi simple, qui contient en elle en tant que supprimés l'être en général et ses formes» [16]. C'est le passage de l'être à l'*essence* [17].

tout aussi discrète, car elle est seulement continuité du *Plusieurs*», et la quantité discrète est «aussi bien continue, sa continuité est l'Un, en tant qu'il est *le même* des plusieurs Uns, l'unité» (*ibid.*). Cf. *Propédeutique philosophique, loc. cit.*, § 23 : «La grandeur est soit continue, soit discrète. Mais chacun de ces deux *modes* de grandeur ne contient pas moins en lui la discrétion que la continuité, et la différence entre eux est seulement que, dans la grandeur discrète, c'est la discrétion qui constitue le principe, tandis que, dans la grandeur continue, c'est la continuité».

[12] *Encyclopédie*, § 101, p. 363. «La *limite* est identique avec le tout du quantum lui-même; en tant que multiple *en elle-même*, elle est la grandeur *extensive*, mais, en tant que déterminité *simple* en elle-même, elle est la grandeur *intensive* ou le *degré*» (§ 103, p. 365).

[13] *Op. cit.*, § 106, p. 367.

[14] *Op. cit.*, Add. au § 85, p. 519. «L'*immense* (*masslos*) est d'abord ce fait qu'une mesure, en vertu de sa nature quantitative, sort, pour la dépasser, de sa déterminité qualitative. Mais, étant donné que l'autre rapport quantitatif, l'immense du premier, est tout aussi qualitatif, l'immense est également une mesure; ces deux passages, de la qualité au quantum et derechef du quantum à la qualité, peuvent être représentés comme une *progression infinie*, – comme le fait que, dans l'immense, la mesure se supprime et se restaure» (*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 109, p. 158). Heidegger dira : «le gigantesque est (...) ce par quoi le quantitatif devient une qualité propre et, ainsi, un mode insigne du Grand. (...) dès que le gigantesque de la planification et du calcul, de la réorganisation et de la sécurisation saute hors du quantitatif pour devenir une qualité propre, le gigantesque et ce qui est apparemment toujours et entièrement calculable devient par cela même l'Incalculable» (*L'époque des «conceptions du monde»*, in Chemins qui ne mènent nulle part, p. 86).

[15] *Encyclopédie*, I, Add. au § 107, p. 543; voir Add. aux §§ 108 et 109.

[16] *Op. cit.*, § 111, p. 369.

[17] Voir *La théorie de la mesure*, pp. 23-24 (Wissenschaft der Logik, I, Werke, éd.

La quantité réelle ne se distingue de la qualité que par une différence de «tension intérieure»

Bergson – nous l'avons noté en traitant de la qualité – a réagi avec vigueur contre la coupure opérée par la philosophie cartésienne entre qualité et quantité. En effet, le premier résultat de la «nouvelle science» issue de Kepler et de Galilée avait été

> de couper le réel en deux moitiés, quantité et qualité, dont l'une fut portée au compte des *corps* et l'autre à celui des *âmes*. Les anciens n'avaient élevé de pareilles barrières ni entre la qualité et la quantité, ni entre l'âme et le corps. Pour eux, les concepts mathématiques étaient des concepts comme les autres, apparentés aux autres et s'insérant tout naturellement dans la hiérarchie des idées. Ni le corps ne se définissait alors par l'étendue géométrique, ni l'âme par la conscience. Si la ψυχή d'Aristote, entéléchie d'un corps vivant, est moins spirituelle que notre «âme», c'est que son σῶμα, déjà imbibé d'idée, est moins corporel que notre «corps»[18].

La scission entre les deux étant devenue irrémédiable, «une métaphysique qui visait à une unité abstraite devait se résigner ou à ne comprendre dans sa synthèse qu'une moitié du réel, ou à profiter au contraire de l'irréductibilité absolue des deux moitiés entre elles pour considérer l'une comme une *traduction* de l'autre» et finalement «donner pour substrat à leur dualité une identité fondamentale. La synthèse à laquelle on s'était élevé devenait ainsi capable de tout embrasser. Un divin mécanisme faisait correspondre, chacun à chacun, les phénomènes de la pensée à ceux de l'étendue, les qualités aux quantités et les âmes aux corps»[19].

On sait comment Bergson a voulu dépasser le dualisme cartésien et le «parallélisme» que l'on trouve chez un Spinoza et un Leibniz. Lui-même distingue deux espèces de multiplicités : l'une qualitative, hétérogène (celle des états de conscience), l'autre quantitative (la multiplicité distincte qui forme un nombre et dont nous extériorisons les termes dans l'espace); mais nous ne pouvons nous former l'idée même de mul-

Lasson III, p. 339) : «Dans la mesure, le qualitatif est quantitatif; la détermination ou différence existe comme indifférente; c'est donc une différence qui n'en est pas une, qui est supprimée; cette quantitativité, en tant que retour sur soi – retour qui fait d'elle le qualitatif – constitue l'absoluité qui n'est autre que l'essence».

[18] *L'évolution créatrice*, Oeuvres p. 790. Cf. p. 776 : «On a (...) eu raison de dire que la science moderne tranche sur celle des anciens en ce qu'elle porte sur des grandeurs et se propose, avant tout, de les mesurer (...) Ce qui distingue notre science, ce n'est pas qu'elle expérimente, mais qu'elle n'expérimente et plus généralement ne travaille qu'en vue de mesurer».

[19] *Op. cit.*, pp. 790-791.

tiplicité quantitative «sans considérer parallèlement (...) une multiplicité qualitative»[60], à tel point que c'est «grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité sans qualité»[61].

Examinant l'idée d'intensité, Bergson précise qu'elle n'est pas «la quantité, mais son signe qualitatif», et qu'elle a son origine «dans un compromis entre la qualité pure, qui est le fait de la conscience, et la pure quantité, qui est nécessairement espace»[62]. Ce compromis, on y renonce sans peine quand on étudie les choses extérieures, dont on ne considère que «les effets mesurables et étendus»[63]. Mais c'est pour n'avoir pas compris que l'intensité, au-dedans de nous, n'est jamais grandeur (de même que la grandeur, en dehors de nous, n'est jamais intensive), que «les philosophes ont dû distinguer deux espèces de quantité, l'une extensive, l'autre intensive, sans jamais réussir à expliquer ce qu'elles avaient de commun entre elles, ni comment on pouvait employer, pour des choses aussi dissemblables, les mêmes mots 'croître' et 'diminuer'»[64].

[60] *Essai sur les données immédiates de la conscience,* Oeuvres, p. 81.

[61] *Op. cit.*, p. 82. Bergson donne l'exemple suivant : «quand nous comptons explicitement des unités en les alignant dans l'espace, n'est-il pas vrai qu'à côté de cette addition dont les termes identiques se dessinent sur un fond homogène, il se poursuit, dans les profondeurs de l'âme, une organisation de ces unités les unes avec les autres, processus tout dynamique, assez analogue à la représentation purement qualitative qu'une enclume sensible aurait du nombre croissant des coups de marteau ? En ce sens, on pourrait presque dire que les nombres d'un usage journalier ont chacun leur équivalent émotionnel. Les marchands le savent bien...» (*ibid.*). Et Bergson insiste : sans la «pénétration mutuelle» et le progrès «en quelque sorte qualitatif» par lequel une unité, en s'ajoutant aux autres, «modifie la nature (...) et comme le rythme de l'ensemble», «il n'y aurait pas d'addition possible» (*ibid.*).

[62] *Op. cit.*, p. 147. «L'espace n'est (...) que le schème de la divisibilité indéfinie. Mais il en est tout autrement de la durée» (*Matière et mémoire,* p. 341). Il s'agit évidemment ici de l'espace homogène et non de «l'étendue concrète, c'est-à-dire la diversité des qualités sensibles» (*op. cit.*, p. 351).

[63] *Essai sur les données immédiates,* p. 147.

[64] *Ibid.* – Alexander fait remarquer que quantité extensive et quantité intensive (selon la terminologie kantienne) se retrouvent, chez lui, dans les catégories de quantité et d'intensité (voir *Space, Time and Deity,* I, p. 305). Mais pour lui, la catégorie de quantité n'est pas l'œuvre de l'esprit, comme pour Kant : elle est l'œuvre de l'espace-temps lui-même (cf. *op. cit.*, pp. 310-311). La quantité extensive est «l'occupation d'un espace par son temps» ou, ce qui revient au même, «l'occupation d'un temps par son espace» (*op. cit.*, p. 306). L'espace ainsi occupé est une longueur, une surface ou un volume; le temps ainsi occupé est une durée (*loc. cit.*). Quant à l'intensité ou quantité intensive, elle est «l'occupation du même espace par des temps différents. Le cas le plus simple est la vitesse d'un mouvement simple. Le même temps occupe un plus ou moins grand espace selon que le mouvement est rapide ou lent» (*ibid.*). Ainsi, «alors que la quantité extensive est le fait qu'un espace est occupé par son temps, quel que soit ce temps, la quantité intensive est le fait que le Temps peut être rempli par l'Espace et l'Espace par le Temps de façon inégale» (*ibid.*). Dans la quantité extensive, l'idée des parties rend celle du tout possible; dans la quantité intensive, l'idée du tout rend les parties possibles (*op. cit.*, pp. 307-308).

Contre le postulat («également accepté par le réalisme et par l'idéalisme») selon lequel «il n'y a rien de commun ni entre divers genres de qualité, ni entre l'étendue et la qualité pure», Bergson affirme qu'«il y a quelque chose de commun entre des qualités d'ordre différent, qu'elles participent toutes de l'étendue à des degrés divers, et qu'on ne peut méconnaître ces deux vérités sans embarrasser de mille difficultés la métaphysique de la matière»[65]. Ce qui est donné en effet, ce ne sont ni des sensations inextensives, ni une étendue divisée en parties indépendantes : «ce qui est donné, ce qui est réel, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur; c'est (...) l'extensif»[66]. Aussi Bergson affirme-t-il que «l'extension est la qualité la plus apparente de la perception»[67] et que le mouvement «dépose» l'espace au-dessous de lui[68]. En réalité, comme nous l'avons vu précédemment, il n'y a pas pour Bergson de différence essentielle, «pas même de distinction véritable entre la perception et la chose perçue, entre la qualité et le mouvement»[69].

L'opposition entre la qualité et la quantité est semblable à celle que l'on établit entre la conscience et le mouvement. Aussi, dans la mesure où l'on saisit que le mouvement concret, capable d'engendrer les qualités sensibles, est déjà quelque chose de la conscience, de la sensation, qu'il est la «sensation diluée», on peut alors comprendre qu'entre les qualités sensibles envisagées dans notre représentation et ces mêmes qualités traitées comme des changements calculables, «il n'y a qu'une différence de rythme de durée, une différence de tension intérieure»[70]. Et Bergson souligne : «Ainsi, par l'idée de *tension* nous avons cherché à lever l'opposition de la qualité à la quantité, comme par l'idée d'*extension* celle de l'inétendu à l'étendu»[71]. *L'extension* elle-même «apparaît seulement (...) comme une *tension* qui s'interrompt»[72].

[65] *Matière et mémoire*, pp. 346-347.

[66] *Op. cit.*, p. 374. Voir *L'évolution créatrice*, p. 680 : «mesurer est une opération tout humaine, qui implique qu'on superpose réellement ou idéalement deux objets l'un à l'autre un certain nombre de fois. La nature n'a pas songé à cette superposition». Cf. p. 681 : «la mathématique en général représente simplement le sens dans lequel la matière retombe».

[67] *Matière et mémoire*, p. 374.

[68] *Op. cit.*, p. 351.

[69] *Op. cit.*, p. 352; cf. ci-dessus, p. 195 .

[70] *Op. cit.*, p. 376. Cf. ci-dessus, p.193 .

[71] *Ibid.*

[72] *Op. cit.*, p. 703.

Si l'existence des qualités sensibles a été fortement contestée par toute une série de philosophes, celle de la quantité ne l'a jamais été. Cependant la quantité elle-même a été envisagée de manières très différentes. Ce qui est curieux, et est peut-être caractéristique de ce problème, c'est la très grande diversité des rôles que l'on reconnaît à la quantité, tant du point de vue de la connaissance que du point de vue de la réalité du mouvement. La quantité, en effet, est essentiellement médiatrice (nous le verrons), elle est intermédiaire entre la substance et la qualité dans notre univers, étant ce qui conditionne avant tout le mouvement et notre connaissance. N'est-elle pas, comme le dit Alexander, l'œuvre de l'espace-temps ? Il y a d'autre part (comme l'a vu Descartes) un lien très spécial entre la quantité et l'imagination, cette dernière étant intermédiaire entre la connaissance sensible et la connaissance intelligible. On comprend alors que la quantité puisse être confondue soit avec la substance matérielle (Descartes), soit avec la qualité (Bergson), soit avec le mouvement vital (Bergson également), soit avec notre perception et même notre connaissance scientifique (Nicolas de Cues).

II. Connaissance philosophique de la quantité

Première approche : l'analyse du langage

Le langage nous manifeste que parmi les divers attributs permettant de décrire les réalités physiques que nous expérimentons, il en est qui ne peuvent se ramener ni aux qualités, ni aux relations, ni au mouvement. Certains attributs ont une signification irréductible à celle des autres et expriment quelque chose qui relève d'un autre domaine, que l'on appelle «quantité». Nous disons, par exemple, que telle réalité possède telle grandeur, tel poids, qu'elle fait partie de telle série, qu'elle fait partie d'un ensemble beaucoup plus vaste qu'elle-même. Que signifient exactement de telles précisions, qui n'expriment ni une qualité, ni une relation, ni un mouvement ?

Ces attributs (grandeur, longueur, hauteur, poids) expriment les «dimensions» des réalités physiques, par où ces réalités sont mesurables, par où elles font partie d'un tout et deviennent capables d'intégrer en elles-mêmes d'autres parties.

Certes, l'analyse du langage ne nous dit pas la nature de ces dimen-

sions, elle ne peut nous dire la nature de la quantité; elle indique seulement que notre manière de connaître l'univers comporte une certaine modalité exprimant quelque chose d'irréductible à la qualité, à la relation et au mouvement, tout en ayant un lien profond avec la relation et le mouvement, et même avec la qualité; car les qualités, comme les relations et les mouvements, se trouvent modifiées par la quantité même des sujets qu'elles affectent (selon que ceux-ci sont plus ou moins grands, ou plus ou moins volumineux...). L'analyse du langage indique donc seulement qu'il y a un problème nouveau : celui de cette attribution quantitative. On pourrait reprendre ici l'analyse qu'Aristote donne dans les *Catégories*, pour mieux saisir comment le langage, dans ces attributions diverses, indique divers aspects du problème et diverses notes caractéristiques de la quantité. Les remarques des *Catégories* demeurent vraies : l'égal et l'inégal qualifient proprement l'attribution quantitative, et cette attribution possède bien deux types irréductibles entre eux : la grandeur et le nombre.

Deuxième approche : nos expériences ordinaires, préphilosophiques, de la réalité sensible quantifiée

Si nous faisons maintenant appel à nos expériences du monde sensible, nous constatons que le monde physique qui nous entoure se présente à nous selon certaines dimensions : on peut mesurer sa grandeur ou sa petitesse, on peut mesurer l'altitude des montagnes ou les profondeurs de la mer, la surface de la terre, les diverses zones atmosphériques... Les réalités sensibles que nous pouvons expérimenter nous apparaissent comme ayant des qualités (figure, rugosité...) qui sont liées à certaines dimensions, par exemple de poids, de surface, de volume.

Outre ces dimensions qu'il implique, notre univers est aussi un univers de réalités multiples que l'on peut dénombrer. Enfin, l'expérience de notre propre corps nous donne un sens tout à fait particulier de nos dimensions quantitatives et de l'extériorité qu'elles impliquent : nous occupons un lieu, nous pesons tel ou tel poids, nous mesurons tant de centimètres en hauteur et en largeur... Tout cela nous fait saisir à chaque instant l'importance de ce domaine différent de celui de la qualité, qu'on appelle couramment le domaine de la quantité, et qui peut changer sans nécessairement entraîner un changement d'ordre qualitatif (et inversement)[1].

[1] J. Piaget a étudié en psychologue l'élaboration progressive, chez l'enfant, des

Les connaissances mathématiques

Si les connaissances mathématiques ne constituent pas pour le philosophe une approche particulière de la quantité (car la connaissance métaphysique de la quantité n'est pas une connaissance métamathématique de la quantité), elles mettent cependant en lumière d'une manière unique, en le formalisant, ce domaine spécial de la quantité. Le contenu formel des connaissances mathématiques possède son originalité; il n'est pas immédiatement adéquat au réel et pourtant, il n'est pas purement imaginaire : il se fonde dans la réalité, mais sans l'exprimer telle qu'elle existe. Les remarques d'Aristote, reprises par S. Thomas, expriment quelque chose de fondamental concernant ce domaine. Sans doute Aristote et S. Thomas ne nous disent-ils rien du développement postérieur des mathématiques; mais ils regardent l'origine de la connaissance mathématique et sa spécificité propre; et pour exprimer le fondement matériel réel de la connaissance mathématique ainsi que le caractère propre de cette connaissance, ils parlent de «matière intelligible»[2].

notions quantitatives : voir *La genèse du nombre chez l'enfant* et *Le développement des quantités chez l'enfant.*

[2] Voir S. THOMAS, *Comm. Phys.*, III, leç. 3, n° 161 : «Parce que le mathématicien considère les lignes, les points et les surfaces (...) et leurs accidents, mais pas en tant qu'ils sont les termes du corps naturel, on dit qu'il abstrait de la matière sensible et naturelle; et la raison qui lui permet d'abstraire est que, selon l'intelligibilité, ils sont abstraits du mouvement. Pour manifester l'évidence de cette raison, il suffit de considérer que beaucoup de choses sont conjointes dans la réalité tout en étant indépendantes du point de vue de leur intelligibilité : ainsi, 'blanc' et 'musicien' sont unis dans un sujet, et cependant ils sont indépendants du point de vue de leur intelligibilité, si bien qu'on peut les comprendre l'un sans l'autre. Et c'est cela, saisir l'un abstraction faite de l'autre. Or il est manifeste que ce qui est postérieur ne fait pas partie de l'intelligibilité de ce qui est antérieur, mais que c'est le contraire. Ce qui est antérieur peut donc être saisi (*intelligi*) sans ce qui est postérieur, mais non pas l'inverse. Ainsi, il est manifeste que 'animal' est antérieur à 'homme', et 'homme' antérieur à 'cet homme' (car 'homme' provient d'une addition à 'animal', et 'cet homme' d'une addition à 'homme') (...) 'animal' peut donc être saisi sans 'homme', et 'homme' sans 'Socrate' et les autres individus. C'est cela, abstraire l'universel du particulier.

De même, parmi tous les accidents qui adviennent à la substance, c'est la quantité qui lui advient en premier, et ensuite les qualités sensibles, et les actions, passions et mouvements suivant les qualités sensibles. La quantité ne renferme donc pas dans son intelligibilité (*in sui intellectu*) les qualités sensibles, ni les passions ou mouvements : elle y renferme cependant la substance. La quantité peut donc être saisie (*intelligi*) sans la matière sujette au mouvement et aux qualités sensibles, mais non pas sans la substance. C'est pourquoi les quantités et leurs propriétés sont abstraites par l'intelligence du mouvement et de la matière sensible, mais non de la matière intelligible, comme il est dit au livre VII des *Métaphysiques*». Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 10, 1036 a 11 : ὑλη νοητή; S. THOMAS, *Comm. Mét.*, VII, leç. 10, n° 1496.

Au reste, comprenons bien que le mathématicien n'a pas, en tant que mathématicien, à saisir le rapport qui existe entre l'être mathématique et l'être réel existant; cela ne relève pas de son domaine propre. Mais si les connaissances mathématiques ne révèlent pas au philosophe *ce qu'est* la quantité, sa nature, elles lui confirment néanmoins le caractère très spécial de cette détermination qui n'est jamais saisie directement (nous ne touchons pas la quantité, nous ne la voyons pas) mais toujours par l'intermédiaire d'une autre détermination. Et puisque cette détermination n'est pas atteinte directement, nous comprenons comment l'intelligence, par l'intermédiaire de l'imagination, peut la formaliser.

Notre connaissance philosophique de la quantité

Nous n'avons pas, des espèces de quantité, une expérience aussi directe que des espèces de qualité. La quantité, en effet, n'est l'objet propre d'aucun des sens externes, qui sont au contraire immédiatement ordonnés aux divers «sensibles propres». Cependant, les «sensibles communs» impliquent le continu et le nombre, puisque les réalités sensibles de notre univers impliquent certaines dimensions, sont quantifiées. Le continu et le nombre sont donc sous-jacents à toutes nos expériences et les conditionnent.

Si donc la quantité n'est pas atteinte directement et immédiatement par telle ou telle sensation, elle est atteinte indirectement et médiatement par toutes nos sensations. Sans être immédiatement sentie, elle s'impose, et de diverses manières. Si l'on peut choisir telle ou telle qualité, telle ou telle sensation de vision ou d'odorat, on ne peut effectuer le même choix à l'égard de la quantité : celle-ci demeure toujours présente, médiatement, à toutes nos sensations, à tout ce que nous sentons. Certes, elle ne se manifeste pas avec évidence, avec éclat – en ce sens on peut dire qu'elle demeure comme voilée – mais elle s'impose.

En effet, à travers toutes nos sensations externes, nous ne saisissons pas seulement les simples qualités sensibles; nous les saisissons dans tel ou tel conditionnement provenant de la forme-expressive (*figura*), du mouvement ou du repos, de la grandeur ou de la petitesse, du nombre de leur sujet. Le rouge d'une surface plane et le rouge d'une sphère, un point rouge et une surface rouge, un seul point rouge ou une multitude de points rouges, ne nous donnent pas les mêmes sensations; pourtant

c'est toujours la couleur rouge qui est sentie, mais dans des conditions très diverses qui modifient les sensations que nous en avons, et qui les modifient si profondément que nous risquons toujours de ne plus être attentifs qu'à ces modifications et de les considérer comme essentielles. Ce qui est vrai de la vision l'est de l'ouïe, du goût, de l'odorat et du toucher. A travers les sensibles propres (objets propres de chacun de ces sens), nous retrouvons toujours ces diverses données qui modifient, conditionnent nos sensations. Ces données demeurent des données sensibles, mais qui ne sont pas propres à tel ou tel sens; elles sont au contraire communes à tous, quoique de façons diverses (le mouvement, par exemple, conditionne et modifie la qualité sensible «couleur» d'une tout autre manière que la qualité sensible «son»; de même, la forme-expressive modifie la couleur autrement que le son ou le tangible).

Si ces données que l'on a appelées les «sensibles communs» sont comme la trame des «sensibles propres», si elles leur sont comme sous-jacentes, elles apparaissent au contraire en premieur lieu dans nos images. Notre connaissance imaginaire explicite et manifeste en effet ces «sensibles communs» en leur donnant une nouvelle importance – ce que nous constatons spécialement dans nos rêves; ceux-ci, ordinairement, impliquent en premier lieu des figures, des mouvements, de la grandeur, du nombre, et en second lieu des couleurs, des odeurs...

C'est à travers ces deux types de connaissance des sensibles communs – au niveau des sens externes et au niveau de l'imagination – que notre intelligence peut saisir la nature propre de la quantité, la saisir comme un mode particulier de l'être matériel, physique (la quantité n'est pas un mode particulier de l'être *ut sic*, mais de l'être matériel). A travers nos sensations tactiles, c'est la continuité et la discontinuité, la grandeur et la petitesse, le mouvement et le repos, qui nous apparaissent surtout; à travers nos sensations auditives, nous saisissons avant tout le nombre impliqué dans le rythme, ainsi que le mouvement et le repos, puisque le bruit accompagne le mouvement, comme le silence le repos; à travers nos sensations de goût se manifestent particulièrement le peu et la multitude, la forme-expressive, la grandeur et la petitesse; à travers nos sensations olfactives, c'est le dynamisme et le statisme qui sont avant tout saisis, ainsi que la grandeur enveloppante; enfin, à travers nos sensations visuelles sont saisis la forme-expressive, la grandeur et la petitesse, le mouvement et le repos, la multitude.

D'autre part, en réfléchissant sur nos images, fruits propres de notre imagination, nous pouvons saisir que ces «sensibles communs» représentent des parties intégrantes, soit d'un tout continu – ils per-

mettent les juxtapositions (addition) et les oppositions (division) – soit d'un tout «discret», le nombre; nous pouvons saisir également que ces «sensibles communs» représentent des parties intégrantes, soit d'une succession, soit d'un mouvement ou d'un repos; et enfin des parties intégrantes, soit d'un tout organisé, soit d'une fréquence.

On voit par là combien les «sensibles communs» s'appellent mutuellement. Ils établissent des contacts, ils sont bien comme la trame de toutes nos expériences sensibles, comme ce qui réunit et rassemble ou distingue et sépare, comme ce qui constitue des ensembles, des touts, et par le fait même des parties relatives à ces touts.

On pourrait facilement, étant donné l'emprise si grande des «sensibles communs» sur l'imagination, demeurer à ce niveau. On décrirait alors ce que représentent ces sensibles communs : la grandeur, la petitesse, la forme-expressive, le mouvement et le repos. Dans une telle description, le continu apparaît comme ce qui est fondamental, comme le tout enveloppant, l'infini, l'ἄπειρον, l'espace environnant, ce qui est toujours capable d'autres formes, ce qui permet aux réalités de se situer les unes par rapport aux autres.

A ce niveau descriptif, il est facile de préciser les diverses fonctions de la quantité. Elle joue un rôle d'intermédiaire, elle est ce qui permet de relier, de rassembler pour constituer des parties intégrantes, immanentes, pour constituer des touts, des ensembles, des groupes. La quantité est aussi ce qui permet des contacts en formant la trame des actions et réactions de toutes les réalités entre elles.

La quantité est également ce qui permet d'ordonner les parties selon un ordre matériel, ce qui permet de les nombrer en les mettant en relation à un «premier». Elle est encore ce qui donne lieu à des divisions de plus en plus précises, de plus en plus subtiles; elle apporte une possibilité concrète de division.

La quantité apparaît en premier lieu comme exerçant la fonction de tout ou celle de partie, ces deux aspects étant toujours liés et inséparables, puisque ce qui est tout peut devenir partie, et que ce qui est partie peut devenir tout. Dans une vision quantitative, c'est toujours possible, car rien n'est atteint comme un absolu. On peut donc dire que la quantité apparaît toujours comme un phénomène de groupement et d'assemblage, de réunion, de totalisation, d'addition ou de soustraction, de division.

Ne saisissons-nous pas là trois aspects essentiels de la quantité ? 1° Son aspect premier et fondamental : l'extension; les parties et le tout ne peuvent apparaître que grâce à la juxtaposition des parties, grâce à

leur extension. 2° L'aspect second de la quantité, sa capacité d'être déterminée ou, si l'on préfère, son indétermination essentielle : la quantité est essentiellement attente d'une détermination; le corps n'est-il pas capacité d'être mû ? 3° L'aspect par où la quantité joue un rôle de médiation : elle coopère à toutes nos sensations et, plus radicalement encore, à toutes nos opérations vitales.

Telles sont les trois visions successives que nous pouvons avoir de la quantité. La première peut aisément être isolée et formalisée, alors que les deux autres ne le peuvent pas; elles correspondent respectivement à la vision propre de la philosophie de la nature et à celle de la philosophie du vivant.

III. Nature de la quantité

L'intelligence peut aller plus loin dans sa recherche. A travers ces diverses fonctions de la quantité, à travers ces divers aspects qui nous apparaissent, l'intelligence peut chercher à saisir *ce qu'est* la quantité, sa détermination propre et caractéristique. Elle peut se demander ce qu'est la grandeur et ce qu'est le nombre.

L'existence des parties intégrantes et du tout, de l'addition et de la division, permet de saisir ce mode spécial d'être, la quantité, comme une détermination particulière de la réalité physique, distincte des qualités et de la substance, distincte aussi de la relation. En effet, ces parties sont étendues et ordonnées, sans confusion. Cette extension des parties dans le tout n'est pas une simple relation des parties entre elles, c'est une union des parties telle que leurs extrémités ne font plus qu'un, ce qui permet aux parties de s'intégrer dans le tout, de former un tout, alors que dans les relations, les extrémités demeurent distinctes et corrélatives.

Cette extension des parties dans le tout ne qualifie pas proprement le sujet qui les possède, puisque cette extension apparaît comme le fondement des qualités du sujet. Prenons le cas, particulièrement évident, de la forme-expressive. L'extrémité des parties n'est pas la forme-expressive mais son fondement, ce qui la constitue radicalement, ce *en quoi* elle est. Il y a donc, dans la réalité, quelque chose qui n'est pas réductible à la qualité «forme-expressive». C'est précisément l'extension des parties; l'extension ne réalise jamais par elle-même une

unité de synthèse, d'organisation, d'expression (ce que la forme-expressive seule peut réaliser), mais elle est ce en quoi cette unité existe.

Enfin, les parties ne sont pas unies entre elles en leur totalité de manière à s'identifier, comme dans le cas des accidents relativement à la substance-sujet. Les parties réalisent entre elles une *union*, alors qu'il y a entre la substance et les accidents une identité *existentielle*.

Si les parties s'unissent entre elles d'une autre manière que la substance et les accidents, elles sont également unies d'une autre manière que la forme et la matière. Celles-ci s'unissent comme des principes substantiels indivisibles, qui se compénètrent et se contiennent réciproquement. Les parties, au contraire, s'unissent selon une union d'extension, c'est-à-dire en demeurant juxtaposées les unes aux autres.

N'oublions pas que l'οὐσία, comme principe d'être, n'a pas de parties étendues et ordonnées. Mais si nous considérons la manière d'exister (le πῶς) des substances physiques, composées de matière et de forme, alors nous devons dire que de telles substances, qui impliquent la matière, possèdent radicalement des parties, puisqu'elles ont cette capacité de recevoir des accidents divers supposant des parties distinctes qui ont chacune leur extension propre et sont, par le fait même, juxtaposées. Il faut donc poser «quelque chose», du côté de la matière, qui réalise l'extension des parties, permettant leur diversité; ce «quelque chose» ne peut être ni la matière, ni la forme-qualité; il doit permettre à la matière de recevoir les distinctions qualitatives sans les confondre. Ce «quelque chose» est plus déterminé que la matière, et est à son égard comme une forme, mais est indéterminé à l'égard de la qualité. De ce point de vue, c'est une «forme fondamentale», une forme «indifférente», neutre, incapable de déterminer, de spécifier. Ce «quelque chose» est ce qu'on appelle la «quantité», mode particulier de l'être physique.

Du point de vue de l'analyse métaphysique, la quantité est donc bien un mode d'être ayant une détermination caractéristique, détermination accidentelle et secondaire, certes, mais réelle et fondamentale. C'est en effet la détermination la plus fondamentale *comme détermination*, car c'est la plus proche de la matière qui, comme matière, n'est pas détermination, mais pure capacité. La quantité est donc comme une propriété de la matière, de même que la qualité est une propriété de la substance-forme; c'est pourquoi il est si difficile de distinguer la quantité de la matière. Du point de vue descriptif (scientifique et psychologique), on ne peut les distinguer; ce que l'on saisit, c'est une matière quantifiée, une matière susceptible d'être imaginée

(représentée), une matière mesurable, qui n'est ni la matière, ni la quantité, mais une matière existante que l'on peut saisir et mesurer grâce à la quantité. Quand le mathématicien parle de la quantité, il ne s'agit pas non plus de la quantité comme mode d'être accidentel, distinct de la matière et de la qualité, mais d'une quantité formalisée par l'abstraction, considérée pour elle-même dans sa pure intelligibilité; ce qui intéresse le mathématicien, dans la quantité, c'est sa forme infiniment divisible, abstraite de la matière et de la qualité. Cette forme, divisible pur, est certes fondée sur la quantité, mode particulier de l'être, mais ce n'est pas de ce mode particulier de l'être que le mathématicien s'occupe. On comprend alors comment certaines formalisations mathématiques à partir de ce divisible pur peuvent servir à préciser les mesures de la matière quantifiée, mais ne peuvent pas directement nous aider à mieux saisir ce qu'est la réalité en son être réel. Il faut donc, pour éviter certaines confusions, distinguer avec le plus grand soin la quantité, mode accidentel de ce-qui-est envisagé du point de vue métaphysique, de la matière quantifiée mesurable que considèrent les sciences expérimentales, et surtout de la formalisation de la forme-divisible en mathématiques. Ces précisions sont particulièrement importantes à notre époque, si l'on veut respecter les différents niveaux d'intelligibilité de la philosophie, des mathématiques et des sciences expérimentales.

Du point de vue métaphysique, qui seul nous intéresse ici, il faut toujours bien distinguer, lorsqu'on parle de la quantité, l'*être* de la quantité, ou plus exactement l'être de ce-qui-est-quantifié, et l'*extension* de cette même réalité, d'où proviennent l'extériorité et la juxtaposition des parties intégrantes; car l'être de ce-qui-est-quantifié implique la substance-matière, tandis que l'extension de cette même réalité ne l'implique pas. Cette extension n'est-elle pas la détermination caractéristique, la forme propre de la quantité ? C'est pourquoi on peut la considérer pour elle-même, en la formalisant. Nous saisissons là l'originalité de la quantité, ce qu'elle a d'irréductible aux autres déterminations, accidentelles et substantielles. Seul le métaphysicien peut faire une telle distinction; ni le philosophe de la nature, ni le philosophe du vivant ne peuvent la faire, puisqu'ils demeurent au niveau du devenir de l'être mobile. Pour le philosophe de la nature et le philosophe du vivant, le continu, l'être-étendu, est le sujet propre du mouvement, ce qui permet le mouvement; leur analyse ne va pas plus loin. Mais le métaphysicien, qui s'intéresse à ce-qui-est en tant qu'être, doit pousser plus loin son analyse et distinguer, dans ce continu, ce par quoi il est continu et ce qu'il est. Le métaphysicien doit donc préciser : l'existence particulière

du sujet du mouvement, les diverses parties qu'il implique, et ce par quoi le sujet du mouvement est continu, le principe propre de cette détermination particulière, c'est-à-dire sa quantité.

Considérée en elle-même, la quantité est une forme secondaire, capable de déterminer la matière. Elle implique donc une certaine détermination, mais une détermination très imparfaite. N'est-elle pas, de toutes les formes, celle qui est la moins parfaite ? Non seulement elle est une forme accidentelle, relative à la substance comme toutes les formes accidentelles, mais encore elle est une forme «indifférente», capable d'être déterminée par une autre forme. C'est pourquoi le sujet propre de la quantité, auquel elle inhère, est toujours un sujet matériel.

Cette forme «indifférente» est une forme de divisibilité, dont les parties sont immanentes au tout; et ces parties peuvent toujours être divisées de nouveau. Aucune partie quantifiée n'échappe à la possibilité d'être divisée; on peut toujours y ajouter ou en retrancher. C'est pourquoi on peut dire que ce qui fait que la partie est partie, c'est vraiment sa capacité de division et son aptitude à être jointe à une autre. La quantité est proprement une forme de divisibilité qui rend les parties «dimensives» (capables de dimensions) et qui leur donne une extension. Or l'extension implique deux choses : une certaine juxtaposition des parties, d'où une extériorité des parties les unes par rapport aux autres, et une certaine possibilité de division. Si donc la quantité détermine le sujet matériel qu'elle affecte, elle apporte en même temps une nouvelle indétermination, d'un autre ordre évidemment. On peut donc dire qu'elle détermine la matière et lui donne une nouvelle capacité d'être déterminée, mesurée, nombrée. La quantité est ainsi une forme potentielle secondaire dans le prolongement de la matière, mais distincte d'elle. C'est une capacité non radicale, mais relative aux contacts qu'elle permet. Grâce à la quantité, une réalité matérielle peut subir l'influence d'une autre réalité matérielle et exercer elle-même une influence sur une autre.

Si la quantité permet le contact entre les réalités physiques, elle conditionne leur exercice, puisqu'elle est une détermination qui se prend du côté de la matière (*ex parte materiae*), à la différence de la forme, qui spécifie.

Etant une forme potentielle secondaire, la quantité est une forme qui réclame un terme : la quantité doit être terminée. En elle-même elle est infinie en puissance, un infini formel en puissance, c'est-à-dire un infini qui peut être «formalisé»; tandis que la matière, qui est aussi infinie en puissance, ne peut être formalisée et séparée car, en elle-même

et par elle-même, elle est inconnaissable : elle ne peut être saisie que dans son rapport avec la substance-forme. Ainsi, à la différence de la qualité qui, en elle-même, est forme et acte et qui n'a pas besoin de formalisation, la quantité, dans sa nature même, réclame la formalisation; car elle est une forme imparfaite, elle demeure ordonnée à une autre forme; on pourrait dire qu'elle demeure «en appétit de forme». Elle est donc susceptible d'être formalisée par l'intelligence humaine qui peut l'actuer et lui donner toute sa signification. L'intelligence humaine, du reste, ne peut actuer qu'une puissance accidentelle; elle ne peut actuer la matière première, puisque celle-ci ne peut être actuée que par une substance-forme.

IV. Les espèces de quantité

Etant donné le caractère potentiel de la forme-quantité, il est nécessaire de considérer ses espèces pour mieux saisir ce qu'elle est, la notion générique de quantité étant, par elle-même, peu intelligible.

De fait, nous pouvons distinguer deux types principaux de quantité, la grandeur et le nombre. Ces deux espèces de quantité sont si caractéristiques et si diverses qu'elles semblent souvent irréductibles l'une à l'autre; elles le sont, du reste, sauf pour le métaphysicien. La grandeur, quantité continue, implique la *position*, tandis que le nombre, quantité discrète, ne l'implique pas : il n'implique que l'ordre. Ces deux types de quantité correspondent à deux interrogations différentes : 1° quelle grandeur ceci a-t-il ? quelles sont ses dimensions ? 2° combien y en a-t-il ? quel est leur nombre ? (le *quantum* et le *quot* latins).

Quantité continue : la grandeur

La quantité continue donne à la réalité physique son extension, son étendue, ses diverses dimensions avec leur position originale. La forme quantitative selon le continu n'est-elle pas la structure propre de l'être matériel comme tel ? La structure de l'être matériel ne s'exprime-t-elle pas en dimensions et en positions ? Voilà la base de l'organisation de l'univers.

Cette forme quantitative, en effet, donne à l'être matériel des parties extérieures les unes aux autres, juxta-posées sans aucune pénétration ni com-préhension, mais capables d'être situées les unes par rapport aux autres, capables d'être ordonnées entre elles, ayant leur position. En réalisant l'extériorité, cette forme permet, par le fait même, la contraction, la densité, le poids, l'opacité, la résistance et leurs contraires. Certes, les phénomènes caractéristiques de l'être matériel impliquent d'autres déterminations que cette seule quantité continue, mais toutes se réalisent en elle – celle-ci seule leur permet d'exister, et toutes en sont bien des manifestations. Du point de vue descriptif et phénoménologique, ce sont évidemment ces aspects qui sont premiers. C'est par eux que la quantité de notre corps et celle de l'univers prennent un sens pour nous.

Au delà de ces apparences et de ces phénomènes quantitatifs, la quantité continue, pour le philosophe et surtout pour le métaphysicien, est avant tout le divisible, le divisible de l'étendue, des dimensions, des parties. Or le divisible, comme tel, est ce qui est capable d'être actué par la division; et quand ce divisible est celui de diverses dimensions, sa division s'opère parfaitement par la mensuration. La mesure actue le divisible polyvalent en le mesurant. On divise une ligne, on mesure une surface et un volume. Etant mesurés, la surface et le volume sont actués et modifiés; leurs diverses parties sont unies par un terme commun qui leur donne une cohésion interne; ces diverses parties forment alors un tout. C'est en ce sens qu'on peut dire que «la quantité continue est celle dont les parties sont unies dans un terme commun»[1] constituant un tout, donnant aux diverses parties leur situation propre. C'est cet ordre des parties au tout qui est l'élément le plus formel du continu et qui qualifie ce divisible.

Cet ordre des parties au tout peut se prendre de deux manières : 1° selon la composition : le tout est composé de ses parties; celles-ci, en tant qu'unies, forment le tout et le structurent; 2° selon la résolution : le tout est divisé en ses parties, et il se réduit à elles. Il y a par le fait même deux définitions du tout et de la partie, selon la voie de composition ou selon la voie de résolution, et donc deux définitions du continu : d'une part, le continu est «ce dont les parties sont réunies dans un terme commun», et d'autre part il est ce qui est à la fois divisible et divisé à l'infini[2].

[1] Voir ARISTOTE, *Catégories*, 6, 5 a 1-15; S. THOMAS, *Comm. Phys.*, III, leç. 1, n° 277 : «Continuum est cujus partes ad unum terminum communem copulantur».

[2] Cf. S. THOMAS, *Comm. Phys.*, III, leç. 6, n° 277 : «continuum est quod est divisibile in infinitum»; IV, leç. 6, n° 461 : «continuum in infinitum dividitur».

Pour saisir l'importance de ces notions de tout et de partie lorsqu'il s'agit du continu, il faut se rappeler que celui-ci est le divisible fondamental qui ne peut être réduit à un autre divisible. Cependant ne pensons pas que le continu soit composé d'indivisibles, car les indivisibles ne peuvent former un divisible; le continu est donc composé de divisibles, c'est-à-dire de parties divisibles, comme un tout. Tout continu est un tout ayant des parties en puissance. C'est pourquoi le continu est toujours à la fois en puissance et en acte, fini et infini : fini en tant qu'il existe comme un certain tout; infini en puissance, en tant qu'il est divisible à l'infini.

Du point de vue métaphysique, si le continu est un accident, il est un accident fondamental, une forme fondamentale : la forme qui rend l'être matériel capable d'être sujet du devenir, capable de recevoir l'acte du devenir. On voit comment le continu possède en lui certains aspects de la causalité matérielle. Celle-ci est une causalité de réceptivité, d'enveloppement, car elle reçoit en gardant, en enveloppant, telle une causalité maternelle [3]. Or, précisément, le continu n'est-il pas capable d'exercer la fonction de réceptivité en enveloppant, son indétermination radicale l'ouvrant à l'infini et lui permettant d'être toujours capable de recevoir ? D'autre part, sa détermination et son terme lui permettent d'exercer certaines fonctions de la causalité formelle. Mais le continu, comme tel, est totalement en dehors de la causalité finale, car il ne peut pas posséder d'«ordre vers» quelque chose d'extrinsèque : il y a en lui une immanence absolue. On saisit là la différence entre quantité et matière première. La matière première dit «ordre vers» une substance-forme et implique un «appétit» substantiel; la quantité, au contraire, ne dit pas «ordre vers» la substance-forme, ni même vers la qualité : elle n'implique pas d'appétit, elle est par elle-même un certain «tout» qui, comme tel, se suffit. La perfection de la quantité continue, c'est de totaliser en formant des «ensembles», en rassemblant des parties.

La quantité, comme telle et à la différence de la qualité, n'informe pas, ne détermine pas; mais elle a une capacité de rassembler les parties virtuelles en les enveloppant d'une manière immanente, sans les enfermer, sans les retenir définitivement. C'est pourquoi la quantité ne peut expliquer d'une manière ultime l'unité de notre monde physique; mais elle explique sa continuité radicale, ses possibilités d'extension quasi infinies.

[3] Cf ci-dessous, p.372, note 61.

Relativement à ce petit univers qu'est la personne humaine, la quantité continue joue un rôle très spécial : elle en fait un «tout» capable d'être séparé des autres et capable d'être intrinsèquement organisé. Elle donne au corps vivant organisé une «position». Pour la personne humaine, c'est le premier «avoir» matériel [4], qui fonde tous les autres et les conditionne. Tout avoir matériel est essentiellement divisible : il faut donc le garder jalousement pour qu'il ne soit pas partagé, divisé.

Grâce à la quantité continue, il peut y avoir *contact* entre diverses réalités; mais la quantité comme telle n'explique pas l'*assimilation*. Celle-ci suppose la vie: il n'y a d'assimilation véritable que chez le vivant ; alors que deux réalités qui se touchent et qui n'ont plus, en se touchant, qu'un seul et même terme, sont continues. Ce que nous assimilons devient nôtre intimement, ce que nous atteignons par le contact ne devient jamais nôtre, mais permet seulement une nouvelle extension. Il y a là un problème intéressant à examiner si l'on veut mieux saisir ce qui différencie le milieu vital du lieu physique.

Réalisation et diverses espèces de la quantité continue

La quantité continue n'existe dans le monde physique que comme un corps à trois dimensions. Le corps est limité et déterminé par des surfaces, la surface par des lignes, la ligne par des points. Il y a donc trois types existentiels, physiques, de quantité continue [5]. Le corps apparaît comme le type existentiel parfait de continu, car en lui se trouvent les trois dimensions; il n'est pas le seul vrai type de quantité continue, mais il est le type le plus parfait, le seul qui soit autonome, qui implique les autres sans être impliqué par eux. Ce qui caractérise le corps, du point de vue des dimensions, c'est d'être haut ou profond; ce qui, au contraire, caractérise la superficie, c'est d'être large ou étroite; enfin, ce qui caractérise la ligne, c'est d'être longue ou courte. La ligne comme la superficie, indépendantes selon leurs raisons propres, n'existent, de fait, que dans le corps et par lui. Elles sont étendues, divisibles

[4] Aristote affirme que le continu est ὅπερ ἐχόμενόν τι (*Phys.*, V, 3, 227 a 10). S. Thomas commente ainsi : «continuum est *aliqua species habiti*», une certaine espèce de «possédé» (*Comm. Phys.*, V, leç. 5, n° 691). D'après l'interprétation d'Henri Carteron, Aristote veut dire que le continu est un certain «contigu». S. Thomas, en raison de la traduction dont il se sert, donne une autre définition exprimant une propriété du continu relevant du sujet qu'il affecte. Le continu n'est-il pas l'avoir fondamental de l'être physique ?

[5] Voir *Comm. Mét.*, V, leç. 15; cf. leç. 8, n° 874 : la ligne est ce qui est divisible selon une seule dimension, la surface selon deux, et le corps selon les trois dimensions.

en parties. Chacune des deux possède une extension propre, des parties propres [6].

N'oublions pas que la nature de la quantité n'implique pas qu'elle soit divisible de toutes parts et selon tous les modes, mais simplement qu'elle soit divisible. Voilà pourquoi la ligne et la superficie sont de véritables quantités continues, bien qu'elles n'en soient que des modalités imparfaites. Comprenons bien que les limites du corps, qui lui donnent trois dimensions, n'appartiennent pas à la quantité comme telle, mais à la quantité continue physique, celle que nous découvrons dans les réalités existantes grâce aux sensibles communs. Ces diverses limites sont les effets propres de la nature-forme qui s'empare de la quantité-accident informant et déterminant la matière. Il faut bien discerner ce qui est propre à la quantité, ce qui lui est essentiel, de ce qui lui est accidentel et qui relève de ses conditions d'existence. Ce qui est propre à la quantité comme telle, c'est ce qu'elle est capable d'apporter à la réalité matérielle, c'est son être ou plus exactement son mode propre d'être, sa forme propre; ce qui lui est accidentel, c'est ce qui lui vient des éléments essentiels, nature-matière et nature-forme, qu'elle suppose. Comme accident, du point de vue métaphysique, la quantité ne peut s'abstraire de la substance-sujet dont elle dépend dans son exercice. Selon sa raison propre de quantité, la quantité continue est une simple extension divisible ou,si l'on préfère, c'est une divisibilité dans l'extension sans aucune limitation interne; ses limites propres lui viennent de la nature du sujet qu'elle quantifie. De fait, la quantité continue se présente alors comme corps, surface, ligne, ayant divers ordres de parties à l'égard d'un tout.

Quantité discrète : le nombre

Le nombre est un ordre dans la quantité divisée, dont la mesure est l'unité, l'indivisible. Si, fondamentalement, le nombre implique une certaine extension, en ce sens qu'il suppose toujours le continu, le divisible avec ses parties en puissance, formellement il est constitué d'unités, d'éléments séparés qui sont ordonnés par une mesure, l'un [7]. Le

[6] Le point n'est pas un type particulier de continu, bien qu'entre deux points il puisse y avoir un *medium*. Il termine le continu et le mesure, à titre de mesure immanente. Aussi les points font-ils partie des réalités capables de se toucher : *puncta sunt in his quae nata sunt se tangere*, dit S. Thomas (*Comm. Phys.*, V, leç. 5, n° 694).

[7] Cela explique comment, dès que l'on se place dans la perspective de l'abstraction

nombre possède donc à la fois la division en acte – à la différence de la grandeur qui *peut* être divisée – et sa propre mesure, son unité propre.

On peut donc préciser que la «forme propre» de la quantité discrète est d'ordonner les parties de la quantité divisée, en les coordonnant entre elles; plus profondément, de les unifier par l'unité ultime (à laquelle toutes les autres unités sont subordonnées, revêtant par là même un mode nouveau). La «forme propre» de tel nombre est donc toujours l'unité ultime, qui seule spécifie. Si cette unité n'inhère pas immédiatement à toutes les parties, à tous les éléments, à toutes les unités qui constituent le nombre, elle les termine toutes en les mesurant. En ce sens, on peut dire que cette unité est vraiment en toutes les parties du nombre, qui sont comme des dispositions à l'égard d'une telle unité.

Quand on considère philosophiquement le nombre, quand on cherche à en faire la philosophie, il faut avoir soin d'éviter deux attitudes extrêmes :

– l'une qui consiste à réduire la forme du nombre à la seule unité relative, celle de l'ordre; le nombre est un ordre, mais il n'est pas identique à l'ordre, il n'est pas l'ordre. Il est l'ordre de la quantité divisée; il implique une unité, et non pas seulement une union comme la forme d'ordre;

– l'autre qui consiste à identifier cette forme d'unité avec chacun de ses éléments. Si cette unité du nombre était une certaine forme quantitative inhérente à toutes ses unités, elle serait une grandeur continue. Le nombre aurait une unité de forme comme le continu.

La forme du nombre n'est ni une pure forme d'ordre, ni une pure forme de continu, c'est une forme d'unité qui maintient les parties séparées. Elle ne les réunit pas au sens fort, mais elle les nombre et, en les nombrant, les ordonne de telle manière qu'elle les unifie dans leur diversité actuelle de parties, d'éléments. Elle réalise l'unité dans un ordre de parties séparées.

Cet ordre numérique dépend matériellement de la quantité continue, mais formellement il implique une autre mesure que celle de l'extension et de ses parties. Cet ordre implique une mesure qui maintient les parties divisées tout en les ordonnant et en les hiérarchisant, car c'est une mesure d'unité qui se fait par l'addition ou par la soustraction; c'est pourquoi le nombre est toujours capable d'être transformé en un autre nombre grâce à l'addition ou à la soustraction d'une autre unité.

formelle, la quantité discrète (le nombre) et la quantité continue paraissent irréductibles l'une à l'autre, tandis que fondamentalement, il n'en est pas de même.

Cette ultime unité, tout en étant vraiment ultime, n'est jamais absolue, elle demeure relative.

Notons bien le caractère spécial du nombre : c'est un être qui possède simultanément sa différence spécifique et son individuation, puisque l'ultime unité donne au nombre son espèce et son unité numérique, individuelle. Cette ultime unité est *quasi* forme spécifique, puisqu'elle termine et mesure. Elle actue d'une manière ultime toutes les unités précédentes, leur donnant leur forme dernière. Elle est aussi forme singulière et individuelle. Cela se comprend, puisque le nombre n'est constitué tel que par l'intelligence. N'est-ce pas l'intelligence qui nombre la multitude ? C'est elle qui la mesure, l'ordonne; c'est donc grâce à l'intelligence que l'ultime unité joue son rôle de mesure, en spécifiant et en individuant.

Dans les réalités physiques, c'est le nombre (cette réalité si quantitative, si relative qui, en raison même de son imperfection, a besoin de l'intelligence pour s'achever, se formaliser) qui reflète le mieux certaines exigences spirituelles et le privilège des esprits : ce qui les spécifie les individualise. Sous cet aspect, les nombres sont comme les esprits – ce qui fait comprendre la position des Pythagoriciens.

Le rôle de l'intelligence dans la structure du nombre est évident, dès que l'on réfléchit sur l'origine du nombre et sa constitution. En effet la division, envisagée d'une façon passive, dans ses effets (la quantité divisée) se rapporte matériellement au nombre; mais l'acte de division, s'il ne constitue pas formellement le nombre, est à son origine et le réalise d'une manière efficiente. L'acte de division, en actuant le divisible, en sépare les parties, mais il n'ordonne pas ces parties divisées; seule la mesure ordonne. De soi, la division du divisible pourrait se faire à l'infini et sans terme – ce qui montre bien qu'elle ne constitue pas formellement le nombre; mais elle est impliquée dans le nombre : sans division actuelle, le nombre ne serait pas. Ce qui constitue le nombre, c'est une division ordonnée «vers» une unité ultime, déterminée, finie. Une telle division revêt la raison de mesure spéciale, mesure quantitative. On saisit par là le rôle de l'intelligence à l'égard du nombre : elle divise le continu pour le mesurer, pour l'ordonner; car en divisant elle l'actue, et peut alors l'ordonner. A l'inverse du nombre, la qualité spécifie l'intelligence sans être spécifiée par elle.

Ordre entre ces deux types de quantité, continue et discrète

Observons d'abord, du point de vue métaphysique, que ces deux

types ne sont ni hétérogènes, ni rivaux, ni contraires, mais impliquent certains liens. La quantité discrète suppose la quantité continue, se fonde sur elle, puisqu'elle provient de la division de cette quantité continue.

Ces deux types de quantité apparaissent comme *mesures* de la réalité et comme ce qui, dans la réalité, est capable d'être *mesuré*. Par exemple, la ligne est une mesure immanente de la longueur, et la ligne est mesurée par le point, comme la surface par la ligne, tandis que le nombre mesure la multitude des réalités et que les nombres sont eux-mêmes mesurés par l'un. La mesure se retrouve donc dans ces deux types de quantité. Or, la mesure est corrélative du divisible; le divisible, comme la mesure, est donc impliqué dans ces deux types de quantité. L'élément fondamental de la quantité est donc le divisible, ce qui est à l'origine des parties, puisque précisément le divisible est ce qui se divise en parties (comme tel, il n'implique rien d'autre).

Si le divisible est bien l'élément fondamental de la quantité, la mesure est nécessaire pour déterminer la quantité; car celle-ci, en elle-même, est trop potentielle, trop reliée à la matière, pour être déterminée par elle-même : elle a besoin d'une forme extrinsèque, indivisible, qui l'actue. Le divisible n'est-il pas corrélatif de l'indivisible, comme la puissance de l'acte ?

Si l'on considère la quantité en elle-même, comme forme divisible, il est évident que la mesure implique quelque chose qui ne relève plus strictement de la quantité, qu'elle possède une qualité qui lui est communiquée par sa simplicité. La mesure en effet, pour être parfaite, doit être simple [8].

Enfin, relativement à l'intelligence, on saisit tout de suite la différence de ces deux types de quantité : l'une (le corps) est terminée par sa propre nature; l'autre (le nombre) est mesurée par l'intelligence.

On peut donc conclure que ces deux types de quantité représentent bien deux ordres différents. Du point de vue de leur nature, le continu est premier, fondamental; le nombre est second et dépend du continu. Du point de vue de leur intelligibilité, le nombre est premier, car il est le plus en acte; le contenu est toujours atteint en second lieu, il demeure fondamental, plus opaque et plus potentiel [9].

[8] Cf. 2e partie, p. 664.

[9] Pour bien comprendre la différence et l'ordre qui existent entre ces deux types de quantité, il faudrait comparer le point, mesure de la quantité continue, et l'unité, mesure de la quantité discrète. Si les points, en raison de leur fondement, peuvent être en contact, les unités ne le peuvent pas. Entre les unités, il n'y a pas de contact possible, mais il peut

La quantité et la substance

Parmi les accidents qui déterminent la substance-sujet, formant avec ce sujet un tout et lui donnant des parties, la quantité joue un rôle primordial. C'est l'accident le plus matériel, certes, mais aussi le plus fondamental. En effet, les substances individuelles et matérielles, avant d'être qualifiées telles ou telles, avant d'être en relations avec d'autres réalités («avant» selon l'ordre génétique), doivent être quantifiées; elles réclament des dimensions, des parties juxtaposées. Car si la substance, en elle-même, est indivisible, les réalités physiques sont mesurables, et donc divisibles. On peut les diviser, les analyser, on peut réaliser des synthèses nouvelles et des désagrégations de plus en plus profondes qui semblent toucher à leurs structures les plus intimes. Tout cela ne peut pas provenir de la seule substance indivisible; seule la quantité peut l'expliquer.

De plus, la substance, comme telle, n'implique pas la différenciation des individus dans la même espèce. Cette différenciation individuelle vient de la quantité avec ses dimensions : ce que S. Thomas appelait la *materia signata*[10]; or cette *materia signata* implique une quantité capable de dimensions (*dimensiva*), capable d'être mesurée. C'est la quantité qui donne à la matière sa position matérielle, sa détermination numérique; elle individualise en permettant de se distinguer des autres[11], cela en raison même de sa nature, car la quantité implique extension, position et ordre possible des parties. En ce sens, on peut dire que c'est la grandeur et le nombre qui constituent l'univers comme univers : un tout ayant des parties intégrantes, capables d'être ordonnées. Grâce à la quantité, il peut y avoir une certaine continuité des parties entre elles, des parties avec le tout, car il peut y avoir un certain contact; tandis que la substance comme telle, étant indivisible, ne peut être partie, ni être en continuité, ni être en contact.

Ce que la grandeur et le nombre ont de commun, c'est de donner aux substances matérielles et individuelles des *mesures*.

Du point de vue de la philosophie première, il faut déterminer le lien spécial qui existe entre tel ou tel accident et la substance. La quantité est, selon l'ordre matériel, ce qui est intelligible en premier lieu. Par le fait même, la quantité apporte à ce qui est matériel sa première

s'établir un ordre — le fait de suivre, de venir après (ἐφεξῆς). Si, entre deux points, il peut y avoir un *medium*, entre deux unités il ne peut y en avoir.

[10] Cf. *L'être*, I, p. 442.

[11] Cf. ci-dessus, p. 262.

intelligibilité; car si la matière est connue par la substance-forme, elle n'est connue par celle-ci que d'une manière analogique, indirecte. La quantité, au contraire, est connue par elle-même, puisqu'elle possède une certaine forme, une certaine détermination. En ce sens, on peut dire qu'elle fait connaître en premier lieu l'individu comme tel, la substance matérielle, l'être matériel considéré en lui-même. De ce point de vue, on comprend comment on peut l'appeler «mesure de la substance individuelle matérielle». La mesure n'est-elle pas ce par quoi on connaît quelque chose en le déterminant ? Puisqu'elle nous permet de connaître la matière, la substance individuelle, la quantité est mesure de la substance individuelle. On comprend pourquoi S. Thomas reprend souvent cette affirmation : «la quantité est la mesure de la substance»[12].

Précisons : la grandeur est mesure immanente et le nombre est mesure extrinsèque. La grandeur, la largeur, la hauteur et la profondeur, en mesurant la substance matérielle, ordonnent ses parties, les rassemblent et en font un tout.

Quant au nombre, il mesure en mettant de l'ordre dans une série, une multitude d'individus.

Cela est évident puisque, du point de vue métaphysique, la quantité, comme forme-divisible, réclame la mesure et, en mesurant la substance matérielle, lui donne son unité individuelle. En effet, la divisibilité de la quantité n'est pas une potentialité première et substantielle, mais une potentialité relative. Elle se fonde sur une potentialité radicale, celle de la matière première qui, grâce à sa potentialité absolue, est immédiatement unie à la substance-forme, donc à l'être. La matière est un principe constitutif de l'être matériel, de l'être mobile; ce n'est que par la quantité qu'elle devient mesurable et qu'elle est mesurée. C'est là sa première relation avec un autre; jusque-là elle demeurait indivisible et solitaire. La quantité introduit donc la mesure dans la réalité substantielle matérielle, lui permettant de s'intégrer dans un univers, dans un tout.

V. Propriétés de la quantité

1° La quantité, comme Aristote l'a montré, n'a pas de contraire. Certes, la quantité est multiple et continue, mais d'une manière homo-

[12] Cf. ci-dessus, p. 263.

gène. Si la contrariété exige l'opposition, le multiple et le continu ne l'exigent pas, car ils n'impliquent pas d'éléments de différenciation. La seule opposition que l'on puisse découvrir dans la quantité est celle du grand et du petit, du beaucoup et du peu qui, en réalité, n'expriment pas l'opposition de certaines quantités entre elles, mais des oppositions dans des relations : on n'est pas grand d'une façon absolue, mais toujours par rapport à un autre (on peut être dit «grand» par rapport à tel ou tel, et «petit» par rapport à un autre).

Ce qui est certain, c'est que la quantité permet à l'opposition des contraires de s'exercer pleinement. Elle la fonde, mais ne la réalise pas formellement; elle en conditionne l'exercice. En lui-même, le domaine de la quantité est antérieur à celui des contraires. En lui-même, il est une zone de repos sans luttes, de neutralité sans oppositions; mais comme la quantité n'existe jamais à l'état pur (elle n'existe dans cette pureté que grâce à l'abstraction), on peut dire que dans notre univers, la quantité, sans apporter la lutte, la rend inévitable, en rendant possible toute espèce de contrariété. Notons qu'une philosophie qui tend à s'abstraire de la qualité est souvent attirée par la nostalgie de la non-violence, de la neutralité. Il faudrait toujours bien discerner, dans ces nostalgies, ce qui relève d'un dépassement à l'égard de la lutte, d'un véritable amour de l'homme, et ce qui relève d'une abdication, d'une fuite de la réalité qui matérialise en enlisant dans la quantité. N'y a-t-il pas souvent une sorte d'alliance secrète entre ces deux aspects ?

La quantité, puisqu'elle est antérieure aux contraires, est en elle-même immuable et n'est pas principe de mouvement. Il y a cependant un mouvement selon la quantité, le mouvement de croissance et de décroissance [1]; mais ce mouvement n'a pas dans la quantité son *principe* (c'est un mouvement vital); il a cependant son *terme* dans la quantité : il se réalise et s'achève en elle.

2° La quantité n'est pas susceptible de plus et de moins [2]; c'est par induction qu'Aristote le prouve, en parcourant les différentes espèces

[1] Voir S. THOMAS, *Comm. Phys.*, V, leç. 4, n° 680.

[2] Voir I-II, q. 52, a. 1. – Pour Gassendi, qui relève les «erreurs, impiétés et mensonges qui abondent dans les *Catégories* d'Aristote», c'est une erreur «d'enseigner que la quantité même n'est pas susceptible de plus et de moins. Car si une qualité telle que la chaleur peut se dire plus grande ou plus petite, de même et avec bien plus de raison la quantité se dira plus grande ou plus petite. Si l'on objecte qu'une petite quantité peut bien être dite *moindre*, mais qu'elle n'est *pas moins* quantité qu'une grande, n'est-ce pas de la même façon qu'une chaleur modérée peut être dite moindre, mais *non pas moins* chaleur qu'une [chaleur] intense ? Car de même qu'une quantité, si petite qu'elle soit, garde toujours en elle l'essentiel de la quantité, de même la chaleur, si faible qu'elle soit, conserve

de quantité. Cela tient à la nature même de la quantité, car les parties quantitatives sont juxtaposées les unes aux autres, et donc extérieures. Elles n'admettent aucune possibilité d'intériorité, de compénétration mutuelle. De plus, ces parties, dans le nombre, sont fixées par une mesure indivisible.

Un monde qui ne serait qu'un monde de quantité posséderait-il encore des valeurs ? La notion de valeur n'implique-t-elle pas nécessairement cet élément de plus et de moins dans la même forme ? Cet élément de graduation dans la même forme n'est-il pas nécessairement au point de départ de toute valorisation ? Celle-ci n'implique-t-elle pas une référence à une cause exemplaire ?

Le fait qu'il n'y ait pas de plus et de moins dans la quantité montre comment toute vision univoque du monde, sans aucune analogie, se fonde sur la quantité. Et pourtant l'analogie, la proportion, ne se trouve-t-elle pas en premier lieu dans le domaine de la quantité ? Il est vrai que la proportion a été d'abord découverte dans le domaine des connaissances mathématiques; ces connaissances impliquent une abstraction formelle qui met en lumière certains aspects qualitatifs de mesure, de rapport, de relation. Plus l'abstraction formelle est grande en mathématiques, plus ces aspects qualitatifs sont mis en lumière, plus la proportion, l'ἀναλογία, apparaît. Mais ne confondons pas les connaissances mathématiques et la quantité telle que la connaît le métaphysicien. La quantité, dans sa nature métaphysique, est bien le domaine propre de la non-différenciation, de l'univocité, de l'homogénéité. L'aspect analogique, dans les connaissances mathématiques, vient de l'abstraction formelle opérée par l'intelligence, laquelle est, par nature, analogique et qualitative. Les connaissances mathématiques, qui se fondent radicalement sur la quantité, nous manifestent en premier lieu, et de la manière la plus claire, d'une manière «quasi artistique», le rôle et l'importance de l'ἀναλογία dans la connaissance intellectuelle; sur ce fond univoque de pur divisible, l'analogie apparaît avec plus de netteté. Notons également que l'analogie découverte par

toujours l'essence de la chaleur» (*Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliciens*, I, diss. 7, art. 1, p. 72; cf. II, diss. 3, art. 13, pp. 348 ss. : «la qualité ne paraît pas plus que les autres prédicaments capable de comporter le plus et le moins»). Gassendi soulève aussi l'objection suivante : «si la division de la substance en première et seconde était légitime, pourquoi la quantité aussi n'est-elle pas divisée en première et seconde ? On dit que la substance première s'entend comme particulière, la substance seconde comme universelle : n'y a-t-il pas de même une quantité particulière et une quantité universelle ? Mais cette distinction apparemment était ridicule et sans raison» (*op. cit.*, I, diss, 5, art. 2, pp. 114-116).

les connaissances mathématiques n'est pas la même (si ce n'est «analogiquement») que celle du philosophe et du métaphysicien; car l'analogie mathématique se fonde radicalement sur la quantité, et donc c'est l'égalité qui est mise en lumière à travers la diversité (on parle d'égalité de rapports, de proportionnalité); tandis que l'analogie du métaphysicien se fonde sur l'être, et c'est la diversité des modes de l'être qui est mise en lumière; cette diversité implique «quelque chose» de commun qui n'est plus l'égalité et qui ne peut même pas se réduire à une forme, «quelque chose» qui ne peut être saisi qu'au niveau de l'être, à travers et dans cette diversité de modes.

3° La quantité, en elle-même, n'a aucune perfection ni aucune beauté. Le nombre et la dimension quantitative, comme tels, n'ajoutent à la réalité aucune perfection nouvelle : ils sont en dehors de l'ordre du bien et de l'ordre du beau. Toutefois, la quantité peut être la condition *sine qua non* de la perfection et de la beauté, étant donné ce qu'est l'être physique, étant donné sa matière. Ce n'est pas l'accumulation de biens qui fait le «bien-être», qui rend quelqu'un heureux; néanmoins, cette accumulation peut être utile, peut permettre un bien-être, si l'on sait s'en servir, si on sait l'ordonner. Mais l'accumulation de biens en trop grande quantité peut être aussi l'occasion d'un étouffement ou d'un repliement qui provoque la mort. Si le nombre, en lui-même, n'explique rien des événements humains, il est souvent occasion de révolte, d'opposition, de contestation [3].

Cependant, ne pas avoir de contraires, n'être pas susceptible de plus et de moins, ne pas impliquer de perfection, ne sont pas des propriétés de la quantité au sens précis, car la substance et la relation n'ont ni contraires, ni plus ni moins, et la relation n'implique pas de perfection. Il s'agit donc plutôt de notes négatives caractéristiques de la quantité, que de véritables propriétés.

4° La propriété de la quantité est l'égalité. En effet, l'égalité n'est autre que la relation d'une quantité à une autre, selon la négation de tout excès ici ou là; plus profondément, c'est un reflet de l'unité inhérente à l'être dans ce mode spécial de l'être qu'est la quantité. L'égalité, comme propriété, nous révèle ce qu'est la quantité. Celle-ci n'est-elle pas pure divisibilité sans aucun élément de différenciation ? Par le fait même, les parties divisées sont égales ou inégales entre elles, puis-

[3] Dans la *Politique*, Aristote note l'importance du nombre pour le *bene vivere* de la cité : la possibilité d'accroissement de la cité n'est pas indéfinie; car pour distribuer les fonctions publiques d'après le mérite, il est indispensable que les citoyens se connaissent entre eux et sachent ce qu'ils sont (*Pol.*, VII, 4, 1326 b 12).

qu'elles ne peuvent être relatives que de cette manière. Du reste, notons-le bien, l'égalité parfaite ne se trouve que dans les parties purement quantitatives; dès qu'une note qualitative intervient, cette égalité rigoureuse se perd. Prétendre qu'il y a «égalité» entre des personnes ou des qualités diverses est un jugement très extérieur et, au fond, très quantitatif; c'est oublier le caractère propre de la qualité, qui est précisément d'ennoblir et donc de supprimer l'égalité au sens propre.

Cette relation d'égalité ou d'inégalité est la seule relation strictement quantitative; les relations de mesure, d'excès ou de défaut font toujours appel à d'autres notions que la quantité. La relation de mesure, par exemple, réclame un élément non-quantitatif : un principe indivisible, simple. A la différence de l'égalité, la mesure se fonde sur la détermination propre de la quantité, le terme. Mesurer, c'est, d'une certaine manière, déterminer, ramener à l'unité; de ce fait intervient un certain élément qualitatif [4].

5° L'infini et le fini qualifient proprement la quantité. La quantité, considérée en elle-même, est une forme divisible qui, par le fait même, n'est jamais parfaitement actuée et déterminée. Ce qui actue la quantité, son terme, n'actue que partiellement, car il actue en divisant, d'une manière extérieure. La quantité actuée par ce terme particulier possède d'autres possibilités d'être actuée – et cela, toujours. La quantité reste donc toujours capable d'être divisée et actuée; sa manière d'être implique toujours un infini en puissance. Certes, la quantité continue, qui existe dans les réalités physiques, est toujours terminée, en raison même de la nature propre de ces réalités physiques, qui demandent *telle* quantité; mais elle garde une possibilité d'être divisée à l'infini.

Il y a de même un infini dans la quantité discrète, car un nombre donné n'est jamais le dernier, on peut toujours lui ajouter une unité. Il n'y a pas d'absolu dans le nombre – si ce n'est en ce sens qu'il est infini en puissance. Sa transcendance est une immanence infinie en puissance. Il faut bien distinguer cet infini en puissance, qui affecte le divisible et exprime sa capacité de puissance secondaire, accidentelle, de l'infini en acte qui affecte l'être de Dieu et exprime l'état non-reçu de l'acte, de l'*esse*. La transcendance de cet Infini est une transcendance totalement séparée.

Ces diverses notes et propriétés de la quantité montrent bien tout ce qu'elle apporte au monde physique et au monde de la connaissance.

[4] Voir 2e partie, pp. 664 ss.

La quantité est le fondement de toute l'univocité constatée dans l'univers. Elle est le fondement de nos classifications par genre et différence spécifique, de nos méthodes de division et de raisonnement. Elle est la source propre de toute égalité et uniformité, de tout nivellement; enfin, elle *conditionne* d'une manière plus ou moins immédiate tous nos jugements [1].

Dans la mesure où la quantité prend dans notre vision du monde une place primordiale, ce conditionnement *spécifie* nos jugements et le tout remplace la finalité. Nous risquons alors de considérer que la question des valeurs et des degrés divers de ce-qui-est se ramène à celle de la structure du tout, et d'arriver progressivement à un nivellement où l'égalité est considérée comme un principe premier et comme une fin. Il en résulte nécessairement une matérialisation, car on ne peut niveler que par ce qui est le plus imparfait, l'élément générique. L'idéal humain, dès lors, se ramène nécessairement à l'élément générique : l'animal considéré dans sa totalité; non pas l'animal considéré dans ses principes propres, mais l'animal considéré comme un tout ayant sa structure propre. A la communauté humaine se substitue l'aggrégat, à la finalité l'équilibre des parties et du tout.

[1] Dès que l'on confond l'ordre d'origine et l'ordre de nature, le conditionnement et la spécification objective, et que l'on ramène la seconde au premier, on est conduit à la position illustrée admirablement par Nicolas de Cues : nous ne pouvons connaître que la quantité. Dans la même ligne, on retrouverait tous les positivistes scientistes.

CENTRE DE DOCUMENTATION PHILOSOPHIQUE BESANCON

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE FACULTÉ LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE BESANÇON

CHAPITRE VII

PRINCIPE D'IDENTITÉ, PRINCIPE DE SIMILITUDE, PRINCIPE D'EGALITÉ

L'analyse des diverses déterminations de ce-qui-est nous manifeste toute la richesse de l'être selon l'ordre de la cause formelle (toute la diversité des formes) et, par le fait même, la parenté de la forme avec l'être et leur irréductibilité. Chacune de ces formes est une détermination particulière de ce-qui-est, mais aucune ne s'identifie jamais formellement à l'être, chacune nous révèle quelque chose de l'être, dont elle manifeste un mode particulier.

Les trois premières déterminations – οὐσία, relation, qualité – nous révèlent trois modes divers de ce-qui-est : l'un primordial, fondamental, les deux autres encore très importants, quoique secondaires : la qualité exprime avant tout ce qui ennoblit un être et ce qui, par le fait même, le rend capable d'être en communication avec un autre; la relation exprime ce qui met un être face à un autre. L'être apparaît, selon ses modes propres, comme ce qui implique indépendance, noblesse, capacité de communiquer, enfin comme ce qui est tout entier tourné vers l'autre. Quant à la quantité, elle nous révèle un aspect essentiel de l'être matériel, sa possibilité de devenir, sa divisibilité et l'extériorité de ses parties. Les autres déterminations (action-passion, lieu, temps...) sont des déterminations du devenir, qui se ramènent, en définitive, à celles de l'être matériel.

Entre ces déterminations, il y a un ordre très spécial, qu'il serait très intéressant d'étudier. Notons seulement ici que seule la découverte

de l'οὐσία nous met en présence d'un principe (d'une cause) propre de ce-qui-est considéré comme être. Les déterminations secondaires (qualité et quantité), n'ayant pas le même enracinement dans l'être, ne peuvent être des principes propres au sens fort, mais peuvent, par contre, être au point de départ du devenir de l'être matériel, de l'être quantifié.

La découverte de l'οὐσία a donc quelque chose d'unique; elle nous fait découvrir le principe propre (selon la forme) de ce-qui-est. Or l'οὐσία, premier mode de ce-qui-est, première détermination grâce à laquelle ce-qui-est subsiste en son être, possède une unité tout à fait spéciale; elle est identique à elle-même. Quand j'affirme «l'homme est homme», «Pierre est un homme», cette identité s'exprime au moyen d'une relation de raison qui peut seule exprimer l'indivisibilité de la substance[1], l'indivisibilité première au niveau de l'être, qui se distingue de l'indivisibilité *formelle* de l'être considéré dans toute son universalité[2]. L'οὐσία n'est pas l'être, mais le mode premier de l'être. L'être, dans l'οὐσία, se trouve réalisé avec une telle autonomie qu'il n'implique plus rien de relatif et qu'il est capable de ramener la multiplicité des déterminations accidentelles à l'unité.

Dans la quantité et la qualité, il y a encore quelque chose de relatif, car tant la qualité que la quantité sont relatives à l'οὐσία. L'unité dans la qualité, c'est une similitude, qui est une relation réelle; l'unité dans la quantité, c'est l'égalité; l'unité dans l'οὐσία, c'est l'identité[3].

Certes, lorsqu'on attribue à Pierre telle qualité ou telle quantité, par exemple lorsqu'on dit que Pierre est intelligent ou que Pierre est grand, cette qualité et cette quantité s'identifient bien à Pierre; mais une telle identification est matérielle et accidentelle. C'est une identification existentielle, dans le fait d'exister.

En dehors de l'attribution essentielle au sens tout à fait premier («Pierre est homme»), il y a encore une autre attribution essentielle, celle de la propriété, par exemple : «l'homme est capable de rire» (ce qu'Aristote appelle le second mode de καθ' αὑτό). Mais cette attribution de la propriété n'est pas parfaite au sens absolu, elle n'est pas première, elle en présuppose essentiellement une autre. Donc, c'est seulement

[1] Cf. ci-dessus, p. 36, note 52 et p. 58, note 160.

[2] L'indivisibilité de l'οὐσία est celle de l'être en ce qu'il *est* premièrement; l'indivisibilité de l'être considéré dans toute son universalité est celle d'une *notion première*. Nous reviendrons sur cette question dans *La pensée réflexive*.

[3] Cf. S. THOMAS, *Commentaire des Métaphysiques*, V, leç. 11, n° 907; voir aussi X, leç. 4, n°s 1999, 2006-2009.

dans le cas de l'οὐσία que l'on est en présence d'une identité parfaite au niveau de l'être : ce-qui-est, est. Ce qu'il est substantiellement, il l'est nécessairement [4] : voilà exprimée la propriété caractéristique de l'être substantiel. On est bien en présence d'un principe premier [5], le principe d'identité [6].

[4] Cf. S. THOMAS, *Comm. Mét.*, VII, leç. 17, n° 1652 : «il y a en toutes choses *une* raison et *une* cause (*una ratio et una causa*) qu'il est impossible d'ignorer (...) toute chose est une avec elle-même. C'est pourquoi toute chose se prédique d'elle-même (*unumquodque est unum sibiipsi. Unde unumquodque de se praedicatur*)». C'est là un principe; cf. n° 1654 : *se habet ad modum principii.*

[5] Si nous disons que le principe d'identité est un «principe premier», alors que nous avons dit que l'οὐσία était «principe propre» et cause propre dans l'ordre de ce-qui-est, c'est pour mieux distinguer ce qui est premier dans l'ordre de l'être, ce qui structure formellement ce-qui-est (l'οὐσία), de ce qui n'est premier que dans l'ordre de la connaissance (le principe d'identité). Tout principe, en effet, est un point de départ; il est premier, il est ce au delà de quoi on ne peut remonter; mais il est premier soit comme source d'être, soit comme source de devenir, soit comme point de départ de la connaissance (cf. S. THOMAS, *Comm. Mét.*, V, leç. 1, n° 761 : *primum in esse rei, in fieri rei, in rei cognitione*).

Rappelons encore la différence qu'Aristote, et S. Thomas à sa suite, voient entre «principe» et «cause» (cf. ARISTOTE, Métaphysique, Δ, 1 et 2; S. THOMAS, *Comm. Mét.*, V, leç. 1, n°s 750-751, 761-762). Le principe a une extension plus grande que celle de la cause, car il y a des principes qui ne sont pas causes (par exemple, le *terminus a quo* est principe d'intelligibilité du mouvement). Toute cause, au contraire, est principe. Cette extension plus grande du principe provient du fait que le principe peut regarder l'ordre de l'intelligibilité, alors que la cause ne regarde que l'ordre de l'être et du devenir. Principe et cause peuvent être identiques dans leur sujet (*idem subjecto*), mais ils diffèrent selon leurs raisons propres : le principe implique un certain ordre; la cause, une efficacité à l'égard de l'*esse causati* (n° 751). L'ordre de l'antérieur et du postérieur se réalise dans des réalités de nature diverse; tandis que la causalité, si elle implique une dépendance, ne réclame pas nécessairement une diversité de nature entre la cause et son effet.

[6] Sans faire l'historique de ce principe, donnons quelques indications. Suarez attribue au scotiste Antonius Andreas la formule *omne ens est ens*, que lui-même tient pour inutile (voir *Disp. met.*, III, sect. 3, n° 4). D'après Wundt (cf. J. WÉBERT, *Essai de métaphysique thomiste*, p. 105), c'est Leibniz qui aurait exprimé pour la première fois «la loi d'identité (...) sous une forme logique». Notons ce passage des *Nouveaux Essais* : «Les vérités primitives de raison sont celles que j'appelle du nom général *identiques*, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans nous rien apprendre. Elles sont affirmatives ou négatives; les *affirmatives* sont comme les suivantes. *Chaque chose est ce qu'elle est.* Et dans autant d'exemples qu'on voudra A est A, B est B. *Je serai ce que je serai. J'ai écrit ce que j'ai écrit*» (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, ch. 2, § 1, éd. Erdmann p. 338 b). Leibniz montre ensuite comment la démonstration de trois sortes de conversions «fait voir que les propositions identiques les plus pures et qui paraissent les plus inutiles, sont d'un usage considérable dans l'abstrait», ce qui «nous peut apprendre qu'on ne doit mépriser aucune vérité» (*ibid.*, p. 340 b). Voir aussi p. 341 a : «il est aussi clair de dire que A est A, que de dire qu'*une chose est ce qu'elle est*».

L'identité (de l'Absolu avec lui-même) tient une place capitale dans la philosophie de Schelling – du moins dans l'une de «ses» philosophies, celle, précisément, qui est dite «philosophie de l'identité». Schelling affirme alors que «la plus haute loi pour l'être de la raison est la loi d'identité» (*Werke*, IV, éd. Schröter, p. 116). Par contre, Hegel dira que c'est la contradiction qu'il faut tenir pour la détermination la plus profonde et la plus essentielle et que, vis-à-vis d'elle, l'identité n'est que la détermination du simple immédiat,

Mais ne peut-on pas dire que toute détermination est formellement identique à sa quiddité propre ? Le P. Garrigou-Lagrange affirme que le principe d'identité peut s'exprimer de cette manière : «*Tout être est quelque chose de déterminé, d'une nature déterminée qui le constitue en propre*»[7]. Ce qui peut se symboliser par «A est A». L'être est «ce qui est» ou «peut être». N'est-ce pas affirmer que tout ce-qui-est implique une détermination formelle, une quiddité et, par le fait même, que tout

de l'être mort, tandis que la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité (voir *Science de la logique*, II, pp. 58 ss.). Pour Hegel, le principe d'identité (A = A) n'est qu'une tautologie vide; de même, le principe de non-contradiction, qui n'est que la formule négative du précédent, n'est qu'un truisme, l'un de ceux qui ont à juste titre attiré le ridicule sur la logique traditionnelle (voir *Encyclopädie*, III, § 441, Zusatz, Werke, éd. Glockner X, p. 299). «La philosophie, affirme Hegel en se référant à Aristote, n'est pas système d'identité. Cela est aphilosophique» (*Geschichte der Philosophie*, II, Werke, éd. Glockner XVIII, p. 332; sur les critiques de Hegel à Schelling concernant l'identité, voir *Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface, pp. 16 ss.).

Pour Kierkegaard, il est clair que «le principe d'identité domine en un sens le principe de contradiction et lui sert même de base» (*Journal*, I, p. 209). Mais le principe d'identité «n'est que la limite de la pensée humaine, comme des montagnes bleues au loin, comme cette ligne, que les dessinateurs appellent le fond – le dessin restant le principal. Tant que je vis dans le temps, le principe d'identité n'est qu'une abstraction. Rien de plus facile donc que de se leurrer et de faire croire aux autres qu'on pense l'identité de tout, en laissant tomber les différences. Mais pourquoi ne pas demander à l'un de ces escamoteurs comment il s'y prend pour rêver, puisque, dans l'identité, on opère hors du temps ? Aussi le suicide est-il l'unique conséquence morale à tirer du principe d'identité, si l'on veut se maintenir dans le temps. La confusion ne résulte donc que du fait de vivre dans une catégorie autre que celle où l'on se meut en écrivant des livres (...) Tant que je vis, je vis dans la contradiction, car la vie n'est que contradictoire. D'une part, j'ai la vérité éternelle, de l'autre le foisonnement de l'existence que l'homme à lui seul est incapable de pénétrer (*ibid.*, pp. 209-210).

Pour Sartre, la formule «l'être est ce qu'il est», loin de se ramener au principe d'identité, concerne une «région singulière de l'être» et, à ce titre, est synthétique; elle n'exprime qu'un principe contingent de l'être en soi, dont elle désigne l'opacité : voir *L'être et le néant*, pp. 33-34; cf. *L'être*, I, p. 168.

Notons enfin la position de Maritain. Pour ce dernier, le principe d'identité, où le sens commun ne voit qu'une tautologie, «peut être pour le métaphysicien l'objet d'une contemplation émerveillée» (*Sept leçons sur l'être*, p. 65). Ce principe, qui s'énonce ainsi : «chaque être est ce qu'il est», ou «l'être est l'être», ou encore «ce qui existe, existe» (voir *op. cit.*, pp. 104-105), est exprimé «en fonction de l'intuition métaphysique de l'être»; le philosophe voit alors «dans ce principe la première loi fondamentale de la réalité elle-même, loi étonnante parce qu'elle déclare *ex abrupto* le premier mystère de l'être, sa consistance et son abondance» (*op. cit.*, p. 65). Le philosophe saisit ce principe avec son mode de réalisation analogique; car le principe d'identité «sauve la multiplicité et la diversité des choses»; il est «le gardien de l'universelle multiplicité» (*op. cit.*, p. 66).

Nous reviendrons ultérieurement (dans le volume sur *La pensée réflexive*) sur les diverses conceptions du principe d'identité, pour mieux comprendre comment elles reflètent les positions caractéristiques des divers philosophes. Le principe d'identité n'est-il pas le nœud fondamental de l'intelligence et de l'être ?

[7] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, p. 166; voir pp. 118 et 220.

ce qui est est intelligible (ce qui revient à dire que toute détermination est identique à sa propre quiddité) ?

Mais est-ce bien cela, le principe d'identité ? N'y a-t-il pas là une confusion, analogue à celle qui consiste à identifier οὐσία et quiddité ? Le principe d'identité se situe au niveau de ce-qui-est en tant qu'être, comme l'οὐσία, tandis que l'affirmation «tout être est quelque chose de déterminé, toute détermination s'identifie à sa quiddité», se situe au niveau de la forme, de la quiddité, de l'essence. N'y a-t-il pas alors confusion entre l'identité mathématique ou logique et l'identité au niveau métaphysique ?

Le principe d'identité, au sens fort, se situe au niveau métaphysique. C'est seulement à ce niveau que l'on peut vraiment affirmer une identité dans l'ordre de l'être, dans l'ordre de ce-qui-est – alors qu'au niveau mathématique, l'identité, en réalité, est une égalité. A = A n'est pas le symbole de l'identité, mais de l'égalité. En logique, l'identité signifie aussi l'égalité et la similitude plutôt que l'identité au sens fort, car il s'agit de comparer les universaux entre eux; on peut alors parler d'une égalité dans l'extension et d'une similitude dans la compréhension. Toutefois, à propos de l'attribution, on peut parler d'identité. Quand on attribue «homme» à Pierre, «homme» s'identifie à «Pierre»; il ne fait plus qu'un avec lui. Cette identité au niveau de l'attribution se réalise grâce à la substance-sujet, qui intègre en elle-même l'attribut («homme») de sorte que cet attribut ne fait plus qu'un avec elle. Cette identification implique un fondement d'ordre métaphysique, un fondement dans l'ordre de l'être : la substance principe d'être [8].

Confondre le principe d'identité pris au sens fort avec ces diverses modalités secondaires, conduit fatalement à confondre l'être et la forme, ce-qui-est et sa détermination, sa quiddité, ce qui conduit rapidement à un certain idéalisme, car on ne reconnaît plus avec assez de force le primat de ce-qui-est [9].

Précisons maintenant les liens qui existent entre le principe d'identité et le principe de non-contradiction. Ce dernier, du point de vue logique, s'exprime ainsi : «il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas au même sujet, dans le même temps et sous

[8] Les deux fonctions de l'οὐσία exposées dans les *Catégories* : οὐσία première et οὐσία seconde, impliquent un fondement métaphysique : l'οὐσία principe d'être.

[9] Certes, du point de vue *critique* (nous aurons l'occasion d'y revenir), on peut ramener le principe d'identité au principe d'intelligibilité, car à ce niveau critique, le principe d'intelligibilité est premier; mais il n'est pas premier au niveau *métaphysique*.

le même rapport»[10]. Du point de vue métaphysique, il s'énonce ainsi : «un même être ne peut être et ne pas être en même temps et sous le même rapport». Ce principe s'exprime d'une manière négative; ayant une extension universelle, il est vrai à l'égard de tout ce-qui-est, en impliquant certaines conditions. Considéré du point de vue logique, il exprime que l'attribut a une signification propre, qu'il signifie telle détermination et que cette détermination, s'identifiant avec le sujet auquel elle est attribuée, ne peut pas en même temps, et sous le même rapport, être niée de ce sujet. Si l'attribut ne signifiait pas quelque chose de déterminé, une quiddité, il pourrait être attribué, ou ne l'être pas, au même sujet. Considéré du point de vue métaphysique, le principe de non-contradiction exprime que tel être, du fait même qu'il existe, ne peut pas en même temps et sous le même rapport ne pas exister. Si tel être n'était pas (du fait même qu'il existe) identique à lui-même, il pourrait en même temps ne pas exister.

Il faut bien souligner l'universalité de ce principe : «tout être, du fait même qu'il existe...» On ne précise pas la modalité particulière de ce qui existe, on ne dit pas s'il existe nécessairement en lui-même, ou d'une manière secondaire, comme accident. C'est le fait même d'exister qui est immédiatement et explicitement considéré, et non la manière d'être. Voilà pourquoi ce principe est premier, car c'est à lui que sont ramenés les principes des démonstrations, comme tous les êtres sont ramenés à un premier.

Il est facile de saisir la correspondance logique et métaphysique entre ce principe et le principe d'identité tel que nous avons essayé de l'exposer. Le principe de non-contradiction exprime bien, négativement, ce qu'affirme positivement le principe d'identité. Grâce à son aspect négatif, le principe de non-contradiction gagne en universalité, mais son fondement demeure l'οὐσία. Car, en fonction de l'identité de l'οὐσία et de ce-qui-est, toutes les autres déterminations, du fait même qu'elles existent, possèdent un certain rapport avec ce principe. Elles s'identifient en effet radicalement avec la substance-sujet. D'autre part, toutes les autres déterminations possèdent une quiddité, une détermination essentielle, ce qui justifie l'aspect logique du principe de non-contradiction.

Du reste, si l'on raisonne par mode d'impossibilité, en acceptant la négation du principe propre qu'est l'οὐσία et du principe premier d'identité, n'est-on pas conduit immédiatement à une relativité absolue, par là

[10] Voir *Mét.* Γ, 3, 1005 b 19-20 et Γ, 4.

à la non-application du principe de non-contradiction, et donc progressivement au rejet pur et simple de ce principe [11]?

Nous voyons mieux ainsi le sens de la triple distinction faite précédemment entre substance-sujet, substance-quiddité et substance-principe-et-cause-propre-de-ce-qui-est [12]. En considérant la substance-sujet comme fondement du principe d'identité, on peut affirmer une identité existentielle. Le principe d'identité que l'on découvre alors exprime les exigences propres d'une réalité physique qui existe. C'est l'identité du *fait* d'exister. Ce n'est plus le principe d'identité au sens le plus rigoureux, le plus précis, mais celui que nous saisissons, génétiquement, en premier lieu (d'où le risque de demeurer à ce niveau).

En considérant la substance-quiddité comme fondement du principe d'identité, on découvre le principe d'intelligibilité; car la substance-quiddité est première dans l'ordre de l'intelligibilité; toutes les autres déterminations se ramènent à cette détermination première.

En considérant la substance, principe propre (selon la forme) de ce-qui-est, comme fondement du principe d'identité, on saisit alors le principe d'identité au sens *métaphysique*, exprimant le rapport de ce-qui-est avec lui-même.

On voit donc comment on peut saisir le principe d'identité selon trois modalités, qui correspondent rigoureusement à la triple manière de considérer l'οὐσία, la substance. Ceux qui ne voient dans la substance que le sujet de ce-qui-est, en restent toujours à une saisie existentielle de la métaphysique (l'étant), et le principe d'identité exprime pour eux la manière d'exister de l'étant.

Ceux qui ne voient dans la substance que l'aspect de «quiddité» ne peuvent dépasser l'intelligibilité de l'être, son aspect quidditatif. Le principe d'identité exprime alors l'unité intelligible de ce-qui-est.

Enfin, si l'on saisit l'οὐσία comme principe (selon la forme) de ce-qui-est, on peut préciser que le principe d'identité, au niveau de l'être, est au delà du fait d'exister et de l'unité d'intelligibilité, mais fonde l'un et l'autre.

Quant au principe de non-contradiction, *in esse rei* il exprime que la réalité *est*, en soulignant l'absolu de son existence actuelle : elle ne peut pas, sous le même aspect, ne pas être, puisqu'elle est. *In rei*

[11] La non-application (question de fait) conduit très vite à un rejet du principe lui-même (question de droit, de nature).

[12] Voir *L'être*, I, pp. 388 ss.

cognitione, il exprime qu'un attribut, une détermination, ne peut coexister avec sa négation.

On peut donc conclure que, considéré du point de vue métaphysique, le rapport entre ces deux principes est analogue à celui qui existe entre la question de l'existence de la réalité et le question de ce qu'elle est – l'*an sit* et le *quid sit* – le fait et la nature. Du point de vue de l'intelligibilité, le principe de non-contradiction exprime comme la propriété du principe d'identité, sa propriété négative.

CHAPITRE VIII

DIVISION DE L'ÊTRE EN ACTE ET PUISSANCE

Après avoir analysé les diverses modalités de l'être considéré du point de vue de la causalité formelle (les diverses déterminations de ce-qui-est), il nous faut aborder une nouvelle perspective, celle de la *fin* propre de ce-qui-est.

En effet, nous ne pouvons pas identifier recherche métaphysique de l'être et recherche métaphysique de l'οὐσία (et de tout ce qui dépend directement d'elle, de tout ce qui est sous sa mouvance). Si importante que soit cette recherche, elle n'est pas et ne peut être adéquate à celle de l'être; car l'être ne peut être la simple et pure détermination. Si l'être est déterminé, il n'est pas *que* déterminé, il *est*; et en affirmant qu'il est, on exprime quelque chose d'autre que la détermination. Ce «quelque chose», du reste, est beaucoup plus difficile à préciser et à saisir; c'est quelque chose d'ultime, au delà de quoi on ne peut plus rien dire, sinon revenir, à travers cette affirmation, sur d'autres aspects, donc sur les déterminations.

Cette nouvelle recherche va se faire à partir de l'interrogation : en vue de quoi l'être est-il ? quelle est sa fin propre ?

Immédiatement, une objection se présente : le problème de la finalité regarde l'opération, l'activité humaine; c'est l'esprit qui est finalisé, et non l'être, car l'être est, et n'a pas de fin. Il suffit de constater qu'il est, et les conditions nécessaires à sa propre existence. Poser le problème de la fin de l'être, n'est-ce pas, en réalité, poser un faux problème, s'engager sur une fausse piste ?

On voit bien la force de cette objection, qui met en cause tout un aspect de la métaphysique, et son aspect le plus profond. Avec le nominalisme, qui a laissé de côté le problème de la finalité en réduisant la métaphysique à la logique, le problème des déterminations de l'être est partiellement demeuré (à travers le problème des catégories), mais le problème de l'acte et de la puissance n'a plus été considéré qu'au niveau du devenir; et l'affirmation existentielle «ceci est» n'a plus été considérée que comme une identité matérielle, un fait existentiel. La véritable métaphysique de l'acte a disparu. De fait, tous ceux qui se sont laissé entraîner par le nominalisme ont également abandonné la métaphysique de l'acte – et c'est pour cela que nous ne voyons pas immédiatement comment peut se poser le problème.

Essayons donc de répondre à l'objection, qui nous oblige à préciser le sens exact de cette interrogation métaphysique : en vue de quoi l'être est-il ?

Commençons par reconnaître qu'effectivement, le probième de la finalité se pose en premier lieu à l'égard de nos activités humaines. Dans l'ordre du *faire* nous découvrons la fin-*effet*, dans l'ordre de l'*agir* moral nous découvrons l'intention, ce *pour quoi*, ce *en vue de quoi* on exerce telle opération : la véritable fin.

Mais nous ne pouvons pas en rester à cette seule analyse philosophique des opérations humaines. Car, d'une part, ces opérations ont leur source dans l'esprit de l'homme ou, plus exactement, dans l'homme en tant qu'esprit, et donc il faut aller plus loin que ces opérations elles-mêmes et considérer ce qu'est l'homme, la puissance de l'homme; d'autre part, saisir la finalité de ces opérations spirituelles est sans doute très important, mais ne suffit pas, car la finalité est alors saisie au niveau intentionnel. Or l'intentionnel est toujours ordonné au réel et lui est relatif. Il faut donc pousser l'analyse plus loin et se demander ce qu'est la finalité au niveau de ce-qui-*est*, au niveau de l'être. Il faut toujours bien distinguer *où* un problème philosophique apparaît en premier lieu, et *jusqu'où* nous pouvons pousser l'analyse métaphysique. Nous comprenons donc que non seulement la question est légitime, mais qu'il est *nécessaire* de se la poser. La réponse à cette question est une autre histoire ! Ce qui importe ici en premier lieu, c'est de reconnaître que cette interrogation s'impose à nous, que nous devons nous la poser.

Il n'est guère surprenant que le nominalisme ne se la soit plus posée, car la logique ne se pose jamais la question de la cause finale, qui lui échappe complètement. L'être de raison n'est qu'objet, il n'est

pas fin et n'a pas de fin. L'universel a une structure formelle – celle d'un type de relation de supérieur à inférieur – mais n'a pas de fin propre.

En face des nominalistes de toutes sortes, reconnaissons que la question de la cause finale est la plus difficile à poser et à résoudre, car notre intelligence a beaucoup de peine à atteindre ce qu'il y a d'ultime[1]. Elle a déjà assez de peine à saisir la détermination ! Or, dépasser celle-ci pour atteindre la fin réclame une pénétration encore plus grande. C'est pourquoi, si facilement, on se donne de bonnes excuses pour ne pas poser cette question, surtout lorsqu'il s'agit de l'être; car, il faut bien le reconnaître, la question ne *semble* plus, alors, se poser avec autant d'urgence que dans le cas de l'opération humaine.

Pour mieux saisir la difficulté du problème, il est intéressant, avant de l'aborder directement, de constater que les philosophes ont rarement considéré cette métaphysique de l'acte[2]; même dans le thomisme, on a considéré davantage l'acte dans ses conséquences que dans sa source – ce qui est une très mauvaise manière de garder un principe.

I. Enquête historique

1. DÉCOUVERTE DE L'ACTE

Dans la philosophie grecque, le problème du mouvement s'est très vite posé; mais le problème de la finalité, et donc celui de l'acte, n'a été

[1] Voir ci-dessous, 2e partie, *Note sur la finalité.*

[2] Cette enquête historique n'a pas pour but d'examiner ce que pourrait être, dans les diverses philosophies, l'analogue de la découverte de l'acte et de la puissance dans une «philosophie première», mais de relever la manière dont les philosophes, selon leurs diverses conceptions de la philosophie, se sont servi des termes «acte» et «puissance» qui, depuis la découverte d'Aristote, font, de fait, partie d'un certain patrimoine philosophique.

explicité que beaucoup plus laborieusement [1].

L'apport d'Aristote,en ce qui concerne la métaphysique de l'acte et de la puissance, est encore plus grand qu'en ce qui concerne l'οὐσία. Certes, Aristote donne à l'οὐσία une signification nouvelle, beaucoup plus pénétrante que celle que lui reconnaissaient ses prédécesseurs; mais la considération de l'οὐσία était déjà très développée dans la philosophie de Platon. Par contre, le problème de la puissance et de l'acte n'est pas saisi par le fondateur de l'Académie. Ce dernier parle plus volontiers de δύναμις [2], et c'est la raison pour laquelle il ne peut pas vraiment expliquer la pluralité des êtres [3], ni l'union de l'âme et du corps, ni les opérations vitales et le mouvement. Aristote est bien le premier à élaborer une philosophie de l'acte et de la puissance. Il est donc très important de saisir ce que sont l'acte et la puissance dans sa *Philosophie première*. Aristote, sans doute, se sert aussi de l'acte en philosophie de la nature, pour définir le mouvement et préciser ce

[1] Les doxographes grecs ont utilisé le terme ἐνέργεια en exposant les théories de certains présocratiques, notamment Anaximandre et Anaxagore; mais il est évident que cela ne nous autorise pas à affirmer qu'Anaximandre ou Anaxagore ait lui-même employé ce terme qui, semble-t-il, ne se trouve même pas chez Platon. Cf. H. DIELS, *Doxographi graeci*, p. 278, a 5-7 et b 3-4 : «l'infini (ἄπειρον) d'Anaximandre n'est pas autre chose que la matière; mais la matière ne peut pas être acte (ἐνέργεια) sans qu'intervienne la cause efficiente» (STOBÉE, *Ecl.* I, 10 et PLUTARQUE, *Epit.* I, 3); p. 326, b 7-12 : «fortune (τύχη) est le nom donné à un acte sans ordre (ἀτάκτου ἐνεργείας)» (STOBÉE, *Ecl.* I, 6, à propos d'Anaxagore et des Stoïciens); p. 437, a 8-10 : «le sommeil vient de la fatigue de l'activité (ἐνεργείας) corporelle» (PLUTARQUE, *Epit.* V, 25, à propos d'Anaxagore).

[2] Dans le *Sophiste*, l'Etranger propose, comme définition de l'être : «ce qui a une puissance (δύναμιν) naturelle quelconque, soit d'agir (τὸ ποιεῖν) sur ce qu'on voudra d'autre, soit de subir l'action, même la plus minime, de l'agent le plus insignifiant, dût cette puissance ne s'exercer qu'une seule fois, tout ce qui la possède est véritablement; car je pose, comme définition qui définisse les êtres, qu'ils ne sont autre chose que puissance : οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις(247 e). Sur la puissance capable de devenir cause, voir *op. cit.*, 265 b ss. : après avoir divisé l'art en art de production et art d'acquisition (ποιητικὴν καὶ κτητικὴν τέχνην), l'Etranger distingue, dans la production, deux parties : l'une divine, l'autre humaine; et il explique : «Est productrice (ποιητικὴν) toute puissance (δύναμιν)qui devient cause (αἰτία) que ce qui, antérieurement, n'était point, ultérieurement commence d'être (γίγνεσθαι)». Selon l'opinion commune, «la nature engendre |les animaux et les plantes| par une causalité spontanée se développant sans pensée» (ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυούσης). Mais d'après l'opinion de l'Etranger, elle les engendre avec λόγος et science divine engendrée de Dieu (ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης) (265 c). «Les œuvres dites de nature sont œuvres d'un art divin et celles que les hommes composent avec elles, œuvres d'un art humain. A suivre ce principe, il y a donc deux genres de production : l'une humaine, l'autre divine» (265 e).

[3] Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, N, 2, 1089 b 33 et b 17 où, montrant comment les Platoniciens ne peuvent expliquer la pluralité des êtres, Aristote conclut : «Il est donc nécessaire de supposer (ὑποθεῖναι), comme nous le faisons, à chaque réalité l'être en puissance».

qu'est l'âme, mais il ne considère l'acte comme tel, en lui-même, qu'en philosophie première. Car l'acte (comme l'οὐσία) ne peut être parfaitement saisi que dans la lumière de l'être.

C'est dans le livre Θ qu'Aristote entreprend cette étude; c'est donc bien ce livre qu'il faut considérer avant tout. Cependant, il n'est pas inutile de relever rapidement les divers autres lieux où Aristote fait allusion à la distinction de l'être en acte et en puissance. Notons tout d'abord qu'à la différence de l'οὐσία, l'ἐνέργεια n'apparaît pas, dans les apories, comme un problème majeur. Aristote se pose néanmoins la question : les principes sont-ils en puissance ou en acte ?[4] «Si les élé-

[4] *Mét.*, B, 2, 996 a 11 et 6, 1002 b 33 ss. Aristote emploie, pour désigner l'acte, deux termes que les médiévaux ont traduits indifféremment par *actus* : ἐνέργεια et ἐν-τελέχεια. Sur l'origine du terme ἐν-τελέχεια, forgé par Aristote, voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, II, p. 352; H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, II, p. 387. Cette expression, propre à Aristote et qui traduit l'originalité de sa recherche, est-elle déjà comme annoncée par Platon, notamment dans un passage du *Timée* (90 d) où -έλος et ἔχειν semblant s'appeler mutuellement ? Il est intéressant de noter que Cicéron, dans les *Tusculanes* (I, 10, 22), mentionne le «nouveau nom» d'ἐνδελέχεια (et non ἐν-τελέχεια) introduit par Aristote pour traduire sa doctrine de l'âme comme «continuité de mouvement. Selon E. Bignone, la doctrine de l'âme comme ἐνδελέχεια serait celle d'un «premier» Aristote, encore platonicien; mais le changement du concept d'âme (passage d'une «continuité de mouvement» à un «principe immobile») aurait rendu le premier terme complètement inadéquat, et exigé un nouveau terme; Aristote aurait alors forgé celui d'ἐν-τελέχεια, exprimant soit la conquête de la fin atteinte par l'activité, soit la possession de cette activité, réalisée et parvenue à son terme (E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, p. 268; voir aussi J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, p. 121). E. Bignone souligne que si le terme ἐνδελέχεια était peu usité, il existait, ainsi que diverses autres formes, en particulier l'adverbe ἐνδελεχῶς, alors que ἐν-τελέχεια, forgé par Aristote, est resté un terme «infécond» (*op. cit.*, p. 259). Si c'est bien la doctrine du «premier Aristote» qu'expose Cicéron, d'autres auteurs semblent avoir confondu les sens de chacun des deux termes. Voir STOBÉE, *Ecl.* I, 12; AR. DIDYM., *Epit.*, fr. 3, in H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 448, 19-22) : «on appelle [la forme] ἐν-τελέχεια soit parce qu'elle subsiste continuellement (ἐνδελεχῶς), soit parce que chacune des réalités qui y participent se présente comme achevée (-έλειον); en effet, l'airain n'est statue que s'il n'est plus en puissance, mais qu'ayant été façonné il a pris la forme (μορφήν) voulue, qu'on dit alors être en entéléchie (ἐν-τελεχείᾳ); il a alors atteint sa fin (-έλος). — Sur ἐνδελέχεια et ἐν-τελέχεια, voir également J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, pp. 206 ss.

Quant au terme ἐνέργεια, il apparaît déjà chez Aristote dans le traité *Du ciel* (notamment III, 2, 302 a 8). Dans la *Rhétorique*, traitant du style et expliquant qu'une expresion «met l'objet sous les yeux» quand «elle montre les choses en acte» (ἐνεργοῦν-α), Aristote déclare : «dire qu'un honnête homme est comme le carré, c'est faire une métaphore; les deux termes impliquent une idée de perfection (-έλεια), mais ne montrent pas l'acte (ἐνέργειαν). Au contraire l'expression : 'Il possédait la vigueur et la fleur de l'âge', traduit un acte (ἐνέργεια)» (*Rhét.*, III, 11, 1411 b 25 ss.).

Dans la philosophie de la nature et du vivant, ἐνέργεια désigne l'action, et ἐν-τελέχεια le terme atteint par l'action. L'être en mouvement est ἐνέργεια, le terme du mouvement est ἐν-τελέχεια. On pourrait dire que ἐνέργεια signifie le passage de la puissance à l'acte, et ἐν-

ments existent seulement en puissance, il est possible que rien du tout n'existe; car il est possible qu'existe ce qui n'est pas encore : ce qui commence d'être, en effet, c'est le non-être, mais rien ne commence d'être de ce qui n'est pas puissance d'être»[5]. Le problème de l'acte est encore introduit d'une manière implicite à propos du bien :

> appartient-il à une même science, ou à plusieurs, de connaître tous les genres de causes ? (...) comment concevoir qu'un principe de mouvement ou la nature du bien puissent exister dans les êtres immobiles, s'il est vrai d'une part que tout ce qui est bon par soi et en vertu de sa propre nature est une fin, et donc une cause (...) et que, d'autre part, la fin, «ce en vue de quoi», est fin de quelque action et que toute action s'accompagne de mouvement ? Ainsi donc, dans les êtres immobiles, on ne saurait admettre l'existence ni de ce principe de mouvement, ni d'un bien en soi. C'est pourquoi les mathématiques ne démontrent rien par cette sorte de cause[6].

Il semble que la sagesse – la science suprême – doive être la science de la fin et du bien; mais n'est-elle pas plutôt la science de l'οὐσία ?[7]

Au niveau des apories, le problème de l'acte n'est donc pas premier; mais il est soulevé à titre de problème concernant une manière d'être des principes.

Dans le livre Γ, traitant de la science de l'être en tant qu'être, Aristote précise que les significations de l'être sont diverses, mais qu'elles sont πρὸς ἕν et que ce qui fait leur unité, c'est l'οὐσία [8]. Il parle alors de la science de l'être et de l'un, mais non pas de la science du bien, et il

ντελέχεια le passage réalisé, ce qui existe en acte. Dans la mesure où le mouvement exprime une certaine perfection, il est dit ἐντελέχεια; selon qu'il exprime l'acte de ce qui est en puissance il est ἐνέργεια. L'âme est dite ἐνεργεια ou ἐντελέχεια du corps.

En philosophie première, l'ἐνέργεια est acte-*principe*, et l'ἐντελέχεια est une *manière d'exister* : la manière d'exister de celui qui est dans l'«ayance de sa fin» (voir l'exégèse de Heidegger, ci-dessous, p. 455). Soulignons au passage qu'ἐνέργεια n'exprime pas, comme on l'a dit, l'*exercice* de la perfection (J. ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, p. 67).

Le P. Le Blond propose de traduire ἐνέργεια par «activité» et ἐντελέχεια par «actualité» (voir ARISTOTE, *Traité sur les parties des animaux*, I, p. 162, note 77); nous traduirions plutôt ἐνέργεια par «acte» que par «activité», tout en reconnaissant que ἐνέργεια, en particulier dans l'*Ethique à Nicomaque*, désigne à la fois l'acte et l'activité, l'opération immanente de l'âme. Par contre, il nous paraît difficile d'appliquer à l'ἐνέργεια et à l'ἐντελέχεια le schème *dynamique-statique* (cf. *op. cit.*, p. 152, note 53) qui, au niveau métaphysique, est dépassé.

[5] *Mét.*, B, 6, 1003 a 2-4. Cf. ci-dessous, note 77.
[6] *Mét.*, B, 2, 996 a 19 ss.
[7] *Ibid.*, 996 b 12-14.
[8] Voir *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33 ss.

ne mentionne pas l'être en acte ou en puissance, ce qui est très significatif : l'acte, à la différence de l'οὐσία, ne spécifie pas la science de l'être. Cependant, dans le traité *De l'âme*, Aristote affirme : «si l'être et l'un sont dits de plusieurs façons, l'être et l'un au sens principal (κυρίως), c'est l'entéléchie (ἐντελέχεια)»[9]. Si l'acte ne spécifie pas, il constitue néanmoins la recherche ultime, et donc principale. Du reste, dans le livre Γ de la *Métaphysique*, Aristote affirme, en critiquant Protagoras :

> l'être se dit en deux sens différents; dans un sens, quelque chose peut provenir du non-être et, dans un autre sens, ce n'est pas possible; et la même chose peut être à la fois être et non-être, mais non pas dans le même sens. Car en puissance, un même être peut être à la fois des choses contraires, mais il ne peut pas l'être en acte (ἐν-ελεχείᾳ)[10].

Pour répondre à Protagoras, il faut donc découvrir la distinction de l'être en puissance et de l'être en acte; ce que dit Protagoras peut s'entendre de l'être en puissance, mais non de l'être en acte.

En exposant, dans le livre Δ, les diverses significations de l'être, après avoir rappelé que l'être se dit par accident (κατὰ συμβεβηκός) et par lui-même[11] (καθ' αὑτό, ce dernier pouvant recevoir toutes les acceptions indiquées par les types de catégories) et que «être» signifie encore qu'une proposition est vraie («n'être pas» signifiant qu'elle n'est pas vraie), Aristote affirme :

> L'être (τὸ εἶναι) et «ce qui est» (τὸ ὄν) signifient tantôt l'être en puissance (δυνάμει) et tantôt l'être en entéléchie (ἐν-ελεχείᾳ) des différentes choses dont nous avons parlé. Nous appelons «voyant» aussi bien celui qui est capable de voir que celui qui voit en entéléchie[12].

De même pour «savoir», pour «être en repos», et de même pour les substances[13] – ce qui montre l'importance ultime de cette division.

[9] *De anima*, II, 1, 412 b 9.

[10] *Mét.*, Γ, 5, 1009 a 32-36.

[11] *Mét.*, Δ 7, 1017 a 7. Cf. Δ, 2, 1014 a 7 (les causes proprement dites et les causes par accident s'entendent ou bien comme en puissance, ou bien comme en acte) et a 20.

[12] *Mét.*, Δ, 7, 1017 a 35 et b 1 ss. Voir aussi Δ, 20, 1022 b 4 et 21, 1022 b 18. C'est à propos de l'être qu'Aristote parle de l'acte, alors qu'il consacre un exposé particulier à la δύναμις, principe du mouvement, du changement qui est dans un autre être (Δ, 12, 1019 a 15 ss.). Aristote y traite aussi du possible (δυνα-τόν) et de l'impossible (1019 b 21 ss.), mais ne parle pas de l'ἐνέργεια.

[13] *Mét.*, Δ, 1017 b 6. On retrouve, dans le livre E, les mêmes distinctions de l'être

Dans le livre Z, où il étudie l'οὐσία, Aristote ne parle pas de l'être en acte et en puissance, si ce n'est pour affirmer : «dans la génération d'une οὐσία, il faut nécessairement admettre la préexistence d'une autre οὐσία productrice en entéléchie; (...) si, au contraire, il s'agit d'une qualité, la préexistence en acte n'est pas nécessaire, celle de la puissance suffit»[14]. Dès qu'il s'agit d'analyser philosophiquement la génération, le philosophe se sert de la distinction de l'acte et de la puissance.

C'est bien ce que nous retrouvons dans le livre H où, examinant la génération et la corruption des substances sensibles, leur possibilité et leur impossibilité, Aristote parle plusieurs fois de l'acte et de la puissance. L'acte exprime alors ce qui est défini[15], il exprime la fin, la manière d'être[16].

(être par accident et par soi, vrai et faux, substance et accidents). Aristote ajoute : «il y a encore, en dehors de toutes ces sortes d'être, l'être en puissance (δυνάμει) et l'être en acte (ἐνεργείᾳ)» (E, 2, 1026 b 1). Ici, ἐνέργεια remplace ἐντελέχεια.

[14] *Mét.*, Z, 9, 1034 b 16-19.

[15] Cf. *Mét.*,H, 2, 1043 a 5 ss. : «comme, dans la définition des substances, ce qui est affirmé de la matière, c'est l'acte (ἐνέργεια) même, dans les autres définitions, ce sera ce qui ressemble le plus à l'acte». Cf. 1043 a 28, 1043 b 1 : «la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) appartient (ὑπάρχει) à la forme (εἶδος) et à l'acte (ἐνέργεια)». Aristote dit aussi : «chaque οὐσία est une ἐντελέχεια et une certaine φύσις» (H, 3, 1044 a 9; cf. *De anima*, II, 1, 412 a 19 ss.). Voir aussi H, 2, 1043 a 19-20 : la définition par les différences (διὰ τῶν διαφορῶν) est celle de la forme et de l'acte (ἐνέργεια). On voit ici combien l'ἐνέργεια est proche de la μορφή, de l'εἶδος, de l'οὐσία (cf. ci-dessous, note 32). Un peu plus loin, parlant de la cause formelle (le τὸ τί ἦν εἶναι) de l'homme et de sa cause finale (sa fin), le philosophe s'interroge : «peut-être ces deux causes sont-elles identiques ?» (H, 4, 1044 b 1). Lorsqu'il cherche à expliquer la cause de l'unité de la définition, Aristote revient aux diverses distinctions déjà établies : «d'une part la matière et la forme, d'autre part l'être en puissance et l'être en acte» (6, 1045 a 23-24); grâce à ces distinctions, la question posée ne soulève pas de difficultés. Il faut donc se demander : «quelle est (...) la cause qui fait passer l'être en puissance à l'être en acte ? Dans les êtres soumis au devenir, ce ne peut être que la cause efficiente. Car il n'y a pas d'autre cause qui fasse que la sphère en puissance devienne sphère en acte, sinon la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) de chacune» (*ibid.*, a 30-33). Il y a toujours, dans le λόγος, ce qui est matière et ce qui est acte (ἐνέργεια) (*ibid.*, a 34-35). «La matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, mais en puissance et en acte. Demander, par conséquent, comment elles s'unifient, revient à chercher quelle est la cause de l'unité et pourquoi ce qui est un, est un. Chaque chose est une, et ce qui est en puissance et ce qui est en acte ne sont en quelque sorte qu'une seule chose. Il n'y a donc pas d'autre cause d'unité que l'action du moteur qui opère le passage de la puissance à l'acte» (*ibid.*, b 17 ss.). Autrement dit, on ne peut rechercher la raison unificatrice de la puissance et de l'entéléchie, ni leur différence (*ibid.*, b 16-17).

[16] Voir H, 3, 1043 a 12 ss. : «ces considérations montrent bien que l'acte est autre si la matière est autre». L'acte, ici, signifie la composition (σύνθεσις), le mélange (μῖξις); c'est, en définitive, la détermination ultime ou l'harmonie, ou la manière d'être. C'est ce qui donne l'unité et l'intelligibilité, c'est ce qui regarde le λόγος. Définir la «maison en acte», c'est la définir comme un abri destiné à protéger les vivants et les biens; définir la maison comme étant des pierres, des briques, c'est parler de la «maison en puissance».

Mais c'est vraiment l'analyse du livre Θ qui doit nous permettre de saisir la véritable position d'Aristote concernant l'acte et la puissance. Au début de ce livre, Aristote rappelle ce dont il a déjà traité (principalement l'οὐσία) et annonce :

> puisque l'être se dit d'une part de ce qu'est la chose, ou de ce qui est qualité ou quantité, et d'autre part de ce qui est selon la puissance et l'entéléchie et selon l'œuvre (ἔργον), nous donnerons aussi des précisions au sujet de la puissance et de l'entéléchie [17].

La science de l'être en tant qu'être requiert donc qu'après avoir étudié l'οὐσία, on examine ce qu'est l'être en acte et en puissance. C'est par l'analyse de la puissance prise en son sens le plus propre, c'est-à-dire la puissance-principe de changement dans un autre, qu'Aristote commence sa recherche [18], tout en reconnaissant que cette considération n'est pas immédiatement utile à ce qu'il veut étudier, «puisque la puissance et l'acte s'appliquent aussi en dehors des réalités qui sont dites uniquement selon le mouvement» [19]. L'étude de la puissance-principe de changement ne peut nous faire découvrir *ce qu'est* l'acte, mais elle peut nous montrer la nécessité de poser l'acte, distinct de la puissance. N'est-ce pas la première chose qu'Aristote admet en face de ceux qui refusent cette distinction ? L'induction permettant de découvrir ce qu'est l'acte exige, au point de départ, que l'on reconnaisse la distinction entre acte et puissance-principe.

Voilà pourquoi Aristote commence par rappeler que la puissance se dit de diverses façons : «la puissance et le fait de pouvoir (τὸ δύνασθαι) sont dits de plusieurs façons» [20]. Ayant écarté la considération des puissances dites par homonymie, Aristote considère successivement la puissance en son sens le plus propre, celle qui est principe de changement dans un autre en tant qu'autre, puis celle qui est capacité de pâtir dans le patient, puis l'état d'impassibilité (ἕξις ἀπαθείας), l'impuissance (ἀδυναμία) et l'impossible (ἀδύνατον) [21]. S'il y a un ordre entre

[17] Θ, 1, 1045 b 32 ss.; cf. K, 9, 1065 b 5 : «il y a ce qui est en acte seulement, et ce qui est en puissance, et ce qui est en puissance et en acte» (cité ci-dessous, p. 339).

[18] Θ, 1, 1045 b 34-35.

[19] *Ibid.*, 1046 a 1-2.

[20] *Ibid.*, 1046 a 5-6. Cf. Δ, 12.

[21] Θ, 1, 1046 a 29. Ce qui est contraire à la puissance, c'est l'impuissance et l'impossible; or la privation se prend de diverses manières : il y a la privation de ce que l'on n'a pas, et la privation de ce qu'on devrait naturellement posséder, mais qu'on ne possède pas, soit absolument, soit à l'époque où on devrait naturellement l'avoir (a 32 ss.).

les puissances [22], dès que l'on s'élève au niveau de l'esprit, il faut considérer les puissances rationnelles, qui sont puissances des contraires [23], et sont donc au delà du pur devenir du mouvement. Aussi n'est-il pas étonnant que la puissance rationnelle puisse être ordonnée au bien [24].

A cette analyse des divers types de puissance s'ajoute la critique des Mégariques, qui nient l'existence d'une puissance-principe antérieure à l'acte; pour eux, si l'acte n'existe pas, il n'y a pas de puissance [25]. Ces philosophes, en réalité, ne considèrent que le fait existentiel, sans chercher à l'analyser. Aristote, au contraire, affirme : «il arrive qu'une chose ait le pouvoir (δυνατόν) d'être, mais ne soit pas, ou qu'elle ait le pouvoir de n'être pas, mais soit» [26].

Après avoir montré la nécessité de maintenir la distinction de la puissance-principe et de l'acte, du pouvoir d'être et du fait d'être, Aristote souligne :

> le nom d'acte (ἐνέργεια), rapporté à l'entéléchie, s'est étendu à d'autres choses, principalement à partir des mouvements, car il semble que l'acte soit avant tout mouvement (κίνησις). C'est pourquoi le fait d'être mû n'est pas attribué aux réalités qui n'existent pas; mais certaines catégories sont attribuées aux non-étants, comme être intelligé et être désiré, mais non pas être mû [27].

[22] *Ibid.*, 1046 a 16. La puissance active et la puissance passive ne sont, en un sens, qu'une seule puissance, et en un autre sens elles sont différentes. L'une est dans le patient (ἐν τῷ πάσχοντι), l'autre est dans l'agent (ἐν τῷ ποιοῦντι). Par exemple, la chaleur est dans le corps, et l'art de bâtir est dans l'homme (*ibid.*, a 19-27).

[23] Parmi les puissances, les unes sont irrationnelles, les autres rationnelles (1046 b 2), comme les arts et les sciences poïétiques. Ces puissances rationnelles sont puissances des contraires, à la différence des puissances irrationnelles, qui ne sont puissances que d'un seul effet. Cela s'explique du fait que la science est le λόγος des réalités, et que le même λόγος manifeste la réalité et sa privation, bien que d'une autre manière (1046 b 7 ss.).

[24] La puissance active ou passive est impliquée dans la puissance active ou passive *du bien*, mais l'inverse n'est pas toujours vrai (1046 b 24 ss.).

[25] *Ibid.*, 3, 1046 b 29 ss. Aristote note les conséquences absurdes d'une telle position. Dans cette perspective, l'art n'est plus une capacité, il est un pur exercice. L'argumentation des Mégariques, en définitive, aboutit à supprimer le devenir, car si celui qui est debout n'a pas d'autre capacité, il sera toujours debout.

[26] *Ibid.*, 1047 a 21. Il peut en être de même dans tous les autres prédicaments. «Est possible ce à quoi ne se présentera aucune impossibilité quand existera en acte ce dont il est dit avoir la puissance. Par exemple, s'il est possible à quelqu'un d'être assis, et s'il lui arrive d'être assis, il n'y aura aucune impossibilité à ce qu'il soit assis» (1047 a 24 ss.).

[27] *Ibid.*, 1047 a 30 ss. Ces réflexions critiques conduisent Aristote à mieux préciser ce qu'est le possible : «Si le possible est en tant qu'il accompagne (ᾗ ἀκολουθεῖ), il est évident qu'on ne peut affirmer avec vérité que telle chose est possible, mais ne sera pas, de sorte que le fait qu'il y ait des réalités impossibles nous échappe (...) C'est pourquoi il ne faut pas identifier le faux et l'impossible» (*ibid.*, 4, 1047 b 2 ss. et b 12-13). Mais comment peut-on, d'un lien de nécessité au niveau de deux êtres existants, passer aux liens de néces-

Après cette critique des Mégariques, Aristote aborde de nouveau la question des diverses modalités de la puissance : «parmi toutes les puissances, les unes sont innées, par exemple les sens; d'autres s'acquièrent par l'habitude (...) d'autres par l'étude»[28]; et donc, «un exercice antérieur est nécessaire pour les puissances qui nous viennent de l'habitude et du raisonnement, mais pour celles qui ne sont pas telles, et pour celles qui consistent dans le fait de pâtir, cet exercice n'est pas nécessaire»[29]. Cette remarque précise le rapport entre la δύναμις et l'exercice même de nos activités vitales. Celles-ci peuvent avoir une antériorité sur la δύναμις (qui, du reste, est alors une ἕξις) ou, au contraire, présupposer la δύναμις [30].

Ces diverses analyses de la puissance, de ses différentes modalités, de ses conditions d'exercice, de sa primauté, montrent qu'on ne peut parler de la puissance qu'en présupposant l'acte. Toute puissance est ordonnée à telle ou telle modalité d'acte, même la puissance rationnelle. Tout possible n'a de sens qu'en fonction de ce qui est en acte [31]. La puissance, étudiée du point de vue philosophique, conduit nécessairement à poser le problème de l'acte. Il faut donc considérer maintenant ce qu'est (τί τέ ἐστιν) l'acte et *quel* il est (ποιόν τι) [32].

sité de deux êtres possibles : «Si, A existant, nécessairement B est, A étant possible, nécessairement B est possible» (*ibid.*, 1047 b 15 ss.) ? Car s'il n'est pas nécessaire que B soit possible, rien n'empêche qu'il ne soit pas possible.

[28] *Ibid.*, 5, 1047 b 31 ss.

[29] *Ibid.*, 1047 b 35.

[30] Aristote revient ensuite au possible : «le possible est un «quelque chose» possible, et à un moment donné et de telle manière, sans oublier tous les autres caractères qui entrent dans sa définition; certains êtres peuvent mouvoir selon la raison et leurs puissances sont rationnelles, tandis que d'autres meuvent sans la raison et leurs puissances sont irrationnelles» (*ibid.* et 1048 a 1 ss.). Le propre de l'agent rationnel est de réaliser ce dont il a la puissance, comme il l'a, lorsqu'il le désire; mais il ne peut agir que lorsque le patient est présent (*ibid.*, a 11 ss.). On peut donc dire qu' un être possède la puissance de la façon dont existe la puissance de produire;or celle-ci exige certaines conditions (par exemple,il ne faut pas d'obstacle extérieur). C'est pourquoi un agent rationnel ne peut produire en même temps des effets contraires (*ibid.*, a 18 ss.).

[31] La connaissance de l'acte éclairera celle du possible, car le possible ne s'entend pas seulement de ce qui est capable par nature de mouvoir autre chose ou d'être mû, mais s'entend encore en un autre sens (6, 1048 a 28).

[32] *Ibid.*, 6, 1048 a 26-27. La φύσις ne permet pas de découvrir l'acte comme principe d'être, l'οὐσία non plus, alors que la δύναμις y conduit. Soulignons, à ce propos, que si l'οὐσία, cause «selon la forme» de ce-qui-est, est acte (cf. ci-dessus, note 15) — alors que l'οὐσία considérée comme sujet et comme matière est puissance et non acte (Θ, 8, 1050 b 27) —, il ne faut pas pour autant prétendre qu'Aristote identifie οὐσία et acte. Voir à ce sujet notre article *A propos d'un Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne* (compte rendu d'un ouvrage de S. Descloux), p. 6. Il est également inexact d'affirmer que, chez

Voici quel est le point de départ de cette recherche :

> le fait d'exister, pour la réalité, est acte (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα), car il n'est pas à la manière de ce que nous disons être en puissance. Par exemple, nous disons qu'Hermès est en puissance dans le bois, la moitié dans le tout, parce qu'elle pourrait en être retranchée. Nous disons aussi que celui qui possède la science et ne contemple pas, bien qu'il en soit capable, est en puissance; l'autre est en acte [33].

C'est donc bien la distinction que nous faisons entre deux états de la réalité (l'un que nous considérons comme étant en acte, c'est-à-dire non en puissance, et l'autre comme étant en puissance) qui est le point de départ de cette recherche; car c'est cela qui pose un problème à l'intelligence. C'est ce qui est en puissance que nous atteignons en premier lieu, et que nous pouvons le plus facilement découvrir (c'est pour cela, précisément, qu'Aristote a commencé par cette longue analyse de la puissance). L'acte lui-même, nous le saisissons d'abord négativement (comme l'οὐσία, du reste); nous le saisissons comme ce qui est «au delà» de la puissance, ce vers quoi tend la puissance, et ce qui donne à celle-ci sa signification. Il faut donc ensuite regarder l'acte pour lui-même et se poser la question : qu'est-il ? C'est au moyen d'une induction, à partir de chacun des cas particuliers, réunis selon leur ressemblance profonde, que l'on peut effectuer ce dépassement. C'est ce qu'Aristote souligne en rappelant qu'il ne faut pas chercher à tout définir, mais saisir «l'analogie» dans une vue synoptique [34]. Voici comment se

Aristote, le couple acte-puissance se résout en celui de forme-matière (cf. G. DI NAPOLI, *La concezione dell' essere nella filosofia greca*). La découverte de l'acte est d'un autre ordre que celle de l'οὐσία; et si l'on peut dire que l'οὐσία-forme est acte, on ne peut pas dire que l'acte soit l'οὐσία-forme. Mais parce que la distinction de la matière et de la forme est première *quoad nos*, c'est elle, bien souvent, qui l'emporte, à tel point qu'on a coutume de considérer la philosophie d'Aristote comme la philosophie de l'hylémorphisme. La confusion n'est pas nouvelle, puisque Stobée écrivait déjà : «Les principes, selon Aristote, sont deux, à savoir la matière (ὕλη) et la forme (εἶδος); il appelle forme (εἶδος), soit la forme (μορφή), soit l'ἐντελέχεια, soit le τὸ τί ἦν εἶναι, soit l'οὐσία selon le λόγος, soit l'acte (ἐνέργεια), de sorte que pour lui la forme (εἶδος) est quelque chose de riche qui comporte des dénominations multiples (...) on l'appelle enfin acte (ἐνέργεια) parce qu'aucune des réalités ne peut agir (ἐνεργεῖν) avant d'avoir reçu une forme (εἶδος)» (STOBÉE, *Ecl.* I, 12, in H. DIELS, *Doxographi graeci*, p. 448, 13-15 et 27-28; cf. ci-dessus, note 4).

[33] *Mét., loc. cit.* 1048 a 30 ss. Cf. M, 1087 a 15 ss. : «Il y a la science en puissance et la science en acte. La [science] en puissance étant, comme la matière, universelle et indéterminée, a rapport à l'universel et à l'indéterminé; mais l'acte de la science, étant déterminé, porte sur tel objet déterminé». La science selon l'acte et la réalité connue sont une même chose .

[34] Θ, 6, 1048 a 35 ss. De même, vouloir tout démontrer est un manque d'éducation (ἀπαιδευσίαν) : voir Γ, 4, 1006 a 6.

présente cette démarche inductive :

> comme celui qui bâtit à l'égard de (vers : πρός) celui qui peut bâtir; celui qui est éveillé à l'égard de celui qui dort; celui qui voit à l'égard de celui qui a les yeux fermés tout en possédant la vue; ce qui est séparé de la matière à l'égard de la matière, et ce qui est élaboré à l'égard de ce qui ne l'est pas. Déterminons l'acte par l'une des parties de cette différence, le possible par l'autre [35].

L'acte est donc à la fois comme «celui qui bâtit», «celui qui est éveillé», «celui qui voit», «ce qui est séparé de la matière», «ce qui est élaboré». On comprend la réflexion d'Aristote :

> Toutes choses ne sont pas dites également en acte, sinon d'une façon analogique; comme ceci est dans ceci ou «vers» ceci (ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο), ainsi cela est dans cela ou «vers» cela. Certains êtres, en effet, sont comme un mouvement par rapport à (πρός) la puissance, d'autres comme une substance par rapport à la matière (ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην) [36].

Voilà qui est net : la découverte de l'acte est une découverte analogique, et non une saisie directe. L'acte ne peut jamais être saisi comme une quiddité. Il est saisi dans un rapport spécial à ce qui est en puissance. Aristote souligne deux aspects de ce rapport, en disant : «comme ceci *en* ceci, ou *vers* ceci». Y a-t-il là comme un aspect d'immanence et un autre de transcendance ? Le mouvement (entéléchie) est dans le patient – l'acte est dans ce qui est en puissance – et l'οὐσία est «vers» la matière – l'acte est «vers» ce qui est en puissance. Ne serait-il pas plus juste de dire que la matière est «vers» l'οὐσία, puisque la puissance est essentiellement ordonnée à l'acte ? Pourquoi Aristote dit-il ici que ce qui est séparé de la matière – ce qui est acte – est «vers» (πρός) la matière ? De fait, lorsqu'il parlera de l'antériorité de l'acte sur la puissance (du point de vue du λόγος et de l'οὐσία), il dira que la puissance est essentiellement ordonnée à l'acte; mais ici, au niveau de la découverte inductive, on comprend pourquoi tel acte est dit «vers» ce qui est en puissance à son égard. Car il n'est pas encore saisi en lui-même dans sa parfaite antériorité, il est saisi dans son rapport à ce qui est en puissance; et ce rapport s'exerce de deux façons : «dans» et «vers». L'acte est «dans» ce qui est en puissance, l'acte est «vers» la puissance, car il la finalise.

[35] Θ, 6, 1048 a 36-b 6.
[36] *Ibid.*, b 6 ss.

Pour bien montrer le caractère analogique de cette découverte de l'acte, Aristote note que «l'infini, le vide et tout ce qui est semblable» sont dits en puissance et en acte d'une manière particulière, autre que pour «celui qui voit, celui qui marche, ce qui est vu». Ce qui est vu, en effet, exprime d'une part qu'il est vu, et d'autre part qu'il peut être vu; tandis que l'infini n'est pas en puissance de telle sorte qu'il soit par la suite en acte d'une façon séparée : il est seulement infini en puissance pour la connaissance. C'est le fait que la division ne puisse pas faire défaut, qui explique que l'acte n'existe pour l'infini qu'en puissance, et non d'une manière séparée [37].

Si l'acte n'est saisi que d'une manière analogique, il faut donc, pour comprendre ce qu'il est, étudier ses diverses modalités, son ποιόν τι. La première est celle de l'action (ce qui est normal étant donné la proximité si grande de l'acte et de l'action, proximité telle qu'au niveau psychologique nous confondons les deux) :

> Puisque parmi les actions qui ont un terme (πέρας), aucune n'est fin, mais toutes ont seulement rapport à une fin; par exemple, l'amaigrissement, lorsqu'on maigrit, est un mouvement auquel n'appartient pas la finalité de ce mouvement (ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις); il n'y a pas là action (πρᾶξις) ou, du moins, pas action achevée, puisqu'il n'y a pas de fin (τέλος); mais ce à quoi appartient d'une façon immanente la fin, voilà l'action [38].

Par exemple, on voit et on a vu, on pense et on a pensé, mais il est faux de prétendre qu'on guérit et qu'on est guéri. Donc, parmi les actions, les unes doivent être appelées «mouvements», les autres «actes» [39].

Ce discernement montre bien que l'acte se réalise en premier lieu dans l'action qui possède en elle-même sa fin, et non dans le mouvement. Aristote conclut : «ce qu'est (τί τέ ἐστι) l'acte et *quel* (ποῖον) il est, cela doit nous être clair» [40]. Nous comprenons maintenant pourquoi

[37] *Ibid.*, b 9 ss. Voir K, 10, 1066 a 35 ss. et b 11-14 : «Il est évident que l'infini ne peut exister en acte, car alors toute partie quelconque de l'infini, prise à part, serait infinie; l'être (εἶναι) de l'infini et l'infini lui-même sont identiques, si l'infini est οὐσία et non l'attribut d'un sujet...» Cf. *De generatione et corruptione*, I, 3, 318 a 20 : «Selon l'acte, (κατ' ἐνέργειαν), rien n'est infini (ἄπειρον); en puissance il se trouve dans la division (ἐπι τὴν διαίρεσιν), de sorte que seule la division ne fait jamais défaut dans le fait d'engendrer quelque chose de toujours plus petit».

[38] Θ, 6, 1048 b 18 ss.

[39] *Ibid.*, b 34-35.

[40] *Ibid.*, b 35-36. Sur les diverses modalités de l'acte, voir K, 9, 1065 b 5 ss. où, après avoir rappelé qu'il y a ce qui est en acte seulement, ce qui est en puissance, et ce qui est en puissance et en acte, Aristote affirme : «cela, soit dans l'οὐσία, soit dans la quantité, soit

l'interrogation du τί ἐστι, lorsqu'il s'agit de l'acte, s'accompagne nécessairement de celle du ποιόν τι.

Avant d'aborder le problème si important de la priorité de l'acte sur la puissance, Aristote examine le problème du πότε de la puissance : quand chaque être est en puissance, et quand il ne l'est pas. «Par exemple, la terre est-elle l'homme en puissance ? ou bien non, mais plutôt quand elle est déjà devenue semence, et pas même alors, sans doute»[41]. Aristote précise :

> Le passage de ce qui est en puissance à l'entéléchie par la pensée [ἀπὸ διανοίας; autrement dit, par l'activité artistique] se définit : lorsque ce qui est voulu se réalise sans qu'aucun obstacle extérieur n'intervienne et lorsque, dans celui qui est guéri, aucun obstacle en lui ne s'oppose [à ce qu'il soit guéri]. De même aussi la maison est en puissance si rien en ceci, c'est-à-dire en la matière, ne s'oppose au devenir de la maison en puissance[42].

La semence n'est pas encore l'homme en puissance : elle le sera grâce à l'intervention d'un autre principe; et la terre ne sera statue en puissance qu'après avoir été changée et être devenue airain[43]. Le langage exprime bien cela : nous disons que le coffre est «*de* bois», et non «bois»; «car le bois est le coffre en puissance, et la matière même du coffre»[44]. Cela est significatif : la puissance n'est pas la matière, mais elle est proche de la matière. La matière est un co-principe, la puissance ne l'est pas, mais exprime ce qui a été dépassé, l'état initial du mouvement.

«Il est clair, affirme Aristote, que l'acte est antérieur à la puissance, (...) selon le λόγος et selon l'οὐσία»[45]; selon le temps, par contre, il faut distinguer : en un sens l'acte est antérieur, et en un autre sens il ne l'est pas[46]. «Que l'acte soit antérieur selon le λόγος, c'est évident : car le possible, au sens premier, est possible parce qu'il peut (...) être en acte; (...) il est donc nécessaire que le λόγος et la connaissance de

dans les autres catégories» — ce qui montre bien que cette division de l'être (en acte et en puissance) s'applique à la première division, celle de la substance et des diverses catégories. Aristote, du reste, le dit expressément : «la distinction de ce qui est en puissance et de ce qui est en entéléchie étant en chaque genre...» (1065 b 15). Cf. note 68.

[41] Θ, 7, 1048 b 37 – 1049 a 3.
[42] *Ibid.*, 1049 a 5-11.
[43] *Ibid.*, a 14-15.
[44] *Ibid.*, 1049 a 18-19.
[45] *Ibid.*, 8, 1049 b 4-5.
[46] *Ibid.*, b 11-12.

l'acte préexistent (προϋπάρχειν) au λόγος et à la connaissance de la puissance»[47]. Dans le *De anima*, Aristote affirme : «le λόγος de l'être en puissance, c'est l'entéléchie»[48].

En ce qui concerne l'antériorité de l'acte sur la puissance selon le temps, il faut encore faire une distinction : «est antérieur l'agent identique selon l'espèce, mais non selon le nombre»[49]. En effet, la semence (ce qui est en puissance) est antérieure selon le temps à l'homme qui existe en acte; mais un être en acte, un homme existant, est lui-même antérieur, selon le temps, à la puissance, «car toujours, d'un être en puissance, l'être en acte (τὸ ἐνεργείᾳ ὄν) est engendré par un autre être en acte»[50]. Il faut donc affirmer que «l'acte est antérieur à la puissance selon la génération et selon le temps»[51], sans oublier toutefois que pour un individu qui devient, la puissance est antérieure à l'acte[52].

Enfin, l'acte est antérieur à la puissance selon l'οὐσία[53], parce que les choses qui sont postérieures par la génération, sont antérieures par l'εἶδος et l'οὐσία; «par exemple, l'homme (ἀνήρ) est antérieur à l'enfant, et un être humain (ἄνθρωπος) à la semence, car l'un a déjà sa forme, l'autre ne l'a pas»[54]. L'acte est encore antérieur selon l'οὐσία «parce que tout ce qui devient tend vers son principe et sa fin, car la cause finale est principe et le devenir est en vue de la fin. Or l'acte est une fin, et c'est en vue de celle-ci que se conçoit la puissance»[55].

[47] *Ibid.*, b 13-17. Cf. *De anima* II, 4, 415 a 19-20 : «les actes (αἱ ἐνέργειαι) et les opérations (αἱ πράξεις) sont antérieurs aux puissances selon le λόγος». Voir aussi *Mét.*, M, 2, 1077 b 2-4 : l'antériorité λόγῳ est celle des êtres dont la notion entre dans la composition d'autres notions (οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων).

[48] *De anima*, II, 4, 415 b 14-15.

[49] *Mét.*, Θ, 8, 1049 b 18-19. Cf. 9, 1051 a 32-33 : dans l'ordre de génération, l'acte est postérieur selon le nombre.

[50] Θ, 8, 1049 b 24-25. Cf. *Phys.*, III, 2, 202 a 11 : «l'homme en entéléchie fait de l'homme en puissance un homme». Voir aussi *De cuelo*, I, 12, 283 a 20 ss. : «si la puissance (δύναμις) existe avant l'acte (ἐνεργείας), elle existera pendant le temps tout entier, même pendant celui où la chose était inengendrée (ἀγένητον) et non-être, mais pouvait devenir (γίγνεσθαι). En même temps qu'elle n'était pas, elle avait la puissance d'être, d'être alors et plus tard, ceci pendant un temps infini». Et Aristote précise : aucune puissance n'est du passé (τοῦ γεγονέναι), mais de l'être ou du futur (ἔσεσθαι) (*ibid.*, b 13-14). Cf. b 15 : elle garde la puissance de ce dont elle a cessé d'être en acte (ἔξει γὰρ δύναμιν οὗ ἐνεργεία οὐκ ἐστιν).

[51] *Mét.*, Θ, 8, 1050 a 2-3.

[52] Voir *De anima*, III, 5, 430 a 20 ss. : la science selon la puissance est antérieure, selon le temps, dans l'individu, mais absolument parlant elle n'est même pas antérieure selon le temps.

[53] *Mét.*, Θ, 8, 1050 a 4. Cf. M, 2, 1077 a 2-3 : l'antériorité selon l'οὐσία est celle des êtres qui l'emportent du fait qu'ils sont à l'état séparé (χωριζόμενα).

[54] Θ, 8, 1050 a 5-7.

[55] *Ibid.*, 7-10. Aristote conclut : «il est manifeste que l'acte est antérieur selon l'οὐσία à

Τέλος δ'ἡ ἐνέργεια : l'acte est fin. N'est-ce pas la grande découverte d'Aristote, et ce qui fait l'originalité propre de sa philosophie première ? On comprend pourquoi il insiste tant : n'est-ce pas là que l'analyse philosophique atteint son sommet ? «On possède la faculté de contempler pour contempler, mais on ne contemple pas pour acquérir le pouvoir de contempler, sauf ceux qui s'exercent»[36].

Dans cette lumière de l'acte, Aristote montre successivement : que puisque la matière est en puissance, elle n'existe en acte que dans la forme; que l'exercice (χρῆσις) peut être aussi considéré comme fin («les maîtres pensent avoir atteint leur but quand ils montrent leurs élèves en exercice»); que l'œuvre est fin et acte. A ce sujet, le philosophe rappelle que «le mot 'acte', qui est dit selon l'"œuvre', tend vers l'entéléchie»[37], ce qui permet de mieux distinguer les opérations qui possèdent en elles-mêmes leur propre finalité, leur acte («la contemplation est dans celui qui contemple») et celles qui sont finalisées par une œuvre produite («l'acte de bâtir est dans ce qui est bâti») [38]. Le lien en-

la puissance, et, comme nous l'avons dit, selon le temps, un acte précède toujours un autre acte, jusqu'à celui du moteur éternel premier» (*ibid.*, 1050 b 2-6). Et il ajoute que l'acte est encore antérieur en un sens plus capital (κυριώτερος) : «En effet, les êtres éternels sont antérieurs selon l'οὐσία aux êtres corruptibles, et nul être éternel n'existe en puissance» (b 7-8). En voici la raison : «toute puissance est, en même temps, puissance de contradictoires (...) le possible-être peut à la fois être et ne pas être; par conséquent le même possible regarde l'être et le non-être. Or le possible-non-être peut ne pas être, et ce qui peut ne pas être est corruptible», soit absolument (selon l'οὐσία), soit selon le lieu, la quantité ou la qualité. Donc, aucun être incorruptible au sens absolu n'est en puissance selon la substance; mais il peut l'être sous tel ou tel aspect (quantité, lieu). Donc, tous les êtres éternels existent en acte. Ce qui est vrai des êtres éternels l'est aussi des êtres nécessaires : «aucun être nécessaire n'existe non plus en puissance»; ils sont premiers, car s'ils n'étaient pas, rien ne serait (*ibid.*, b 8-19). On peut faire le même raisonnement à l'égard du mouvement éternel : un tel mouvement n'existe pas en puissance (*ibid.*, b 20). Par le fait même, le sujet de ce mouvement ne peut être en puissance que par rapport au lieu. Enfin, Aristote conclut une seconde fois : «il est clair que l'acte est antérieur à la puissance, et à tout principe de changement» (*ibid.*, 1051 a 31-32). – A la lumière de l'être en acte, on comprend comment Aristote peut définir le possible (δυνατόν) comme «ce qui est capable d'être actué (ἐνεργεῖν) ou de ne pas l'être» (N, 2, 1088 b 19-20). Cette puissance à l'égard de l'acte d'être est, du reste, au delà du temps : «un être qui ne dure qu'un jour ne diffère en rien, en ce qui concerne la puissance de ne pas être, de l'être qui dure plusieurs années» (*ibid.*, b 21-22). C'est pourquoi la puissance de ne pas être peut appartenir à une réalité dont la durée est telle qu'elle n'a pas de limites; mais une telle réalité n'est pas pour autant éternelle.

[36] *Ibid.*, 1050 a 13-14.

[37] *Ibid.*, a 22-23 : τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν).

[38] Voir 1050 a 23-1050 b 1. «Dans tous les cas où rien n'est engendré en dehors de l'acte, l'acte réside dans l'agent même : c'est ainsi que la vision est dans le voyant, la contemplation dans celui qui contemple, et la vie dans l'âme» (*loc. cit.*, 34-35).

tre l'œuvre et l'acte (ἔργον et ἐνέργεια) est également mis en lumière dans l'*Ethique à Nicomaque*[59].

Dans les chapitres 9 et 10, Aristote précise que la division de l'être en acte et en puissance peut s'appliquer au bien comme à la connaissance et au vrai. L'acte, en effet, est meilleur que la puissance; car celle-ci demeure ordonnée aux deux contraires, alors que l'acte exclut l'un des contraires[60]. Par contre, dans le mal, l'acte est pire que la puissance, car le mal est postérieur à la puissance; celle-ci n'est ni bonne, ni mauvaise[61].

En ce qui concerne le problème de la connaissance, on peut dire qu'on découvre ce qui est en puissance en le faisant passer à l'acte[62]; car l'intellection est acte. Cela est manifeste dans la connaissance des figures géométriques : c'est en divisant qu'on découvre, c'est en construisant qu'on connaît[63].

De même pour le vrai : «il dit vrai, celui qui pense qu'est divisé ce qui est divisé, et composé ce qui est composé, et se trompe celui qui pense autrement que ne sont les réalités»[64]. Et le philosophe se demande : «quand y a-t-il, ou n'y a-t-il pas, ce qu'on dit vrai ou faux ?»[65] C'est la réalité qui est la mesure du jugement vrai, et non l'inverse. Aussi n'est-il pas étonnant que le problème soit différent selon qu'il s'agit des réalités composées ou de celles qui ne le sont pas. Car au sujet du τί ἐστι, on ne peut se tromper que par accident[66], et de même pour les substances non composées, qui sont toujours en acte et non en puissance. Donc, à l'égard des êtres qui consistent dans le fait d'être déterminé et qui sont en acte, il ne peut y avoir d'erreur : on les intellige (νοεῖν) ou on ne les intellige pas. On recherche, à leur sujet, ce qu'ils sont (τί ἐστι), s'ils sont tels ou non[67].

Les livres K et Λ de la *Métaphysique* montrent l'utilisation de cette philosophie de l'acte et de la puissance à deux niveaux différents. Le

[59] Voir *Eth. Nic.*, I, 6, 1097 b 22 ss. Cf. 1098 a 6-7 : la vie selon le λόγος se prend de deux façons : au premier sens, c'est la vie selon l'ἐνέργεια; c'est elle qui réalise le sens le plus propre du mot «vie». Et s'il y a une œuvre (ἔργον) humaine, c'est l'ἐνέργεια de l'âme selon le λόγος.

[60] *Mét.*, Θ, 9, 1051 a 4-15. Voir K, 1, 1059 a 35 : la fin n'est autre que le bien.

[61] Θ, 9, 1051 a 15-21.

[62] *Ibid.*, a 30.

[63] *Ibid.*, 1051 a 21-22 et 31-32.

[64] Θ, 10, 1051 b 3 ss.

[65] *Ibid.*, b 5-6.

[66] *Ibid.*, b 26.

[67] *Ibid.*, b 30-34.

livre K offre une justification très profonde de la manière de définir le mouvement par l'acte et la puissance :

> Il y a ce qui est en acte seulement (τὸ μὲν ἐνεργείᾳ), ce qui est en puissance (τὸ δυνάμει) et ce qui est en puissance et en acte; et cela, soit dans la substance, soit dans la quantité, soit dans les autres catégories (...) Ce qui est en puissance et ce qui est entéléchie étant distinct dans chaque genre, j'appelle mouvement (κίνησις) l'acte (ἐνέργεια) de ce qui est en puissance, en tant que tel [68].

Voici comment Aristote justifie cette définition :

> quand le constructible (οἰκοδομητόν) en tant que nous le disons être tel, est en acte, il se construit (...) de même pour l'apprentissage, la guérison (...) le fait d'être mû arrive donc lorsque l'entéléchie comme telle existe, mais ni avant ni après, car l'entéléchie de l'être en puissance est le mouvement lorsque par l'entéléchie l'être est en acte (ὂν ἐνεργῇ) non en tant que lui-même, mais en tant que mobile [69].

Aristote précise :

> Par «en tant que tel», j'entends ici : l'airain est, en puissance, statue, mais pourtant ce n'est pas l'entéléchie de l'airain, en tant qu'airain, qui est mouvement, car l'être de l'airain et l'être d'une certaine puissance ne sont pas la même chose, puisque, s'ils étaient identiques selon le λόγος, l'entéléchie de l'airain serait un certain mouvement [70].

[68] *Mét.*, K, 9, 1065 b 5-7 et 14-16. Aristote, ici, emploie successivement ἐν-ελέχεια et ἐνέργεια. Au début du livre III de la *Physique*, annonçant qu'il va étudier le mouvement, Aristote déclare : «il faut d'abord distinguer ce qui est seulement en acte et ce qui est d'une part en acte et d'autre part en puissance, et cela soit dans l'individu déterminé (τόδε τι), soit dans la quantité, soit dans la qualité, et semblablement pour les autres catégories de l'être» (*Phys.* III,1, 200 b 26-28). Et il définit ainsi le mouvement : «Etant donné la distinction, en chaque genre, de ce qui est en entéléchie et de ce qui est en puissance, l'entéléchie de ce qui est en puissance, en tant que tel, voilà le mouvement» (*ibid.*, 201 a 9-10 : ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον κίνησις ἐστιν); par exemple, «l'entéléchie de l'altérable en tant qu'altérable est l'altération» (*ibid.*, 11-12).

[69] *Mét.*, K, 9, 1065 b 17-23. Cf. *Phys.* III, 1, 201 a 27-29 : «l'entéléchie de ce qui est en puissance, lorsque l'être en entéléchie s'actue (ὅ-αν ἐν-ελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ), non en tant que lui-même, mais en tant que mobile, est le mouvement». Cf. 2, 202 a 7-8 : «c'est pourquoi le mouvement est l'entéléchie du mobile comme mobile»; et 3, 202 a 14 : le mouvement est «l'entéléchie du mobile par le moteur; mais l'acte du moteur n'est pas autre [chose]».

[70] *Mét.*, K, 9, 1065 b 23-27. Cf. *Phys.* III, 1, 201 a 29 ss.: «Je dis 'en tant que tel'; car l'airain est en puissance statue, mais cependant l'entéléchie de l'airain en tant qu'airain,

Donc, «l'entéléchie de ce qui est en puissance, en tant que cela est en puissance, est le mouvement»[71], puisque «le fait d'être mû n'arrive que lorsque l'entéléchie elle-même est – ni avant, ni après»[72].

De nouveau, Aristote précise : l'acte est soit le mouvement (le processus de construction), soit la maison. Une fois que la maison existe, il n'y a plus de constructible en tant que tel, car celui-ci est progressivement actué par le processus de construction[73].

Aristote reconnaît et souligne la difficulté qu'il y a à définir le mouvement. De fait, les philosophes, avant lui, n'ont pas su le définir; car le mouvement ne peut être identifié ni avec les êtres en puissance, ni avec les êtres en acte, ni avec la quantité en puissance, ni avec la quantité en acte[74]. Le mouvement paraît bien être un certain acte, mais c'est un acte inachevé, puisque, précisément, «ce qui est en puissance, dont il est l'acte, est inachevé (ἀτελές)»[75]. C'est pourquoi il est si difficile de saisir ce qu'est le mouvement. Le mouvement est dans le mobile : «il est l'entéléchie du mobile sous l'action du moteur. L'acte du moteur n'est pas autre que celui du mobile; il doit être entéléchie de l'un comme de l'autre»[76].

Dans le livre Λ, l'utilisation de la distinction de l'être en acte et de l'être en puissance se retrouve sous plusieurs formes : d'abord lorsqu'Aristote rappelle que l'être se dit de deux façons[77], que la géné-

n'est pas mouvement, car l'être de l'airain et la puissance de l'airain ne sont pas identiques; car s'ils s'identifiaient absolument et selon le λόγος, l'entéléchie de l'airain comme airain serait le mouvement».

[71] *Mét.*, K, 9, 1065 b 33; cf. 1066 a 25-26 : «le mouvement est acte (ἐνέργεια) à la manière dont il a été dit, ce qui est difficile à voir (ἰδεῖν), mais qui peut être (εἶναι)». Voir aussi *Phys.*, III, 1, 201 b 4-5 : «si le mouvement est entéléchie, c'est l'entéléchie du possible comme possible».

[72] *Mét.*, K, 9, 1065 b 34-35. Cf. *Phys.*, III, 1, 201 b 8-10 : «chaque chose peut tantôt être en acte, tantôt non, comme le constructible; ainsi l'acte du constructible, comme constructible, c'est la construction»; mais l'acte peut être aussi la maison.

[73] *Mét.*, K, 9, 1066 a 3-4.

[74] *Ibid.*, a 18 ss. Cf. *Phys.* III, 2, 201 b 27 ss. : «si le mouvement paraît indéfini, c'est qu'on ne peut le considérer rigoureusement ni parmi les êtres en puissance, ni parmi les êtres en acte».

[75] *Mét.*, *loc. cit.*, a 20-22. *De anima*, II, 5, 417 a 16-17; *Phys.*, *loc. cit.*, b 31-32 : «le mouvement est bien un certain acte, mais incomplet».

[76] *Mét.*, *loc. cit.*, a 27-29. Aristote précise : «le moteur (κινητικόν) est par le fait de pouvoir agir (τῷ δύνασθαι); il est le mouvant (κινοῦν) par le fait d'être en acte (τῷ ἐνεργεῖν); mais il est ce qui est capable d'actualiser (ἐνεργετικὸν) le mobile, de sorte qu'il y a un acte semblablement des deux : comme le même intervalle de un à deux et de deux à un, de montée et de descente, mais l'être (τὸ εἶναι) n'est pas un» (1066 a 29-33; cf. *Phys.*, III, 3, 202 a 13 ss).

[77] *Mét.* Λ, 2, 1069 b 15-20 : «puisque l'être se dit de deux façons, tout changement

ration procède du non-être selon la puissance [78], que tous les êtres ont d'une certaine manière les mêmes causes [79], que la forme se rattache à l'être [80] et que ce qui est premier en entéléchie est cause de toutes choses [81]; puis lorsqu'il parle de la cause efficiente première [82] et qu'il rappelle l'opinion des théologiens [83] et de quelques philosophes [84]. Après avoir énoncé l'opinion de Platon, Aristote conclut : «ainsi, regarder la puissance comme antérieure à l'acte, c'est avoir raison en un sens, et tort en un autre»[85]. Que l'acte soit antérieur, c'est ce qu'atteste Anaxagore, car pour lui le νοῦς est en acte [86]; de même Empédocle et Leucippe.

La position d'Aristote lui-même est très nettement l'antithèse de

μεταβάλλει) se réalise de l'être en puissance à l'être en acte». On peut dire que tout procède de l'être (ἐξ ὄντος), «à condition de l'entendre de l'être en puissance et non de l'être en acte». Cf. b 26 ss. et *De generatione et corruptione*, I, 3, 317 b 13 ss.:«ce qui est engendré d'une manière absolue vient, en un sens, du non-être, en un autre sens toujours de l'être. En effet, il faut toujours que préexiste (προϋπάρχειν) l'être en puissance, non être en entéléchie».

[78] *Mét.*, *loc. cit.*, b 27-28.

[79] Λ, 5, 1071 a 4-5 : «par analogie toutes les choses ont les mêmes principes communs : l'acte et la puissance». Mais l'acte et la puissance ne sont pas seulement autres dans des choses autres, ils leur appartiennent encore de différentes manières (*ibid.*, a 5-6 : ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως).

[80] *Ibid.*, a 8-13 : «c'est à l'acte [que se rattache] la forme (εἶδος), si elle est séparable, ainsi que le composé [de matière et de forme] et la privation (...) d'autre part, c'est à la puissance [que se rattache] la matière, puisqu'elle est ce qui est apte à se réaliser par la forme ou par la privation. Mais la puissance et l'acte diffèrent autrement dans le cas où la matière de la cause et de l'effet n'est pas la même et où la forme elle-même n'est pas identique, mais autre». Les causes prochaines (πρῶται) de toutes choses sont d'une part ce qui est en acte πρῶτον τοδί, et d'autre part ce qui est en puissance (a 18-19).

[81] *Ibid.*, a 35-36.

[82] Λ, 6, 1071 b 12-13 : «Mais existât-il une cause efficiente ou motrice, si cette cause n'est pas en acte (ἐνεργοῦν), il n'y aura pas de mouvement, puisqu'il peut se faire que ce qui a la puissance ne s'actue pas». «Ce qui est en puissance pouvant ne pas être»(b 19;cf. Θ, 8, 1050 b 8), seul ce qui est en acte est éternel. «Aucune substance n'est éternelle qu'en tant qu'elle est en acte (N, 2, 1088 b 26). Il faut donc qu'il existe un principe tel que son οὐσία même soit acte (Λ, 6, 1071 b 20), et soit immatérielle, et éternelle. Les substances éternelles doivent être en acte (*ibid.*, b 21-22).

[83] Voir 1071 b 23 ss. : on pourrait objecter que tout ce qui agit a la puissance d'agir, mais que tout ce qui a la puissance d'agir n'agit pas nécessairement, et que donc l'antériorité appartient à la puissance. Mais alors, il pourrait se faire que rien ne soit, puisque tout peut être en puissance d'être, mais n'être pas encore. Ce fut en particulier l'opinion des théologiens, qui faisaient naître toutes choses de la Nuit (cf. 1072 a 19).

[84] Voir 1071 b 32 ss. : «Quelques philosophes, comme Leucippe et Platon, professent que l'acte est toujours».

[85] *Ibid.*, 1072 a 2.

[86] *Ibid.*, a 5-6. Aristote dira plus loin, en parlant de l'acte du νοῦς,que l'acte est plus divin que la puissance (Λ, 7, 1072 b 23).

celle qui met, au point de départ du monde, la Nuit, la confusion universelle, le non-être [87]. Car il faut reconnaître un extrême qui soit moteur immobile, οὐσία et ἐνέργεια [88]; et si l'οὐσία est première, ce qui est premier en elle c'est «le simple et selon l'acte» (ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν) [89].

A propos de ce qui est mû selon le mouvement circulaire, Aristote fait cette remarque : il est susceptible d'être autrement qu'il n'est (comme tout ce qui est mû), mais seulement selon le mouvement de translation, et non selon son οὐσία [90]. Quant au moteur immobile, «son acte est plaisir (ἡδονή)» [91]. Le philosophe, pour manifester *ce qu'est* Dieu, se sert de l'acte de l'intelligence (νοῦς), qui est vie, en affirmant : «Il est lui-même acte. Cet acte par soi (καθ' αὑτήν) est une vie parfaite et éternelle» [92]. Le νοῦς est en acte quand il possède l'intelligible [93], son acte est vie et ne peut être que ce qui est le meilleur (ἄριστον) [94].

Dans le *De anima*, cherchant à définir l'âme, Aristote commence par affirmer qu'elle est οὐσία «comme forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance» (δυνάμει) [95]; et comme l'οὐσία est entéléchie, l'âme est entéléchie. Et Aristote note : «l'entéléchie se dit de deux manières : soit comme la science, soit comme le fait de contempler». C'est pourquoi on peut dire que «l'âme est l'entéléchie première du corps naturel ayant la vie en puissance» [96]. «C'est au même titre que l'action de trancher et

[87] Λ, 7, 1072 a 19-20.

[88] *Ibid.*, a 25-26; cf. 1072 b 7-8 : ἐνεργείᾳ ὄν.

[89] *Ibid.*, 1072 a 32; le simple signifie un certain état de la chose elle-même : τὸ δὲ ἁπλοῦν πὼς ἔχον αὐτο (b 33-34).

[90] *Ibid.*, 1072 b 4-6.

[91] *Ibid.*, b 16. C'est parce qu'elles sont *acte* que la veille, la sensation, la pensée sont nos plus grands plaisirs (b 17).

[92] *Ibid.*, b 27-28.

[93] *Ibid.*, b 22-23 : ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. Voir *De anima*, II, 5, 417 b 9 ss. : «L'agent qui fait passer à l'entéléchie ce qui est en puissance, dans le cas de l'être intelligent et pensant, doit recevoir non pas le nom d''enseignement', mais une autre dénomination. Quant à l'être qui, partant de la pure puissance, apprend et reçoit la science de la part de l'être en entéléchie et capable d'enseigner, il faut dire soit qu'il ne pâtit pas, soit qu'il existe deux sortes d'altération».

[94] *Mét.*, Λ, 9, 1074 b 33. Cf. *Ethique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 19-20 : cet acte du νοῦς est le plus excellent (κρατίστη). Voir aussi *De anima*, III, 5, 430 a 17-18 : «ce νοῦς qui est séparé, impassible et sans mélange, étant acte par son οὐσία...» *De anima*, III, 4, 429 a 24 : le νοῦς n'est en acte (ἐνεργείᾳ) aucun des êtres avant de penser; *ibid.* a 28-29 : l'âme spirituelle (νοητικὴ) est le lieu des formes, non en entéléchie, mais en puissance.

[95] *De anima*, II, 1, 412 a 19-20.

[96] *Ibid.*, a 22 et 27; cf. 2, 414 a 17-18 et 27 : l'âme est une certaine entéléchie (ἐντελέχειά τις) et le λόγος de ce qui a la puissance d'être tel.

la vision, que l'état de veille à son tour est entéléchie; mais c'est comme la vue et la puissance (δύναμις) de l'instrument que l'âme est entéléchie»[97]. Le corps, lui, est l'être en puissance[98]. «En effet, il est des parties de l'âme dont l'entéléchie est celle des organes correspondants», tandis que pour d'autres parties de l'âme, «rien n'empêche la séparation, parce qu'elles ne sont l'entéléchie d'aucun organe corporel»[99]. «Il reste à déterminer si l'âme est l'entéléchie du corps comme un pilote en son navire»[100].

Lorsqu'il traite de la sensation, c'est encore de l'acte et de la puissance qu'Aristote se sert. «La sensation (αἴσθησις) se dit de deux manières : tantôt comme en puissance, tantôt comme en acte. Semblablement, [pour] le sentir (αἰσθάνεσθαι), [il y a] d'une part l'être en puissance, d'autre part l'être en acte»[101]. «La faculté sensitive est, en puissance, telle que le sensible est déjà en entéléchie»[102].

Pour préciser ce qui détermine la sensation, Aristote a encore recours à l'acte et à la puissance. Ainsi, «la lumière est l'acte du diaphane comme diaphane; là où le diaphane n'est qu'en puissance, se trouve l'obscurité»[103]. La lumière, elle, est comme la couleur du diaphane «quand le diaphane est en entéléchie grâce à l'action du feu»[104]. «Le son se dit de deux manières : le son en acte et le son en puissance»[105]. Aussi Aristote peut-il dire :

[97] *Op. cit.*, II, 1, 412 b 28-413 a 2. Voir 5, 417 a 22 ss.

[98] *Op. cit.*, II, 1, 413 a 2; cf. 2, 414 a 18 : ce n'est pas le corps qui est l'entéléchie de l'âme.

[99] *Ibid.*, 1, 413 a 5 ss.

[100] *Ibid.*, a 8.

[101] *Op. cit.*, II, 5, 417 a 12-14.Cf. *Du sommeil et de la veille*, 453 b 8-10 (*Petits traités d'histoire naturelle*, p. 65) : «D'où [est] la puissance, de là aussi l'acte; et ce qu'on appelle la sensation, en tant qu'acte, est une espèce de mouvement de l'âme par l'intermédiaire du corps».

[102] *De anima*, II, 5, 418 a 2-3. Aristote indique en quel sens l'expression «être en puissance» s'applique à la faculté sensitive : «l'expression 'être en puissance' n'est pas simple; tantôt nous dirons que l'enfant est, en puissance, chef d'armée, et tantôt nous dirons que l'adulte est, en puissance, chef d'armée; c'est ce dernier sens qui s'applique à la faculté sensitive» (*ibid.*, 417 b 30). – Dans la *Réthorique*, Aristote explique qu'un bien peut être accompagné d'un autre soit simultanément, soit postérieurement, soit *en puissance* (δυνάμει), parce que l'utilité du bien qui accompagne est comprise dans le premier bien; on dit également que dérober un objet est contenu *en puissance* dans le fait de commettre un sacrilège, car l'homme coupable d'un sacrilège peut, à plus forte raison, dérober quelque objet (voir *Rhét.*, I, 7, 1363 b 29 ss.).

[103] *De anima*, II, 7, 418 b 19-20; cf. III, 5, 430 a 16 : la lumière fait passer à l'acte les êtres colorés en puissance.

[104] *Op. cit.*, II, 7, 418 b 12.

[105] *Ibid.*, 8, 419 b 4-5.

> L'acte du sensible et du sens est le même et unique, mais leur être n'est pas le même. Par exemple, le son selon l'acte et l'ouïe selon l'acte (...) lorsque passe à l'acte (ἐνεργῇ) celui qui est capable d'entendre et que résonne l'objet sonore, alors l'ouïe selon l'acte et le son selon l'acte se font en même temps [106].

> Le son et l'ouïe selon l'acte résident dans l'ouïe selon la puissance car l'acte de celui qui réalise et de celui qui meut est engendré (ἐγγίνε-αι) dans celui qui pâtit; et c'est pourquoi le moteur n'est pas nécessairement mû [107].

Nous retrouvons encore la même distinction à propos du νοῦς : il y a d'une part le νοῦς capable de devenir toutes choses, et d'autre part le νοῦς capable de les produire (ποιεῖν), étant une sorte d'ἕξις, comme la lumière (qui fait passer les couleurs de la puissance à l'acte). Ce νοῦς est séparé, sans mélange et impassible, étant en acte par l'οὐσία [108].

Enfin, dans l'*Ethique à Nicomaque* Aristote se sert de l'acte pour définir le bonheur : «... si le bonheur est l'ἐνέργεια selon la vertu...»[109]. «Le bonheur le plus parfait est l'acte du νοῦς»[110]. L'acte selon la sagesse – la contemplation – est la plus agréable de toutes nos activités, du point de vue de la pureté et de la stabilité [111]. Cette activité contemplative semble être la seule à être aimée pour elle-même [112]. D'autre part, définissant le plaisir, Aristote montre qu'il ne peut s'identifier avec le mouvement [113], car il achève l'acte (τὴν ἐνέργειαν), non pas comme le ferait une disposition (ἕξις) immanente au sujet, mais comme une certaine fin (τι τέλος) survenue par surcroît [114]. «Le plaisir sera dans l'acte (τῇ ἐνεργείᾳ) aussi longtemps que l'intelligible ou le sensible est tel

[106] *Op. cit.*, III, 2, 425 b 26.

[107] *Ibid.*, 426 a 3-5; cf. a 11 : «ainsi l'acte du sensible (αἰσθη-οῦ) et celui du sens (αἰσθη-ικοῦ) résident dans le sens (αἰσθη-ικῷ)».

[108] *Op. cit.*, III, 5, 430 a 14-18.

[109] *Eth.Nic.*, X, 7, 1177 a 11; cf. 17-18 : l'acte (ἐνέργεια) de l'intelligence, selon sa vertu propre, sera le bonheur parfait. Voir aussi I, 8, 1098 b 32 ss. : il y a différentes conceptions du bien le plus excellent (entendu comme vertu) suivant qu'on le considère simplement comme possédé ou, au contraire, comme acte (ἐν ἕξει ἢ ἐνέργείᾳ); car il y a entre ἕξις et ἐνέργεια la même différence qu'entre κτῆσις (acquisition) et χρῆσις (usage). En effet, précise Aristote, l'ἕξις peut exister sans produire aucun bien, ce qui est impossible pour l'ἐνέργεια.

[110] *Op. cit.*, X, 7, 1177 a 19-20.

[111] *Ibid.*, a 24.

[112] *Ibid.*, 1177 b 1.

[113] *Op. cit.*, X, 3, 1174 a 18; 1174 b 7 ss.

[114] *Ibid.*, 4, 1174 b 32 ss; cf. 1175 a 15 : le plaisir achève les actes (τελειοῖ τὰς ἐνεργείας); voir aussi 5, 1175 a 21.

qu'il doit être, ainsi que le sujet discernant ou contemplant»[115].

Plus loin, Aristote affirme que le plaisir accompagne l'acte, suit l'acte[116] et l'accroît[117]. «Acte» est pris ici, très nettement, pour l'action immanente. C'est du reste ce que dit explicitement Aristote : «la vie est un certain acte» (ἐνέργειά τις).

Nous voyons donc l'importance de cette découverte de l'acte dans la philosophie d'Aristote. Cette «trouvaille» est vraiment la saisie ultime qui permet au philosophe de préciser ce qu'est le bonheur de l'homme, et celui de Dieu; elle est aussi ce qui lui permet de saisir la *fin* de l'*être* et de comprendre ce qu'est le mouvement.

L'ἐνέργεια qui, chez les Stoïciens, est réduite au mouvement, à l'exercice vital, à la πρᾶξις[118], et n'est plus considérée au niveau métaphysique (elle est «oubliée»), va de nouveau jouer un rôle très important dans la philosophie de Plotin, bien qu'elle y ait un sens tout autre que dans celle d'Aristote[119].

[115] *Ibid.*, 4, 1175 a 1; cf. 5, 1175 a 20 : «sans actes, le plaisir ne naît pas».

[116] *Ibid.*, 4, 1175 a 5-6 : ἔπεται γὰρ τῇ ἐνεργείᾳ.

[117] *Ibid.*, 5, 1175 a 30 : συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή.

[118] Pour les Stoïciens, le mouvement n'est pas le passage de la puissance à l'acte : il est, selon l'expression de Simplicius, «acte, entièrement» (voir H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum Fragmenta*, II, p. 498); il n'est pas «une chose imparfaite», mais un acte «qui se renouvelle à chaque instant, non pas afin de passer à l'acte (puisqu'il l'est déjà) mais pour produire autre chose qui le suit» (*ibid.*; cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 63). Quant à la πρᾶξις, elle est identifiée à l'acte parce qu'elle n'a plus, au sens fort, de fin extrinsèque, transcendante (voir V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 169; cf. p. 151). Les Stoïciens exaltent la cause efficiente au détriment de la cause finale (voir 2e partie, *Note sur la finalité*), donnant ainsi à la puissance la primauté sur l'acte : «le τέλος est atteint à chaque instant (...) la fin, qui n'a aucun contenu, (...) rend [le sage] capable de déterminer, à l'occasion, tous les contenus possibles. Ce qui revient à dire (...) que la puissance est au-dessus de l'acte, parce qu'elle est puissance infinie de tous les actes possibles» (V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 153; cf. pp. 169 et 209).

[119] Au terme d'une longue étude sur *Porphyre et Victorinus*, P. Hadot conclut : «Pour la première fois, dans l'histoire de la pensée, le verbe 'être' est conçu [chez Porphyre] comme désignant une activité, et cette activité pure est identifiée à la Cause première. L'être représente le maximum d'activité, le maximum de simplicité et le maximum d'indétermination. Ici, nous sommes en présence d'une transposition platonicienne du stoïcisme, mais aussi de l'aristotélisme. (...) L'originalité de la doctrine ontologique de Porphyre, c'est d'identifier (...) l'activité d'être, le 'verbe' être, avec l'essence pure, prise en son indétermination la plus absolue. (...) L'être est indissolublement agir et idée. L'opposition fondamentale est ici celle qui s'établit entre l'être, agir sans sujet, et l'étant, qui est le premier sujet, la première forme, résultant de l'être» (*Porphyre et Victorinus*, I, pp. 488-490). Nous voyons donc bien toute la différence qui sépare cet être-agir de la découverte aristotélicienne de l'acte, principe-fin de l'être, puisque cet être-agir, activité pure, n'est autre que l'*idée* de l'activité. L'idée s'empare donc de l'acte; n'y a-t-il pas, dès

Plotin consacre un de ses traités à l'interrogation : «que veut dire : en puissance et en acte ?» La première question qui se pose est celle-ci : «l'acte est-il identique à l'être en acte ?» Plotin, sans y répondre encore, commence par examiner ce qu'est l'être en puissance. «Etre en puissance» est toujours relatif à quelque chose; l'airain, pris absolument, n'est pas un être en puissance. «Etre en puissance se dit donc de l'être qui est déjà autre que lui-même, parce qu'un autre être peut venir après lui»[120]. «Si l'être en puissance était dit non seulement relativement à l'être en acte (πρὸς τὸ ἐνεργείᾳ), mais aussi à l'acte (πρὸς ἐνέργειαν), l'être en puissance serait aussi puissance. Mais il est préférable et plus clair de dire que l'être en puissance est relatif à l'être en acte, et la puissance à l'acte»[121]. Cette distinction est très intéressante, car elle montre que Plotin a le souci de bien préciser ce qu'est la puissance [122]. Un peu plus loin, il souligne que «dans le cas où l'être en puissance ne subsiste absolument pas dans l'être en acte, il est clair que l'être en puissance est complètement différent de l'être en acte»[123]. «L'être en puissance tient son être en acte d'un autre être en acte», alors que la puissance «tient son pouvoir d'elle-même»[124]. Enfin, Plotin précise que «c'est en la matière qu'est l'être en puissance»[125]. Mais comment la matière peut-elle

lors, «oubli» de l'acte, pour reprendre l'expression de Heidegger ? On pourrait peut-être rapprocher cette théorie de l'être-activité pure (idée-activité) de la théorie, dite du «premier» Aristote, concernant l'âme «endéléchie», continuité de vie (cf. ci-dessus, note 4).

[120] *Ennéades*, II, 5, 1, 17.

[121] *Ibid.*, 26 ss. Cf. VI, 3, 22, 4 ss. : «L'être en puissance (ὄντος δυνάμει), c'est d'une part celui qui peut atteindre une forme, par exemple la statue en puissance, et d'autre part celui qui peut passer à un acte [l'exercice pur], par exemple l'être capable de marcher».

[122] L'être en puissance, ajoute Plotin, «est donc en quelque sorte le sujet des affections (πάθεσι), formes et idées, qu'il va recevoir selon sa nature ou qu'il s'efforce de saisir en lui, visant tantôt à la forme la meilleure pour lui, tantôt à des formes inférieures et destructrices, chacune étant en acte et différente de lui» (II, 5, 1, 30 ss.). Cf. II, 5, 4, 1 ss. : quand une chose est en puissance, elle possède sous un autre rapport l'existence en acte; elle est en puissance πρὸς ἄλλο.

[123] II, 5, 2, 14-15.

[124] *Ibid.*, 33-34. Cf. II, 5, 3, 28 ss. : «l'être en puissance ne consent à passer à l'acte que par l'intervention d'un autre, afin que quelque chose soit engendré en acte».

[125] II, 5, 3, 4; cf. II, 5, 5, 2 ss. : la matière est déjà, si elle est en puissance; «elle est déjà en tant qu'être à venir; son seul être, c'est cet être futur qui s'annonce en elle; son être se ramène à ce qui sera. Elle n'est rien de particulier en puissance, mais toutes choses; elle n'est donc rien par elle-même. Mais en tant que matière, elle n'est pas en acte (...) elle n'est pas un non-être en ce sens qu'elle serait autre que l'être, comme le mouvement (...) la matière est rejetée (ἐκριφεῖσα) hors de l'être, tout à fait séparée (χωριστεῖσα) de lui, incapable de se transformer (...) elle était le non-être, et elle l'est toujours (...) Voulant se revêtir des formes, elle n'arrive pas même à en garder le reflet; elle reste ce qu'elle était, toujours en puissance des formes qui viendront après. (...) elle est un fantôme fragile et effacé qui ne peut recevoir une forme. Si elle est en acte, elle est un fantôme en acte, un

être elle-même en acte ? (En effet, tout être en puissance est, sous un autre rapport, en acte, et est en puissance relativement à autre chose.) Si tous les êtres sont engendrés en elle et qu'elle-même n'est aucun des êtres qui sont engendrés en elle, elle est un non-être[126]. D'ailleurs, elle ne saurait être une forme; elle est donc un non-être[127].

«Quant à l'être en acte, c'est le couple de matière et de forme, et non pas la matière; c'est aussi la forme (εἶδος) qui est en elle»[128]. Si l'être en acte est le composé de matière et de forme, la forme est l'acte de tel être déterminé, et non l'acte pris absolument. «Le nom d'acte au sens propre conviendrait peut-être mieux à l'acte opposé à la puissance productrice de l'acte»[129].

Si Plotin a commencé par examiner l'être en puissance et la matière, c'est «pour savoir en quel sens on parle d'être en acte dans les intelligibles»[130], car là il n'y a pas de place pour l'être en puissance. Comment donc l'être en acte est-il dans l'intelligible ? Il y est, répond Plotin, en ce sens que «chacun d'eux est une forme (εἶδος) et qu'il est parfaitement ce qu'il est (τέλειον ὃ ἔστι). L'intelligence (νοῦς) ne passe pas de la puissance à l'acte», car «le tout de son être est en elle» (ἐν αὐτῷ τὸ πᾶν)[131] «L'être qui tire de lui-même et garde éternellement ses manières d'être (ὃδ' αὐτὸ παρ' αὑτοῦ τὸ ἀεὶ οὕτως ἔχει), celui-là est en acte. Donc, tous les êtres premiers sont des êtres en acte, car ils possèdent d'eux-mêmes et toujours ce qu'ils doivent posséder»[132]. De même l'âme – celle qui est dans l'intelligible (ἐν τῷ νοητῷ) – est en acte; quant à l'âme qui est dans la matière, «elle est aussi en acte, car elle est ce qu'elle est en acte»[133]. Enfin, «tout être réel est en acte»[134].

C'est donc dans les êtres intelligibles, dans les êtres premiers, que l'être en acte se trouve en premier lieu; car là, il n'est pas mélangé de

mensonge en acte; c'est-à-dire un mensonge véritable, autant dire le réel non-être. Si elle doit être, elle ne doit pas être en acte, de manière à (...) avoir son être dans le non-être; car (...) si on introduit l'acte dans une réalité dont l'être et l'οὐσία sont d'être en puissance, on lui fait perdre la cause même de sa réalité (...). Si la matière doit se conserver sans périr, elle doit donc se conserver comme matière. Il faut donc dire, semble-t-il, qu'elle est seulement en puissance, pour être réellement matière».

[126] II, 5, 4, 11.
[127] *Ibid.*, 13.
[128] II, 5, 2, 10 ss.
[129] *Ibid.* 31-32.
[130] II, 5, 3, 2. Quant à l'âme, elle est la puissance productrice de tout (voir *loc. cit.*, 19).
[131] *Ibid.*, 24-28.
[132] *Ibid.*, 30-31.
[133] *Ibid.*, 33-34.
[134] Voir *loc. cit.*, 35 ss.

puissance. Il est forme pure et manière d'être parfaite et éternelle. Il semble en effet que pour Plotin, l'être en acte demeure au niveau des *formes* pures.

Voyons maintenant comment Plotin se sert de l'ἐνέργεια dans les diverses Ennéades.

L'acte et le mouvement. Comment Plotin conçoit-il leurs rapports ? «Le mouvement, dit-on, est un acte imparfait»[135]. Plotin rappelle cette expression aristotélicienne, mais ajoute aussitôt : rien n'empêche de mettre en premier lieu l'acte, puis le mouvement, acte imparfait, qui en est comme une «espèce» (εἶδος). On dit que le mouvement est acte, et on ajoute : imparfait; et si l'on dit qu'il est imparfait, ce n'est pas parce qu'il n'est pas un acte. «Il est bien un acte», mais, précise Plotin en reprenant la définition stoïcienne, «un acte qui recommence de nouveau à chaque instant; et s'il recommence ainsi, ce n'est pas pour arriver à être un acte – car il est déjà un acte – mais pour produire le résultat qui le suit.A ce moment, ce n'est pas lui qui est accompli, mais bien ce qu'il tendait à produire»[136]. D'autre part, pour Plotin, le mouvement n'a pas plus que l'acte besoin du temps : si l'acte est intemporel, il en est de même du mouvement en général[137].

Refusant de ramener le mouvement au relatif[138], Plotin considère le mouvement comme un genre de l'être commun à toute vie[139]. «L'être est un genre qui a plusieurs espèces (εἴδη); mais le mouvement ne doit pas être subordonné à l'être ni placé en lui; il est seulement avec lui»[140]. On le découvre dans l'être, mais il n'y est pas comme dans son sujet : «il est l'acte de lui-même; l'un n'est pas sans l'autre, si ce n'est par la pensée, et leurs deux natures n'en font qu'une; car l'être est en acte et

[135] VI, 1, 16, 1.
[136] *Ibid.*, 5 ss. ; cf. ci-dessus, note 119.
[137] *Ibid.*, 14-17; voir les critiques faites à Aristote, *ibid.*, 25 ss.
[138] Cf. VI, 1, 17, 8-10 : «l'acte, le mouvement et l'ἕξις, bien qu'ils appartiennent à autre chose, ne laissent pas d'être et d'être conçus en eux-mêmes avant toute relation». Concernant l'ἕξις, Plotin affirme : «L'ἕξις est un certain acte relatif à ce qui est disposé (πρὸς τὸ ἐχόμενον) et le contenant (συνέχουσα)»(VI, 1, 9, 22-23). Quant à la mesure (μέτρησις), elle est «l'acte de ce qui mesure par rapport à ce qui est mesuré; c'est un certain λόγος» (*ibid.*, 24-25).
[139] VI, 2, 7, 5. La vie première est οὐσία et mouvement (*ibid.*, 6).
[140] *Ibid.*, 16 ss.

non en puissance»[141]. Le mouvement est «la vie et l'acte de l'οὐσία et de l'être lui-même»[142]. «Si le mouvement est l'acte de l'être (...), il ne lui appartient pas comme un accident; puisqu'il est l'acte d'un être en acte, on ne peut même plus dire qu'il soit le complément de cet être; il est cet être même (...) il est du même rang que l'être»[143].

L'acte exprime ce qu'il y a d'ultime dans nos opérations humaines : le ποιεῖν [144], la science [145], le bonheur. Le bonheur humain ne peut se réaliser que dans l'exercice de notre vie : «l'acte de l'âme consiste à être sage; c'est un acte intérieur à elle-même, et c'est cela le bonheur»[146]. «C'est dans la sagesse selon l'acte (κατ' ἐνέργειαν) que se trouve le bonheur»[147].

*L'acte et l'*οὐσία. L'ἐνέργεια est «auprès» de la substance (περὶ τὴν οὐσίαν), comme la qualité et comme le mouvement qui est un genre des êtres [148]. Il semble même que ce soit là que l'acte est le plus acte : «les actes (ἐνέργειαι) des substances (οὐσιῶν) sont au plus haut degré actes»[149]. Comme nous le verrons plus loin, il y a deux sortes d'actes : l'acte de l'οὐσία, et l'acte qui résulte de l'οὐσία [150]. «L'acte est plus parfait (τελειότερον) que l'οὐσία», et l'acte de l'Un «n'est pas assujetti à son οὐσία»[151]. Cependant, les actes (ἐνέργειαι) du Bien sont son οὐσία [152].

[141] *Ibid.*, 18-20. «Si l'on veut les prendre à part, le mouvement apparaîtra dans l'être et l'être dans le mouvement (...) Le mouvement se manifeste donc dans l'être, sans que l'être sorte pour cela de sa propre nature» (*ibid.*, 20-25). Mais la «pensée» (ἔννοια καὶ νόησις) du repos est encore plus proche de l'être que celle du mouvement; le repos est un genre, autre que le mouvement (*ibid.*, 29-31). Etre, mouvement et repos sont trois; «dès que le νοῦς pense, (...) ils sont» (VI, 2, 8, 2).

[142] VI, 2, 7, 35-36. Cf. VI, 2, 13, 3-5 : «le mouvement accompagne l'être en acte, parce qu'il est la vie de cet être; le repos a accès dans l'οὐσία elle-même».

[143] VI, 2, 15, 6 ss. Le mouvement ne crée nullement en l'être une qualité (*ibid.*, 5).

[144] L'ἐνέργεια et le ποιεῖν sont identifiés : voir VI, 1, 15, 9-10.

[145] La science est acte, et non ἕξις : voir VI, 2, 18, 9.

[146] I, 5, 10, 22-23.

[147] I, 4, 9, 16-17. Le λόγος de l'âme est en acte lorsqu'elle contemple l'Intelligence. Plotin parlera aussi de l'acte de la vie végétative; cette ἐνέργεια est saisie par la sensation (I, 4, 9, 25); voir aussi VI, 9, 31-32 : l'ἐνέργεια de la sensation ou de l'opinion suit la sensation.

[148] VI, 1, 15, 11-16.

[149] VI, 1, 10, 13-14. La propriété peut appartenir à l'οὐσία, dont elle est comme l'acte (*ibid.*, 58).

[150] V, 4, 2, 27 ss.; cf. ci-dessous, p. 353.

[151] VI, 8, 20, 13-19.

[152] VI, 8, 13, 7.

L'acte et l'Intelligence. L'Intelligence universelle est en acte toutes choses à la fois, et elle est en puissance chaque chose séparément. A l'inverse, les intelligences particulières sont en acte ce qu'elles sont, et sont en puissance le tout [133]. Pour que les choses particulières existent en acte, il faut qu'elles aient pour cause l'acte qui procède de l'Intelligence générique, universelle [134]. «La vie, en l'Intelligence, est un acte» [135]. L'Intelligence «a son acte en elle-même» [136]; c'est un acte sans imperfection [137]. Cet acte de l'Intelligence, pris en son οὐσία, est «le premier des actes et le plus beau», et aussi le plus vrai :

> Un tel acte, qui est premier, est primitivement la première Intelligence. Car cette Intelligence n'est pas en puissance, et elle n'est point différente de la pensée (νόησις) (...) Si donc elle est un acte et si son οὐσία est son acte, elle ne fait qu'une seule et même chose avec son acte. Or l'être ou l'intelligible (νοητόν) était identique à l'acte. Donc tous ces termes, intelligence (νοῦς), pensée (νόησις), intelligible (νοητόν), ne font qu'un [138].

Quand l'Intelligence œuvre en elle-même (ἐν αὑτῷ), les fruits de son acte (τὰ ἐνεργούμενα) sont les autres intelligences; et lorsqu'elle œuvre hors d'elle-même (ἐξ αὑτοῦ), son fruit est l'âme [139].

L'acte, le Bien et l'Un. «Si (...) le bien, celui qui est dans l'être, c'est l'acte de l'être, à savoir l'acte naturel qui le porte vers l'Un, si c'est là

[133] VI, 2, 20, 21 ss.

[134] *Ibid.*, 28-29.

[135] V, 3, 8, 38. Cf. VI, 9, 9, 17 : «cette vie idéale, c'est l'acte de l'intelligence, et par cet acte, elle engendre des dieux en restant immobile grâce à son contact avec l'Un».

[136] V, 3, 7, 26. L'acte du νοῦς est la νόησις (V, 4, 2, 4). «En dehors de sa relation (παρὰ τὸ πρός τι) à l'objet pensé, la pensée (νόησις) est mouvement ou acte» (V, 1, 18, 21-22).

[137] VI, 2, 21, 24-25.

[138] V, 3, 5, 36-44; cf. V, 3, 6. L'intelligence est «l'acte premier» (V, 3, 12, 27). Cf. VI, 2, 8, 11 ss. : l'οὐσία de l'Intelligence et son être consistent à se penser elle-même. «L'acte (ἐνέργεια) qu'elle exerce sur elle-même n'est pas son οὐσία, mais ce sur quoi elle l'exerce et son origine, c'est l'être (τὸ ὄν). L'être, c'est ce qu'elle voit, ce n'est pas sa vision; pourtant la vision, elle aussi, possède l'être, puisqu'elle part de lui et va à lui. L'être qui est en acte et non en puissance unit à son tour les deux sans les séparer».

[139] VI, 2, 22, 26-28. Les actes des âmes sont de deux sortes; quand l'âme se dirige vers le haut, elle est Intelligence; quand elle se dirige vers le bas, elle est ses autres puissances (δυνάμεις), dont la dernière informe la matière (*ibid.*, 29-31). Pour faire saisir ce qu'est l'âme relativement à l'Intelligence, Plotin donne cette comparaison : comme la parole exprimée est une image du λόγος qui est dans l'Ame, ainsi l'Ame elle-même est le λόγος de l'Intelligence, et l'acte (ἐνέργεια) tout entier selon lequel l'Intelligence émet la vie vers l'hypostase de l'autre (VI, 1, 3, 6 ss.). L'Ame est le λόγος de l'Intelligence et l'acte de l'Intelligence pour faire subsister un autre que l'Intelligence; cet autre subsiste par l'Ame. Et comme l'Ame est le λόγος et l'ἐνέργεια de l'Intelligence, l'Intelligence est le λόγος et l'ἐνέργεια de l'Un (V, 1, 6, 45).

son bien, qui fait qu'il a la forme du bien (ἀγαθοειδές), ce bien sera l'acte dirigé vers le Bien, c'est-à-dire sa vie, c'est-à-dire son mouvement»[160].

L'acte fait le lien entre le Bien et la vie : «la vie est l'acte du Bien», l'acte provenant du Bien, et «l'Intelligence est cet acte même quand il reçoit une limite»[161]; «de l'acte du Bien elle a son existence»[162].

Parlant de la pensée, Plotin dira qu'«elle naît en s'ajoutant en quelque sorte à l'être dont elle est l'acte (ἐνέργεια), et dont elle complète la puissance (τὸ δυνάμει), mais sans rien engendrer elle-même; elle n'est que l'achèvement de l'être dont elle est la pensée»[163]. La pensée, «étant puissance d'engendrer, engendre en elle-même; son acte, c'est l'οὐσία»[164]. La pensée et l'οὐσία sont identiques[165]. Si l'acte premier qui fait exister l'οὐσία «était l'acte du Bien, et non un acte qui provient du Bien, elle ne serait rien qu'acte du Bien, et n'aurait aucune existence (ὑπόστασις) en elle-même. Mais puisqu'elle est l'acte premier et la pensée première, il n'y a avant elle ni acte, ni pensée»[166]. Plotin précise, en parlant du principe ultime :

> Ce n'est pas en agissant d'abord, qu'il engendre l'acte (ἐγέννησεν ἐνέργειαν); sans quoi, il serait en acte avant que l'acte soit engendré. Ce n'est pas en pensant qu'il engendre la pensée; sans quoi il penserait avant que la pensée soit engendrée[167].

> L'acte et la pensée, étant soit la perfection d'un sujet qui est différent de lui, soit une réalité inséparable de ce sujet, suppose avant elle une nature différente d'elle, grâce à laquelle elle possède le fait de penser[168].

Se posant la question : «pourquoi le générateur n'est pas l'Intelligence ?» Plotin répondra : «parce que la pensée est l'acte de l'Intelligence»[169].

Ce qui est beaucoup plus difficile, c'est de déterminer exactement les liens qui existent entre le Bien et l'ἐνέργεια; car le Bien, comme l'Un, est au delà de la pensée, de la contemplation[170]. Le Bien «n'a présent en lui rien de ce qui appartient aux autres choses, pas même l'οὐσία»[171].

[160] VI, 2, 17, 25-30.
[161] VI, 7, 21, 4 ss.
[162] VI, 7, 18, 5-6.
[163] VI, 7, 40, 8-9.
[164] *Ibid.*, 13-15.
[165] *Ibid.*, 16.
[166] *Ibid.*, 22-23.
[167] *Ibid.*, 29-32.
[168] *Ibid.*, 47-50.
[169] V, 4, 2, 3-4.
[170] L'Un est sans forme : ἄμορφος (VI, 7, 17, 40); cf. 2e partie, p. 579.
[171] VI, 7, 41, 34-35.

L'ἐνέργεια qui est attribuée à la pensée doit donc être «autour» du Bien, mais non lui être attribuée[172].

Plotin affirme cependant que le Bien s'aime lui-même, et que ce qu'il aime en lui, c'est un acte immobile (ἐνέργεια μένουσα), comme l'Intelligence (οἷον νοῦς); «or l'Intelligence est le produit d'un acte; il est donc lui-même le produit d'un acte (ἐνέργημα), mais non d'un autre : lui-même est le produit (ἐνέργημα) de lui-même (...) Il est lui-même comme acte (ὡς ἐνεργεῖ)»[173]. «Mais si son acte n'est jamais né, s'il existe toujours, s'il est comme une veille (non autre que celui qui veille), s'il est comme une veille et une super-intellection étant toujours, il est selon la manière dont il veille»[174]. «Il est donc un acte (ἐνέργεια) au delà de l'Intelligence (ὑπὲρ νοῦν), et de la prudence (φρόνησιν), et de la vie»[175]. L'ἐνέργεια est donc aussi au delà de l'Intelligence, du νοῦς, et exprime ce qui caractérise le Bien.

Dans le Bien, il y a une volonté (βούλησις)[176] et «cette inclination (νεῦσις) vers lui-même (...) est comme son acte (ἐνέργεια). (...) Donc l'acte dirigé vers lui-même est l'être (...) Il se donne l'existence parce que son acte lui est lié inséparablement»[177].

Ce qui est dit du Bien peut-il être dit aussi de l'Un ? Il est évident que l'Un est absolument simple : il est principe, il est premier, il se suffit à lui-même (αὐταρκέστατον), il est unique[178]; mais aussi «tout lui appartient; tout est en lui et avec lui»[179].

L'Un est «cause de la cause»[180]. De même qu'il parle de la puissance (δύναμις) du Bien, Plotin parle de la puissance de l'Un, productrice de

[172] Rien ne peut lui être attribué qui lui appartienne (*ibid.*, 38). Cf. VI, 7, 42, 5-6 : «mettez les êtres de second rang autour du Premier».

[173] VI, 8, 16, 15-18. Dans la *Ve Ennéade*, Plotin affirme que le Premier, étant le plus parfait, doit engendrer, produire un autre être (ἕτερον ποιοῦν), car tout être arrivé à sa perfection, engendre, et donc «le plus parfait et le Bien premier» (τελειότατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθόν) ne peut rester immobile en lui-même (voir V, 4, 1, 23 ss.); cependant le Bien, étant acte, n'œuvre pas : car «aucun acte ne possède à son tour un acte. Et si l'on peut donner des attributs aux autres actes, parce qu'ils se rapportent à autre chose qu'eux-mêmes, le premier de tous les actes du moins, celui dont tous les autres dépendent, doit être ce qu'il est, sans rien de plus. L'acte premier n'est donc pas la pensée; il n'a rien à penser, puisqu'il est premier» (V, 6, 6, 3-9).

[174] VI, 8, 16, 31-34; cf. VI, 8, 15, 19-21 : ἀγαθοῦ ἐνεργεία.

[175] VI, 8, 16, 36-37.

[176] Voir VI, 8, 18, 42; VI, 8, 21.

[177] VI, 8, 16, 25-31.

[178] V, 4, 1, 9; cf. V, 6, 4, 10.

[179] V, 4, 2, 16-17; cf. 2e partie, p. 579, note 153.

[180] VI, 8, 18, 38; cf. 2e partie, p. 586, note 199.

l'Intelligence et de l'être[181]. «En l'Un, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires; c'est une puissance inébranlable et immobile, qui est la plus grande possible, parce qu'elle ne s'écarte pas de l'Un»[182]. L'Un «est générateur d'un être qui existe (...) comme il l'a voulu»[183]; mais «il n'y a pas en lui d'effort, ce qui en ferait un être imparfait (ἀτελής)»[184]. Son effort serait d'ailleurs sans objet, car, possédant toutes choses, «il n'a aucun objet vers quoi faire tendre son effort. (...) Pour que quelque chose existe après lui, il faut qu'il reste en lui-même, dans un repos absolu»; sinon, «son acte premier (πρώτη ἐνέργεια) sera imparfait et se bornera à une tendance»[185]. «L'acte (ἐνέργεια) qui émane en quelque sorte de l'Un est comme la lumière qui émane du soleil»[186].

Si l'Intelligence a le pouvoir d'engendrer par elle-même l'οὐσία, elle tient ce pouvoir de l'Un[187]. Après avoir montré que l'Intelligence est une imitation et une image de l'Un, Plotin se pose la question : «comment, s'il reste en lui-même, se produit-il un acte (γίνεται ἐνέργεια) ?» Et il répond en distinguant deux sortes d'actes : il y a d'une part l'acte de l'οὐσία, et d'autre part celui qui provient de l'οὐσία. L'acte de l'οὐσία est soi-même en acte, tandis que l'acte qui en résulte doit suivre nécessairement en tout,et est autre que soi-même[188]. «Par exemple, dans le feu, il y a la chaleur qui constitue son οὐσία, et une autre chaleur qui provient de la première, lorsqu'il exerce une activité inhérente à son οὐσία tout en restant en lui-même. Il en est ainsi du principe suprême (...); de la perfection (τελειότητος) et de l'ἐνέργεια qui sont en lui

[181] *Ibid.*, 31-32. Cf. V, 1, 7, 5; V, 4, 2, 40 : l'Un est puissance de toutes choses : δύναμις πάντων. La δύναμις est attribuée aussi à la vie et à la vision qui vient de l'Un (VI, 7, 17, 32), à l'Intelligence (VI, 7, 35, 20).

[182] VI, 8, 21, 3-5.

[183] VI, 8, 18, 40-41.

[184] V, 3, 12, 30-31. L'Un est parfait et, étant parfait, il surabonde : cf. 2e partie, p. 586, note 198. Mais l'Un, en engendrant l'Intelligence, demeure immobile : voir V, 4, 2; VI, 8, 18 et 20, 11-15 : il est tout-parfait (τελειότατον), et donc acte (ἐνέργεια). Peut-on vraiment, comme le fait C. Rutten, affirmer qu'il n'y a pas chez Plotin «d'autre ἐνέργεια que la κίνησις» ? (*Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, p. 110). N'y a-t-il pas au contraire chez Plotin une vision de l'acte au niveau des catégories (c'est alors l'action) et une vision de l'acte au niveau de l'être intelligible, et même de l'acte unissant l'être intelligible et le Bien ? — Sur l'interprétation plotinienne de la δύναμις et de l'ἐνέργεια, voir J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, pp. 74-75; M. DE CORTE, *Etudes d'histoire de la philosophie ancienne. Aristote et Plotin*, pp. 235-237; R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 215.

[185] V, 3, 12, 31-38.

[186] *Ibid.*, 40-41; cf. 2e partie, p. 580.

[187] Voir VI, 7, 13; V, 2, 1.

[188] Voir V, 4, 2, 27-31.

provient un acte engendré (γεννηθεῖσα ἐνέργεια) qui, dérivant d'une grande puissance, et même de la plus grande de toutes, va jusqu'à l'être et à l'οὐσία »[189].

On peut dire que l'ἐνέργεια, chez Plotin, est ce qui unit au Bien et à l'Un [190]; c'est le désir, c'est l'amour dont parle Platon dans le *Banquet*, c'est le μεταξύ divin qui permet le dépassement immanent de l'inférieur vers le supérieur. Par le fait même, l'acte n'est pas identique à l'Un et au Bien, alors que la δύναμις se retrouve dans l'Un et dans le Bien. Donc la δύναμις, en définitive, est avant l'acte. N'y a-t-il pas là la marque d'une influence stoïcienne, en dépit des critiques que Plotin adresse aux Stoïciens [191] ? Mais la δύναμις n'est évidemment pas l'être en puissance; elle

[189] *Ibid.*, 31-39.

[190] Chez Proclus, l'acte se situera uniquement au niveau de l'être et du mouvement, et il ne faudra pas parler d'acte à propos de l'Un : «si nous cherchons où est ce qui s'engendre primairement soi-même, nous dirons que c'est là où est d'abord l'acte. Or l'acte est premier dans l'être, comme la puissance l'est dans l'hénade qui est avant l'être, et comme l'hyparxis dans l'hénade qui est avant eux : c'est là le tout à fait premier des êtres, se produisant soi-même et cela substantiellement; le troisième en partant de celui-ci est l'être qui se produit lui-même intellectuellement; celui qui occupe le rang intermédiaire entre les deux est ce qui se produit soi-même vitalement» (*Commentaire sur le Parménide*, VII, § 133, éd. Chaignet t. II, pp. 378-379). Mais l'Un, qui est avant l'être, est avant l'acte : «*l'un* est démontré absolument supérieur à la puissance et à l'acte» (*Commentaire sur le Timée*, II, 225, 23, p. 50). «L'un est avant l'acte, de sorte qu'il est aussi avant la puissance, afin qu'il n'ait pas une puissance imparfaite et incapable d'agir; (...) Il ne faut donc pas placer l'acte dans l'un, par conséquent pas non plus la puissance, mais cela seulement : l'un» (*Commentaire sur le Parménide*, VII, § 135, t. II, p. 382). «L'un est avant tout acte, et (...) pour lui-même, ni pour les choses qu'il produit, il n'a pas besoin de l'acte» (*id.*, § 141, p. 404). Il n'y a dans l'un ni acte ni puissance : «car tout ce qui accomplit un acte, *peut*, certainement, l'acte qu'il accomplit. Il faudra donc donner aussi la puissance au Premier, si on lui attribue l'acte, puisqu'il y a puissance là où il y a acte; nous verrons ainsi de nouveau apparaître dans l'un la pluralité, et l'un ne sera plus un» (*op. cit.*, § 140, p. 398). L'un produit tout par le seul fait d'être un, «sans avoir besoin d'un acte, après et outre l'être-un. Car s'il produisait par un acte, il faudrait rechercher, puisqu'il agit, si l'un crée son acte propre ou ne le crée pas. S'il ne le crée pas, il y aura deux premiers, l'un et l'acte de l'un, différents l'un de l'autre; si l'un crée l'acte, il est nécessaire que l'un crée cet acte avant l'acte, et alors nous irons à l'infini, posant un acte avant l'acte» (*ibid.*, p. 399; nous y reviendrons dans le volume III à propos de la création). Cf. p. 400 : si l'un «ne se meut pas du tout, il n'est pas la chose *la plus active* (ἐνεργό-α-τον), car si le mot : la plus active, n'exprime rien, on ne dit rien de l'un, et s'il signifie ce qui participe le plus du mouvement, il ne sera pas la chose la plus active; car l'acte, d'après Platon, est une espèce de mouvement, quoique, selon d'autres, l'acte diffère du mouvement : or (...) l'un est antérieur à tout acte... (*ibid.*, p. 404).

[191] Critiquant les Stoïciens qui posent le sujet comme premier principe, Plotin déclare que c'est chose impossible, car «c'est mettre au premier rang ce qui est en puissance (ὅ δυνάμει ἐσ-τίν) et ne pas placer l'acte avant la puissance». Or, «l'être en puissance ne saurait jamais passer à l'acte, s'il tient le premier rang dans les êtres; ce n'est pas lui qui pourra s'y faire passer; ou bien l'être en acte doit exister avant lui, et il n'est plus principe, ou bien ils sont simultanés, et les principes seront au rang des choses qui se rencontrent

est un principe, une source active surabondante, considérée comme antérieure à l'acte. Mais alors, l'efficience n'est-elle pas antérieure à la finalité ? Il faut bien comprendre ce qu'est l'efficience surabondante chez Plotin; il ne s'agit pas de la causalité efficiente distincte de la finalité, mais d'une efficience à la manière de l'élan vital de Bergson, efficience qui contient en elle-même sa propre finalité. Au niveau de l'Un, efficience et finalité ne peuvent se distinguer [192].

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE BESANÇON
CENTRE DE DOCUMENTATION PHILOSOPHIQUE

2. UTILISATION ET MÉCONNAISSANCE DE L'ACTE PAR LES THÉOLOGIENS

L'acte et la puissance, états de l'être en tant qu'être

La division de l'être en acte et en puissance n'est plus saisie par Avicenne avec la pénétration qui avait caractérisé la découverte d'Aristote. Cette division est présentée comme une distinction d'*états* de l'être [1] : l'acte est saisi comme un état de l'être en tant qu'être, acte de réalisation et non acte d'agir sur une chose : «Toute chose qui existe réellement est dite : en acte. C'est l'acte de réalisation, non pas l'acte d'agir sur une chose. Sur ce point beaucoup d'erreurs se produisent»[2].

par hasard. (...) l'acte ne procède pas de l'être en puissance», sinon l'être en puissance «contiendrait en lui l'être en acte, et ne serait plus un terme simple» (VI, 1, 26, 1-11).

[192] N'est-on pas, chez Plotin, en présence d'une sorte de méta-psychologie du *vécu* de la fin ? L'élan vital de Bergson n'est-il pas l'ἐνέργεια de Plotin ? D'autre part, le primat de la puissance-source-active, et donc de l'efficience surabondante, ne se retrouvera-t-il pas, comme dégradé, au niveau de la pure efficience, chez divers théologiens ou philosophes comme Ockham, Suarez, Leibniz... ?

[1] Voir *Le livre de science*, I, p. 93 et p. 133. Cf. *Livre des directives et remarques*, p. 369 : «Quant à l'état d'être en acte, qui est une partie de l'état d'être en acte hors d'un sujet...».

[2] *Le livre de science*, I, p. 133.

La «possibilité d'être en soi» est «un état dans la substance (...) s'il y a une substance avec un état, c'est cet état qui est nécessairement le possible»[3] et la substance est comme la matière de cet état. «Etre possible» est quelque chose qui disparaît quand la chose est réalisée[4]; mais la «possibilité d'être en soi» n'est pas la puissance de la cause efficiente[5].

Voilà qui est très significatif. Le possible n'est plus considéré que comme un état de l'être, une manière d'être, ce qui permet à la cause efficiente de réaliser l'acte; c'est une condition requise pour la réalisation de l'acte, car la cause efficiente ne peut réaliser l'acte à partir de ce qui est impossible, contradictoire[6].

Avicenne présente la division de l'être en acte et en puissance comme une division «semblable» à la division par les accidents, de même que la division en parfait et imparfait, cause et effet, nécessaire et possible, un et multiple[7]. Le caractère propre de la division de l'acte et de la puissance n'est plus saisi, car l'acte lui-même n'est plus saisi comme fin.

Avicenne décrit longuement la puissance (à la différence de l'acte, qui est quelque chose de premier) et reprend la définition donnée par

[3] *Op. cit.*, p. 134.

[4] Voir *op. cit.*, p. 133.

[5] Voir *op. cit.*, p. 134.

[6] Voir *Chifâ*, II, p. 476; *Metaphysica*, IV, 2, f° 85, v° 1; transcription, p. 125 : «La possibilité d'être n'est ce qu'elle est que par relation à ce qui possède la possibilité d'être. La possibilité d'être n'est donc pas une substance existant hors d'un sujet. Elle est une idée (*intentio*) qui est dans un sujet et arrive accidentellement à celui-ci. Et nous appelons la possibilité d'être 'puissance d'être' (*potentiam essendi*)». Cf. *Le livre de science*, II, p. 133 : «Lorsqu'il est possible qu'une chose existe, mais n'existe pas encore, on nomme *puissance* sa possibilité d'exister qui est l'inexistence dans le temps donné». (...) Tout ce qui peut être, mais n'est pas encore, il faut que sa possibilité d'être soit quelque chose». Cette possibilité d'être est celle de l'essence, qui est possible logiquement, c'est-à-dire non-contradictoire. Montrant que tout ce qui a commencé d'être doit avoir été possible en soi, sinon l'agent ne peut rien sur lui, Avicenne dit explicitement : «sur le contradictoire, pas de pouvoir; mais on a pouvoir sur ce qui est possible» (*Chifâ, loc. cit.*).

[7] Voir *Najât*, p. 324; *Carame*, pp. 3-4; cf. *Le livre de science*, I, p. 93. Il y a chez Avicenne un manque de discernement entre les distinctions puissance-acte et possible-nécessaire. Avicenne dira par exemple : «Hormis le Premier, toutes les choses sont semblables en un sens, à savoir qu'elles sont possibles sous un aspect et nécessaires sous un autre aspect. En tant que possibles, elles sont autres que ce qu'elles sont en acte» (*Le livre de science*, I, p. 176). Puisque, pour Avicenne, tout ce qui est, du fait même qu'il est, est nécessaire, l'acte d'être est toujours nécessaire. Le possible est toujours ce qui n'est pas, mais qui peut être «complété». Le possible n'est donc plus essentiellement ordonné à l'acte. La distinction de la puissance et de l'acte devient semblable à celle de l'imparfait et du parfait.

Aristote de la puissance «principe du changement dans un autre en tant qu'il est autre»[8]. Avicenne distingue ainsi puissance active et puissance passive. La puissance active est de deux sortes : l'une qui ne peut pas ne pas agir, l'autre qui dépend de la volonté, du bon plaisir de l'homme; «mais dès que la volonté est jointe à cette puissance, et qu'il n'y a pas d'obstacle, il ne se peut point que l'acte n'en résulte pas»[9].

La puissance opérative est «perfection de puissance»; à l'autre extrême, au degré le plus bas, se trouve la puissance absolue et matérielle[10]. La matière est comme le réceptacle de la possibilité, pour ce qui commence d'être : «Le corps qui commence d'être, comme le feu

[8] *Najât*, p. 348; *Carame*, p. 41. Cf. *Chifâ*, II, p. 469; *Metaph.*, IV, 2, f° 84, v° 1; transcription, p. 116. Avicenne s'inspire également d'Aristote dans sa définition du mouvement (de l'«état» du mouvement) : «On nomme *mouvement* en vérité ce qui s'accomplit dans l'espace. Mais maintenant ce mot a pris un autre sens plus général que le mouvement spatial, à savoir que tout état et tout acte qui sont pour une chose – chose qui est en puissance – sont nommés *mouvement*, en tant que cette chose est en puissance» (*Le livre de science*, II, p. 14; il est intéressant de mettre en parallèle cette signification du mouvement, empruntée à Aristote, avec celle qui était exposée dans la *Najât* : «Le mouvement se dit du changement lent d'un état persistant dans un corps, de manière qu'il se dirige vers quelque chose et que son arrivée vers ce quelque chose soit en puissance, non en acte»). Avicenne donne de sa définition (celle du *Livre de science*) l'explication suivante : «Une chose étant telle en puissance (par exemple, un corps qui est noir en puissance), ou bien il y a entre [son état de] puissance et son état actuel un autre état actuel (qui précède l'autre état et par lequel la chose arrive à l'autre état qui est puissance); ou bien il n'y en a pas – et dans ce cas, la chose passe de la puissance à l'acte, d'un seul coup.

Premier exemple : ce qui devient tout doucement noir jusqu'à atteindre le maximum et s'y tenir.

Second exemple : ce qui, d'un seul coup, devient ou noir ou clair ou sombre.

En ce second exemple, il n'y a rien entre la puissance et l'acte. Quant au premier exemple, tant que [la chose] ne parvient pas à la noirceur qui est en puissance, elle est en mouvement et dans un état qui n'est ni puissance entière et pure, ni acte complet, étant donné que cette chose n'est ni blanche (parce qu'elle tourne au noir) ni cette noirceur vers laquelle la chose est orientée» (*Le livre de science*, II, pp. 14-15).

[9] *Le livre de science*, I, pp. 134-135.

[10] Voir *Najât*, pp. 269-270 et pp. 348-349; *Carame*, pp. 41-42. *De anima*, I, 5, f° 5, v° 1 et 2; *Psychologie d'Ibn Sînâ* (trad. du *De anima*), p. 33 : «La puissance se dit en trois sens, selon l'antérieur et le postérieur. On appelle donc puissance l'aptitude absolue de laquelle ne sort rien en acte, non plus que ne se réalise ce par quoi quelque chose sort, comme la faculté d'écrire de l'enfant en bas âge. On appelle puissance cette aptitude lorsque, pour la chose, ne se réalise que ce par quoi il lui est possible de parvenir à acquérir l'action sans intermédiaire, comme la faculté du jeune garçon qui a grandi et a, pour écrire, connu l'encrier et le roseau et les éléments des lettres. On appelle puissance cette aptitude lorsqu'elle a été parachevée par l'instrument et aussi, avec l'instrument, a commencé d'être la perfection de l'aptitude, afin qu'elle puisse agir quand elle veut, sans avoir besoin de l'acquisition; au contraire, il lui suffit seulement qu'on se décide, comme la faculté du scribe parfait en l'art, lorsqu'il n'écrit pas. La première puissance s'appelle absolue et matérielle; la seconde, puissance possible; la troisième, perfection de la puissance».

qui prend, n'a possibilité d'être que s'il est produit de la matière et de la forme. Alors sa possibilité d'être a un réceptacle, en un certain sens, et c'est la matière»[11]. «Nous appelons la possibilité d'être 'puissance d'être'; nous appelons ce qui supporte la puissance d'être de la chose : sujet, ὕλη, matière, etc., selon différents aspects»[12].

Pour Avicenne, tout ce qui commence d'être a été précédé par la matière[13], bien que celle-ci ne soit cause de l'existence d'aucune chose, si ce n'est par mode de réception. Cependant, Avicenne maintient l'antériorité de l'acte sur la puissance, du moins dans les réalités incorruptibles; car

> dans les choses particulières et corruptibles (...), la puissance est avant l'acte, d'une priorité de temps. Mais quant aux choses universelles et éternelles qui ne se corrompent pas, bien qu'elles soient particulières, [ces choses] en puissance ne les précèdent aucunement. Bien plus, la puissance est postérieure à ces conditions de toutes manières. Et cela parce que la puissance ne subsistant pas par elle-même, il lui faut pour subsister une substance dont elle a besoin pour être en acte. Si elle n'était devenue en acte, elle ne serait pas préparée à recevoir quelque chose, car ce qui n'est absolument pas ne peut recevoir quelque chose[14].

Avicenne précise alors différents aspects de la priorité de l'acte :

> Parfois la chose est en acte sans avoir besoin que rien soit en puissance, ainsi les [choses] éternelles, car elles sont toujours en acte. De cette manière la réalité (*haqîqa*) de ce qui est en acte précède la réalité de la puissance essentiellement.
>
> D'un autre côté encore, la puissance a besoin pour passer à l'acte, de quelque chose qui existe en acte au moment où l'autre est en puissance, mais celle-ci ne commence pas d'être seulement avec cet acte. Elle a aussi besoin d'une autre qui la fasse passer à l'acte et cela se termine à une chose existant en acte qui n'a pas commencé[15].

[11] *Chifâ*, II, p. 474; *Metaph.*, IV, 2, f° 85, r° 2; transcription, p. 122.

[12] *Chifâ*, II, pp. 476-477; *Metaph., loc. cit.*, v° 2; transcription, p. 125. L'identification de la possibilité logique de l'essence et de la puissance d'être de la matière est liée à la théorie de l'émanation professée par Avicenne.

[13] Voir *Chifâ*, II, p. 477; *Metaph., loc. cit.*

[14] *Chifâ*, II, p. 478; *Metaph., loc. cit.*; voir transcription, pp. 126-127.

[15] *Ibid.* N'oublions pas d'autre part la manière dont Avicenne montre la victoire de l'acte-espèce sur la corruptibilité de l'individu : «toute chose qui, individuellement, ne peut pas être en acte, la meilleure mesure pour qu'elle soit en acte consiste à être en acte par son espèce : par exemple, comme il ne se pouvait pas que l'individu humain subsistât toujours en acte, l'espèce est devenue son moyen de subsister, grâce à la génération» (*Le livre de science*, I, p. 204).

Si l'acte possède à l'égard de la puissance une certaine antériorité dans le temps, il est premier d'une manière absolue du point de vue de l'intelligibilité :

> dans la conception et la définition, l'acte est avant la puissance; plutôt on ne peut définir la puissance si ce n'est comme étant par rapport à l'acte. Quant à l'acte, tu n'as pas besoin pour le définir et le concevoir qu'il soit par rapport à la puissance [16].

Enfin, l'acte est premier d'une manière absolue dans l'ordre de perfection :

> L'acte prime la puissance par la perfection et la fin. Car la puissance est un défaut et l'acte une perfection. Le bien, en toute chose, ne se trouve qu'avec l'être en acte (*kawn, esse*), et là où est le mal, là se trouve quelque chose en puissance de quelque manière [17].

Cette priorité de l'acte sur la puissance n'est plus directement dans la ligne d'Aristote. En effet la puissance, chez Avicenne, est intimement liée à la privation; or celle-ci est un mal; la puissance se trouve donc assimilée au mal :

> Le mal en tant que mal est une chose en puissance et la privation d'une perfection [18].
>
> En tant qu'une chose est mauvaise, elle est donc mêlée de privation et de quelque chose qui est en puissance. S'il n'y avait pas avec elle et par elle quelque chose en puissance, certes les perfections dues aux choses seraient présentes, elle ne serait donc mauvaise en aucune manière. Il est donc clair que ce qui est en acte est le bien en tant qu'il est tel, et ce qui est en puissance est le mal, ou le mal en vient [19].

En fin de compte, Avicenne assimile presque la puissance au non-être (peut-être à cause de sa conception — plotinienne — de la matière ?). Car la «privation» à laquelle il assimile la puissance est désignée par un mot qui, pris au sens fort, désigne la privation d'être : *'adam* [20], mot qu'Avicenne définit ainsi : «La privation [ou le non-être :

[16] *Chifâ, loc. cit.*

[17] *Chifâ*, II, p. 479; *Metaph.* IV, 2, f° 86, r° 1; transcription, p. 127.

[18] *Chifâ*, I, p. 357; *De anima*, V, 1, f° 25, v° 2.

[19] *Chifâ*, II, p. 479; *Metaph.*, IV, 2, f° 86, r° 1; transcription, pp. 127-128. La puissance étant un défaut, «la puissance dans le mal vaut mieux que l'acte, et être (*kawn*) bon en acte vaut mieux que la puissance dans le bien» (*ibid.*).

[20] Ce mot a été traduit en latin par *non esse*.

'adam], qui est l'un des principes, consiste [en ceci] qu'il n'y ait pas dans une chose l'essence de quelque chose, alors qu'il lui appartiendrait de la recevoir et que celle-ci soit en elle»[21]. Cette «privation», affirme Avicenne, «est principe parce qu'elle est indispensable à l'engendré en tant qu'il est engendré»[22]. Et il précise :

> Ce n'est pas à n'importe quel *'adam* qu'il convient d'être principe de l'engendré, mais au *non esse* conjoint à la puissance du devenir de [l'engendré], c'est-à-dire à la possibilité de son devenir. Le *non esse* qui est dans la laine n'est pas principe de la génération du sabre, mais au contraire le *non esse* qui est dans le fer, car le sabre ne provient pas de la laine mais du fer. Lorsqu'un tel *non esse* se trouve dans la matière seconde, alors il est matière première. Lorsque la forme est dans la matière seconde, celle-ci est sujet d'inhésion comme la matière première pour la forme inexistante qui est en puissance, et sujet d'inhésion pour la forme existante qui est en acte [23].

Avicenne dira encore : «la possibilité véritable est celle qui se trouve dans l'état de *non esse* de la chose (...) tout ce qui existe a un *esse* nécessaire»[24].

L'acte-fin et l'esse

Le Commentaire des Métaphysiques

S. Thomas a toujours accepté la division de l'être en acte et puissance [25], comme on peut le voir dans son commentaire du premier

[21] *Livre des définitions*, p. 47. Sur *'adam*, voir aussi A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, n° 415; *Introduction à Avicenne*, pp. 157-158; *La distinction...*, pp. 402-403.

[22] *Najât*, p. 163. Avicenne explique en effet que «les principes conjoints aux corps physiques engendrés sont au nombre de trois : forme, matière et *non esse* (*'adam*)» (*ibid.*). Le *non esse* est principe «par accident, car l'engendré existe par sa suppression et non par son existence», l'engendrable étant par définition ce qui existe après n'avoir pas été (*ibid.*).

[23] *Op. cit.*, p. 164. Avicenne précise que «le *non esse* n'est pas existant absolument, ni manquant absolument; il est plutôt la suppression de l'essence positive en puissance» (*ibid.*).

[24] *Op. cit.*, p. 389 (*Carame*, p. 98). Ce *non esse* joue un rôle analogue à celui de la matière première, qui est «dépourvue d'être» (*op. cit.*, p. 206; *Carame*, p. 22). En cela Avicenne est proche de Plotin, pour qui la matière «n'est pas un être» (*Ennéades*, II, 4, 16, 26-27; cf. ci-dessus, p. 346, note 125).

[25] Il n'y a pas chez S. Augustin de doctrine explicite de la puissance et de l'acte au

livre des *Sentences*[26]; mais on ne peut pas dire que cette distinction métaphysique joue alors un rôle primordial. Si l'on veut saisir la pensée de S. Thomas concernant cette distinction, c'est avant tout à son *Commentaire des Métaphysiques* qu'il faut se reporter[27].

niveau de l'être; mais au niveau de la vie, S. Augustin reprend aux Stoïciens et à Plotin la théorie des «raisons séminales». Voir *De Genesi ad litteram*, V, 21, 45 (P.L. 34, col. 338) : «Comme dans la graine était contenu invisiblement tout ce qui, en son temps, apparaîtrait dans l'arbre, ainsi faut-il penser, puisque Dieu a tout créé en même temps, que le monde a reçu, en même temps, tout ce qui a été fait en lui et avec lui quand le jour a été fait, non seulement le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles (...) mais aussi, en puissance et dans leur cause (*potentialiter atque causaliter*) tous les êtres que l'eau et la terre ont produits, jusqu'à ce que dans la suite des temps ils apparaissent tels que nous les voyons maintenant». Cf. *De Trinitate*, III, ch. 8, 13, pp. 296 ss. et ch. 9, 16, pp. 304-305.

[26] Voir *I Sent.*, dist. III, q. 4, a. 2, ad 4 : «la puissance et l'acte sont principes en n'importe quel genre (*in quolibet genere*), comme il est dit au livre XII (Λ) des *Métaphysiques*» («genre» n'est pas pris ici au sens de l'universel fondamental, mais en son sens très général de «réalité quelconque») ; dist. XXIV, q. 1, a. 3; cf. *II Sent.*, dist. XII, q. 1, a. 3 : «L'être (*ens*) se divise en substance et accident, et en être en puissance et être en acte, et cette division est comme (*quasi*) intermédiaire entre l'équivoque et l'univoque».

[27] Pour mieux comprendre la pénétration avec laquelle S. Thomas commente le livre Θ de la *Métaphysique* d'Aristote, il serait intéressant de comparer son commentaire avec celui d'un autre fidèle commentateur d'Aristote : Averroès. Averroès a certainement l'intention de pénétrer le plus à fond possible dans la pensée d'Aristote – et de ce point de vue il est très proche de S. Thomas –mais il semble n'avoir pas saisi dans toute sa pureté le caractère propre de la distinction de l'acte et de la puissance, ayant considéré avant tout les diverses *modalités* de l'acte et de la puissance. Averroès accorde beaucoup d'importance au mouvement : «le mouvement est la perfection de ce qui est en puissance; et s'il n'y a pas de puissance, il n'y aura pas de mouvement» (commentaire n° 6 du livre Θ de la *Métaphysique*, ch. 3, cité d'après *Das neunte Buch des lateinischen grossen Metaphysik-Kommentar von Averroes*, p. 36; cf. *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, VIII, éd. de Venise 1562-1574, p. 230 v° K). «Les [choses] qui sont composées d'entéléchie et de puissance (*ex complemento et potentia*), on ne dit qu'elles sont action que quand elles sont mues. On pense en effet que ce qui est en acte, est mobile, et que le mouvement est action. Tandis que les [choses] qui ne sont pas mues (*quae non moventur*), on ne dit pas qu'elles sont des actes, par exemple les [choses] intelligibles et désirables. Car on ne dit pas qu'elles existent de manière absolue (*esse simpliciter*), mais qu'elles sont dans l'âme et dans la connaissance (...) les êtres qui n'existent pas hors de l'âme, on ne dit pas qu'ils existent *simpliciter*, mais qu'ils existent dans l'âme cogitative ou l'âme appétitive; mais on ne les dit pas 'êtres' (*entia*) comme sont dites les réalités mobiles» (*ibid.*, comm. 7, p. 38; éd. de Venise, p. 231 v° K). Cherchant à «définir» l'acte et la puissance (selon sa propre expression qui revient à plusieurs reprises, par exemple comm. 11, p. 47, comm. 13, p. 54), Avicenne commente ainsi Aristote : «J'entends ici par puissance tout ce qui est principe du mouvement de tout ce qui a mouvement, et principe de repos de tout ce qui a repos; et il faut entendre ici par mouvement le changement (*transmutationem*) et par repos la privation de changement (ch. 7, comm. 13, p. 55; éd. de Venise, p. 239 v° M, 240 r° A). «Dans toutes les réalités naturelles et non naturelles, l'acte est antérieur à la puissance selon la définition et selon la substance, c'est-à-dire selon la forme» (*ibid.*; éd. de Venise, p. 240 r° A-B). «Et puisque l'acte est forme (*actus est forma*) et que la forme est avant la puissance selon la définition, il est manifeste que ce qui est en acte, est avant ce qui est en puissance, selon la définition et la quiddité» (ch. 8, comm. 17, p. 62; éd. de Venise, p. 243 r° F). «Tout possible est puissance à l'égard de l'être et du non-être, et non pas puissance

Avant d'aborder le commentaire du livre IX (Θ), consacré à cette distinction, relevons quelques passages dans lesquels S. Thomas, à la suite d'Aristote, évoque l'acte et la puissance. En commentant le passage du livre Δ, ch. 7, où Aristote présente les grandes divisions de l'être [28], S. Thomas précise ainsi le sens de la division de l'être en acte et puissance :

> *Ens* et *esse* signifient quelque chose qui est dicible (*dicibile vel effabile*) en puissance, ou dicible en acte. En effet, dans tous les termes (...) qui signifient les dix prédicaments, il y a quelque chose qui est dit en acte et quelque chose qui est dit en puissance. De là vient que tout prédicament est divisé par l'acte et la puissance. Et de même que dans les réalités qui sont hors de l'esprit (*extra animam*), quelque chose est dit en acte et quelque chose en puissance, de même [il en est] ainsi dans les actes de l'esprit (*animae*) et les privations, qui ne sont que des êtres de raison (*res rationis*) [29].

à l'égard de l'un des contradictoires. Car s'il n'est pas en puissance à l'égard de l'un des contradictoires, il ne le sera pas à l'égard de l'autre. Et ce à l'égard de quoi il n'y a pas de puissance, ne sera pas, et ce qui ne sera pas, est impossible. Et si l'un des contradictoires est impossible, l'autre sera nécessaire et ainsi il ne sera pas possible» (*ibid.*, comm. 17, pp. 62-63; éd. de Venise, p. 243 v° H). Notons encore qu'Averroès se sert de la doctrine d'Aristote pour se défendre contre certains philosophes arabes de son temps qui «posent pour tous les actes un seul agent, qui est Dieu, sans intermédiaire. Pour eux, aucun des êtres ne possède un acte propre et indépendant de l'acte de Dieu. Si les êtres n'ont pas d'actes propres à eux-mêmes, alors ils n'auront pas d'essences propres; car il y a différents actes quand il y a différentes essences. Si chaque être a une puissance différente, alors chaque être a un acte différent. Or chaque être a une essence indépendante de l'essence de Dieu. Donc chaque être a un acte indépendant de Dieu. Si l'on n'accepte pas cela, il n'y aura pas d'essences, pas de noms, pas de définitions et enfin tout ce qui est ne sera qu'une seule chose et l'univers uni avec Dieu deviendra une seule chose, une seule masse» (AVERROES, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabiat*, II, pp. 1135-1136). Nous citons ce passage (traduit par M. Ghassan Finiamos) d'après le texte arabe (établi par le P. Bouyges) qui est, en ce point, plus complet que le texte latin. Celui-ci, après l'affirmation selon laquelle les actes se diversifient par les essences, passe aussitôt à cette remarque : «Cette opinion est très étrangère à la nature de l'homme; et ceux qui la reçoivent n'ont pas le cerveau naturellement habile au bien : *non habent cerebrum habile naturaliter ad bonum*» (*Das neunte Buch...*, ch. 3, comm. 7, p. 38; éd. de Venise, p. 231 v° H-I). Averroès s'en prend aussi, à propos de la critique aristotélicienne des Mégariques (cf. ci-dessus, p. 330) aux philosophes arabes pour qui la puissance n'existe que lorsqu'il y a acte : voir *loc. cit.*, comm. 5 ss., pp. 33 ss.; éd. de Venise, pp. 229 f° F ss.

[28] Rappelons ces divisions : *ens per se* et *ens per accidens;* division de l'*ens per se extra animam* selon les dix prédicaments; le *modum entis* qui est seulement dans l'esprit (*tantum in mente*); enfin la division de l'*ens* en puissance et acte (*Comm. Mét.*, V, leç. 9, n°s 885 et 889). Cf. IX, leç. 11, n° 1895 : «*l'ens* et le *non ens* qui lui est opposé se divisent de deux manières (...) selon les divers prédicaments (...) et selon la puissance et l'acte».

[29] *Op. cit.*, V, leç. 9, n° 897. Cf. VI, leç. 2, n° 1171.

Puis en annonçant, au début du livre VII (Z), qu'Aristote commence l'analyse de l'*ens per se*, S. Thomas rappelle que «l'*ens per se* qui est hors de l'esprit (*extra animam*) se divise d'une double manière (...) D'une manière, selon les dix prédicaments, et d'une autre selon la puissance et l'acte»[30]. Et pour montrer que la forme est davantage substance que la matière, il se sert de la puissance et de l'acte :

> la matière est être (*ens*) en puissance, et la forme (*species*) est son acte. Or l'acte a naturellement la priorité sur la puissance. Et, à parler absolument (*simpliciter loquendo*), il est antérieur (*prior*) selon le temps, car la puissance n'est mue à l'acte que par l'être en acte; bien que, dans une seule et même [réalité] qui est tantôt en puissance, tantôt en acte, la puissance précède l'acte dans le temps. Il est donc clair que la forme (*forma*) est antérieure (*prior*) à la matière et est aussi plus être (*magis ens*) qu'elle[31].

Par ailleurs, montrant les inconvénients qu'entraîne le rejet du principe de non-contradiction, S. Thomas souligne qu'Anaxagore, lorsqu'il affirme que «tout est en tout»,

> semble parler de l'être indéterminé, c'est-à-dire qui n'est pas déterminé en acte. Et alors qu'il pensait parler de l'être parfait, il parlait de l'être en puissance (...) Or ce qui est en puissance et non *endelecheia*, c'est-à-dire en acte, est indéfini. Car la puissance n'est finie que par l'acte [32].

S. Thomas reprend, un peu plus loin, la même distinction :

> L'être se dit de deux manières : être en acte (*ens actu*) et être en puissance. Lors donc que [ces philosophes] disent que l'être ne provient pas du

[30] VII, leç. 1, n° 1245. Cf. XII, leç. 4, n° 2483 : *actus et potentia sunt universaliter principia omnium, quia consequuntur ens commune.* Voir aussi *Comm. Phys.*, III, leç. 1, n° 280 et leç. 2, n° 285, où S. Thomas reprend la division d'Aristote : il y a ce qui est seulement en acte, ce qui est seulement en puissance, et quelque chose d'intermédiaire entre la puissance et l'acte : c'est l'acte imparfait, qui est le mouvement. Comparé à quelque chose de plus imparfait, il est acte; comparé à un acte ultérieur, il est puissance. Aristote, ajoute S. Thomas, «définit le mouvement de façon tout à fait appropriée (*convenientissime*) lorsqu'il dit que le mouvement est *entelecheia*, c'est-à-dire acte de ce qui existe en puissance en tant que tel (*actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi*)». — Puisque *tout genre* se divise en acte et en puissance, «la puissance se réduit au genre de l'acte», et donc le mouvement, qui est un acte imparfait, doit se ramener au genre de l'acte parfait (*op. cit.*, V, leç. 3, n° 661). Le «genre» est encore pris ici en son sens très général de réalité quelconque.

[31] VII, leç. 2, n° 1278.

[32] IV, leç. 8, n° 638. «La puissance n'est finie que par l'acte» signifie : la puissance n'est déterminée, achevée que par l'acte; ce qui est en puissance est indéfini, c'est-à-dire non déterminé.

non-être (*ens non fit ex non ente*), d'une certaine manière ils disent vrai, et d'une autre manière, non. Car l'être ne vient pas de l'être en acte, mais de l'être en puissance. C'est pourquoi également, d'une certaine manière, le même peut être à la fois être et non-être, et d'une autre manière ne le peut pas. Il arrive en effet que le même soit contraire en puissance, mais non cependant «parfaitement», c'est-à-dire en acte. Car si le tiède est en puissance chaud et froid, il n'est cependant ni l'un ni l'autre en acte [33].

Cette distinction de l'être en acte et de l'être en puissance permet donc d'expliquer le changement, le devenir [34].

[33] *Id.*, leç. 10, n° 667.

[34] Sur les rapports de l'être en puissance et du non-être, voir XII, leç. 2, n° 2433, où S. Thomas explicite ainsi la pensée d'Aristote : le Philosophe montre «de quelle manière quelque chose est fait d'être et de non-être (*ex ente et non ente*), en disant que l'être est double : être en acte et être en puissance. Donc, tout ce qui est changé (*transmutatur*) est changé d'être en puissance en être en acte (*transmutatur ex ente in potentia in actu ens*) (...) C'est pourquoi, dans le genre de la substance, tout devient (*omnia fiunt*) du non-être à l'être. Il s'agit, certes, d'un non-être *secundum accidens*, en tant que quelque chose est fait à partir d'une matière sujette à la privation, selon laquelle on la dit 'non-être'. Mais essentiellement (*per se*) ce 'quelque chose' est fait à partir de l'être, non toutefois de l'être en acte, mais de l'être en puissance, à savoir de la matière, qui est être en puissance». La privation, dit S. Thomas dans le *Commentaire des Physiques*, est tout à fait non-être (*penitus non ens*), puisqu'elle «n'est rien d'autre que la négation de la forme dans le sujet, et est en dehors de tout l'être» (*extra totum ens*) (*Comm. Phys.*, I, leç. 15, n° 135). S. Thomas souligne qu'on peut appliquer à la privation (mais non pas à la matière, comme le disaient les Platoniciens) ce que disait Parménide : tout ce qui est en dehors de l'être est non-être (*quidquid est praeter ens est non ens*) (*ibid.*). Ailleurs, S. Thomas précise que «l'être en puissance est comme un intermédiaire (*quasi medium*) entre le pur non-être et l'être en acte» (*Comm. Phys.*, I, leç. 9, n° 60; cf. n° 61; voir aussi leç. 1, n° 7 : «ce qui est plus en acte, est plus être : *magis (...) entia sunt, quae sunt magis in actu*»). Voir également *Comm. Eth. Nic.*, IX, leç. 11, n° 1904 : «la puissance sans acte est puissance avec privation, laquelle fait la raison de mal (*facit rationem mali*), comme la perfection, qui est par l'acte, a raison de bien». En commentant le *De generatione et corruptione*, S. Thomas exprime ainsi la pensée d'Aristote (cf. ci-dessus, p. 341, note 77) : «quelque chose est engendré d'une certaine manière de l'être, et d'une autre manière du non-être : car il faut que ce qui préexiste à la génération soit être en puissance, mais non être en acte. Et ainsi il est vrai de dire, de l'une et l'autre manière, que la génération se fait *simpliciter ex ente et ex non ente*» (*Comm. De gen et corr.* I, leç. 6, n° 48). Notons enfin ce passage du *Commentaire des Seconds Analytiques* : «Ce qui est engendré ne fut, avant la génération, ni tout à fait (*omnino*) non-être, ni tout à fait être, mais d'une certaine manière être, et d'une certaine manière non-être : être en puissance, certes, et non être en acte. C'est cela, être engendré, être amené de la puissance à l'acte» (*Comm. Sec. Anal.*, I, leç. 3, n° 27). – Le P. Smulders ayant reproché à l'abbé Grenet d'avoir émis sur la puissance une «très curieuse opinion», d'après laquelle «la puissance ne serait rien d'autre que la négation de la réalisation» (*La vision de Teilhard de Chardin*, pp. 78-79, en note), l'abbé Grenet s'est expliqué sur cette «opinion» (voir son article : *D'une très curieuse opinion sur l'être en puissance*) en montrant que S. Thomas ne réduit pas la puissance à n'être que la négation de l'acte (comme le feront Suarez et Descartes : cf. ci-dessous, pp. 418 et 420). La puis-

Au début du commentaire du livre IX (Θ), consacré à l'analyse de «l'*ens* selon qu'il est divisé par la puissance et l'acte ou l'opération dont est dérivé le nom d'acte» (*operationem, a qua derivatur nomen actus*) [35], S. Thomas rappelle l'ordre suivi par Aristote. Celui-ci commence par considérer la puissance au sens le plus propre (c'est-à-dire la puissance, principe de changement, et non l'indétermination impliquée dans la puissance) bien qu'elle ne soit «pas utile» à la recherche présente – ce que S. Thomas interprète en précisant que ce n'est pas principalement de *cette* puissance qu'il sera question, mais que par elle nous serons introduits aux autres modalités de puissance [36]. En effet,

> la puissance et l'acte, la plupart du temps, se disent de ce qui est en mouvement, car le mouvement est l'acte de l'être en puissance. Mais l'intention principale de cette étude n'est pas la puissance et l'acte tels qu'ils sont dans les réalités mobiles seulement, mais en tant qu'ils suivent l'*ens commune*. Aussi trouve-t-on, dans les réalités immobiles, la puissance et l'acte, comme dans les réalités intellectuelles [37].

S. Thomas justifie cet ordre qu'il estime *conveniens*, «puisque les réalités sensibles qui sont en mouvement sont pour nous les plus manifestes et qu'ainsi nous pouvons, par elles, parvenir à la connaissance des substances des réalités immobiles»; en effet, «après avoir traité de la puissance qui est dans les réalités mobiles et de l'acte qui lui correspond, nous pourrons montrer [ce que sont] la puissance et l'acte selon qu'ils sont dans les réalités intelligibles, qui relèvent des substances séparées» [38].

Nous ne pouvons pas nous attarder ici à cette première partie qui regarde la puissance et ses diverses modalités [39], montrant que toutes

sance se définit d'abord dans son ordre vis-à-vis de l'acte; et, pour être ordonnée à l'acte, il faut évidemment qu'elle ne le possède pas. La négation est donc une condition *sine qua non*, mais non un élément constitutif de la puissance. C'est l'intelligence qui, pour expliciter ce qu'est la puissance comparativement à l'acte, dit qu'elle est la négation de l'acte.

[35] IX, leç. 1, n° 1769.

[36] *Ibid.*, n°s 1770-1772.

[37] *Ibid.*, n° 1770. Cf. ci-dessus, note 30 et ci-dessous, note 51.

[38] *Ibid.*, n° 1771. Cf. *Comm. Phys.*, VII, leç. 21, n° 1149 : «les puissances immatérielles sont d'autant plus parfaites et plus universelles qu'elles sont moins contractées par l'application à la matière».

[39] Sur les différents modes de *puissance* et de *possible*, voir *loc. cit.*, n°s 1773 ss.; leç. 7, n°s 1786 ss. V, leç. 14, n°s 955-976. En commentant les diverses acceptions du terme «puissance» telles qu'elles sont données dans ce livre V (Δ), S. Thomas affirme que si Aristote passe sous silence le terme «acte», c'est «parce qu'il ne pouvait pas expliquer suffisamment sa signification avant de manifester la nature des formes, ce qu'il ferait aux livres VIII et IX» (H et Θ) (*ibid.*, n° 954).

ces modalités se ramènent à la puissance-principe actif, principe de changement dans un autre en tant qu'autre, et répondant à ceux qui prétendent qu'«une chose n'est en puissance que quand elle est en acte»[40]. Retenons seulement quelques points, et tout d'abord la première approche visant à préciser ce que c'est qu'être en puissance et être en acte : *quid sit esse in potentia* et *quid sit esse in actu*. S. Thomas relève ce que dit Aristote : «est dit être en puissance ce qui, si on le pose comme étant en acte, n'entraîne rien d'impossible»[41]; et

> le nom d'acte, qui est donné pour signifier l'entéléchie (*endelecheiam*) et la perfection, à savoir la forme[42] et d'autres semblables (*et alia hujusmodi*) comme sont n'importe quelles opérations, [vient] principalement des mouvements, en ce qui concerne l'origine du terme. En effet, les noms étant les signes des conceptions des intelligibles, nous donnons en premier lieu des noms à ce que nous comprenons (*intelligimus*) en premier lieu, bien que cela soit postérieur selon l'ordre de nature. Or, parmi tous les autres actes, celui qui nous est le plus connu et apparent est le mouvement, que nous voyons de manière sensible. Aussi est-ce à lui qu'a été donné en premier lieu le nom d'acte, qui, du mouvement, a été étendu aux autres [actes][43].

C'est pourquoi «on n'attribue pas aux non-existants (*non existentibus*) le fait d'être mû» (car «être mû signifie être en acte»; si donc les non-êtres [*non entia*] étaient mûs, ils seraient êtres en acte), alors qu'on peut les considérer comme «intelligibles», ou «opinables», ou même «concupuscibles»[44].

[40] *Op. cit.*, IX, leç. 3, n° 1795. D'autre part, il faut également maintenir qu'on ne peut pas être en même temps en acte et en puissance : voir *Comm. De gen. et corr.*, I, leç. 5, n° 38; *Comm. Phys.*, III, leç. 2, n° 289; VIII, leç. 8, n°s 1029-1030. Certes, «ce qui est en puissance est aussi quelque chose en acte», et «c'est le même sujet qui existe en puissance et en acte», mais «ce n'est pas le même selon la raison d'être en puissance et d'être en acte»; ainsi, l'airain est airain en acte et est en puissance statue, mais il n'a pas la même *ratio* en tant qu'airain et en tant qu'il est en puissance à l'égard de la statue (*in potentia ad statuam*) (*Comm. Phys.*, III, leç. 2, n° 289; cf. n° 290 : le sujet n'a pas la même *ratio* en tant qu'il est un certain *ens* et en tant qu'il est *in potentia ad aliud*). Voir aussi *Comm. De gen. et corr.*, I, leç. 16, n° 111 : «rien n'est en puissance à l'égard de quelque chose, sans être en acte quelque chose d'autre»; ainsi, «il faut que ce par quoi augmente la chair, qui est en puissance à l'égard de la chair (*in potentia ad carnem*), soit en acte quelque chose d'autre que de la chair, par exemple du pain».

[41] *Comm. Mét.*, *ibid.*, n° 1804.

[42] Nous verrons progressivement les liens qui existent entre l'acte et la forme (cf. ci-dessous, p. 377, note 81). Celle-ci peut être dite acte en raison de sa détermination, mais l'acte est autre que la forme : on ne peut donc le définir par elle.

[43] *Comm. Mét.*, *ibid.*, n° 1805.

[44] *Ibid.*, n° 1806. «Même si certains *non entia* sont en puissance, ils ne sont pas dits *être* (*non dicuntur esse*), parce qu'ils ne sont pas en acte» (*ibid.*).

Reprenant la critique adressée par Aristote à ceux qui prétendent que toutes choses sont possibles, S. Thomas précise que le possible se dit de deux façons : 1° «selon qu'il se contredistingue du nécessaire» (*secundum quod dividitur contra necesse*), comme lorsque nous disons «possible» ce qui peut être ou ne pas être (*illa quae contingunt esse et non esse*). Si l'on prend «possible» en ce sens, rien n'empêche que l'antécédent soit contingent (qu'il puisse être et ne pas être), mais que le conséquent soit pourtant nécessaire; par exemple : «si Socrate rit, il est homme»[45]. 2° Le possible peut être pris aussi en un sens où il est commun à ce qui est nécessaire et à ce qui est contingent, et se contredistingue de l'impossible. C'est de ce possible que parle le Philosophe lorsqu'il affirme qu'il est nécessaire que le conséquent soit possible, si l'antécédent est possible[46]. Si le possible peut s'entendre de deux manières, soit comme s'opposant au nécessaire, soit comme s'opposant à l'impossible, on comprend sa position essentiellement intermédiaire; car nécessaire et impossible sont bien deux extrêmes.

S. Thomas précise encore que s'il est exact de dire que, le conséquent étant impossible, l'antécédent doit l'être, l'inverse n'est par vrai; car rien n'empêche que, de l'impossible, découle quelque chose de nécessaire (par exemple : «si l'homme est âne, l'homme est animal»). Le Philosophe ne veut pas dire que si le premier (l'antécédent) est impossible, le second (le conséquent) est impossible. En réalité, il faut comprendre ainsi :

> si le conséquent est impossible, l'un et l'autre seront impossibles. Ainsi, il est donc manifeste que si A et B se rapportent l'un à l'autre de telle façon que A existant, il est nécessaire que B soit, il s'ensuit nécessairement que si A est possible, B sera possible. Et si B n'est pas possible, A étant possible (*A possibili existente*), A et B n'ont pas entre eux le rapport que l'on a dit, à savoir que B suive A. Mais il faut que, A étant possible, il soit nécessaire que B soit possible, et que, si A existe, il soit nécessaire que B soit. En effet, lorsque je dis : si A est, B est, je signifie qu'il est nécessaire que B soit possible si A est possible; de même que B doit être possible lorsque A est possible et de la même manière dont il est possible. Car il n'est pas possible que le possible soit en tout temps et de toute manière[47].

A la différence de l'acte, le possible est essentiellement conditionné par le temps et par sa manière d'être. Vouloir considérer le possible comme

[45] *Ibid.*, n° 1811.
[46] *Ibid.*, n° 1812.
[47] *Ibid.*, n° 1814.

un absolu, c'est le détruire en tant que possible.

S. Thomas, suivant Aristote, montre ensuite comment l'acte précède la puissance dans le sujet, et comment la puissance précède l'acte, puis comment les puissances irrationnelles et rationnelles se ramènent à l'acte (*reducuntur ad actum*) de façons différentes [48]. Et S. Thomas résume :

> Comme celui qui peut (*potens*) d'une puissance irrationnelle agit nécessairement lorsque le passif est proche, ainsi il est nécessaire que tout *potens* selon la raison fasse quand il le désire ce dont il a la puissance, et de la manière dont il l'a. Or il a la puissance de faire lorsque le passif est présent et se comporte de manière à pouvoir pâtir; autrement, il ne peut faire (*facere*) [49].

Après ces considérations sur la puissance, S. Thomas, annonçant qu'Aristote va déterminer *ce qu'est* l'acte et «*quand* quelque chose est en puissance à l'acte» (*in potentia ad actum*), rappelle que l'acte «ne se trouve pas seulement dans les réalités mobiles, mais aussi dans les réalités immobiles» [50]. Il est donc manifeste que,

> puisque la puissance est dite «vers» l'acte (*ad actum*), non seulement le «possible [pris] activement ou le pouvant» (*active possibile vel potens*) se dit de ce qui est apte à mouvoir activement ou à être mû passivement par un autre, soit absolument (selon que la puissance se dit par rapport à l'action ou à la passion en général), soit d'une certaine manière (selon que la puissance se dit par rapport au fait de bien agir ou de bien pâtir), mais encore le possible ou le pouvant se dit autrement, selon l'ordre à l'acte (*ordinem ad actum*) qui est sans mouvement. Car bien que le nom d'acte tire son origine du mouvement (...), ce n'est cependant pas seulement le

[48] *Ibid.*, leç. 4, n° 1816. La *ratio* de toute puissance étant «selon l'ordre à l'acte» (*Comm. De anima*, II, leç. 4, n° 269; cf. leç. 5, n° 281; leç. 6, n° 304), «les puissances se distinguent selon la diversité des actes» (*op. cit.*, III, leç. 6, n° 667). Les puissances, en effet, sont déterminées par les actes (*Comm. Eth. Nic.*, IX, leç. 11, n° 1904) et proportionnées aux objets (*Comm. Phys.*, II, leç. 6, n° 189) qui déterminent les actes (*Comm. Eth. Nic.*, II, leç. 7, n° 322; V, leç. 1, n° 892), les «spécifient» (*op. cit.*, III, leç. 3, n° 423) et donc les diversifient (VIII, leç. 3, n° 1563; cf. *Comm. De anima*, II, leç. 6, n° 304). Les puissances se diversifient donc selon la raison formelle de leurs objets (*Comm. Eth. Nic.*, VI, leç. 1, n° 1122; *Comm. de anima*, III, leç. 14, n° 803). Enfin, «les puissances sont connues par les actes, et les actes par les objets; de là vient que, dans la définition de la puissance, rentre l'acte de cette puissance, et dans la définition de l'acte, l'objet» (*Comm. De anima*, I, leç. 8, n° 111).

[49] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1820.

[50] *Ibid.*, leç. 5, n° 1823.

mouvement qui est dit acte; et donc le possible ne se dit pas non plus seulement en tant qu'ordonné au mouvement (*in ordine ad motum*) [51].

Qu'est donc l'acte ? «Il y a acte quand la réalité *est*, et cependant n'est pas comme lorsqu'elle est en puissance»[52]. S. Thomas reprend les exemples d'Aristote :

> Nous disons en effet que l'image de Mercure est dans le bois en puissance et non en acte, avant que le bois ne soit sculpté; mais une fois qu'il a été sculpté, nous disons alors que l'image de Mercure est en acte dans le bois. Et de même, en un tout continu, la partie de ce tout. Car la partie, par exemple la moitié, est en puissance, en tant qu'il est possible que cette partie soit enlevée du tout par division du tout; mais le tout une fois divisé, cette partie sera alors en acte. De même, celui qui a la science et qui ne médite pas (*sciens et non speculans*) est capable d'examiner (*potens considerare*) sans examiner; mais [pour lui], méditer ou examiner, c'est être en acte [53].

[51] *Ibid.*, n° 1824. Le mouvement est l'acte de l'imparfait (cf. ci-dessus, note 30), alors que l'opération de l'intelligence est l'acte du parfait (*Comm. De anima*, I, leç. 10, n° 160). Cf. *Comm. Phys.*, III, leç. 2, n° 287 : «avant qu'une chose soit mue, elle est en puissance à deux actes, à savoir l'acte parfait, qui est le terme du mouvement, et l'acte imparfait, qui est le mouvement : ainsi l'eau, avant de commencer à chauffer (*calefieri*), est en puissance à l'échauffement et à la chaleur (*ad calefieri et ad calidum esse*); lorsqu'elle chauffe, elle est amenée à l'acte imparfait, qui est le mouvement; elle n'est pas encore en acte parfait, lequel est le terme du mouvement, mais à son égard elle demeure en puissance».

[52] *Comm. Mét.*, IX, leç. 5, n° 1825.

[53] *Ibid.* Voir *Comm. De anima*, II, leç. 1, n° 216 : «l'acte se dit de deux manières : à la manière dont la science est acte, et à la manière dont examiner (*considerare*) est acte. La différence de ces deux actes peut se juger d'après les puissances. On dit que quelqu'un est grammairien en puissance, avant qu'il n'acquière l'*habitus* de la grammaire, en apprenant ou en découvrant (*discendo vel inveniendo*); cette puissance est amenée à l'acte quand quelqu'un a déjà l'*habitus* de la science. Mais alors, il est de nouveau en puissance à l'usage de l'*habitus*, lorsqu'il n'examine (*considerat*) pas en acte; et cette puissance est amenée à l'acte lorsqu'il examine en acte. Ainsi donc, la science est acte et la *consideratio* est acte». Plus loin, commentant Aristote, S. Thomas note que l'âme est acte comme la science (*ibid.*, n° 227), et il précise que lorsqu'Aristote dit que l'âme est acte premier, il le dit «non seulement pour distinguer l'âme de l'acte qui est l'opération, mais aussi pour la distinguer des formes des éléments, qui ont toujours leur action, si on ne les en empêche» (*ibid.*, n° 229). Voir aussi la distinction faite plus loin : l'homme peut être de deux manières en puissance à l'égard de la science : en tant qu'il a la puissance naturelle de savoir, et en tant qu'il possède l'*habitus* de science et peut l'exercer quand il le veut, pourvu qu'aucun empêchement extrinsèque ne survienne (*op. cit.*, II, leç. 11, n°s 359-360). Cette seconde manière d'être en puissance est déjà être en acte par rapport à la première manière (n° 361; voir ci-dessous, note 60). Mais l'acte parfait, l'acte qui n'est qu'acte, est l'exercice de la science (et non sa possession) : cf. ci-dessous, p. 377. Aussi la science est-elle louée en raison de son acte, et l'acte lui-même en raison de son objet d'une part, et de sa qualité d'autre part (*Comm. De anima*, I, leç. 1, n° 4; cf. ci-dessus, p. 151, note 46).

Puis S. Thomas explicite une objection tacite : on pourrait demander au Philosophe de montrer ce qu'est l'acte par une définition. A cela, le Philosophe répond lui-même qu'il peut manifester ce qu'est l'acte par une induction à partir de cas particuliers, et qu'il ne faut pas vouloir tout définir, car les choses premières et simples (*prima simplicia*) ne peuvent être définies. S. Thomas relève là un aspect très important de la méthode philosophique d'Aristote : les *prima simplicia* ne peuvent être définis, car, dans les définitions, on ne peut remonter à l'infini. «Or l'acte fait partie de ces *prima simplicia*; il ne peut donc être défini», il ne peut être saisi que par induction [54]; mais on peut préciser encore que «par la proportion de deux [réalités] entre elles, on peut voir ce qu'est l'acte» [55]. Prenons par exemple, à la suite d'Aristote, la proportion de celui qui construit à ce qui peut être construit, de celui qui veille à celui qui dort, de celui qui voit à celui qui a les yeux fermés, mais peut voir; ou, encore, de «ce qui est séparé de la matière, c'est-à-dire est formé par l'opération de l'art ou de la nature et ainsi séparé de la matière informe» à ce qui n'en est pas séparé, ou de ce qui est élaboré à ce qui n'est pas élaboré. «De chacune des [réalités] qui diffèrent ainsi, une partie sera acte, l'autre puissance. C'est ainsi que, proportionnellement, à partir d'exemples particuliers, nous pouvons en venir à connaître ce qu'est l'acte et [ce qu'est] la puissance» [56].

Il est évident que l'acte n'est pas dit, dans tous ces cas, de la même manière. D'après S. Thomas, Aristote souligne deux diversités (*ponit duas diversitates*). Tout d'abord,

> est dit acte, soit l'acte, soit l'opération. Pour faire connaître cette diversité de l'acte, [Aristote] dit d'abord que nous ne disons pas que toutes choses sont en acte de la même manière, mais de diverses manières. Et cette diversité peut être considérée selon diverses proportions. La proportion peut être entendue d'une première manière, comme lorsque nous disons que, comme ceci est en ceci, ainsi ceci est en ceci (*sicut hoc est in hoc, ita hoc in hoc*). Par exemple, comme la vue est dans l'œil, ainsi l'ouïe est dans l'oreille. Et c'est selon ce mode de proportion que se prend le rapport (*comparatio*) de la substance, c'est-à-dire de la forme, à la matière; car on dit que la forme est dans la matière.
>
> Un autre mode de proportion consiste à dire que, comme ceci se rapporte à ceci, ainsi ceci à ceci (*sicut habet se hoc ad hoc, ita hoc ad hoc*); par

[54] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1826.
[55] *Ibid.*, n° 1827.
[56] *Ibid.*

exemple, comme la vue se rapporte à ce qui doit être vu, ainsi l'ouïe se rapporte à ce qui doit être entendu. C'est selon ce mode de proportion que s'entend le rapport du mouvement à la puissance motrice, ou de n'importe quelle opération à la puissance opérative [57].

Il y a encore une autre diversité d'actes, en ce sens que l'infini et le vide «sont dits être en puissance et en acte d'une autre manière que beaucoup d'autres êtres»[58]. Le visible, par exemple, est soit en acte seulement, quand il est vu, soit en puissance seulement, quand il peut être vu, mais ne l'est pas. Mais l'infini n'est pas dit en puissance de cette manière, comme si «parfois il était séparé, en acte seulement». Dans l'infini, l'acte et la puissance se distinguent selon la raison et la connaissance (*ratione et cognitione*). Ainsi, «dans l'infini selon la division», il y a simultanéité de l'acte et de la puissance, du fait que la puissance de diviser ne fait jamais défaut; car lorsque l'infini est divisé en acte, il est encore divisible en puissance. Dans l'infini selon la division, l'acte n'est donc jamais séparé de la puissance, puisque l'infini n'est jamais totalement divisé en acte, au point de n'être plus divisible en puissance. De même pour le vide, ajoute S. Thomas : «le lieu peut être vidé de tel corps», mais «il demeurera toujours plein d'un autre corps. Ainsi, dans le vide, la puissance demeure toujours liée à l'acte. De même pour le mouvement, le temps, et autres semblables, qui n'ont pas un *esse* parfait»[59].

A partir de cette vision de l'acte, on peut déterminer *quand* une chose est en puissance et quand elle ne l'est pas[60]. S. Thomas précise :

[57] *Ibid.*, n°s 1828-1829.

[58] *Ibid.*, n° 1830. Cf. *Comm. Phys.*, III, leç. 10, n° 373 : il y a une double manière d'être en puissance : 1° «de manière telle que tout peut être amené à l'acte, comme il est possible que soit statue cet airain qui, un jour, sera statue; ce n'est pas de cette manière (qui implique que, par la suite, tout soit en acte), que l'infini est en puissance»; 2° «on dit qu'est en puissance quelque chose qui, par la suite, devient être en acte (*fit ens actu*), non pas tout à la fois, mais successivement. En effet, il y a de multiples manières de dire que quelque chose est : soit parce que tout est à la fois (*totum est simul*), comme l'homme et la maison; soit parce que toujours une partie se fait après l'autre, et c'est cette manière d'être que l'on attribue au jour et aux jeux olympiques. C'est ainsi que l'on dit que l'infini est à la fois en puissance et en acte : car tout ce qui est tel est à la fois en puissance quant à une partie, et en acte quant à une autre».

[59] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1831.

[60] Leç. 6, n° 1832. Dans le *Commentaire du De anima*, S. Thomas note qu'il y a deux manières d'être en puissance : ne pas avoir de principe d'opération, ou en avoir un, mais ne pas opérer selon ce principe : *Comm. De anima*, II, leç. 2, n° 240; cf. leç. 11, n°s 359 ss. : entre ce qui est purement en puissance (par exemple, ce qui a la puissance naturelle de savoir) et ce qui est purement en acte (celui qui exerce la science), il y a un état qui est en

les réalités «sont toujours en puissance à l'acte (*in potentia ad actum*) quand, rien ne venant s'y opposer de l'extérieur, elles peuvent être ramenées à l'acte par un principe actif propre»[61].

Il faut maintenant comparer l'acte et la puissance, d'abord sous le rapport de l'antériorité et de la postériorité, puis sous le rapport du bien et du mal, et enfin sous l'angle de la connaissance du vrai et du faux[62].

S. Thomas, après avoir rappelé qu'Aristote avait traité de l'antériorité et de la postériorité dans le livre V (Δ), remarque que le Philosophe, ici, parle explicitement de la puissance, non seulement en tant que «principe de mouvement dans un autre en tant qu'autre», mais d'une manière universelle (impliquant, par le fait même, la nature, principe d'opération et de repos)[63].

L'acte est antérieur à la puissance selon la raison (*ratione*) :

> Ce par quoi un autre doit être défini, lui est antérieur selon la raison : c'est ainsi que l'animal est antérieur à l'homme, et le sujet à l'accident. Or la

acte à l'égard de la puissance pure, et en puissance à l'égard de l'acte parfait : c'est l'*habitus* de science. Il faut distinguer aussi la puissance éloignée (l'enfant peut faire la guerre) et la puissance prochaine (l'adulte peut faire la guerre) : *op. cit.*, II, leç. 12, n° 381.

[61] *Comm. Mét.*, IX, leç. 6, n° 1837; cf. n° 1838 : ce qui doit être changé, avant d'être immédiatement susceptible d'être amené à l'acte, a besoin d'un autre principe actif préparant la matière, principe qui est parfois autre que celui qui donne la forme ultime; ainsi «la terre n'est pas immédiatement statue en puissance; car elle n'est pas amenée à l'acte par une seule action ni un seul agent; elle est d'abord transformée par la nature, et devient airain (*fit aes*), et ensuite elle est transformée par l'art, et devient statue». Cf. *Comm. Phys.*, II, leç. 10, n° 240 : «puisque la cause est *ce dont provient l'esse d'un autre*, l'*esse* de ce qui a une cause peut être considéré de deux manières : d'une [première] manière, absolument; et ainsi la cause d'être est la forme par laquelle quelque chose est en acte; d'une autre manière, selon qu'à partir de l'être en puissance est fait un être en acte. Et parce que tout ce qui est en puissance est amené à l'acte par ce qui est être en acte, il est donc nécessaire qu'il y ait deux autres causes, à savoir la matière et l'agent qui amène la matière de la puissance à l'acte. Or l'action de l'agent tend vers quelque chose de déterminé, de même qu'elle procède d'un certain principe déterminé : car tout agent opère (*agit*) ce qui lui sied (*quod est sibi conveniens*); or ce vers quoi tend l'action de l'agent est appelé cause finale. Il est donc nécessaire qu'il y ait quatre causes». Ailleurs S. Thomas note, à la suite d'Aristote, que la causalité de la matière est une causalité «maternelle», *ad modum matris*, «de même que la mère est cause de la génération en recevant» (*op. cit.*, I, leç. 15, n° 135). Voir par ailleurs le *Commentaire du De anima*, où S. Thomas fait remarquer que le passage de la puissance à l'acte s'opère tantôt grâce à un seul principe extrinsèque (l'air est illuminé par ce qui est lumineux en acte), tantôt grâce à un principe extrinsèque *et* à un principe intrinsèque : l'homme est guéri, et par la nature, et par le médecin (*Comm. De anima*, II, leç. 11, n° 371). Cf. ci-dessous, note 68.

[62] *Comm. Mét.*, IX, leç. 7, n° 1844.

[63] Voir *loc. cit.*, n°s 1844 et 1845.

> puissance ne peut être définie que par l'acte. Car la raison première du possible consiste en ceci, que le fait d'agir ou d'être-en-acte convient; c'est ainsi que l'on dit architecte celui qui peut construire (...) et visible ce qui peut être vu (...) Il est donc nécessaire que la raison d'acte (*ratio actus*) précède la raison de puissance, et la connaissance de l'acte la connaissance de la puissance [64].

C'est pourquoi, fait encore remarquer S. Thomas, «Aristote a manifesté la puissance en la définissant par l'acte, alors qu'il n'a pu définir l'acte par quelque chose d'autre, mais l'a seulement manifesté inductivement»[65].

L'acte est antérieur à la puissance selon le temps, bien que d'une certaine manière la puissance lui soit antérieure — ce qui, précise S. Thomas, peut se comprendre soit des puissances passives, soit des puissances actives :

a) dans les puissances passives, «le même *spécifiquement* (*specie*) est agent, ou être-en-acte, avant d'être être-en-puissance; mais le même *numériquement* (*numero*) est, dans le temps, en puissance avant d'être en acte»[66]. Prenons un exemple :

> Si nous prenons l'homme qui est déjà homme en acte, il fut d'abord, selon le temps, matière, laquelle était homme en puissance. De même la semence qui est froment en puissance a été antérieure, dans le temps, au froment en acte (...) Cependant, certaines réalités existant en acte ont été antérieures,

[64] *Ibid.*, n° 1846. Commentant le passage du *De Causis* où il est dit que la cause première est la lumière qui illumine ce qu'elle cause, S. Thomas note : «puisque c'est par la lumière corporelle que les |réalités| visibles sont connues sensiblement, ce par quoi quelque chose est connu peut, par similitude, être dit 'lumière'. Or le philosophe prouve, au IXe livre des *Métaphysiques*, que chacun est connu par le fait qu'il est en acte (*per id quod est in actu*); c'est pourquoi l'actualité de la réalité est comme sa lumière (*est quoddam lumen ipsius*)» (*Comm. de Causis*, prop. 6, p. 45).

[65] *Comm. Mét.*, IX, leç. 7, n° 1846.

[66] *Comm. Mét.*, IX, leç. 7, n° 1847. Cf. *Comm. Phys.*, IV, leç. 14, n° 553 : «tout ce qui est en acte, se fait (*fit*) nécessairement à partir de ce qui est en puissance». *Comm. De Caelo*, I, leç. 4, n° 44 : «dans le même individu (*in uno et eodem*), qui est mû de la puissance à l'acte, la puissance est antérieure selon le temps, mais l'acte est antérieur selon la nature, car c'est cela que la nature a premièrement et principalement en vue» (*hoc est quod primo et principaliter natura intendit*); voir aussi leç. 29, n° 282. *Comm. Sec. Anal.*, I, leç. 4, n° 43 : «En toute génération, ce qui est en puissance est antérieur selon le temps et postérieur selon la nature, alors que ce qui est achèvement (*complementum*) en acte est antérieur selon la nature et postérieur selon le temps. Or la connaissance du genre est comme potentielle, comparativement à la connaissance de l'espèce, en laquelle sont connus en acte tous les |principes| essentiels (*omnia essentialia*) de la réalité. De là vient que, dans la genèse (*in generatione*) de notre science, la connaissance du plus commun précède celle du moins commun».

> dans le temps, à ces réalités existant en puissance, à savoir les agents par lesquels elles furent amenées à l'acte. Car il faut toujours que ce qui est être-en-puissance soit être-en-acte (*sit ens actu*) par un agent qui est [lui-même] être-en-acte (...) le musicien en puissance regarde le musicien en acte, apprenant du maître (*discendo a doctore*) qui est musicien en acte. Ainsi ce qui est en puissance a toujours quelque chose d'antérieur à lui, qui le meut, et ce *movens* est en acte. D'où il suit que, bien que l'individu (*idem numero*) soit, dans le temps, en puissance avant d'être en acte, cependant il y a toujours un certain être-en-acte, identique selon l'espèce (*idem specie*), qui est antérieur, dans le temps, à l'être-en-puissance [67].

S. Thomas rappelle qu'au livre VII (Z), Aristote avait dit que tout ce qui se fait, se fait à partir de quelque chose (la matière), et par quelque chose (l'agent) [68]. Or, précisément, l'agent est identique selon l'espèce (*est specie idem*) à ce qui est fait, du moins dans les générations univoques; dans les générations équivoques il n'en est pas de même, mais il doit y avoir une certaine similitude entre l'engendrant et l'engendré [69].

b) En ce qui concerne les puissances actives, il faut d'abord se rappeler qu'«il y a certaines puissances opératives qu'il faut prendre comme pré-agissantes ou se pré-exerçant dans leurs actions, comme celles qui sont acquises par l'habitude ou la discipline» [70]. Dans ces puissances, même numériquement identiques, l'acte précède la puissance dans le temps : «il semble impossible, en effet, que quelqu'un devienne architecte sans avoir d'abord construit, ou que quelqu'un devienne joueur de cithare sans avoir d'abord joué de la cithare» [71]. Car, comme on l'a dit plus haut, le musicien en puissance ne devient musicien en acte que par un musicien en acte auprès duquel il s'instruit. «Or on ne peut apprendre un tel art qu'en s'exerçant dans son acte»; il est donc impossible de posséder de telles puissances sans que leurs actions

[67] *Comm. Mét., loc. cit.*, n° 1848. Cf. *Comm. De gen. et corr.*, I, leç. 14, n° 98 : «il faut que quelque chose soit amené à l'acte par ce qui est en acte».

[68] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1849. Cf. *Comm. De anima*, III, leç. 10, n° 728 : «En toute nature qui est tantôt en puissance et tantôt en acte, il faut poser quelque chose, qui est comme la matière en chaque genre, c'est-à-dire qui est en puissance à tout ce qui est de ce genre; et [il faut poser] quelque chose d'autre, qui est comme une cause agente et factive, laquelle, en faisant toutes choses, se comporte comme l'art à l'égard de la matière». Cf. ci-dessus, note 61.

[69] *Comm. Mét., loc. cit.* Dans le *Commentaire des Physiques*, S. Thomas précise que «l'acte ne dit pas la génération d'un principe, mais plutôt le *processus* [à partir] d'un principe actif (*a principio activo*); c'est pourquoi l'*intelligere* n'est pas une génération, ni une altération» (*Comm. Phys.*, VII, leç. 6, n° 924).

[70] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1850.

[71] *Ibid.*

aient d'abord existé dans le même individu [72].

Mais, pourra-t-on objecter, celui qui apprend à connaître l'art (*discens artem*) devra donc exercer l'action de l'art sans pourtant posséder celui-ci ? Pour répondre à cette objection, il faut se rappeler ce que dit Aristote au VIe livre des *Physiques*, et que S. Thomas résume ainsi :

> tout avoir-été-mû (*motum esse*) précède l'être-mû (*moveri*), à cause de la division du mouvement. Supposons n'importe quelle partie du mouvement : celui-ci étant divisible, il faut admettre qu'une certaine partie de lui est déjà passée (*peracta*) au moment où s'accomplit la partie donnée. C'est pourquoi tout ce qui est mû (*movetur*) a déjà été mû sous un certain aspect (*quantum ad aliquid*) [73].
>
> Pour la même raison, tout ce qui se fait a déjà été fait sous un certain rapport. Car bien que la *factio*, dans la substance, quant à l'introduction de la forme substantielle, soit indivisible, cependant, si l'on prend l'altération précédente dont le terme est la génération, |la *factio*| est divisible, et le tout peut être dit *factio*. Donc, parce que ce qui se fait (*quod fit*), sous un certain rapport est |déjà| fait, ce qui se fait peut exercer d'une certaine manière l'opération de ce à quoi se termine la *factio* : par exemple, ce qui devient chaud (*calefit*) peut d'une certaine manière chauffer (*calefacere*), bien qu'|il ne le puisse| pas parfaitement, comme ce qui est déjà chaud (*id quod jam factum est calidum*). Et ainsi, puisque apprendre, c'est être fait connaissant (*fieri scientem*), il est nécessaire que celui qui apprend possède déjà comme quelque chose de la science et de l'art (*necesse est quod discens quasi aliquid jam scientiae et artis habeat*). C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce qu'il exécute d'une certaine manière l'opération de l'art; car il ne l'exécute pas parfaitement, comme celui qui possède déjà l'art [74].

De même,

> certains germes et principes des sciences et des vertus préexistent naturellement, en vertu desquels l'homme peut d'une certaine manière commencer à poser des actes de science et de vertu, avant même d'avoir l'*habitus* de la science et de la vertu; une fois qu'il a acquis cet *habitus*, il agit de façon parfaite, alors qu'avant de l'acquérir, il agit de façon imparfaite [75].

[72] *Ibid.*, n° 1851.
[73] *Ibid.*, n° 1853. Cf. *Comm. Phys.*, VI, leç. 1.
[74] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1854. Sur la différence entre *factio* et *actio*, voir *Comm. Eth. Nic.*, VI, leç. 3, n°s 1150-1151; leç. 4, n° 1165. Cf. ci-dessous, note 83.
[75] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1855.

L'acte est antérieur à la puissance selon la substance[76]. «Et puisque, note S. Thomas, être antérieur selon la substance, c'est être antérieur en perfection, et que la perfection est attribuée à deux causes, à savoir la forme et la fin», Aristote manifeste l'antériorité selon la substance au moyen de deux raisons : l'une qui se prend de la forme, l'autre de la fin[77].

a) Ce qui est postérieur dans l'ordre de génération est antérieur selon l'espèce, selon la substance, puisque la génération procède toujours de l'imparfait vers le parfait : l'homme est postérieur (selon la génération) à l'enfant, car il a une forme (*speciem*) parfaite que l'enfant n'a pas encore. «Donc, puisque dans le même individu, l'acte est postérieur à la puissance selon la génération et le temps, (...) il s'ensuit que l'acte est antérieur à la puissance selon la substance et la *ratio*»[78].

b) Tout ce qui se fait «en allant vers une fin» (*vadens ad finem*), va vers un certain principe. Car la fin en vue de laquelle se fait quelque chose est un certain principe. «Elle est en effet ce qui est premier dans l'intention de l'agent, car c'est à cause d'elle que se fait la génération. Or l'acte est la fin de la puissance; donc l'acte est antérieur à la puissance et est pour elle un principe»[79]. Que l'acte soit la fin de la puissance, cela est manifeste dans les puissances actives naturelles : ainsi, les vivants ne voient pas pour avoir la puissance de voir, mais ont la puissance de voir pour voir; la puissance est pour l'acte, et non l'in-

[76] S. Thomas revient longuement sur la question de l'antériorité de l'acte sur la puissance en commentant le livre Λ : voir *Comm. Mét.*, XII, leç. 6, n°s 2500 ss. Il semble que l'acte soit premier (*prior*) *simpliciter, nam prius est a quo non convertitur consequentia essendi* (n° 2500); mais dans le même individu, «la puissance précède l'acte selon le temps, bien que l'acte soit antérieur selon la nature et la perfection» (n° 2506). La conclusion de cette leçon 6 concerne le *primum movens*, qui ne peut être en puissance, mais au contraire «doit être substance existant par soi, et dont la substance doit être acte» (n° 2518). Voir aussi *Comm. De anima*, II, leç. 1, n° 228 : l'acte est antérieur par nature, car il est «fin et achèvement (*complementum*) de la puissance; il est également antérieur selon le temps, sauf dans le même individu». Cf. *op. cit.*, II, leç. 6, n° 304 : l'acte est antérieur selon la *ratio definitiva*, et donc rentre dans la définition de la puissance. Voir aussi leç. 7, n° 320 : «ce qui est l'acte de quelque chose est la *ratio* et la forme (*forma*) de ce qui est en puissance». Cf. ci-dessus, note 48.

[77] *Comm. Mét.*, IX, leç. 8, n° 1856. Cf. *Comm. Phys.*, VIII, leç. 14, n° 1090 : c'est «selon la substance, c'est-à-dire selon l'achèvement (*complementum*) de la substance», que «l'acte est antérieur à la puissance, et le parfait à l'imparfait». *Comm. Eth. Nic.*, IX, leç. 11, n° 1902 : «l'acte est meilleur (*potior*) que la puissance».

[78] *Comm. Mét.*, IX, leç. 8, n° 1856.

[79] *Ibid.*, n° 1857. Cf. *Comm. De anima*, II, leç. 1, n° 228 : «l'acte est la fin et l'achèvement (*complementum*) de la puissance»; II, leç. 9, n° 366 : «l'acte est la perfection de la puissance». *Comm. Phys.*, I, leç. 15, n° 135 : «l'acte est la perfection de la puissance et son bien».

verse. Il en est de même dans les puissances rationnelles et dans les puissances passives. La matière est en puissance tant qu'elle ne possède pas la forme, mais quand elle la possède, elle est premièrement en acte. La nature parvient à sa fin quand elle atteint son acte; «il est donc manifeste que l'acte, dans le mouvement naturel, est fin»[80].

On peut encore le prouver par mode d'impossibilité :

> si la perfection et la fin ne consistaient pas dans l'acte, on ne verrait pas alors de différence entre un sage (...) et un insensé. (...) Car c'est par l'acte de la science que quelqu'un manifeste qu'il est savant, et non par la puissance. L'opération est la fin de la science. Or l'opération est un certain acte. C'est pourquoi le nom d'acte vient de l'opération [ἐνέργεια vient de ἔργον]; et de là il a été étendu à la forme, qui est dite *endelecheia* ou perfection [81].

[80] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1860.

[81] *Ibid.*, n° 1861. Cf. *Comm. De anima*, II, leç. 1, n° 215 : «la matière est *ens in potentia*, la forme, par contre, est *endelecheia*, c'est-à-dire acte, par lequel la matière devient en acte, d'où le composé lui-même est *ens actu*». Sur les rapports de la forme et de l'acte, notons quelques affirmations de S. Thomas. Dans le *Commentaire des Physiques*, S. Thomas rappelle qu'Aristote montre que la privation appartient au mal, du fait que la forme est «quelque chose de divin, de bon et de désirable» (ARISTOTE, *Phys.*, I, 9, 192 a 17). «Divin, commente S. Thomas, parce que toute forme est une certaine participation de la similitude de l'*esse* divin, qui est acte pur : car chacun est en acte dans la mesure où il a une forme...» (*Comm. Phys.*, I, leç. 15, n° 135). Voir aussi II, leç. 10, n° 240, où, présentant les quatre causes (cf. ci-dessus, note 61), S. Thomas affirme : «la cause d'être est la forme par laquelle quelque chose est en acte» (*causa essendi est forma per quam aliquid est in actu*); «la forme est *causa essendi* de façon absolue, les trois autres causes étant *causae essendi* «selon que quelque chose reçoit l'*esse*»; c'est pourquoi, dans les réalités immobiles, on considère uniquement la cause formelle. Voir également III, leç. 4, n° 302 : les formes (substantielle ou accidentelles) «sont causes et principes de mouvement, puisque tout agent meut selon une forme. Car tout agent agit en tant qu'il est en acte (...) puisque chacun est en acte par [sa] forme, il s'ensuit que la forme est principe de mouvement (*principium movens*). Et ainsi, mouvoir convient à quelque chose en tant qu'il a une forme, par laquelle il est en acte». Cf. VIII, leç. 21, n° 1153 : «Il faut que tout ce qui est en acte, ou bien soit forme subsistante, comme les substances séparées, ou bien possède la forme dans un autre qui, lui, se rapporte à la forme comme la matière, et comme la puissance à l'acte. Voir aussi *Comm. De anima*, II, leç. 7, n° 320 : «ce qui est l'acte de quelque chose, est la *ratio* et la forme de ce qui est en puissance»; II, leç. 3, n° 253 : «ce qui est principe de vie est acte et forme des corps vivants»; II, leç. 1, n° 223 : «l'âme est acte comme la substance est acte, c'est-à-dire comme la forme». *Ibid.*, n° 224 : «la forme substantielle fait être en acte *simpliciter*». Mais «la forme est acte premier, alors que l'opération est acte second, comme la perfection et la fin de l'opérant» (*Comm. De Caelo*, II, leç. 4, n° 334). Notons encore ce passage du *Commentaire du De Caelo*, I, leç. 6, n° 62 : loin d'appartenir seulement à la puissance passive de la matière, la *virtus essendi* «appartient davantage à la puissance de la forme, parce que chacun est par sa forme. De là vient que toute réalité a autant d'*esse*, et pour aussi longtemps, qu'est grande la puissance de sa forme» (*tantum et tamdiu habet unaquaeque res de esse, quanta est virtus formae ejus*). Relevons enfin cette expression du *Commentaire des Seconds Analytiques*, II, leç.

Cependant, il faut bien comprendre en quel sens on dit que l'*œuvre* est fin; car si, pour certaines puissances, la fin est bien l'œuvre, pour d'autres «la fin ultime est le seul usage de la puissance, et non quelque chose d'opéré par l'action de la puissance»[82]. Toutefois, dans un cas comme dans l'autre, l'acte demeure toujours la *fin* de la puissance; il l'est seulement selon deux *modalités* différentes. Car l'*actio* peut être d'une manière ultime dans l'œuvre faite (comme la construction dans ce qui est construit); elle est alors perfection de l'œuvre, non de l'agent; ou bien l'*actio* est dans l'agent et le perfectionne sans qu'il y ait réalisation d'une œuvre extérieure (la vision est dans le voyant comme sa perfection, la contemplation dans celui qui contemple, la vie dans l'âme); mais elle est toujours la fin (extérieure ou immanente) de la puissance[83].

Après avoir montré comment l'action immanente, principalement celle de l'intelligence et celle de la volonté, est acte, S. Thomas rappelle que la substance et la forme sont acte également, ce qui fait comprendre comment l'acte est antérieur à la puissance selon la substance et la forme[84].

• Jusqu'à présent, la priorité de l'acte sur la puissance a été montrée à partir des réalités corruptibles. S. Thomas, observant qu'Aristote

13, n° 532, où S. Thomas rappelle ce qu'Aristote dit de la définition au livre VIII (H) des *Métaphysiques* : «ratio quae est ex differentiis, videtur esse specici et actus, idest formae, quia, sicut ibidem dicitur, differentia respondet formae».

[82] *Comm. Mét.* IX, leç. 8, n° 1862.

[83] *Comm. Mét.*, IX, leç. 8, nos 1862-1865. L'acte de la puissance est toujours l'action, mais celle-ci peut se terminer dans une œuvre; l'action est alors, d'une manière ultime, dans ce qui est fait, et est l'acte de ce qui est fait (*est in facto et actus facti*), comme le mouvement est dans ce qui est mû (n° 1864). Sur l'action «immanente» et l'action «transitive», voir *op. cit.*, V, leç. 17, n° 1027 : «Voir et connaître et les autres actions de cette sorte (...) demeurent dans les agents et ne passent pas dans les réalités qui subissent leur action» (*non transeunt in res passas*); voir aussi IX, leç. 2, nos 1786-1788; *Comm. Eth. Nic.*, VI, leç. 2, n° 1135; leç. 4, n° 1167 : «il est manifeste que la fin de la *factio* (S. Thomas a précédemment expliqué la différence entre *factio* et *actio* : cf. n° 1165 et leç. 3, nos 1150-1151) est quelque chose d'autre que la *factio* elle-même, comme la fin de la construction est l'édifice construit. Il est donc manifeste que le bien de la *factio* elle-même n'est pas dans celui qui fait, mais dans ce qui est fait. (...) Mais la fin de l'*actio* n'est pas toujours quelque chose d'autre que l'*actio*; car parfois l'*eupraxia*, c'est-à-dire l'opération bonne, est une fin pour elle-même, ou encore pour l'agent – ce qui n'a pas toujours lieu. Rien, en effet, n'empêche qu'une action soit ordonnée à une autre comme à sa fin : ainsi, la considération des effets est ordonnée à la considération de la cause. Or la fin est le bien de chacun. Il est donc manifeste que le bien de l'*actio* est dans l'agent lui-même».

[84] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1866. Revenant sur la priorité temporelle de l'acte sur la puissance, S. Thomas conclut : «ce qui passe de la puissance à l'acte requiert un acte précédent dans l'agent, par quoi il soit amené à l'acte» (*ibid.*).

prouve ensuite cette priorité par des raisons tirées des réalités incorruptibles, commente :

> Comparativement aux |réalités| corruptibles, les |réalités| éternelles (*sempiterna*) sont comme l'acte à l'égard de la puissance. Car les |réalités| éternelles, en tant que telles, ne sont pas en puissance, alors que les corruptibles, en tant que telles, le sont. Or les |réalités| éternelles sont antérieures aux corruptibles par la substance et la perfection (...) Donc, l'acte est antérieur à la puissance selon l'acte et la perfection. (...) Cette raison est la plus propre à manifester ce que l'on se propose de montrer, parce que l'acte et la puissance ne sont pas pris dans la même |réalité|, mais dans des |réalités| diverses, ce qui rend la preuve plus évidente [85].

Nous avons vu précédemment comment Aristote prouvait que ce qui est éternel n'est pas en puissance [86], et appliquait un raisonnement semblable aux réalités nécessaires ainsi qu'au mouvement éternel. En ce qui concerne les réalités nécessaires, S. Thomas ajoute cette précision :

> même dans les réalités corruptibles, il y a certaines |choses| nécessaires, comme |le fait que| l'homme est un animal, que le tout est plus grand que la partie (...) Aucune de ces |choses| qui sont nécessaires n'est en puissance.

[85] *Ibid.*, leç. 9, n° 1867.

[86] Cf. ci-dessus, p. 337, note 55. Notons la manière dont S. Thomas expose, en l'explicitant, la pensée d'Aristote : «Toute puissance est en même temps |puissance| de la contradiction. |Aristote| dit cela, non de la puissance active, car (...) les puissances irrationnelles ne se portent pas vers les opposés; mais il parle ici de la puissance passive, selon laquelle on dit que quelque chose a la possibilité d'être et de ne pas être |littéralement : *dicitur possibile esse et non esse*|, soit de façon absolue, soit d'une certaine manière» (*ibid.*, n° 1868). Aristote, poursuit S. Thomas, manifeste cela par l'opposé : là où il n'y a pas de puissance telle, les deux parties de la contradiction ne peuvent pas se produire . «Car ce qui n'a pas la possibilité d'être (*non est possibile esse*), n'est jamais dans quelque chose. Si, en effet, il n'a pas la possibilité d'être, il est impossible qu'il soit, et il est nécessaire qu'il ne soit pas. Mais il arrive que ce qui a la possibilité d'être ne soit pas en acte. Donc, manifestement, il arrive que ce qui a la possibilité d'être soit et ne soit pas. Et ainsi la puissance est en même temps |puissance| de la contradiction, car le même est en puissance à l'être et au non-être» (n° 1869). «Or il arrive que ce qui peut ne pas être, ne soit pas. Ces deux choses sont équivalentes. Or ce à quoi il arrive de n'être pas, est corruptible», soit absolument (dans le cas de ce qui peut n'être pas *selon la substance*, soit relativement au lieu, ou à la quantité, ou à la qualité. «Donc, tout ce qui est en puissance, en tant que tel, est corruptible» (n° 1870). On peut donc, de là, conclure qu'«aucune des |réalités qui sont| absolument incorruptibles n'est être en puissance» (n° 1871), si du moins on prend la puissance au sens absolu (*simpliciter secundum substantiam*); car il n'y a aucun obstacle à ce qu'une réalité incorruptible *simpliciter* soit en puissance *secundum quid* : ainsi, quand le soleil est à l'orient, il est en puissance d'être à l'occident. Il faut donc affirmer que «toutes les |réalités| éternelles, en tant que telles, sont en acte» (n° 1872).

> En effet, ce qui est nécessaire est toujours en acte, et ne peut être et ne pas être. Au contraire, ce qui est nécessaire est premier parmi toutes [les réalités], car si cela est enlevé, rien ne demeure des autres; si les prédicats essentiels, qui sont attribués nécessairement étaient supprimés, les prédicats accidentels, qui peuvent inhérer ou ne pas inhérer, ne pourraient inhérer (*inesse*). Donc l'acte est antérieur à la puissance [87].

A propos du mouvement éternel, S. Thomas explicite ainsi le texte très bref d'Aristote :

> Si un certain mouvement est éternel, ce mouvement n'est pas en puissance, et ce qui est mû n'est pas non plus en puissance à l'égard du mouvement, mais est en puissance (...) de manière à passer de ceci à cela. En effet, le mouvement étant l'acte de ce qui existe en puissance, il faut que tout ce qui est mû soit en puissance à l'égard du terme du mouvement, non pas à l'égard du fait même d'être mû (*ad ipsum moveri*), mais à l'égard d'un certain lieu auquel il tend par le mouvement.
>
> Et parce que ce qui est mû doit avoir une matière, [Aristote] ajoute que rien n'empêche que ce qui est mû d'un mouvement éternel ait une matière; car bien qu'il ne soit pas en puissance au fait d'être mû pris d'une manière absolue (*ad moveri simpliciter*), il est cependant en puissance à tel ou tel lieu [88].

Après la comparaison de l'acte et de la puissance sous le rapport de l'antériorité et de la postériorité, vient la comparaison *secundum bonum et malum* [89]. Dans les choses bonnes, affirme S. Thomas à la suite d'Aristote, l'acte est meilleur que la puissance. En effet, ce qui est puissance est en puissance à l'égard des contraires : celui qui peut être sain peut être malade, et est à la fois en puissance à l'égard de la santé

[87] *Ibid.*, n° 1873.

[88] *Ibid.*, n°s 1874-1875. Aristote avait ajouté – à titre de corollaire, observe S. Thomas – que les réalités incorruptibles sont toujours en acte et ne peinent pas, car il n'y a pas en elles de puissance de contradictoires (mouvement et repos) comme dans les réalités corruptibles, ce qui, précisément, rend pénible à celles-ci la continuité du mouvement. Si le fait d'être mû est en lui-même pénible pour les réalités corruptibles, affirme S. Thomas en explicitant Aristote, la cause en est qu'elles sont en puissance au mouvement et au repos, et que leur nature substantielle ne leur permet pas de se mouvoir toujours. «C'est pourquoi nous constatons qu'un mouvement est d'autant plus laborieux que la nature de la réalité est plus proche de l'absence de mouvement (*propinquior ad non moveri*); il est manifeste, par exemple, que le fait de se dresser (*moveri sursum*) est laborieux chez les animaux» (*ibid.*, n° 1878). S. Thomas ajoute que ce qui est dit ici de la perpétuité du mouvement du ciel, est dit «selon la convenance de la nature du corps céleste, dont nous avons l'expérience, mais [que] cela ne préjuge en rien de la volonté divine, dont dépend le mouvement du ciel et son *esse*» (*ibid.*, n° 1879).

[89] *Op. cit.*, IX, leç. 10, n° 1883.

et de la maladie, car c'est la même puissance qui est puissance de l'une et l'autre. «Il est donc manifeste que quelque chose peut en même temps les contraires (*simul potest contraria*), bien que les contraires ne puissent être en acte en même temps»[90]. Les contraires étant séparés (l'un bon, l'autre mauvais, «car dans les contraires, il y en a toujours un qui est comme déficient, ce qui relève du mal»),

> ce qui est bon en acte, est seulement bon. Mais la puissance se rapporte semblablement «à l'un et l'autre», d'une certaine manière (*secundum quid*) – ce qui est [proprement] être en puissance. Elle n'a ni l'un ni l'autre d'une manière absolue (*simpliciter*) – ce qui est être en acte. Il s'ensuit donc que l'acte est meilleur que la puissance; car ce qui est bon purement et simplement (*simpliciter et pure bonum*), est meilleur que ce qui est bon relativement (*secundum quid*), et conjoint au mal [91].

Par contre, dans les choses mauvaises, l'acte est pire que la puissance,

> parce que ce qui est mauvais *simpliciter* (ce qui ne se rapporte pas seulement au mal d'une certaine manière, *secundum quid*), est pire que ce qui est mauvais *secundum quid*, et qui se rapporte [à la fois] au mal et au bien. Donc, puisque la puissance à l'égard du mal n'a le mal que *secundum quid* (et la même puissance est [ordonnée] au bien, car c'est le même en puissance qui se rapporte aux contraires), l'acte mauvais est pire que la puissance à l'égard du mal [92].

Le mal n'est donc pas

> une nature en sus des réalités (*praeter res alias*) qui, selon leur nature, sont bonnes. Car le mal, par nature, est postérieur à la puissance, parce qu'il est pire et plus éloigné de la perfection de la nature. Si donc la puissance ne peut être une réalité autre en sus des réalités (*non possit esse alia praeter res*), le mal le pourra encore bien moins [93].

Enfin, poursuit S. Thomas, Aristote compare la puissance et l'acte «selon l'intelligence du vrai et du faux» et d'abord selon l'*intelligere* pris en lui-même [94] :

[90] *Ibid.*
[91] *Ibid.*, n° 1884.
[92] *Ibid.*, n° 1885.
[93] *Ibid.*, n° 1886. La conclusion d'Aristote était qu'il n'y a pas de mal dans les réalités éternelles, puisque le mal est pire que la puissance, et que celle-ci ne se trouve pas dans les réalités éternelles. S. Thomas précise : «en tant qu'elles sont éternelles et incorruptibles»; car d'une autre manière, rien n'empêche qu'il y ait en elles une corruption, par exemple selon le lieu (*ibid.*, n° 1887).
[94] *Ibid.*, n° 1888.

> Les géomètres découvrent le vrai qu'ils cherchent en divisant les lignes et les surfaces. Or la division amène à l'acte ce qui était en puissance. Car les parties du continu sont en puissance dans le tout avant la division. Si tout (*omnia*) était divisé selon que le requiert la découverte de la vérité, les conclusions recherchées seraient manifestes. Mais parce que, dans le premier tracé des figures, de telles divisions sont en puissance, ce qui est recherché ne devient pas immédiatement manifeste [95].

Après avoir exposé les deux exemples pris par Aristote, S. Thomas développe ainsi la conclusion du Philosophe :

> il est manifeste que, quand certaines [réalités] sont amenées de la puissance à l'acte, on découvre alors leur vérité. La cause en est que l'intelligence est acte; et donc ce qui est intelligé doit être en acte. C'est pourquoi la puissance est connue à partir de l'acte. C'est donc en faisant quelque chose en acte que l'on connait (...) Il faut en effet que, dans le même individu (*in eodem secundum numerum*), l'acte soit postérieur à la puissance selon l'ordre de la génération et du temps, comme on l'a montré précédemment [96].

Concernant la comparaison de «l'acte à la puissance selon le vrai et le faux», S. Thomas rappelle que pour le Philosophe, c'est ce qui est en acte qui est dit le plus proprement, ou vrai, ou faux; puis il montre, toujours à la suite d'Aristote, qu'au niveau des substances composées (qu'il nomme ici «continues») le vrai dépend de la composition, par l'intelligence, de ce qui est composé dans les réalités, ou de la division, par l'intelligence, de ce qui y est divisé; et il conclut :

> Il est donc manifeste que la disposition de la réalité est cause de la vérité dans l'opinion et le discours.
>
> (...) Il faut en effet que la vérité et la fausseté qui sont dans le discours ou l'opinion soient ramenées à la disposition de la réalité comme à leur cause. Or, lorsque l'intelligence forme une composition, elle prend deux [éléments] dont l'un joue, à l'égard de l'autre, le rôle de forme (*se habet ut formale respectu alterius*); elle le prend donc comme existant dans un autre, à cause de quoi les prédicats sont pris formellement. C'est pourquoi, si une telle opération de l'intelligence doit être ramenée à la réalité comme à sa cause, il faut que, dans les substances composées, la composition même de matière et de forme (ou de ce qui se comporte comme forme et matière), ou même la composition d'accident et de sujet, corresponde, comme fondement et cause de la vérité, à la composition que l'intelligence

[95] *Ibid.*
[96] *Ibid.*, n° 1894.

> forme intérieurement et exprime verbalement (*voce*). Par exemple, lorsque je dis : Socrate est homme, la cause de la vérité de cette énonciation est la composition de forme humaine et de matière individuelle, par laquelle Socrate est cet homme; et lorsque je dis : l'homme est blanc, la cause de la vérité est la composition de la blancheur et du sujet (...) Il en est de même dans la division [97].

En ce qui concerne les réalités simples, c'est-à-dire les substances immatérielles, «le vrai et le faux ne se réalisent pas par composition ou division de ce qui a lieu (*quod fit*) dans les réalités, mais par le fait que l'on connaît le *quod quid est* ou qu'on ne le connaît pas»[98]. Le vrai et le faux ne se réalisent donc pas de la même manière «dans» les réalités simples et dans les composées, ce qui n'est pas étonnant, ajoute S. Thomas, «puisque même l'*esse* n'est pas semblable dans les unes et dans les autres»[99]. En effet,

> l'*esse* des |réalités| composées provient (*surgit*) des composants, mais non pas l'*esse* des |réalités| simples. Or le vrai suit l'*ens*, (...) car la disposition des réalités est la même dans l'*esse* et dans la vérité. De là vient que les |réalités| qui ne sont pas semblables dans l'*esse*, ne le sont pas non plus dans la vérité [100].

«Atteindre par l'esprit à ce qui est simple», c'est «appréhender ce qu'il est» (*quid est*); si l'esprit n'atteint pas ainsi le *quod quid est* de la réalité simple, il ignore complètement cette réalité [101]. Car, dans les substances simples, la *res* et son *quod quid est* sont identiques; «si donc la substance simple est le *quod quid est* lui-même, c'est le même jugement qui porte sur la connaissance de la substance simple et sur la connaissance de son *quod quid est*. Mais en ce qui concerne le *quod quid est*, l'intelligence ne peut se tromper que d'une manière accidentelle (*per accidens*)»[102]. C'est pourquoi, rappelle S. Thomas, Aristote dit dans le *De anima* que, «de même que les sens sont toujours vrais en ce qui concerne leurs objets propres, de même l'intelligence |est toujours

[97] *Ibid.*, leç. 11, n°s 1897-1898. Si donc la composition et la division de la réalité sont cause de la vérité et de la fausseté dans l'opinion et le discours, il y aura nécessairement une différence de vérité et de fausseté dans l'opinion et le discours, «selon la différence de la composition et de la division de ce qui est dans les réalités» (*ibid.*, n° 1899).
[98] *Ibid.*, n° 1901.
[99] *Ibid.*, n° 1903.
[100] *Ibid.*
[101] *Ibid.*, n°s 1904 et 1905.
[102] *Ibid.*, n° 1907.

vraie] à l'égard du *quod quid est*, comme à l'égard de son objet propre (*quasi circa proprium objectum*)»[103].

S. Thomas montre ensuite comment Aristote applique ce qui vient d'être dit des substances simples au but qu'il se propose, qui est de montrer que «le vrai est plus en acte qu'en puissance»[104]. La conclusion est la suivante :

> parce que le vrai se tient avant tout du côté de l'acte, toutes les |réalités| qui sont seulement en acte sont aussi ce qui est vraiment, parce qu'elles sont des quiddités et des formes au sujet desquelles il n'y a ni erreur ni fausseté (*non convenit decipi aut esse falsum*). Mais alors, elles sont forcément connues (*oportet ut intelligantur*) si l'esprit les atteint, et complètement inconnues s'il ne les atteint pas[105].

Cependant, il arrive évidemment qu'on puisse, à leur égard, se tromper *per accidens*[106].

En terminant l'interprétation de ce livre Θ, S. Thomas souligne à nouveau que le vrai est *magis circa actum* :

> A l'égard de l'un numérique dans les réalités immobiles, il n'y a pas d'erreur possible (...) Car l'un numérique ne se divise pas *in multa*. Il faudra donc que l'on dise absolument le vrai ou le faux, puisque cet un numérique se comporte toujours de la même manière, et qu'il n'y a pas en lui de diversité (...) De tout cela il ressort que le vrai est *magis circa actum*. En effet les réalités immobiles, en tant que telles, sont toujours en acte[107].

Dans tout ce *Commentaire*, S. Thomas suit de très près la pensée du Philosophe, cherchant à mettre en pleine lumière sa découverte de

[103] *Ibid.* Cf. *Comm. De anima*, III, leç. 8.

[104] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1910. S. Thomas souligne ce qu'Aristote dit des substances simples : elles sont *actu entes*, et ne sont jamais êtres en puissance; car si elles étaient tantôt en acte et tantôt en puissance, elles seraient engendrées et corrompues. Mais il ne peut en être ainsi, car les substances de cette sorte «sont des formes seulement, et donc des êtres *secundum se*. Or l'*ens* selon lui-même n'est ni engendré ni corrompu. En effet, tout ce qui est engendré est engendré à partir de quelque chose (*ex aliquo*), mais l'être *simpliciter* en tant qu'être, ne peut être engendré *ex aliquo*, car il n'y a rien en dehors de l'être (*extra ens*), mais seulement en dehors de tel être (*extra tale ens*); par exemple, en dehors de l'homme, il y a un certain *ens*. Donc cet *ens* peut être engendré d'une certaine manière (*secundum quid*), mais l'*ens simpliciter* ne le peut pas. Donc, ce qui est *ens* en soi (*secundum se*), du fait qu'il est lui-même une forme que suit l'être (*per hoc quod ipsum est forma ad quam sequitur ens*), n'est pas engendrable. C'est pourquoi il ne saurait être tantôt en acte, tantôt en puissance» (*ibid.*, n° 1911).

[105] *Ibid.*, n° 1912.

[106] *Ibid.*, n° 1913. Cf. *Comm. De anima*, III, leç. 11, n° 763.

[107] *Comm. Mét., ibid.*, n° 1919.

l'être en acte et de l'être en puissance, ainsi que les diverses manières dont l'acte est antérieur à la puissance. Cette redécouverte de l'acte et de la puissance est pour S. Thomas d'une extrême importance. Il nous faut voir maintenant comment il va s'en servir en théologie.

Utilisation de la distinction dans les œuvres théologiques

La métaphysique de l'acte et de la puissance, si elle n'est pas explicitée pour elle-même dans les œuvres *théologiques* de S. Thomas, n'en est pas moins constamment évoquée et utilisée. Nous la rencontrons dès le point de départ de la *Somme*, à propos des «voies» qui permettent à l'intelligence d'affirmer l'existence de l'Etre premier, puis à propos du mystère de la création. Sans nous arrêter à cette utilisation de la métaphysique de l'acte – puisque nous aurons à y revenir en traitant de la découverte de l'existence de l'Etre premier et de la création –, relevons d'autres aspects qui nous paraissent particulièrement significatifs.

Tout d'abord, d'une façon générale, S. Thomas affirme que, «puisque la puissance et l'acte divisent l'être (*ens*) et tout genre d'être, il faut que puissance et acte se réfèrent au même genre»[108]. Si donc l'acte n'est pas dans le genre «substance», la puissance ordonnée à cet acte n'y sera pas non plus (cela pour prouver que les puissances de l'âme sont distinctes de l'âme elle-même).

Cependant, «ce qui est en puissance ne peut être partie de l'acte, puisque la puissance répugne à l'acte, en tant qu'elle se contredistingue de l'acte (*utpote contra actum divisa*)»[109].

Par ailleurs, entre la puissance pure et l'acte pur, il y a d'une certaine manière un intermédiaire, qui est l'*habitus*[110].

[108] I, q. 77, a. 1; cf. *Q. disp. De anima*, a. 12; *C.G.* III, ch. 11 (à propos du sujet qui est *ens in potentia ad formam*, et de la forme elle-même) : *in eodem genere sunt potentia et actus*. Par contre, dans le commentaire du *Premier livre des Sentences*, S. Thomas déclarait : «bien que ce soit par les actes qu'on connaisse les puissances, il ne faut cependant pas ranger les puissances et les actes dans le même genre, principalement en ce qui concerne les puissances actives; c'est pourquoi, bien qu'engendrer soit une relation (*quamvis generare sit ad aliquid*), il ne faut pas pour autant que la puissance d'engendrer soit une relation» (*I Sent.*, dist.VII, q.1, a. 2). Il n'y a pas là de contradiction, car le terme «genre» est utilisé de deux manières très différentes : soit pour exprimer l'ordre essentiel qui existe entre la puissance et l'acte, soit pour exprimer le caractère transcendantal de la division en acte et en puissance.

[109] I, q. 75, a. 5.

[110] I, q. 87, a. 2. Toute nature est soit *acte*, soit *puissance*, soit les deux; toute réalité

L'acte est antérieur à la puissance (sauf dans le même individu, où la puissance est antérieure dans le temps), «parce que ce qui est en puissance ne peut être amené à l'acte que par un être en acte»[111]. C'est donc à l'acte que convient en premier lieu (*per prius*) la raison de principe (*ratio principii*)[112].

Parce que l'acte est antérieur à la puissance et que l'antérieur ne dépend pas du postérieur (mais bien l'inverse), «il y a un Premier acte sans aucune puissance; cependant, on ne trouve jamais *in natura rerum* une puissance qui ne soit achevée (*perfecta*) par un certain acte; c'est pourquoi il y a toujours dans la matière première une certaine forme»[113].

«Une chose est d'autant plus parfaitement en acte que cet acte est postérieur dans l'ordre de génération; l'acte, en effet, est chronologiquement postérieur à la puissance dans le même individu qui passe de la puissance à l'acte. Et est plus parfaitement en acte ce qui est soi-même acte, que ce qui a l'acte : car celui-ci n'est en acte qu'à cause de celui-là»[114].

Application de la doctrine de l'acte à l'esse

Il ne fait aucun doute que la distinction entre l'acte de l'être et son essence joue, dans la doctrine de S. Thomas, un rôle très important. On peut dire que, pour lui, elle constitue par excellence le jugement de sagesse sur la créature : en toute créature il y a une distinction réelle entre l'acte de l'être (l'*esse*) et son essence, parce que l'acte d'être, dans la créature, n'est que participé; il n'est pas en elle d'une manière essentielle. Cependant, dans le *De ente et essentia* (ch. 4), cette distinction se présente, non plus comme un jugement de sagesse comparant la simplicité de l'être divin à la composition fondamentale de la créature, mais comme une analyse qui permet de remonter jusqu'au mystère de Dieu.

s'achève dans la mesure où elle devient *acte*; toute nature est achevée par le fait qu'elle a l'*être en acte* (*Compendium theologiae*, ch. 115).

[111] I, q. 3, a. 1. Cf. *C.G.* II, ch. 83; *De spiritualibus creaturis*, a. 1; I, q. 25, a. 1, ad 2 : l'acte est plus noble que la puissance .

[112] *Compendium theologiae*, ch. 69.

[113] *De spir. creat.*, a. 1.

[114] *C.G.* II, ch. 52. «Chacun est parfait dans la mesure où il devient en acte (*inquantum fit actu*); il faut donc que l'intention de tout ce qui existe en puissance soit de tendre, par le mouvement, vers l'acte (*oportet quod intentio cujuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum*)» (*C.G.* III, ch. 22).

Notons bien que S. Thomas, même lorsqu'il analyse directement, en elle-même, la distinction de l'acte d'être et de l'essence, considère toujours l'*esse* comme un *actus essendi* : l'*esse* apparaît comme une des modalités fondamentales de l'acte. C'est par l'acte que S. Thomas précise ce qu'est l'*esse* : l'*esse* (comme le *vivere*) se dit «par mode d'acte» (*per modum actus*) [115]. L'*esse* «dit un certain acte : en effet, on ne dit pas qu'une chose est (*esse*) du fait qu'elle est en puissance, mais du fait qu'elle est en acte (*est actu*)»[116]. L'*esse* est acte d'être, *actus essendi* [117], il est «l'actualité de toutes les réalités»[118], l'acte de la nature [119]; il est «l'actualité de tous les actes et, à cause de cela, (...) la perfection de toutes les perfections», car «l'acte est toujours plus parfait que la puissance»[120]. L'*esse* est «le premier parmi tous les actes»[121] et «l'acte ultime»[122]. Quand il est reçu, il est reçu «par mode d'acte»[123].

Pour S. Thomas, la distinction de l'acte et de la puissance est une distinction plus profonde que celle de l'*esse* et de l'essence. La métaphysique de l'acte et de la puissance commande donc cette métaphysique de l'*esse* et de l'essence. Or la métaphysique de l'acte et de la puissance vient bien d'Aristote. Il semble donc difficile d'opposer une métaphysique de l'*esse* (qui serait celle de S. Thomas) à la métaphysique de l'acte, qui est celle d'Aristote. Mais il est évident qu'en raison du mystère de la création, et étant donné que S. Thomas fait œuvre de théologien, la question de l'*esse* prend dans ses écrits une importance primordiale. En ce sens, il est exact de dire que chez S. Thomas le problème de l'*esse* a une extension très grande, inconnue d'Aristote.

Enfin, la question de l'*esse* est nécessairement fondamentale dans une philosophie réaliste qui part de l'expérience. Car toute expérience métaphysique et philosophique suppose le fait d'exister. L'*an sit* est antérieur au *quid sit*. Avant de s'enquérir de ce qu'est une réalité, avant de rechercher son *quid sit*, il faut savoir que cette réalité existe. Cela, du reste, est déjà vrai de la philosophie d'Aristote, qui a nettement affirmé cette priorité de l'*an sit* sur le *quid sit*.

[115] *I Sent.*, dist.VIII,q.2, a.1, ad 3.
[116] *C.G.* I, ch. 22.
[117] I, q. 4, a. 1, ad 3.
[118] I, q. 5, a. 1; q. 4, a. 5, ad 3.
[119] I, q. 50, a. 2, ad 3; cf. *I Sent.*, dist.IV,q 1, a.1, ad 2. Voir aussi I, q. 54,a.1: l'*esse* est «acte de l'essence».
[120] *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.
[121] I, q. 76, a. 6.
[122] *Q. disp. De anima*, a. 6, ad 2.
[123] *De ente et essentia*, IV, p. 35, 22-23.

Sans vouloir faire ici ni une étude de l'*esse* chez S. Thomas[124], ni une enquête concernant la manière dont il conçoit la distinction de l'*esse* et de l'essence[125], relevons seulement cinq grandes significations de l'*esse* :

1) *Esse* a le sens d'«exister», comme lorsque nous disons «ceci est, ceci existe». On distingue l'*esse in rerum natura* du fait d'être uniquement *in apprehensione intellectu*[126]. L'*esse*, c'est le fait d'exister, le fait d'être (τὸ εἶναι).

2) L'*esse* est l'acte d'être (*actus essendi*).

3) L'*esse* est l'effet propre et premier de la forme, en ce sens qu'il dépend de la forme, la présuppose et ne peut apparaître que par elle.

4) Dans une vue de sagesse, l'*esse* est affirmé comme subsistant en lui-même en Dieu, et comme participé dans les êtres qui sont créés. L'*esse* est la première de toutes les participations[127]. C'est l'effet premier et le plus commun, qui est aussi plus intime que tous les autres[128]. L'*esse* participé n'est plus considéré premièrement comme acte-principe (ce *par quoi*) mais comme l'effet propre de Dieu et comme ce qui ne peut participer de rien d'autre; car pour participer il faut être réceptif, en puissance. De soi, l'*esse* ne dit que pure actualité; c'est l'acte ultime[129].

5) *Esse* exprime ce par quoi ce-qui-est est. L'*esse* est considéré comme l'abstrait de *ens;* il est «ce par quoi la substance est dénommée être»[130]. A partir de là, on peut avoir une notion très commune de l'*esse*. C'est même la notion la plus commune, la plus universelle : *ipsum esse est communissimum* : c'est l'*esse in communi*, qui est le prédicat par excellence, ce qui est le plus loin du sujet[131], ce qui est le moins

[124] Voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. III.

[125] Voir J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, p. 94 ss.

[126] I, q. 2, a. 1, ad 2.

[127] *Commentaire des Noms divins*, ch. 5, leç. 1, n° 635.

[128] *De pot.*, q. 3, a. 7 : «Ipsum (...) esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus».

[129] *Q. disp. De anima*, a. 6, ad 2.

[130] *C.G.* II, ch. 54. Voir *Commentaire du De Hebdomadibus*, ch. 2 : «Autre est ce que nous signifions en disant *esse*, autre ce que nous signifions en disant *ce-qui-est* ; de même que nous ne signifions pas la même chose en disant «courir» (*currere*) ou en disant «courant» (*currens*). Car *courir* et *esse* ont une signification abstraite, comme la blancheur; mais ce qui est, c'est-à-dire l'*ens* et le *currens*, ont une signification concrète, comme le blanc (...) L'*esse* lui-même est signifié comme quelque chose d'abstrait» Cf. ci-dessous, p. 402.

[131] Voir I, q. 65, a. 3. *De pot.*, q. 3, a. 1. *II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 3.

déterminé et que toutes les déterminations ultérieures viennent préciser [132].

On voit donc que l'*esse* doit être considéré de diverses manières : en lui-même, comme ce qui termine notre jugement d'existence (*ceci est* : le fait d'exister mesure notre jugement); comme ce par quoi la réalité existe : l'*esse* est alors pris d'une manière très formelle et abstraite, et l'on peut préciser que l'*esse* est la notion la plus commune, la plus abstraite, ce qui est le plus universel. On peut également considérer l'*esse* comme l'acte-principe et terme de la forme, qu'il actue. Enfin, on peut considérer la manière dont l'*esse* se réalise en l'Etre premier et dans les créatures.

Ces divers aspects sous lesquels S. Thomas considère l'*esse* ont donné lieu à des interprétations diverses [133]. Ce qui est important, c'est de respecter l'ordre et le sens de ces diverses significations; car si l'on croit avoir saisi une de ces significations, même parfaitement, sans avoir saisi les autres, on fausse fatalement la pensée de S. Thomas.

Acte, esse, forme et matière

Précisons encore la manière dont S. Thomas relie l'*esse* à la forme. «L'*esse per se* convient à la forme, qui est acte»[134]; «car chacun est en acte selon qu'il a une forme»[135]. «Aucune opération ne convient à quelqu'un si ce n'est par une certaine forme existant en lui, soit substantielle, soit accidentelle; parce que rien n'agit ou n'opère si ce n'est en tant qu'il est en acte. Or chacun est en acte par une certaine forme, substantielle ou accidentelle, puisque la forme est acte»[136]. «La forme, en tant que forme, est acte»[137]. Mais si la forme est acte (la «forme simple»

[132] Cf. *Commentaire du De Hebdomadibus*, ch. 2 : «en aucune manière l'*esse* ne participe de quelque chose». – A ces significations s'ajoute la fonction de copule, où l'*esse* signifie la composition (de la proposition) réalisée par l'intelligence. Cf. *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?, loc. cit.*

[133] Voir *Une philosophie de l'être...*, fasc. V.

[134] I, q. 75, a. 6.

[135] I, q. 50, a. 5.

[136] *De spiritualibus creaturis*, a. 2. «La nature de n'importe quel acte est de se communiquer, autant qu'il est possible; c'est pourquoi tout agent agit selon qu'il est en acte» (*De pot.*, q. 2, a. 1).

[137] I, q. 75, a. 5. Cf. *C.G.* I, ch. 43. *De spir. creat.*, a. 1, ad 1 : «La raison de forme s'oppose à la raison de sujet. Car toute forme, en tant que telle, est acte; or tout sujet se rapporte à ce dont il est le sujet comme la puissance à l'acte. Si donc il y a une forme qui soit acte seulement, elle ne peut en aucune manière être sujet (...) Et s'il y a une forme qui soit en acte sous un certain aspect, et en puissance sous un autre, elle sera sujet seulement en tant qu'elle est en puissance».

au sens absolu est «acte pur»[138] et, comme nous allons le voir, la forme d'une réalité composée est l'acte qui donne l'*esse* à la matière), elle l'est en ce sens que «c'est par sa forme que toute réalité est déterminée dans l'*esse* actuel»[139], et l'acte en lui-même est plus ultime que la forme. En effet l'*esse*, «le premier de tous les actes», est lui-même «l'actualité de toute forme»[140], et la forme, dans les réalités composées, ne se confond pas avec cet acte : «la forme du corps n'est pas l'*esse*, mais principe d'être (*essendi principium*)»[141]. Quant à «la forme simple qui n'est pas son *esse*, [elle] se rapporte à lui comme la puissance à l'acte»[142]. En effet, «bien qu'il n'y ait pas dans les anges de composition de matière et de forme, il y a cependant une composition d'acte et de puissance»[143]. «Les substances spirituelles, bien qu'elles soient des formes subsistantes, sont cependant en puissance, en tant qu'elles ont un *esse* fini et limité»[144].

A propos de l'*esse*, de l'acte et de la forme, S. Thomas donne les précisions suivantes (il s'agit de préciser la différence entre la composi-

[138] I, q. 54, a. 3, ad 2.

[139] III, q. 75, a. 4 : «determinatio (...) cujuslibet rei in esse actuali est per ejus formam». Cf. I, q. 19, a. 1 : «res naturalis habet esse in actu per suam formam». I, q. 42, a. 1, ad 1 : «Primum (...) effectus formae est esse». *I Sent.*, dist. XVII, q. 1, a. 1 : «omne esse a forma aliqua inhaerente est». *III Sent.*, dist. VI, q. 2, a. 2, ad 1. *De pot.*, q. 3, a. 16, ad 21. *C.G.* II, ch. 54 et 55. Relevons cette expression du *Commentaire des Sentences* : «Dans les créatures, l'essence diffère réellement du suppôt, et c'est pourquoi aucun acte n'est attribué proprement à l'essence, *nisi causaliter*» (*I Sent.*, dist. V, q. 1, a. 1). L'essence, comme telle, en tant qu'elle se distingue du suppôt et de l'*esse*, n'est pas acte; aucun acte ne peut lui être attribué *proprie*; mais en tant qu'elle exerce un rôle de cause formelle, en tant qu'elle détermine (*nisi causaliter*), l'acte peut lui être attribué. Donc, la forme n'est acte qu'en raison de sa causalité, en tant qu'elle informe. (On voit comment on a pu dire que l'essence, comme telle, est puissance, puisque l'acte ne lui est pas attribué; en réalité, il faut dire qu'elle est ordonnée à l'acte; elle est donc *en puissance*, mais n'est pas puissance .)

[140] I, q. 3, a. 4.

[141] *C.G.* I, ch. 27. «Les formes n'ont pas proprement l'*esse* (*non proprie habent esse*), mais sont plutôt ce par quoi certains ont l'*esse* (*sunt quibus aliqua habent esse*)» (*Comm. Mét.*, VII, leç. 7, n° 1419).

[142] I, q. 54, a. 3, ad 2. Cf. *C.G.* II, ch. 52 : «toute forme et [tout] acte est en puissance avant d'acquérir l'*esse*».

[143] I, q. 50, a. 3, ad 3; cf. q. 75, a. 5, ad 4.

[144] *De spir. creat.*, a. 1. Le principe de la limitation de l'acte par la seule puissance ne paraît pas avoir été sérieusement contesté du temps de S. Thomas. Mais la conséquence que S. Thomas en tire au sujet des anges (ils ne peuvent être plusieurs d'une même espèce) a inquiété les théologiens qui, malgré les explications données, persistaient à y voir une restriction de la toute-puissance divine (d'où l'insertion des trois thèses thomistes dans les thèses averroïstes condamnées en 1277). Voir P. Geny, *Le problème métaphysique de la limitation de l'acte*, p. 148. Duns Scot se fondera sur la même conséquence pour en infirmer le principe : voir *Reportata Parisiensia*, I, dist. 2, q. 3, n° 2, Opera omnia XI, p. 31.

tion de substance et d'*esse* et celle de matière et de forme) :

> L'*esse* n'est pas l'acte propre de la matière, mais de la substance tout entière. (...) Et la forme n'est pas l'*esse* lui-même, mais il y a entre eux un certain ordre : la forme se rapporte à l'*esse* comme la lumière au fait de luire, ou la blancheur au fait d'être blanc (*sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse*). De plus (...), par rapport à la forme elle-même, l'*esse* est comme l'acte (*ad ipsam formam comparatur ipsum esse ut actus*). En effet, si, dans les réalités composées de matière et de forme, on dit que la forme est principe d'être, c'est parce qu'elle est l'achèvement (*complementum*) de la substance, dont l'acte est l'*esse* lui-même [145].

«Etant acte par son essence, la forme, par elle-même, fait être la réalité en acte»[146]. La matière devient *ens in actu* par la forme, et le composé de matière et de forme cesse d'être en acte lorsque sa forme est séparée de sa matière [147]. La matière acquiert l'*esse* en acte en tant qu'elle acquiert la forme [148], qui «donne l'*esse simpliciter*»[149]. Dans les réalités composées, la forme et la matière constituent une nature (composée) qui «n'est pas son *esse*, mais dont l'acte est l'*esse*»[150]. Admettons qu'il n'y ait plus de matière et que «la forme elle-même subsiste sans matière, il reste encore [comme nous l'avons noté] le rapport de la forme à l'*esse*, [qui est un rapport] de puissance à acte»[151].

Dans les réalités composées de matière et de forme, il y a «une double composition d'acte et de puissance» : tout d'abord «celle de la substance elle-même, qui est composée de matière et de forme»; puis «celle de la substance déjà composée et de l'*esse*»[152]. Il est donc manifeste, souligne S. Thomas,

> que la composition d'acte et de puissance déborde (*est in plus quam*) la composition de forme et de matière. Aussi la matière et la forme divisent-elles la substance naturelle, alors que la puissance et l'acte divisent l'*ens*

[145] *C.G.* II, ch. 54.

[146] Cf. I, q. 76, a. 7 : «Forma (...) per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium».

[147] I, q. 50, a. 5.

[148] I, q. 75, a. 6. Cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 2 : la forme est «l'acte et la perfection» de la matière; cf. a. 1, ad 5 et ad 6.

[149] I, q. 76, a. 4 et a. 6; cf. q. 77, a. 1, ad 2.

[150] I, q. 50, a. 2, ad 3.

[151] *Ibid.*

[152] *C.G.* II, ch. 54. Cf. *De spir. creat.*, a. 1 : «la matière est en puissance à l'égard de la forme, et la forme est son acte; et de nouveau, la nature constituée de matière et de forme est en puissance à l'égard de l'*esse* lui-même, en tant qu'elle le reçoit (*est susceptiva ejus*)».

commune. C'est pourquoi toutes les conséquences de la puissance et de l'acte en tant que tels, sont communes aux substances créées matérielles et immatérielles : comme le fait de recevoir et celui d'être reçu, de parfaire et d'être parfait. Mais tout ce qui est propre à la matière et à la forme en tant que telles, comme le fait d'être engendré et d'être corrompu (...) est propre aux substances matérielles, et ne convient en aucune manière aux substances immatérielles créées [153].

La matière ne peut être en acte qu'en tant qu'elle participe l'acte [154], et elle ne participe l'acte que grâce à la forme :

tout ce qui est en acte est soit acte lui-même, soit puissance participant l'acte; or l'être en acte (*esse actu*) répugne à la raison de matière qui, selon sa raison propre, est être (*ens*) en puissance; donc elle ne peut être en acte qu'en tant qu'elle participe l'acte : or l'acte participé par la matière n'est autre que la forme; c'est donc la même chose de dire que la matière est en acte et que la matière possède la forme. Et donc, dire que la matière est en acte sans la forme, c'est dire que des contradictoires sont simultanés (*est dicere contradictoria esse simul*) [155].

Toute forme séparée de la matière est «une forme intelligible en acte, et [est] même une intelligence» [156].

La matière «est en puissance à tous les actes», mais «selon un certain ordre» [157]; elle est en premier lieu en puissance à l'*esse* qu'elle acquiert en acquérant la forme [158]. «La matière première, qui est en puissance, n'a l'*esse naturale* qu'en tant qu'elle est amenée à l'acte par la forme» [159]. «L'acte à l'égard duquel la matière première est en puissance est la forme substantielle. C'est pourquoi la puissance de la matière n'est autre que son essence» [160]. Aussi, si l'on dit que la matière est «être en puissance seulement» (*ens in potentia tantum*) [161], cela veut dire que l'essence même de la matière est puissance. «Tirer l'acte de la puissance de la matière, n'est autre que faire passer à l'acte quelque

[153] *C.G., loc. cit.*
[154] *Quodlibet* III, q. 1, a. 1. D'une façon générale «tout ce qui participe quelque chose se rapporte à ce qui est participé comme la puissance à l'acte» (*C.G.* II, ch. 53); cf. *De spir. creat.*, a. 1.
[155] *Quodlibet* III, q. 1, a. 1.
[156] III, q. 75, a. 6.
[157] I, q. 76, a. 6.
[158] Cf. I, q. 75, a. 6.
[159] I, q. 14, a. 2, ad 3.
[160] I, q. 77, a. 1, ad 1.
[161] I, q. 76, a. 1.

chose qui, préalablement, était en puissance»[162]. «Etre mû, c'est passer de la puissance à l'acte (*exire de potentia in actum*)», et donc «celui qui meut donne ce qu'il a au mobile, en tant qu'il le fait être en acte»[163].

Acte, participation, causalité

Comme corollaire de l'application de la distinction de l'acte et de la puissance à l'*esse*, il faudrait noter l'application de l'acte et de la puissance à la participation : «tout participé se rapporte à son participant comme l'acte de celui-ci. (...) L'esse participé se termine à la capacité du participant»[164].

Si l'acte sert à exprimer la participation de l'*esse*, il exprime aussi la *causalité* : «chacun agit en tant qu'il est *ens in actu* et, par conséquent, chacun se rapporte à l'*agere* comme il se rapporte à l'*esse*[165]. «Tout agent, en tant qu'il est en acte et parfait, opère [quelque chose] de semblable à soi[166]. «Plus un agent possède parfaitement la forme par laquelle il agit, plus sa puissance d'action est grande»[167].

Si «tout agent agit en tant qu'il est en acte» (*inquantum est actu*)[168],

[162] I, q. 90, a. 2, ad 2 : «actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia». Il n'y a génération au sens absolu (*transmutatio ad esse rei*) que lorsque quelque chose est fait *ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum* ; si quelque chose est fait *de praeexistenti in actu*, il n'y a pas génération d'*ens simpliciter*, mais de *hoc ens* (*De spir. creat.*, a. 1, ad 9). L'«être blanc», par exemple (*esse album*) n'enlève pas l'être en puissance *simpliciter*, puisqu'il advient à une réalité préexistant en acte (I, q. 5, a. 1).

[163] I, q. 75, a. 1, ad 1. Cf. *I Sent.*, dist. VIII, q. 3, a. 1, ad 3 : «Rien ne meut si ce n'est selon qu'il est en acte, ni n'est mû si ce n'est selon qu'il est en puissance, et les deux (acte et puissance) ne peuvent être à la fois dans le même à l'égard du même». Tout mouvement est *per exitum de potentia ad actum* (dist. VII, q. 1, a. 1, ad 3; cf. dist. IV, q. 1, a. 1); le mouvement «suit la puissance» (dist. VIII, q. 3, a. 2); «le mouvement est l'acte de l'imparfait, parce qu'il est l'acte de ce qui existe en puissance», alors que «l'opération est l'acte du parfait» (dist. IV, q. 1, a. 1, ad 1).

[164] I, q. 75, a. 5, ad 4. Cf. *De spir. creat.*, a. 1. Cf. ci-dessus, note 154, et 2e partie, *Notes sur la participation*.

[165] III, q. 77, a. 3; cf. I, q. 50, a. 5 : l'opération de la réalité indique le mode de son *esse*.

[166] I, q. 19, a. 2; cf. q. 25, a. 1.

[167] I, q. 25, a. 2. D'autre part, «un agent est d'autant plus puissant (*virtuosius*) dans son action, qu'il amène à l'acte une puissance plus éloignée de l'acte; ainsi, il faut une plus grande puissance pour chauffer l'eau que pour chauffer l'air», et pour faire quelque chose à partir de rien, qu'à partir d'autre chose : car «ce qui n'est absolument pas, est infiniment éloigné de l'acte, et n'est en aucune manière en puissance» (*C.G.* I, ch. 43).

[168] Voir aussi *C.G.* II, ch. 6 : «Opérer (*agere*) un effet convient essentiellement (*per se*) à l'être en acte; car tout agent agit selon qu'il est en acte. Donc tout être en acte est apte à opérer quelque chose d'existant en acte» (*aliquid actu existens*). Cf. *id.*, ch. 7; ch. 43 : «ex hoc ipso quod aliquid in actu est, activum est». III, ch. 3; *De pot.*, q. 1, a. 2; I, q.

il faut préciser que «tout agent créé est déterminé dans son acte, puisqu'il est d'un genre et d'une espèce déterminés»[169]. Son action porte donc

> sur un certain acte déterminé. Or c'est par sa forme que toute réalité est déterminée dans l'*esse* actuel. C'est pourquoi tout agent naturel ou créé ne peut agir que dans le sens d'un changement de forme (*ad immutationem formae*) (...) Mais Dieu est acte infini (...) et donc son action s'étend à toute la nature de l'être (*totam naturam entis*)[170].–C'est par le premier Acte, absolument parfait, qui a en lui toute la plénitude de la perfection, qu'est causé l'être en acte (*esse actu*) en toutes choses, mais cependant selon un certain ordre. Car aucun acte causé n'a toute la plénitude de la perfection; mais relativement au Premier acte, tout acte causé est imparfait. Cependant, un acte est d'autant plus parfait qu'il est plus proche de Dieu. Or parmi toutes les créatures, ce sont les substances spirituelles qui s'approchent le plus de Dieu (...) et accèdent donc le plus à la perfection du Premier acte, puisqu'elles se rapportent aux créatures inférieures comme le parfait à l'imparfait, et comme l'acte à la puissance[171].

Puisque chacun agit pour autant qu'il est en acte, «la puissance active (*principium agendi in aliud*) ne se contredistingue pas de l'acte (*non dividitur contra actum*), mais se fonde sur lui»[172]. Par contre, la puissance passive (*principium patiendi ab alio*) se contredistingue de l'acte, «car on pâtit pour autant qu'on est en puissance»[173].

Acte premier et acte second

«L'acte premier [l'acte d'être] est dit en puissance à l'égard de l'acte second, qui est l'opération»[174]. «L'action est proprement l'actualité de la *virtus*, comme l'*esse* est l'actualité de la substance ou de l'essence»[175].

En quel sens l'âme est-elle un acte premier ordonné à l'acte second ?

> L'âme, selon son essence, est acte. Si donc l'essence même de l'âme était principe immédiat d'opération, ce qui a toujours l'âme en acte aurait

25, a. 1 : «chacun, selon qu'il est en acte et parfait est, dans cette mesure, principe actif de quelque chose»; q. 115, a. 1.

[169] III, q. 75, a. 4.

[170] *Ibid.*; cf. ad 3 : «[virtus] agentis infiniti (...) habet actionem in totum ens».

[171] *C.G.* II, ch. 52.

[172] I, q. 25, a. 1.

[173] *Loc. cit.*

[174] I, q. 76, a. 4, ad 1.

[également toujours en acte] les opérations de la vie, de même que ce qui a toujours l'âme en acte est vivant. En effet, ce n'est pas en tant que forme, que l'âme est un acte ordonné à un acte ultérieur; [en tant que forme], elle est terme ultime de la génération. Donc, qu'elle soit en puissance à l'égard d'un autre acte, cela ne lui convient pas selon son essence, en tant qu'elle est forme, mais selon sa puissance. Et c'est ainsi que l'âme elle-même, selon qu'elle est soumise à (*subest*) sa puissance, est dite acte premier, ordonné à l'acte second [176].

S. Thomas insiste :

Ce qui a une âme n'est pas toujours en acte des opérations de la vie (*non semper esse in actu operum vitae*). C'est pourquoi il est dit, dans la définition de l'âme, qu'elle est «acte du corps ayant la vie en puissance», puissance qui, cependant, «n'exclut pas l'âme» (*non abjicit animam*). Donc, l'essence de l'âme n'est pas sa puissance. Car rien n'est en puissance selon l'acte, en tant qu'acte [177].

Si les premiers philosophes grecs (*antiqui naturales*) n'ont pas distingué l'âme du corps, c'est parce qu'ils ne savaient pas distinguer l'acte de la puissance [178]. Il faut affirmer au contraire que «l'âme, qui est principe premier de vie, n'est pas le corps, mais l'acte du corps, comme la chaleur, qui est principe d'échauffement, n'est pas le corps, mais un certain acte du corps» [179]. Et

il est manifeste que l'âme est aussi incluse dans ce dont elle est dite acte; c'est de cette manière que l'on dit que la chaleur est l'acte du chaud, et la lumière l'acte de ce qui est lumineux; non pas qu'il y ait quelque chose de lumineux indépendamment de la lumière, mais parce qu'il est lumineux par la lumière. Et de même on dit que l'âme est «l'acte du corps...», parce que c'est par l'âme que [le corps] est corps, et organique, et a la vie en puissance. Mais l'acte premier est dit en puissance à l'égard de l'acte second, qui est l'opération. En effet, une telle puissance (...) n'exclut pas l'âme [180].

Plus loin, S. Thomas rappelle encore que, parce que «l'acte est dans ce dont il est acte (...), l'âme doit être dans tout le corps et en n'importe

[175] I, q. 54, a. 1. Cf. *I Sent.*, dist.VII, q. 1, a. 1, ad 2; dist.VI, q. 1, a. 3. «L'*esse* est l'acte de l'existant en tant qu'il est *ens*» de même que le mouvement est l'acte du mobile en tant qu'il est mobile (dist.XIX, q. 2, a. 2).

[176] I, q. 77, a. 1.

[177] *Ibid.*

[178] I, q. 75, a. 1, ad 2; de même les *antiqui naturales* ont affirmé que tout ce qui meut est mû (*ibid.*, ad 1).

[179] I, q. 75, a. 1.

[180] I, q. 76, a. 4, ad 1.

laquelle de ses parties»[181].

Si l'âme n'est pas immédiatement principe d'opération, elle est en vue de l'opération, et elle est ce par quoi l'agent opère :

> toute réalité est pour (*propter*) son opération. Car l'imparfait est toujours pour (*propter*) le plus parfait; donc, comme la matière est pour la forme, ainsi la forme, qui est acte premier, est pour (*propter*) son opération, qui est acte second; c'est ainsi que l'opération est la fin de la réalité créée[182].

> Ce par quoi quelque chose opère, doit être sa forme : car rien n'agit que pour autant qu'il est en acte; or quelque chose n'est en acte que par ce qui est sa forme; c'est pourquoi Aristote, du fait que l'animal vit et sent par l'âme, prouve que l'âme est une forme[183].

La forme est «cause d'être (*causa essendi*) pour la matière, et agent; c'est pourquoi l'agent, en tant qu'il amène la matière à l'acte de la forme par le changement (*transmutando*), est pour elle cause d'être (*causa essendi*)»[184].

Application de la métaphysique de l'acte et de la puissance à l'opération intellectuelle et volontaire

La distinction de l'acte et de la puissance s'applique à l'*intelligere* en tant que celui-ci «est un certain être-mû ou pâtir» (*quoddam moveri vel pati*)[185]. Toutefois, l'*intelligere* n'est pas «le mouvement qui est l'acte de l'imparfait, qui est *ab alio in aliud*»; il est au contraire «l'acte du parfait, existant dans l'agent lui-même»[186]. Il est «l'acte du parfait, c'est-à-dire de ce qui existe en acte»[187], et non l'acte de ce qui est en

[181] I, q. 76, a. 8.

[182] I, q. 105, a. 5. S. Thomas dit ici que la matière est *propter formam*; ailleurs, il dit que «la forme est la fin vers laquelle tend l'appétit de la matière» et que la forme «remplit la capacité et la puissance de la matière» (*De pot.*, q. 4, a. 2, ad 31).

[183] *C.G.* II, ch. 59.

[184] I, q. 75, a. 5, ad 3; cf. q. 76, a. 1. Voir q. 84, a. 3 : «La forme étant principe d'action, une chose (*aliquid*) doit se rapporter à la forme, qui est principe d'action, de la même manière qu'à l'action elle-même».

[185] I, q. 14, a. 2, ad 2.

[186] *Ibid.*; cf. q. 18, a. 1.

[187] I, q. 18, a. 3, ad 1.

puissance, comme le mouvement; il est «l'acte de l'opérant», et non du mobile [188].

Au moment où elle passe de la puissance à l'acte (*dum de potentia in actum reducitur*), notre intelligence «atteint à une connaissance universelle et confuse concernant les réalités, avant de parvenir à une connaissance propre des réalités, procédant ainsi de l'imparfait au parfait» [189].

Le fait d'être achevé ou perfectionné (*perficiatur*) par l'intelligible, ou de lui être assimilé,

> convient à l'intelligence qui est par moments (*quandoque*) en puissance; parce que, du fait qu'elle est en puissance, elle diffère de l'intelligible et lui est assimilée par une forme (*species*) intelligible qui est une similitude de la réalité connue; et elle est parachevée (*perficitur*) par elle, comme la puissance par l'acte [190].

> L'intellect humain se comporte, dans le genre des réalités intelligibles, comme un être en puissance seulement, comme la matière première dans le genre des réalités sensibles; c'est pourquoi on le dit «possible» [191].

Pour qu'il y ait connaissance en acte, il faut «que la puissance cognitive soit amenée à l'acte de la forme» (*reducatur in actum speciei*) [192].

L'acte de l'intelligence (l'*intelligere*) n'est pas un acte qui passe (*progrediens*) dans quelque chose d'extérieur; au contraire, «il demeure dans l'opérant comme son acte et sa perfection» [193].

C'est par son acte que l'on connaît la puissance intellective [194]. En

[188] *Ibid.*

[189] I, q. 14, a. 6.

[190] I, q. 14, a. 2, ad 2. Dans le corps de l'article, S. Thomas dit aussi que la puissance est «informée» en acte par la *species*.

[191] I, q. 87, a. 1; cf. q. 14, a. 2, ad 3 : «Notre intellect possible est, dans l'ordre des intelligibles, comme la matière première dans l'ordre des réalités naturelles, du fait qu'il est en puissance à l'égard des intelligibles, comme la matière première à l'égard des réalités naturelles».

[192] I, q. 56, a. 1.

[193] I, q. 14, a. 4. «Il y a une opération qui est la perfection de l'opérant existant en acte sans tendre vers la transformation d'autre chose (*perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens*), opération qui se distingue d'abord de la passion et du mouvement, et en second lieu de l'action qui transforme une matière extérieure. Tels sont le penser (*intelligere*), le sentir et le vouloir» (*C.G.* III, ch. 22). Cf. I, q. 54, a. 1, ad 3 : «l'action qui demeure dans l'agent n'est pas réellement intermédiaire entre l'agent et l'objet, mais seulement selon le *modus significandi;* mais elle suit réellement l'union de l'objet avec l'agent». Voir aussi *De ver.*, q. 8, a. 6.

[194] I, q. 14, a. 2, ad 3.

effet, «chacun est connaissable pour autant qu'il est en acte, et non pour autant qu'il est en puissance»[195].

Dans une telle opération (qui n'aboutit pas à un effet extérieur), «l'objet qui est signifié comme terme de l'opération est dans l'opérant lui-même; et c'est en tant, précisément, qu'il est en lui, que l'opération est en acte»[196].

«Comme la réalité naturelle a l'*esse* en acte par sa forme, ainsi l'intelligence est *intelligens* en acte par sa forme intelligible»[197]. Le vrai se trouve en premier lieu dans l'acte du jugement[198]. «L'acte de l'intelligence est bon du fait qu'il considère le vrai»[199].

L'intellect, dans la mesure où il intellige en acte, devient *un* avec ce qu'il connaît (*secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto*)[200]. Cependant la forme intelligible, en nous, demeure autre que notre propre substance, même quand nous connaissons en acte. En Dieu seul la forme intelligible est l'intellect divin lui-même[201].

L'acte se retrouve encore au niveau de l'opération volontaire. L'acte de l'appétit est de désirer ce qu'il n'a pas, mais aussi d'aimer ce qu'il a et de s'en réjouir[202]. Il appartient aussi à la *ratio* de volonté de communiquer aux autres le bien que l'on a car «la nature de tout acte est de se communiquer»[203]. L'acte de la volonté tend vers le bien comme vers son objet propre[204]. Ce premier acte de la volonté est l'amour naturel[205].

En ce qui concerne le bien, si S. Thomas, dans le *De veritate*, sem-

[195] I, q. 87, a. 1; cf. q. 12, a. 1; q. 14, a. 3. Voir aussi q. 87, a. 2 et a. 3 et *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, q. 5, a. 3, pp. 182-183 : «Puisque toute réalité est intelligible selon qu'elle est en acte (...) il faut que la nature même, ou la quiddité de la réalité, soit connue : soit selon qu'elle est un certain acte, comme c'est le cas des formes et des substances simples, soit selon ce qui est son acte, comme les substances composées [sont connues] par leurs formes, soit selon ce qui lui tient lieu d'acte, comme la matière première par [son] rapport à la forme...».

[196] I, q. 14, a. 2. Voir aussi q. 75, a. 1, ad 2 : «la similitude de la réalité connue n'est pas en acte dans la nature du connaissant, mais en puissance seulement».

[197] I, q. 19, a. 1. Cf. I-II, q. 18, a. 2 : «comme la réalité physique tient son espèce de sa forme, ainsi l'action tient son espèce de l'objet, comme le mouvement du terme».

[198] *De ver.*, q. 1, a. 3.

[199] *De ver.*, q. 15, a. 8.

[200] I, q. 27, a. 1, ad 2.

[201] I, q. 14, a. 2.

[202] I, q. 19, a. 1.

[203] *Ibid.*, a. 2 et *De pot.*, q. 2, a. 1 (cf. ci-dessus, note 136).

[204] I, q. 20, a. 1.

[205] *Ibid.*

ble l'avoir presque identifié à l'*esse*[206], c'est en raison de l'acte.

C'est par son acte ultime qu'une réalité est dite bonne *simpliciter;* en tant qu'elle se distingue de ce qui est seulement en puissance et qu'elle possède un *esse* substantiel, elle possède un acte premier, et n'est bonne que relativement, sous un certain aspect[207]. Tout acte est une certaine perfection, et la perfection a raison de bien; donc tout être, en tant qu'il est en acte, est bon[208], mais il n'est bon *simpliciter* que par son acte ultime[209].

L'acte pur

«Dieu n'a aucune potentialité, mais est acte pur»[210], «acte pur absolument et universellement parfait»[211], «acte infini»[212], «acte pur tant dans l'ordre des existants que dans l'ordre des intelligibles»[213]. Dans l'ordre des existants, Dieu est l'*ipsum esse subsistens*; dans l'ordre des intelligibles, Il est celui en qui intelligence et intelligé sont identiques de toutes manières (*sunt idem omnibus modis*)[214], et ces deux actes (*esse* et *intelligere*), en Lui, ne sont qu'un[215]. «La puissance que Dieu a de connaître (*virtus Dei in cognoscendo*) est aussi grande que son actualité dans l'existence (*actualitas ejus in existendo*); car c'est par le fait même qu'Il est en acte et séparé de toute matière et de toute puissance, que Dieu connaît» (*cognoscitivus est*)[216].

L'essence de Dieu se rapporte à toutes les essences des réalités

[206] Voir *De veritate,* q. 21, a. 2.
[207] I, q. 5, a. 1.
[208] *Ibid.,* a. 2; cf. *Comm. Eth. Nic.,* IX, leç. 11, n° 1904.
[209] I, q. 5, a. 1.
[210] I, q. 14, a. 2; cf. a. 1, ad 1. *C.G.* I, ch. 16, 21, 43. *I Sent.,* dist. VIII, q. 3, a. 1 et a. 2. Il y a deux manières d'être en acte (*esse in actu*) : ou bien l'acte est incomplet et mêlé de puissance (le mouvement), ou bien l'acte n'est pas mêlé de puissance (c'est l'acte au repos et permanent : *quietus et permanens*). Cet *être en acte* (*esse in tali actu*), peut à son tour se réaliser de deux manières : soit que l'*esse* qu'a la réalité soit acquis d'un autre (*acquisitum ab alio*), et «une réalité ayant un tel *esse* est potentielle par rapport à cet acte»; soit que l'être en acte appartienne à la réalité elle-même, à sa quiddité même (*esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae*) : un tel *esse* est l'*esse* divin. Il y a donc un triple acte (dist. XIX, q. 2, a. 1).
[211] I, q. 25, a. 1; cf. q. 75, a. 5, ad 4; q. 87, a. 1 : «Essentia Dei est actus purus et perfectus».
[212] III, q. 75, a. 4. *De pot.,* q. 1, a. 2. *De spir. creat.,* a. 1.
[213] I, q. 14, a. 2, ad 3.
[214] *Ibid.,* c.
[215] Cf. I, q. 14, a. 4.
[216] *Id.,* a. 3.

comme l'acte parfait aux imparfaits [217]. Dieu seul est acte pur :

> Il est impossible que l'action de l'ange, ou de quelque autre créature, soit sa substance. Car l'action est proprement l'actualité de la *virtus*, comme l'*esse* est l'actualité de la substance ou de l'essence. Or il est impossible que quelque chose qui n'est pas acte pur, mais implique un mélange de puissance (*habet de potentia admixtum*), soit son actualité, car l'actualité répugne à la potentialité. Dieu seul est acte pur. Donc, en Dieu seul, la substance est l'*esse* et l'*agere* [218].

En tout être autre que Dieu (en tout être créé), l'essence diffère de l'*esse* et se rapporte à lui comme la puissance à l'acte [219].

S. Thomas n'affirme pas seulement que Dieu est Acte pur. Il a aussi recours à la métaphysique de l'acte pour affirmer la simplicité de Dieu (le *primum Ens* doit être en acte et n'impliquer aucune puissance [220]), sa perfection (un être est parfait en tant qu'il est en acte, et le Premier Principe actif doit être *maxime in actu* [221]), sa bonté (l'*esse* est acte premier, le bien est acte ultime [222]; seul Dieu est bon par essence [223]), son infinité (Dieu «est un acte qui n'existe en aucune manière en un autre», et qui est donc infini [224]); pour parler de sa science [225], de sa volonté [226]; pour expliciter le mystère de la Très Sainte Trinité...[227].

[217] *Id.*, a. 6; cf. *loc. cit.*, ad 2.

[218] I, q. 54, a. 1; cf. a. 3, ad 2.

[219] I, q. 54, a. 3. Cf. *I Sent.*, dist. VIII, q. 5, a. 2 : «Tout ce qui n'a pas quelque chose par soi-même (*a se*) est possible à l'égard de cela; une telle quiddité, qui a son *esse* par un autre (*ab alio*), sera possible à l'égard de cet *esse* et à l'égard de celui par qui (*a quo*) elle a l'*esse*, en qui il n'y a aucune puissance; ainsi, dans une telle quiddité se trouveront la puissance et l'acte, selon que la quiddité elle-même est possible, et que son *esse* est son acte». Philosophiquement, ce problème doit être traité après celui de la création; nous y reviendrons donc ultérieurement.

[220] I, q. 3, a. 1.

[221] I, q. 4, a. 1.

[222] I, q. 5, a. 1.

[223] I, q. 5, a. 3.

[224] *C.G.* I, ch. 43 : «Tout acte inhérent à un autre est terminé par (*terminationem recipit*) celui en qui il est; car ce qui est dans un autre y est *per modum recipientis*. Donc, l'acte qui n'existe en rien (*actus in nullo existens*) n'est terminé par rien (...) Or Dieu est [un] acte qui n'existe en aucune manière en un autre, parce qu'il n'est pas forme dans une matière, et son *esse* n'inhère pas à une forme ou nature, puisqu'il est lui-même son *esse* (...) Il est donc infini». «L'*esse* lui-même, considéré de façon absolue, est infini. En effet, il peut être participé (*participari possibile est*) par un nombre infini d'êtres (*ab infinitis*) et de manières infinies» (*ibid.*). Voir aussi I, q. 7, a. 1; *De pot.*, q. 1, a. 2.

[225] I, q. 14, a. 2.

[226] I, q. 19, a. 1.

[227] Voir notamment q. 27, a. 2, à propos de la procession; q. 33, a. 2 : la paternité signifie l'achèvement de la génération; cf. *I Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 1 et dist. 5, q. 1, a. 2 :

Diversité des puissances

A l'objection selon laquelle, de même que «tout ce qui est en acte participe l'Acte Premier, qui est Dieu», de même «tout ce qui est en puissance participe la première puissance,qui est la matière première» (objection visant à prouver que l'âme est composée de matière et de forme), S. Thomas répond :

> L'Acte Premier est principe universel de tous les actes, parce qu'il est infini (...). Il est donc participé par les réalités, non à titre de partie, mais selon la diffusion de la procession elle-même. Or la puissance, puisqu'elle est réceptive de l'acte, doit lui être proportionnée. Mais les actes reçus, qui procèdent du premier Acte infini et sont des participations de cet Acte, sont divers. C'est pourquoi il ne peut y avoir une puissance unique qui reçoive tous les actes, comme il y a un acte unique faisant découler (*influens*) tous les actes participés; autrement, la puissance réceptive serait adéquate à la puissance active du premier Acte. Il y a dans l'âme intellective une puissance réceptive autre que la puissance réceptive de la matière première, comme on peut le voir d'après la diversité de ce qui est reçu; car la matière première reçoit les formes individuelles, alors que l'intelligence reçoit les formes absolues. Et donc l'existence d'une telle puissance dans l'âme intellective ne prouve pas que l'âme soit composée de matière et de forme [228].

Puisque la puissance se dit *ad actum*,

> il faut que selon la diversité des actes il y ait une diversité de puissances; c'est à cause de cela que l'on dit que l'acte propre correspond à la puissance propre (...) L'acte auquel se rapporte la puissance opérative est l'opération [229].

A propos de la puissance, notons encore les conditions du passage de la puissance à l'acte :

> le contraire résiste à l'agent, en tant qu'il met un obstacle entre la puissance et l'acte auquel l'agent tend à l'amener : ainsi le feu tend à amener la matière de l'eau à un acte semblable à lui, mais en est empêché par une forme et des dispositions contraires, par lesquelles la puissance est

l'acte pris au sens d'opération ne peut se rapporter qu'au suppôt, et «plus le nom s'approche du suppôt distinct, plus on peut lui attribuer avec vérité l'acte d'engendrer» (dist. 5, q. 1, a. 2); la paternité signifie la propriété *per modum actus* (dist.IV,q. 1, a. 1, ad 4; a. 2, ad 1).

[228] I, q. 75, a. 5, ad 1.

[229] I, q. 54, a. 3; cf. q. 25, a. 3.

comme liée, de telle sorte qu'elle ne puisse pas passer à l'acte. Et plus la puissance est liée, plus la *virtus* requise dans l'agent, pour amener la puissance à l'acte, est grande. C'est pourquoi une *virtus* beaucoup plus grande est requise dans l'agent, si aucune puissance ne préexiste. Il est donc manifeste qu'il faut une *virtus* beaucoup plus grande pour faire quelque chose de rien... [230].

Par ailleurs, S. Thomas rappelle que, selon Aristote, le possible se dit de deux manières : 1° par rapport à une certaine puissance; en ce sens, on dit que ce qui est soumis à la puissance humaine est «possible à l'homme» [231]. 2° De façon absolue, en raison de la relation même des termes (*ex habitudine terminorum*); en ce sens, quelque chose est possible parce que le prédicat ne répugne pas au sujet, ou impossible parce que le prédicat répugne au sujet (par exemple : l'homme est un âne) [232].

Remarquons enfin que S. Thomas n'emploie que très peu, dans la *Somme*, l'expression *ratio actus* qu'il employait dans le *Commentaire des Sentences* [233]. Cependant, S. Thomas affirme que l'acte peut être considéré dans l'abstrait ou dans le concret : «*vie* ne se rapporte pas à *vivre* comme l'essence à l'*esse*, mais comme *course* à *courir*, dont l'un signifie l'acte dans l'abstrait, l'autre dans le concret» [234]. Dire que la *vie* signifie l'acte dans l'abstrait et que le *vivere* signifie l'acte dans le concret, n'implique pas pour autant qu'il y ait une signification abstraite de l'acte, comme s'il y avait une *quiddité* de l'acte. Néanmoins, S. Thomas

[230] I, q. 45, a. 5, ad 2. Cf. *IV Sent.*, dist. XI, q. 1, a. 3, qcla 3, ad 2 : l'effet est davantage empêché par la soustraction du recevant que par la *ratio* de la disposition contraire.

[231] I, q. 25, a. 3.

[232] *Ibid.* Cf. *De pot.*, q. 1, a. 3 : le possible et l'impossible se disent de trois manières : 1° selon une puissance active ou passive (il est possible à l'homme de marcher, car il en a la puissance, mais non de voler); 2° «non plus selon une certaine puissance, mais selon soi-même, comme lorsque nous disons possible ce dont il n'est pas impossible que cela soit (*quod non est impossibile esse*), et impossible ce dont il est nécessaire que cela ne soit pas (*quod necesse est non esse*); 3° il y a un possible «selon la puissance mathématique», notamment en géométrie, par exemple quand on dit que la puissance de la ligne est commensurable, parce que son carré est commensurable».

[233] Cf. *I Sent.*, dist. IV, q. 1, a. 1 : «communicatio (...) consequitur rationem actus». S. Thomas emploie l'expression «ratio actus» au moins une fois dans le *Commentaire des Métaphysiques* : cf. ci-dessus, p. 373. Dans la *Somme*, quand S. Thomas traite d'une modalité de l'acte, notamment l'acte-opération vitale, il parle de sa *ratio*, de sa *species*, de sa forme (voir par exemple I, q. 50, a. 2; q. 89, a. 6; I-II, q. 12, a. 2 et 5; II-II, q. 23, a. 4 et 8; q. 25, a. 1; q. 47, a. 5...). De même, S. Thomas parle de la *ratio* de l'acte entendu comme action et passion (I-II, q. 1, a. 3, ad 1); mais il ne semble pas qu'il parle de *ratio* de l'acte au niveau de l'*être*. On comprend, du reste, que S. Thomas ait abandonné l'expression *ratio actus*, car elle risque de faire croire qu'il y a une certaine «quiddité» de l'acte.

[234] I, q. 54, a. 1, ad 2. Cf. ci-dessus, p. 388, note 130.

emploie assez souvent le terme *actualitas*, non pas pour formaliser l'acte d'être considéré en lui-même (comme dans le cas de l'abstraction formelle de la blancheur par rapport au blanc), mais uniquement en raison de notre manière de connaître qui, par l'expression abstraite, veut exprimer que l'acte est ultime dans l'ordre de toutes les déterminations. S. Thomas dira ainsi : l'*esse* est «l'actualité de toute forme»[235], «l'actualité de toutes les réalités et aussi des formes elles-mêmes»[236]; «rien n'a d'actualité, qu'en tant qu'il est»[237]. «L'actualité se trouve en priorité (*per prius*) dans la forme substantielle, plutôt qu'en son sujet», mais, par contre «en priorité dans le sujet de la forme accidentelle, plutôt que dans la forme accidentelle»[238]. «Il est impossible que quelque chose qui n'est pas acte pur, mais est mêlé de puissance (*aliquid habet de potentia admixtum*) soit sa propre actualité»[239].

Il est très important de bien respecter la perspective théologique de S. Thomas, et de ne pas oublier que ce n'est pas sous la même lumière, ni dans la même perspective, que l'on parle en théologien et en métaphysicien. Si on l'oublie, on réduit la métaphysique thomiste à n'être plus qu'une théologie laïcisée, et donc à n'être plus ni une véritable métaphysique, ni une véritable théologie; on risque alors de confondre principes et conclusions, ce qui est une erreur particulièrement grave quand il s'agit de l'*esse*. De fait, la métaphysique thomiste devient inintelligible lorsqu'on n'a pas redécouvert et mis en lumière la phase des analyses métaphysiques, et cela parce que, précisément, on a confondues ces analyses avec l'exposé donné par le théologien. C'est pourquoi il est si nécessaire de revenir à ces analyses métaphysiques.

Primat du possible

Lorsque, dans sa *Somme de logique*, il traite des divisions de l'être, Ockham rappelle la division aristotélicienne de l'être en acte et puissance, mais il en donne une interprétation nouvelle :

[235] I, q. 3, a. 4.
[236] I, q. 4, a. 1, ad 3.
[237] *Ibid.*
[238] I, q. 77, a. 6.
[239] I, q. 54, a. 1. Relevons encore cette expression du *De potentia* : expliquant que la «terre informe et vide» (*inanis et vacua*) dont il est question au début de la *Genèse* ne désigne pas l'élément «terre», mais la matière première, S. Thomas dit que la matière première, sans un composé en lequel elle subsiste, n'a pas la *formositas actualitatis* (*De pot.*, q. 4, a. 2, ad 31). Est vain (*inanis*) ce qui est privé de sa fin; or la forme est la fin vers laquelle tend l'«appétit» de la matière (*ibid.*).

> L'«être» se divise en être en puissance et être en acte. Il ne faut pas entendre par là que quelque chose, qui n'existe pas réellement (*non est in rerum natura*), mais peut exister (*esse*), soit véritablement de l'être (*sit vere ens*), et que quelque chose d'autre, qui existe réellement, soit aussi de l'être. Mais Aristote, en divisant, au cinquième livre de la *Métaphysique*, l'«être» en puissance et en acte, veut dire (*intendit*) que le nom «être» est attribué à quelque chose par l'intermédiaire du verbe «est» dans une proposition purement *de inesse* non équivalente à une proposition *de possibili*, comme lorsqu'on dit : Socrate (*Sortes*) est un être, la blancheur est un être; ou, au contraire, que |le nom «être»| n'est attribué que dans une proposition *de possibili* ou équivalente à une proposition *de possibili*, comme lorsqu'on dit : «l'Antéchrist peut être un être», ou : «l'Antéchrist est un être en puissance», et ainsi de suite. C'est pourquoi il veut, au même endroit, que l'«être» puisse se dire selon la puissance et selon l'acte (*potestate et actu*) comme «sachant» et «se reposant», et cependant rien n'est «sachant» ni «se reposant», s'il n'est actuellement sachant ou se reposant [240].

On ne regarde donc plus la division de l'être comme tel, mais celle qui concerne l'*attribution* de l'être. On passe du domaine métaphysique à celui de la logique. De plus, Ockham ne saisit plus cette division comme une distinction, mais comme deux états de fait; c'est pourquoi il ne peut saisir la distinction que fait Aristote entre celui qui sait et celui qui se repose : «rien n'est 'sachant' ni 'reposant', s'il n'est actuellement sachant ou se reposant». D'ailleurs, si l'on regarde son commentaire du *Peri Hermeneias*, on voit comment Ockham définit le possible : «est dit 'possible' ce qui est en acte» (*illud quod est in actu*) ou, «d'une autre manière, ce qui n'est pas en acte et cependant peut être (*potest esse*)», ou encore, «d'une autre manière, (...) ce qui n'est pas impossible» [241]. Ockham explique : «Le premier possible s'identifie avec (*est idem*) le nécessaire, le second avec ce qui n'est ni nécessaire, ni impossible; le

[240] *Summa logicae*, I, ch. 38, pp. 99-100. De même, lorsqu'il veut éclairer le sens de la distinction faite par Averroès entre acte pur et acte mixte, Ockham explique que lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est en acte ou en puissance, cela signifie qu'on peut lui attribuer quelque chose par le moyen soit du verbe être, soit du verbe «peut être», et que cela peut se faire de deux manières : ou bien l'on affirme une chose d'une autre par le moyen du verbe «être» de telle sorte que cette proposition n'en implique pas d'autre portant sur le possible, le futur ou le passé (comme lorsqu'on affirme : «l'homme existe»); il s'agit alors d'un «acte pur». Ou bien la proposition en implique d'autres concernant le possible, le futur ou le passé. Ainsi, la proposition «le mouvement existe» équivaut à, et s'explique par plusieurs autres propositions, notamment : le mobile est en tel lieu, mais auparavant il était dans un autre lieu, et par la suite il sera dans un autre lieu. Il s'agit alors d'un «acte mixte». Voir *Expositio super libros Physicorum Aristotelis*, f° 138 c.

[241] *Super Peri Hermeneias*, II, in Expositio aurea, f° 126 a (y i).

troisième est commun à l'un et à l'autre»[242]. D'autre part, Ockham distingue encore ce qui est possible en fonction de l'ordre voulu par Dieu et le possible consistant en l'absence de contradiction [243].

Affirmer que le possible est ce qui est en acte, voilà qui n'a pas de sens dans la perspective d'Aristote; mais dans celle d'Ockham, on comprend ce que cela veut dire. C'est le fait actuel d'être possible que l'on regarde, et c'est pourquoi il est nécessaire – comme possible.

Laissons cette conception logique de l'acte et de la puissance et passons à la philosophie de la nature. S'interrogeant sur l'*esse* de la matière et voulant prouver qu'elle est «une entité actuelle en acte», «véritablement une substance en acte»[244], Ockham précise que l'acte se

[242] *Ibid.*

[243] L'absence de contradiction peut elle-même s'entendre soit au niveau logique, soit au niveau d'une contradiction qui n'est plus d'ordre logique, mais se situe à l'intérieur même de l'opération volontaire : ainsi, Dieu pourrait, sans contradiction logique, ordonner à la créature de Le haïr, et cependant il ne serait pas possible à la volonté d'accomplir un tel acte, puisqu'en haïssant Dieu elle Lui obéirait, et donc L'aimerait par-dessus tout : voir *Quodlibet* III, q. 14. Cf. L. BAUDRY, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, p. 203. – La distinction de ce qui est possible en fonction de l'ordre voulu par Dieu et de ce qui n'implique pas de contradiction rejoint la distinction, en Dieu, de la «puissance ordonnée» et de la «puissance absolue». Dieu peut faire *de potentia ordinata* ce qui est conforme aux lois qu'Il a Lui-même instituées; et Il peut faire, *de potentia absoluta*, tout ce qui n'implique pas de contradiction – qu'Il ait, ou non, résolu de le faire, «car Dieu peut faire beaucoup de choses qu'Il ne veut pas faire» (voir *Quodlibet* VI, q. 1). L'importance prédominante prise par l'argumentation *de potentia absoluta* est très significative (cf. ci-dessous, p. 462). Marx lui-même avait saisi à sa manière, à propos de Duns Scot, comment cette argumentation pouvait conduire au matérialisme. Voir *La Sainte Famille* (Oeuvres philosophiques, II), p. 229 : «On peut se demander si, par hasard, Locke ne serait pas un disciple de Spinoza. L'histoire 'profane' répondra : le matérialisme est le propre fils de la Grande-Bretagne. Déjà le scolastique anglais Duns Scot s'était demandé 'si la matière ne pouvait pas penser'.

Pour réaliser ce miracle, il eut recours à la toute-puissance de Dieu : autrement dit, il força la théologie à prêcher elle-même le matérialisme. Il fut en outre nominaliste. Le nominalisme se trouve comme un élément principal dans les matérialistes anglais; il constitue d'ailleurs la première expression du matérialisme ».

[244] *Summulae in libros Physicorum (Philosophia naturalis)*, I, ch. 16, p. 19 a-b. Duns Scot affirmait que si l'on prend «être en acte (*esse actu*) en tant qu'il se distingue de la puissance, selon que l'acte et la puissance divisent tout l'être (*totum ens*), ainsi (...) la matière peut être dite en acte (*potest dici actu*); et bien qu'elle ne soit pas dite acte parce que l'acte la distingue et la dénomme, elle peut cependant être dite acte au sens où Aristote prend l'acte aux livres VI et VIII des *Métaphysiques*. Mais si l'acte se distingue de ce qui reçoit l'acte (*dividitur contra illud quod recipit actum*), ainsi la matière n'est pas acte, parce qu'elle est le premier réceptacle (*primum receptivum*) de l'acte; or un tel [réceptacle] doit être dénué de tout acte, parce qu'il est distinguable par tout acte, afin qu'ainsi il puisse être une partie de tout être» (*Op. ox.*, II, dist. 12, q. 1, n° 15, Opera omnia XII, p. 561 a).

comprend de multiples façons : soit, au sens strict, comme l'acte informant autre chose et venant s'y adjoindre (*adveniente sibi de novo*); soit «en tant qu'il se contredistingue de l'être en puissance (*esse in potentia*), c'est-à-dire de ce qui n'existe pas réellement, mais peut être»[245]. Si l'on prend l'acte au premier sens, qui est celui de la forme substantielle, il faut dire que la matière est en puissance à l'égard de tout acte substantiel, et n'a d'elle-même aucun acte, mais est pure puissance; mais si l'on prend l'acte au second sens, la matière est alors un acte, car «elle existe réellement (*in rerum natura*) et n'est pas en puissance à l'égard de tout acte, puisqu'elle n'est pas en puissance à l'égard d'elle-même»[246].

Un peu plus loin, toujours à propos de la matière première, Ockham fait une nouvelle distinction :

> L'être en acte (*ens in actu*) se prend en deux sens. D'une part il se prend au sens large, et communément, pour tout être existant réellement (*in rerum natura*); et en ce sens il n'est pas vrai que tout ce qui advient à l'être en acte soit accident, et ainsi la matière première est être en acte. D'autre part, l'être en acte se prend, en un sens plus strict, pour ce qui existe par soi (*pro illo quod est per se existens*), n'existant pas dans un autre à titre de partie, et ainsi apte à se conserver dans l'être (*in esse*); et en ce sens il est vrai que tout ce qui advient à l'être en acte est accident, et ainsi la matière première n'est pas un être en acte, car elle n'existe jamais qu'à titre de partie dans un

[245] OCKHAM, *op. cit.*, p. 19 b. L'acte, au sens strict, se définit donc comme *informant*; et c'est en ce sens que «la forme est un certain acte apte à être reçu dans [la] matière» (*op. cit.*, I, ch. 23, p. 27 a). Il semble que chez Ockham, l'acte se ramène à la forme et, en définitive, à une modalité de l'attribution.

[246] *Op. cit.*, I, ch. 16, p. 19 b. Cf. ch. 17. p. 22 a. Si la matière est une substance en acte, le mouvement physique peut-il encore être considéré comme l'acte de ce qui est en puissance ? En reprenant la définition aristotélicienne du mouvement, Ockham insiste sur le fait que le mouvement n'est pas «une réalité autre que les réalités permanentes», ce qui, *pour lui*, revient à dire que le mouvement *n'a pas de réalité propre*. Si le mouvement était une réalité, déclare Ockham, il serait soit une réalité absolue, soit une réalité relative; s'il était une réalité absolue, il serait une substance, ou quantité, ou encore une qualité, et donc tout corps qui se mouvrait acquerrait une nouvelle substance, quantité ou qualité, ce qui est absurde. Mais il n'est pas non plus une réalité relative, pour diverses raisons. Du reste, il n'existe pas, pour Ockham, d'autres réalités que les réalités absolues (substance et certaines qualités). Le mouvement local n'a donc pas de réalité propre : voir *Summulae in libros Physicorum*, III, ch. 5 et 6, pp. 52-54; voir aussi le *Tractatus de successivis* (qui n'est pas à proprement parler d'Ockham lui-même, mais est une compilation de son *Expositio super libros Physicorum Aristotelis*), De motu, pp. 43 ss. Naturellement, le repos n'est pas non plus «une réalité inhérente ou advenant à ce qui se repose, à la manière dont la blancheur inhère à ce qui est blanc. Mais on dit que quelque chose est au repos quand il n'acquiert ni ne perd rien de nouveau. Donc, s'il n'acquiert ni ne perd rien, il est alors au repos, et c'est pourquoi on le dit privation du mouvement...» (*Summulae in libros Physicorum*, III, ch. 18, p. 81).

autre, à savoir dans le composé, et elle ne peut être que partie, et à cause de cela la forme qui lui advient n'est pas un accident [247].

Voilà qui est net : pris en un sens général et commun, l'être en acte est le fait d'exister; au sens strict, l'être en acte est ce qui existe par soi, c'est la substance ou la forme substantielle.

Ockham dira aussi que les choses sont en acte quand elles sont séparées les unes des autres, de manière à ne pas former quelque chose qui soit un par soi (*ita quod non faciant aliquid per se unum*) [248], et que *esse in actu* peut désigner «ce qui est complet, de sorte qu'il ne reste rien d'autre à achever (*complendum*)», alors que *esse in potentia* implique que quelque chose reste à achever (*complendum*) [249].

Il n'y a donc plus, chez Ockham, de métaphysique de l'acte et de la puissance, ce qui est normal puisqu'il n'y a plus chez lui de métaphysique de l'être. Il y a d'une part une logique de l'attribution (*de inesse* ou *de possibili*) et d'autre part, en philosophie de la nature, la reconnaissance du fait d'exister, ce qui appartient proprement à la substance. L'acte n'est plus saisi que dans son résultat, et il se ramène à la forme.

[247] *Summulae...*, I, ch. 17, p. 22 a-b; cf. ch. 16, p. 19 b. La puissance de la matière à l'égard de la forme n'est pas un intermédiaire entre la matière et la forme; «la matière est la puissance elle-même, qui peut recevoir la forme (...) la puissance n'est pas une relation fondée dans la matière, mais la matière elle-même» (ch. 16, p. 20 a). Ockham énumère quatre raisons prouvant que la puissance n'est pas une *res existens in materia*, «mais est la matière elle-même, c'est-à-dire que la matière elle-même est puissance à l'égard de la forme substantielle; et la manière de s'exprimer la plus propre consiste à dire que la matière est puissance à l'égard de la forme substantielle, plutôt que de dire que la matière est en puissance à l'égard de la forme substantielle, bien que [nombre d'] auteurs utilisent indifféremment ces expressions (*una pro alia*)» (*ibid.*, pp. 20 b-21 a). En définitive, «la puissance signifie directement (*in recto*) la matière, et indirectement (*in obliquo*) la forme non existante» (*ibid.*, p. 21 b). Ockham dira encore que «la puissance signifie pouvoir avoir la forme, et connote sa carence» (*III Sent.*, q. 3, P; cf. *Exp. super libr. Phys. Arist.*, f° 106 a et f° 125 d).

[248] Voir *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 67, f° 13 b; cf. *Exp. super libr. Phys. Arist.*, f° 141 d.

[249] *Exp. super libr. Phys. Arist.*, f° 193 c; cf. f° 196 d. Pour un exposé plus complet de la conception occamiste de l'acte et de la puissance, voir S. MOSER, *Der Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham*, pp. 44-47. – Notons encore qu'à propos de l'opération de connaissance, Ockham parle d'*energia*, qui est une forme de *praxis*. Chez Ockham, en effet, le mot *praxis*, pris au sens large, désigne «l'opération de toute activité, soit libre, soit naturelle»; et le même mot pris en un sens plus strict, où il équivaut alors à *energia*, désigne «toute opération cognitive ou [toute] passion suivant le connaissant en tant qu'il est connaissant»; en ce sens, «tout acte d'une puissance quelconque qui est cognitive ou appétitive, et les passions, comme les joies (*delectationes*), les tristesses (...) peuvent être dits *energiae* ou *praxis*» (*I Sent.*, Prol., q. 10 H; sur la *praxis*, voir aussi *Summulae...*, I, ch. 4, p. 5 a).

Dépassement de la distinction acte-puissance

Nicolas de Cues pense, en vertu de la «coïncidence des opposés», dépasser la distinction de l'acte et de la puissance, non seulement en Dieu, qui est «acte d'une puissance infinie», «acte infini très pur, et donc tout possible absolument»[210], mais en toute réalité. La puissance, chez lui, n'est plus le possible-métaphysique, l'être-en-puissance d'Aristote, mais la manifestation d'une activité. Nicolas de Cues dira, par exemple, que «plus le feu est puissant en acte, plus vite il fait passer l'inflammable de la puissance à l'acte»[211].

Tous les pouvoirs, tous les *posse* individuels sont des reflets du *Posse* infini, du *Possest* «où le *posse* est acte» et «qui est en acte tout *posse*», tout pouvoir[212]. En réalité, ce qui est ultime pour Nicolas de

[210] Voir *Excitationum ex sermonibus...*, in Opera, p. 431; *Apologia doctae ignorantiae*, in Philosophisch-theologische Schriften I, p. 550; Werke (éd. Wilpert) I, p. 117 : «Nam cum Deus sit purissimus infinitus actus, tunc est absolute omne possibile». «En cette coïncidence, ajoute aussitôt Nicolas de Cues, se cache toute théologie appréhensible» (*loc. cit.*); aussi déplore-t-il que «maintenant prévale la secte aristotélicienne, qui pense que la coïncidence des opposés est hérétique» (*op. cit.*, Schriften I, p. 530; Werke I, pp. 103-104).

[211] Voir *De conjecturis*, II, ch. 16, Schriften II, p. 182; Werke I, p. 180 : «quanto ignis potentior est in actu, tanto citius ignibile de potentia in actum pergere facit». L'«actualité» divine «est participée chez les créatures les plus élevées dans la puissance suprême qui est le *connaître*, chez les [créatures] moyennes dans la puissance moyenne qui est le *vivre*, chez les [créatures] les plus basses dans la puissance la plus basse, qui est l'*esse* : *participatur in supremis creaturis in suprema potentia, quae est intelligere, in mediis media, quae est vivere, in infimis infima, quae est esse*» (*De conjecturis*, II, ch. 6, Schriften II, p. 110; Werke I, p. 156). Nicolas de Cues emploie parfois le terme aristotélicien «entéléchie» à propos de l'esprit humain qui est pour lui nombre, comme nous l'avons vu précédemment (cf. ci-dessus, p. 271 , note 59); voir *Idiota de mente*, ch. 7, Schriften III, p. 530; Werke I, p. 252 : «ne penses-tu pas que notre esprit (*mentem nostram*) est harmonie ou nombre se mouvant, ou composition du même et de l'autre ou de l'essence divise et indivise ou entéléchie ? Car les Platoniciens et les Péripatéticiens usent de telles manières de dire» (*putasne mentem nostram esse harmoniam aut numerum se moventem aut compositionem ex eodem et diverso vel ex dividua et individua essentia vel entelechiam ? Nam talibus dicendi modis Platonici et Peripatetici utuntur;* l'éd. Wilpert porte *endelechina* au lieu de *entelechiam*). Cf. *Complementum theologicum*, Schriften III, p. 690 : «la *mens* humaine n'est pas entéléchie du corps à la manière dont la vue est [entéléchie] de l'œil, parce que sa puissance ne dépend pas d'un organe, mais est comme le feu en puissance, qui, éduit de la puissance par quelque mouvement, au-dedans de lui-même a le mouvement par lequel, continuellement, il s'actue toujours plus».

[212] Voir *De venatione sapientiae*, ch. 13, Schriften I, pp. 56-58; Werke II, p. 535. Sur la doctrine du *Possest*, le troisième terme qui surmonte l'opposition de la puissance et de l'acte, Puissance qui est *aussi* Acte et Acte qui est *aussi* Puissance, voir le *Trialogus de Possest*, Schriften II, pp. 268 ss. Werke II, pp. 643 ss. Voir aussi M. DE GANDILLAC, *La*

Cues, ce n'est plus l'acte, mais la synthèse de l'acte et de la puissance; et au niveau des réalités qui nous entourent, cette synthèse inclut la matière :

> toutes [les réalités], en tant qu'elles sont en acte, existent comme matière, forme et conjonction [des deux] (*omnia, ut actu sunt, in materia, forma et connexione esse*). Soit par exemple l'humanité : en tant que la nature humaine est la possibilité d'être homme, elle est matière; en tant qu'humanité, elle est forme; mais en tant qu'homme existant, elle est un composé et une conjonction des deux (*ex utroque compositum connexumque est*), de telle sorte que soient un et le même la possibilité d'être homme, la forme et le composé des deux, afin que la substance de la réalité soit une [233].

Si on lui fait l'objection suivante : «être dans la matière, c'est être potentiellement (*esse-possibiliter*); or l'être-possible n'est pas (*cum possibile-esse non sit*); comment donc tout ce qui est en acte, est-il dans la matière ?», Nicolas de Cues répond qu'il n'y a là rien de contradictoire : car il n'entend pas l'*esse in actu* comme s'il excluait l'*esse in materia*, mais veut dire que tout ce qui est en acte, dans les réalités qui nous entourent, est dans la matière; et il donne l'exemple suivant : «ainsi, dans la cire, la possibilité d'être chandelle, et dans le cuivre [la possibilité d'être] chaudron»[234].

L'acte et la puissance, manières d'exister

La division de l'être en acte et en puissance n'est plus pour Suarez une division première de l'être comme tel. Les deux grandes divisions de l'être dont il traite dans ses *Disputations métaphysiques* sont la division en être infini et fini (*disp.* XXXI) et la division de l'être *créé* en substance et accident (*disp.* XXXII); et c'est en traitant «de l'essence de

philosophie de Nicolas de Cues, pp. 296, 385 ss. M. de Gandillac observe que le dynamisme divin est «si concret (...) qu'on est tenté de le réduire à une sorte d'Elan vital, à la création inépuisable et imprévisible de formes nouvelles» (*op. cit.*, pp. 301-302). En la toute-puissance divine coïncident le *posse facere* et le *posse fieri* : voir le sermon *Tu quis es* ? in Opera, p. 355 (cf. p. 353); *De venatione sapientiae, loc. cit.* : Dieu est «avant la différence de l'acte et de la puissance, avant la différence du *posse fieri* et du *posse facere*, avec la différence de la lumière et des ténèbres, bien plus, avant la différence de l'être et du non-être, du quelque chose et du rien, avant la différence de l'indifférence et de la différence, de l'égalité et de l'inégalité, et ainsi de suite». Cf. 2e partie, p. 627.

[233] *Idiota de mente*, ch. 11, Schriften III, p. 578; Werke I, p. 267.

[234] *Ibid.*; Werke I, p. 268.

l'être fini comme tel, et de son *esse*, et de leur distinction» (*disp.* XXXI), qu'il fait intervenir la division de l'acte et de la puissance. Notons cependant que précédemment, en traitant «de la cause matérielle de la substance» (*disp.* XIII), il avait été amené, «pour expliquer la manière de parler des philosophes et dissiper toute ambiguïté des termes», à préciser la signification du terme «acte» :

> le nom *acte* peut se prendre de multiples manières, car il est dit tantôt absolument, tantôt relativement (*respective*). En effet, l'acte se dit parfois parce qu'il actue quelque chose, comme la forme est l'acte de la matière. C'est cet acte que j'appelle relatif (*respectivus*), parce qu'il est l'acte d'un autre. Et parfois, il est dit [*acte*] parce qu'il est en soi quelque chose d'actuel, et non de potentiel, bien qu'il n'actue rien d'autre : c'est de cette manière que Dieu est dit acte; j'appelle cela l'acte dit absolument (*hunc voco actum absolute dictum*).
>
> De plus, l'un et l'autre de ces actes peut se subdistinguer : car autre est l'acte-actuant physique formel (comme la forme physique), et autre l'acte métaphysique, qui est multiple : autre, en effet, est l'acte de l'essence (comme la différence), autre l'acte de l'existence (comme l'existence); et l'on peut ajouter encore l'acte ou mode de la subsistence. En ce qui concerne l'acte dit absolument, autre est l'acte *simpliciter*, autre l'acte *secundum quid*. Est premier (*prior*) l'acte qui, dans le genre d'être *simpliciter*, ou [genre] de la substance, est complet de telle sorte qu'il ne soit pas constitué par un acte physique distinct de lui-même, ni ne soit actué par lui, ni n'ait besoin de lui pour exister.
>
> On peut encore expliquer cela autrement : est dit acte *simpliciter* l'être (*ens*) qui, en vertu de sa seule actualité, inclut la perfection formelle que les autres êtres composés ont coutume d'avoir par un acte substantiel informant. C'est pourquoi, bien qu'un tel acte absolu ne soit pas un acte actuant ou informant, on peut cependant dire qu'il est acte formel d'une manière éminente, c'est-à-dire ayant par lui-même le complément de perfection qui a coutume d'être conféré par l'acte informant aux êtres qui sont achevés par composition.
>
> Est dit acte *secundum quid* l'être qui a une certaine actualité en tant qu'il est en acte hors du néant (*inquantum est actu extra nihil*); [cette actualité], il l'a cependant incomplète et imparfaite, car il ne se suffit pas de manière à n'avoir pas besoin d'un autre acte, soit pour être achevé dans la raison d'être *simpliciter*, soit même pour exister (*tum ut compleatur in ratione entis simpliciter, tum etiam ut existat*) [211].

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE BESANÇON
CENTRE DE DOCUMENTATION PHILOSOPHIQUE BESANÇON

Ce texte est très significatif, car il montre bien que Suarez ne situe plus l'acte au niveau de l'être comme tel, mais décrit successivement ses

[211] *Disp. met.*, XIII, sect. 5, n° 7.

diverses fonctions ou manières d'exister : l'acte actue, l'acte est quelque chose d'actuel, il subsiste en soi. Ensuite, lorsqu'il poursuit son analyse au niveau métaphysique, Suarez ne considère encore l'acte que dans ses trois grandes modalités : l'acte de l'essence (la différence), l'acte de l'existence, l'acte-mode de subsistence. Quant à l'acte *simpliciter*, c'est celui qui, dans son actualité, inclut la perfection formelle; c'est un acte formel d'une manière éminente; c'est ce qui achève formellement.

Cependant, un peu plus loin, Suarez parle de la «raison d'acte»; mais cela ne veut pas dire qu'il ait vraiment saisi ce qui est propre à l'acte (du reste, cette expression – nous l'avons déjà signalé à propos de S. Thomas [216] – risque d'être équivoque, car il n'y a pas de quiddité de l'acte). Suarez, en effet, affirme que la matière a un «acte formel métaphysique, par lequel elle est constituée dans son essence», ce qui est confirmé par le fait que «la matière a, de par sa nature, une certaine perfection et bonté transcendentale, comme l'a enseigné S. Thomas lui-même»[217]. Puis il reconnaît qu'on peut dire que la matière est «pure puissance», mais à condition de ne pas entendre le terme «pure» comme excluant «l'entité et l'actualité *secundum quid*, qui est nécessaire à la raison de puissance réelle», mais seulement comme excluant : 1° «toute autre fonction que celle de puissance passive»; 2° *la ratio* d'acte complet (ou *simpliciter et absolute dictum*) et, ce qui revient au même, tout acte formel, tant informant que constituant un acte parfait et complet [218]. Il faut donc bien distinguer deux sens de l'expression «pure puissance», qui, en toute rigueur, signifie «la privation de l'existence actuelle, et se dit donc seulement de ce qui n'est rien en acte, et cependant peut être» (*actu nihil est, tamen esse potest*). De la même

[216] Cf. ci-dessus, p. 402 et note 233.

[217] *Ibid.*, n° 8; Suarez renvoie au *Contra Gentiles*, III, ch. 20. De plus, «la matière a un acte d'existence propre (*actum existentiae proprium*»; enfin, «elle a un acte de subsistence partiel» (*ibid.*). En second lieu, déclare Suarez en se référant à Duns Scot, «la matière n'est pas pure puissance au point qu'elle ne soit pas un certain acte entitatif *secundum quid*» (*ibid.*, n° 9). En troisième lieu, «on dit que la matière est pure puissance à l'égard de l'acte informant ou actuant et à l'égard de l'acte pris absolument et *simpliciter* (...) car, tout d'abord, la matière n'est pas acte actuant, ni informant (...) Ensuite, en son concept intrinsèque et essentiel, elle n'inclut pas d'acte physique informant (...) De plus, la matière est une entité telle que, par elle seule, elle ne suffit pas à exister sans un acte substantiel qui l'achève et l'actue, et c'est pourquoi, en vertu de son entité prise en elle-même (*ex vi suae praecisae entitatis*), elle n'inclut, formellement ou éminemment, aucun acte formel, et c'est pourquoi elle n'est pas acte absolument et *simpliciter...*» (*ibid.*, n° 10). Voir aussi sect. 11, n° 9 : «il ne répugne pas à la pure potentialité de la matière dans le genre physique, d'être constituée de puissance et d'acte métaphysique».

[218] *Disp.* XIII, sect. 5, n° 10.

manière on peut distinguer ces deux expressions : *être en acte* ou *être acte* (*esse in actu*, ou *esse actum*). Il est vrai *simpliciter* de dire que *la matière est en acte*, car cela n'a d'autre signification que celle-ci : «la matière est dans la nature des choses, et existe» (*materiam esse in rerum natura, et existere*). Par contre, «dire que *la matière est acte* est pour le moins ambigu; car cela semble signifier absolument qu'elle est acte actuant, ou du moins qu'elle est acte *simpliciter*; et c'est pourquoi cela n'est pas admissible absolument, mais [seulement] avec une certaine adjonction diminuante, à savoir [que la matière] est un acte entitatif imparfait et *secundum quid*»[259].

La matière, reprend plus loin Suarez, n'est donc pas «acte actuant ou informant», ni «acte *simpliciter* consommé en lui-même et parfait»; mais on n'a pas prouvé qu'elle n'était pas un acte incomplet et entitatif. Je nie, déclare à ce propos Suarez,

> qu'une entité partielle, ou acte subsistant, soit plus parfaite que n'importe quel acte informant, parce que cette entité partielle participe moins de la raison d'acte, que l'acte informant. Ensuite, je nie qu'il ne puisse y avoir d'acte subsistant incomplet, car l'essence même de la matière est subsistante d'une subsistence propre partielle et, avec cette addition, peut être dite acte sous un certain rapport, c'est-à-dire selon son entité (*actus secundum quid, id est secundum suam entitatem*), par laquelle elle est séparée du néant et de l'être possible [260].

De même que l'acte est saisi dans ses diverses fonctions et manières d'être, de même la puissance de la matière est saisie comme une certaine manière d'être : celle d'une réalité partielle, incomplète, relative à autre chose [261]. Nous sommes loin de l'analyse philosophique d'Aristote.

[259] *Ibid.*, n° 11. Suarez montre ensuite que cette explication de la matière *in ratione purae potentiae* est conforme à la doctrine d'Aristote : voir *loc. cit.*, n° 12.

[260] *Ibid.*, n° 14. Suarez ajoute, à titre de confirmation, que la proposition «tout acte est principe d'une certaine opération» est vraie de l'acte formel ou informant, ou subsistant de façon complète, mais qu'«il n'est pas nécessaire (*non tamen oportet*) qu'[elle] soit vraie, d'une façon générale, de tout acte partiel et entitatif; parce qu'il n'est pas nécessaire (*non est necesse*) que toute entité soit principe d'une opération propre et dans le genre de la cause efficiente; car elle peut être destinée (*institui*) à exercer un autre genre de cause : ainsi, l'entité de la matière est [destinée] à recevoir, non à agir» (*ibid.*).

[261] Cela ressort très clairement de la réponse de Suarez à l'objection selon laquelle, si la matière est en acte, matière et forme ne peuvent constituer un être un. Suarez répond : l'axiome «de deux êtres en acte ne peut résulter un être *un*» (*ex duobus entibus in actu non fit unum*), ne peut pas s'entendre de n'importe quelle entité actuelle; il doit s'entendre des «êtres en acte complets dans leur genre» (*ibid.*, n° 16).

Pour Suarez, la pure puissance de la matière est une puissance réceptive qui n'est pas un «être possible» au sens tout à fait précis; elle est quelque chose de réel, alors que l'«être possible» ne l'est pas. Lorsqu'il s'interroge sur le sens à donner à l'axiome : *l'acte et la puissance sont dans le même genre*, Suarez évoque ainsi la «puissance objective» de Duns Scot :

> par «puissance objective», Duns Scot entend la réalité à l'état possible (*in statu possibili*) avant qu'elle soit en acte, comme nous disons que la réalité est en puissance avant d'être; et parce que la réalité, en tant qu'elle est possible, est objet d'une puissance active, Duns Scot dit qu'elle est en puissance objective. Et il dit ainsi que cette puissance et [son] acte sont du même genre, car la réalité possible et la réalité en acte sont du même genre. Bien plus, il pourrait même dire qu'elles sont la même réalité négativement (comme disent certains), car ce ne sont pas deux réalités, mais la même, conçue sous divers états [262].

En fait, précise Suarez, la réalité que Duns Scot a en vue dans son interprétation est vraie, mais l'interprétation donnée ne s'accorde pas avec la pensée des auteurs qui, avant Duns Scot, ont enseigné l'axiome en question. Aristote, en effet, «n'a jamais parlé en ce sens»; pas davantage Averroès qui, en énumérant les différentes acceptions de la puissance (selon le livre Θ de la *Métaphysique*), ne fait jamais mention de la puissance objective [263].

C'est surtout dans la *disputatio* XXXI, où Suarez traite expressément de la distinction de l'acte et de la puissance, que nous pouvons saisir ce qu'est pour lui l'être en puissance. Le sujet de la *disputatio* est : *l'essence de l'être fini, son esse et leur distinction.* C'est dans cette perspective que Suarez est amené à se poser la question : «comment et en quoi diffèrent, dans les créatures, l'être (*ens*) en puissance et en acte, ou l'essence en puissance et en acte ?» [264]

[262] *Disp.* XIV, sect. 2, n° 12. Cf. DUNS SCOT, *Op. ox.*, dist. XVI, q. unica, Opera omnia XIII, pp. 24 b ss.

[263] SUAREZ, *loc. cit.*; cf. *disp.* XXXI, sect. 3, n° 2.

[264] *Disp.* XXXI (*De essentia entis finiti ut tale est, et illius esse, eorumque distinctione*), sect. 3, titre. Dans la section 1, Suarez s'était demandé «si l'*esse* et l'essence de l'être créé se distinguent dans la réalité» (*an esse et essentia entis creati distinguantur in re*). Après avoir exposé l'opinion des partisans d'une distinction réelle, puis d'une distinction modale, il avait opté pour la distinction de raison : l'essence et l'existence ne se distinguent pas *in re*, «bien que l'essence, conçue abstraitement et séparément (*praecise*), en tant qu'elle est en puissance, se distingue de l'existence actuelle, comme le non-être de l'être» (sect. 1, n° 13). Le fondement de cette position est le suivant : «une réalité ne peut pas être constituée intrinsèquement et formellement dans la raison d'être réel et actuel

Suarez commence par poser en principe qu'«assurément, dans les réalités créées, l'être (*ens*) en puissance et l'être en acte se distinguent immédiatement et formellement comme l'être et le non-être *simpliciter*»[265]. Afin de bien faire comprendre ce principe (qui est «extrêmement nécessaire» à son propos[266]) Suarez rappelle d'abord que pour «certains», «l'être en puissance dit un certain mode positif d'être de la réalité qui est dite être en puissance, [mode] qui est un *esse* diminué et imparfait, comparé à l'état (*statum*) en lequel la réalité est dite être en acte»[267]. Selon cette opinion, qui est attribuée (à tort, dit Suarez) à Duns Scot, «il faudrait dire qu'il s'agit là de deux extrêmes positifs et réels»[268].

En réalité, l'être en puissance (*esse in potentia*), ou «puissance objective» selon l'expression de Duns Scot[269], «ne peut être une réalité

par quelque chose qui soit distinct d'elle-même, parce que par [le fait] même que l'un se distingue de l'autre, comme [un] être d'[un] être, il appartient à l'un et à l'autre d'être [un] être, en tant que distinct de l'autre, et par conséquent non formellement et intrinsèquement par lui» (*quia hoc ipso, quod distinguitur unum ab alio, tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece*). Dans la section 2, qui s'interroge sur «ce qu'est l'essence de la créature, avant qu'elle ne soit produite par Dieu», Suarez affirme qu'avant d'être faite par Dieu, l'essence n'a en soi aucun *esse* réel et, au sens précis d'*esse existentiae*, n'est pas une réalité, et que «l'entité de l'essence» n'est absolument rien (*omnino nihil*) (sect. 2, n° 5). Suarez sait qu'on peut lui faire des objections et, pour satisfaire tout le monde (*ut omnibus satisfaciam*), les indique; elles sont au nombre de cinq : voir *loc. cit.*, n° 6. – Le P. Geny a souligné que c'était Suarez qui avait présenté, contre le principe de la limitation de l'acte par la puissance (cf. ci-dessus, p. 390, note 144) le réquisitoire le plus pressant, dans la section 1 de cette *disp.* XXXI, ainsi que dans la section 13, où il revient sur les arguments thomistes pour y répondre (voir *Le problème métaphysique de la limitation de l'acte*, p. 152). Dans cette section, se demandant laquelle est la plus parfaite, de l'essence ou de l'existence (n° 21), Suarez répond : si l'on compare l'existence prise séparément, en elle-même (*praecise concepta*), comme un mode, et l'essence comme existant en acte, alors l'essence est conçue comme quelque chose de plus parfait «parce qu'on la conçoit comme ce qui est, ou comme incluant toute la perfection de l'essence et de l'existence» (n° 23).

[265] Sect. 3, n° 1. «Cette distinction est appelée par certains 'distinction réelle négative', car l'un des extrêmes est une véritable réalité, l'autre non; mais elle est appelée par d'autres 'distinction de raison' parce qu'il n'y a pas deux réalités, mais une seule qui est conçue par l'intelligence, et comparée comme si elles étaient deux» (*ibid.*). Suarez ajoute : «ce principe est reçu communément même dans l'Ecole de S. Thomas, comme on peut le voir chez Soncinas...».

[266] *Ibid.*, n° 2.

[267] *Ibid.*

[268] *Ibid.*

[269] Suarez rappelle que pour distinguer la puissance appelée généralement «être en puissance» de la puissance active et passive (qualité), Duns Scot appelle la première «puissance objective» (voir *Op. ox.*, II, dist. 12, q. 1, n° 10, Opera omnia XII, pp. 556 a ss.). Est dit «puissance objective» l'être possible qui se rapporte comme un objet à la puissance productrice.

vraie et positive dans la réalité que l'on dit être en puissance». Suarez le prouve par une triple argumentation [270], dont la conclusion est que dans ce qui est dit être en puissance, la puissance (dite «objective») n'est rien :

> car être en puissance objective n'est rien d'autre que pouvoir être l'objet (*objici*) d'une certaine puissance ou, plutôt, de l'action ou de la causalité d'une certaine puissance. Or la réalité ne peut être objet pour elle-même (*objici sibi ipsi*), de même qu'elle ne peut se faire par elle-même, mais par un autre (*non potest fieri a se, sed ab alio*); on dit donc qu'elle est en puissance objective relativement à (*in ordine ad*) la puissance d'un autre, et c'est par une dénomination qui vient de cette |puissance de l'autre| qu'on la dit «réalité possible». Il reste donc que l'être (*ens*) en puissance, comme tel, ne dit pas un état ou un mode positif d'être, mais bien plutôt, outre sa dénomination à partir de la puissance de l'agent, inclut une négation, à savoir qu'il n'est pas encore sorti en acte (*nondum actu prodierit*) d'une telle puissance; c'est pourquoi, en effet, on le dit être en puissance (*esse in potentia*), parce qu'il n'est pas encore sorti en acte (*nondum exivit in actum*); c'est à cause de cela aussi que lorsque la réalité est créée, elle manque d'être en puissance (*desinit esse in potentia*), non qu'elle manque d'être soumise à la puissance divine et contenue en elle, mais parce qu'elle n'est plus seulement en elle, mais aussi par elle, et en elle-même (*ab illa, et in seipsa*) [271].

La seconde remarque principale que Suarez pense devoir faire concerne «l'autre extrême, à savoir l'être (*ens*) ou l'essence en acte», dont on a «souvent» dit qu'elle «ajoutait l'existence à l'essence elle-même». Cette expression désigne évidemment, pour ceux qui estiment «que l'essence existante ne se distingue pas réellement (*ex natura rei*) de son *esse*», une addition «de raison, ou improprement dite» [272]. Car on ne peut pas dire, au sens propre, que l'essence en acte ajoute l'existence à l'essence en puissance, puisqu'on ne peut, au sens propre, ajouter quelque chose qu'à un être réel : or l'essence en puissance n'est rien (*nihil*

[270] La première raison est la suivante : ou bien cette puissance (objective) est produite, ou bien elle ne l'est pas. Si elle ne l'est pas, il n'y a alors rien qui soit distinct du Créateur lui-même. Si elle est produite, elle l'est librement et dans le temps (car on ne peut affirmer sans erreur qu'elle soit produite de toute éternité et par nécessité); donc, «avant d'être produite, elle était elle-même en puissance objective, et par conséquent la réalité totale, sans une telle puissance dans la réalité produite, était en puissance objective; donc cet être (*esse*) en puissance objective ne dit aucune puissance réelle et positive, qui soit en acte» (*disp.* XXXI, sect. 3, n° 3).

[271] *Ibid.*, n° 4.

[272] *Ibid.*, n° 5.

habere entitatis). Tout ce que l'on peut dire, c'est que, «selon la raison», si l'on conçoit l'essence en puissance objective à la manière d'un être (*per modum entis*), l'essence en tant qu'être en acte se distingue, par l'existence actuelle, d'elle-même en tant qu'elle est en puissance. Mais «en aucune manière on ne peut dire que l'essence existante ajoute l'existence à l'essence en acte, car l'essence, qui est un être en acte (*ens in actu*), inclut formellement et intrinsèquement l'existence : c'est par elle, en effet, qu'elle est constituée être en acte, et se distingue de l'être en puissance»[273].

Lorsqu'un Gilles de Rome (partisan de la distinction réelle) affirme que «l'*esse* est imprimé à l'essence dans le temps qu'elle est créée et devient existante», s'il parle de l'essence en puissance, c'est absolument faux, ou très impropre et métaphorique. Car comment l'acte pourrait-il être imprimé à ce qui n'est rien ? L'acte n'est imprimé qu'à une puissance réceptive; or l'essence, considérée ainsi, n'est pas en puissance réceptive, mais en puissance purement objective. De telles expressions ne peuvent donc s'entendre que de l'essence en acte qui est puissance réceptive de l'*esse*, mais n'est pas essence actuelle, si ce n'est au moment où elle a reçu l'acte d'être (*actum essendi*) [274].

De tout cela, conclut Suarez,

> il suit nécessairement que, bien que l'essence actuelle ne diffère pas de [l'essence] potentielle, si ce n'est tant qu'elle est, ou même parce qu'elle est sous l'acte d'être, cependant, formellement et «précisément» (*praecise*), elle

[273] *Ibid.* D'après E. Gómez Arboleya, la conception suarézienne de la non-distinction, dans l'être créé, de l'essence et de l'existence, implique que la théorie de l'acte et de la puissance prenne chez Suarez un relief très particulier. Voir *Diós y la creación en la metafísica de Francisco Suárez*, pp. 513-514 : «la raison qui fait de [la créature] une participation radicale est aussi celle qui produit l'identité entre son essence et son existence, identité actuelle qui est le pâle reflet, mais reflet enfin, de cette identité essentielle qui constitue l'être de Dieu. De l'identité entre l'essence et l'existence résulte (...) la perfection respective de chaque partie de la créature. En chaque être il y a autant d'existences particlles qu'il y a de parties réelles. La matière, donc, sera existante comme la forme, et l'actuation que donne celle-ci a celle-là ne sera pas une actuation d'existence, mais une communication intime en vertu de laquelle elle convertit en acte ce qui auparavant était puissance, moyennant (*mediante*) un *mode* d'être qu'auparavant elle n'avait pas et qui indique, non seulement l'indigence des créatures, qui sont limitées et variables, mais leur perfectibilité. Ainsi la théorie de l'acte et de la puissance prend un relief spécial, puisque ce qui était déjà acte sous un aspect, l'exister, est puissance sous un autre. Là aussi se remarque la nullité de la créature, qui est pleine de potentialité, traversée par le vide du non-être qu'est la possibilité; mais également sa capacité ontologique relative, puisque, pouvant être en acte virtuel et en puissance formelle, elle peut se mouvoir par elle-même».

[274] SUAREZ, *loc. cit.*

ne diffère pas immédiatement dans l'acte d'être, mais dans son entité essentielle, ou dans l'*esse* de l'essence actuelle. Il est (...) nécessaire d'affirmer cela, en distinguant *ex natura rei* l'essence actuelle de l'existence, comme une puissance réelle [se distingue] d'un acte. Car l'être en puissance objective (...) est absolument néant, ou non-être en acte. Donc, toute entité actuelle diffère formellement, immédiatement et précisément (*praecise*) de l'être en puissance par cela même par quoi elle est, dans son genre, entité actuelle, manquant de l'*esse* de l'entité potentielle. Mais l'essence actuelle, dans l'*esse* de l'essence, diffère de l'essence en puissance, comme cela est évident, et ne diffère pas formellement et «précisément» par l'existence, mais par l'actualité qu'elle a en elle-même, distincte de l'existence, parce qu'elle n'avait pas celle-là en acte tant qu'elle était en puissance (...) et, de plus, parce que selon cette entité actuelle, elle est, en puissance réceptive, existence, [puissance] en laquelle elle n'était pas en tant que considérée dans la seule puissance objective [275].

A titre de confirmation, Suarez explique que

si l'essence et l'existence sont des réalités diverses, de même que l'essence peut être en puissance et en acte, de même l'existence créée est en puissance et en acte; et de même que l'essence ne peut être actuelle que conjointe à l'existence, de même l'existence ne peut non plus être actuelle que conjointe à l'essence; cependant, formellement et intrinsèquement, l'existence actuelle ne diffère pas d'elle-même [en tant que] potentielle, par l'essence, mais par son entité actuelle, qu'elle n'avait pas en acte tant qu'elle était en

[275] *Ibid.*, n° 6 : «Ex hoc tamen necessario sequitur, quamvis essentia actualis non differat a potentiali, nisi dum est, vel etiam quia est sub actu essendi : formaliter tamen ac praecise non differre immediate in actu essendi, sed in sua entitate essentiali, seu in esse essentiae actualis. Hoc (inquam) necesse est dicere, distinguendo ex natura rei essentiam actualem ab existentia, tanquam realem potentiam ab actu. Quia ens in potentia objectiva, ut ostendimus, est simpliciter nihil, seu non ens actu : ergo quaelibet actualis entitas per id formaliter, immediate ac praecise differt ab ente in potentia, per quod est in suo genere entitas actualis, et desinit esse potentialis : sed essentia actualis in esse essentiae differt ab essentia in potentia, ut per se notum est, et non differt formaliter ac praecise per existentiam, sed per actualitatem illam quam in se habet, ab existentia distinctam, quia illam actu non habebat dum erat in potentia : ergo. Item, quia secundum illam entitatem actualem, est in potentia receptiva existentia, in qua non erat prout considerata in sola potentia objectiva». Suarez ajoute une illustration d'ordre proprement théologique : «En outre, cela est manifesté ouvertement dans l'humanité du Christ, si elle est supposée exister par l'existence incréée du Verbe, car elle est néanmoins, conçue *praecise*, une entité actuelle créée, et c'est pourquoi aussi, conçue ainsi *praecise*, elle diffère d'elle-même telle qu'elle était de toute éternité dans la seule puissance objective; et c'est pourquoi elle est maintenant conçue comme apte de façon prochaine à être unie au Verbe, ce qu'elle n'avait pas avant la création. Donc cette humanité, en tant qu'entité actuelle d'essence, diffère d'elle-même en puissance par sa propre entité créée d'essence, et non seulement par l'*esse* créé de Dieu (*per suammet entitatem essentiae creatam, et non tantum per esse creatum Dei*)» (*ibid.*).

puissance. Il en est donc de même de l'essence si, selon [son] actualité «précise» d'essence, on la compare à elle-même en puissance. De même, non seulement l'essence prise séparément (*praecise*) et l'existence prise séparément, mais encore tout le composé d'*esse* et d'essence peut être conçu par nous comme en puissance et comme en acte, ce qui est évident. Or cet être (*ens*) en acte ne se distingue pas adéquatement de lui-même en puissance parce qu'il ajoute l'existence à l'essence, car en l'un et l'autre état il inclut l'existence proportionnellement (*proportionate*), mais il diffère par toute son entité adéquate, parce que, pendant qu'il est en acte, il a l'actualité de l'essence et de l'existence, alors que tant qu'il est en puissance, il n'a ni l'une ni l'autre [276].

Suarez peut donc conclure à la vérité universelle du principe selon lequel «l'être en acte et l'être en puissance se distinguent formellement et immédiatement comme être et non-être, et non pas comme ajoutant un être à un autre»[277]. Il suit de là

que l'essence, en tant qu'être actuel (*actuale ens*), se distingue immédiatement de l'essence potentielle par sa propre entité actuelle, soit que pour l'avoir elle requière une autre entité ou un autre mode, soit qu'elle n'en requière pas; la même raison vaut en effet pour l'essence en acte et pour n'importe quel être en acte. C'est pourquoi, si nous voulons parler formellement et nous abstraire de toute opinion, nous ne devons pas dire que l'essence actuelle se distingue de la potentielle parce qu'elle a l'existence; car, bien que cela puisse aussi se vérifier, soit formellement et de façon prochaine, soit radicalement et de façon éloignée (selon des opinions diverses), cependant, tout à fait formellement et immédiatement (...) l'essence actuelle est séparée de la potentielle par sa propre entité actuelle, qu'elle a dans la raison d'essence réelle (*in ratione essentiae realis*) [278].

L'être possible (le possible métaphysique) n'est donc plus saisi, chez Suarez, comme un mode d'être distinct de l'être en acte, mais comme le possible logique (la puissance objective), tandis que la puissance réceptive est conçue comme un être en acte imparfait. Cela est très net dans le cas de la matière première et de l'essence potentielle; car celle-ci n'est plus distincte de l'essence actuelle que par sa propre entité actuelle.

Nous sommes donc bien en présence d'une toute nouvelle conception de l'être en puissance et de l'être en acte. L'être en acte est décrit dans ses fonctions et ses manières d'exister. L'être en puissance est, lui

[276] *Ibid.*, n° 7.
[277] *Ibid.*, n° 8.
[278] *Ibid.*

aussi, décrit dans ses fonctions (il reçoit) et ses manières d'exister. Acte et puissance sont donc conçus comme deux manières d'exister : l'une qui achève, l'autre qui demande d'être achevée, perfectionnée. L'acte exige l'autonomie, la puissance est dépendante. Dans cette même perspective, on en arrive à considérer l'être possible comme puissance objective relative à une puissance active, réalisatrice. D'un côté c'est le couple matière-forme qui semble expliquer la distinction de la puissance et de l'acte; de l'autre côté, c'est le couple formé par l'être possible et la puissance active, productrice; on est alors en présence de la puissance transcendantale face à la toute-puissance [279].

[279] Au début de la *disputatio* consacrée à la première espèce de qualité (puissance), et intitulée *De la puissance et de l'acte*, Suarez rappelle qu'Aristote a traité de cette question au livre Δ de la *Métaphysique*, et *ex professo* dans tout le livre Θ (*disp.* XLIII, Prologue). Suarez, il est vrai, ajoute que dans le livre Θ, Aristote prend le terme «puissance» en un sens plus large que lui-même ne le prend ici; mais il ne semble pas avoir bien compris les niveaux différents auxquels se situe Aristote quand il traite de la qualité-puissance et quand il traite de la division de l'être en acte et puissance. Il précise cependant, en se référant au fameux *Opuscule 48* — qu'il croit être de Saint Thomas — que la puissance «peut se prendre soit de façon transcendantale, soit de façon prédicamentale, en tant qu'espèce d'un certain prédicament» (SUAREZ, *loc. cit.*). «On a coutume de dire que tout être (*ens*) se divise en puissance et en acte ou, selon une autre manière de parler (*ut alii loquuntur*), que c'est une des propriétés disjonctives (*disjunctis*) de l'être, selon laquelle l'être, particulièrement l'être créé, se divise en être en puissance et être en acte, division que nous avons expliquée précédemment (*disp.* XXXI, sect. 2 et 3). Au même lieu, nous avons également expliqué rapidement ce qu'est la puissance objective : celle-ci, si elle est quelque chose, et quoi qu'elle soit, appartient à cette puissance transcendantale (...).

De plus, c'est à partir de la puissance prise de façon transcendantale qu'est dénommée la réalité possible, ou la puissance logique, par non-répugnance, ou la puissance physique, par dénomination extrinsèque à partir de la puissance agente ou patiente (...).

Enfin, la puissance réelle prise au sens large, soit active, soit passive, se dit de n'importe quel principe d'action ou de passion (*principio agendi vel patiendi*), et ainsi est attribuée au principe d'action ou de passion, et est ainsi attribuée au principe substantiel, comme à la matière première, en tant qu'elle est puissance réceptrice des formes, et à la forme substantielle, en tant qu'elle est principe principal d'action, et à Dieu même, en tant qu'il est tout-puissant»(*ibid.*). Dans la section 6 de cette *disputatio* consacrée à la qualité-puissance, Suarez se demande «si l'acte est antérieur à la puissance selon la durée, la perfection, la définition et la connaissance». Sa conclusion revient à dire que la puissance est plus parfaite *sub actu* que sans l'acte (voir n° 21).

Il est clair que Suarez ramène l'acte second à la qualité (l'acte premier étant, de son côté, absorbé par la [non]-distinction de l'essence et de l'existence). Dans la *disp.* XLII, qui traite de la qualité *in communi*, Suarez, se demandant si la division de la qualité en quatre espèces est suffisante, relève l'opinion de ceux qui nient que les actes immanents soient des qualités, et les considèrent uniquement comme des actions — opinion très répandue (*valde recepta*), observe-t-il, chez les thomistes. Suarez n'est pas de cet avis et affirme au contraire que, «bien qu'il soit vrai que dans l'exécution (*effectio*) des actes immanents, intervienne une véritable action, cependant on ne peut nier que cette action n'ait un terme intrinsèque, qui soit fait par elle (*qui per eam fiat*). (...) Or ce terme ne peut être

3. OUBLIS DE L'ACTE ET ESSAI DE REPRISE

La distinction de l'acte et de la puissance n'est plus que nominale

Descartes parle encore de réalités «existant en acte»[1] et d'«être potentiel» (*esse potentiale*, dit-il en reprenant l'expression de Suarez [2]); mais en réalité, pour lui, l'être en puissance «à proprement parler n'est rien»[3]; il se définit par la négation de l'acte, ce qui rend inintelligible la

qu'une qualité (...). De même, c'est selon ces actes que nous sommes véritablement dits tels (*quales*) : bons ou mauvais, savants, aimants, irrités, etc. D'autre part, ces actes sont les formes actuant de façon ultime et parachevant (*perficientes*) les substances en lesquelles ils sont; la *ratio* commune de qualité (...) leur convient donc» (*disp.* XLII, sect. 5, n° 13). Suarez considère que c'est là une opinion commune, que S. Thomas la soutient (malheureusement il se réfère une fois de plus au fameux *Opuscule 48*, qui n'est pas de S. Thomas) et énumère pêle-mêle, comme autres autorités (thomistes ?), Soncinas, Sylvestre de Ferrare, Hervé de Nédellec, Gilles de Rome... et enfin Duns Scot.

[1] Cf. *Axiomes ou notions communes*, 3, Oeuvres IX, p. 127 (texte latin : VII, p. 165) : «Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose existant en acte (*actu existens*) ne peut avoir le *Néant*, ou une chose non existante, pour la cause de son existence». Voir aussi *Premières réponses*, Oeuvres IX, p. 92 (VII, p. 117) : «encore que nous ne concevions jamais les autres choses, sinon comme existantes, il ne s'ensuit pas néanmoins de là qu'elles existent, mais seulement qu'elles peuvent exister; parce que nous ne concevons pas qu'il soit nécessaire que l'existence actuelle soit conjointe avec leurs autres propriétés...» Voir également *IIIe méditation*, *op. cit.*, p. 37 (VII, pp. 46-47) : «peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu, sont en quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore, et ne se fassent point paraître par leurs actions». Descartes emploie aussi l'expression «acte premier», mais parfois d'une manière assez curieuse, comme dans ce passage d'une lettre : «Bien que les puissances végétative et sensible (*vis vegetandi et sentiendi*), dans les animaux, soient des actes premiers, elles ne sont cependant pas de même dans l'homme, car l'*esprit* est premier (*mens prior est*), au moins en dignité» (*Lettre CCXXXIX à Régius*, mai 1641, Oeuvres III, pp. 369-370). Rappelons, du reste, que pour Descartes, il est évident qu'on ne peut «rendre raison d'aucune action naturelle par les formes substantielles», puisque les défenseurs de ces formes avouent eux-mêmes qu'elles sont «occultes» et qu'on ne peut les saisir (*intelligere*); dire qu'une action procède d'une forme substantielle, c'est donc ne rien expliquer (voir *Lettre CCLXVI à Régius*, janvier 1642, Oeuvres III, p. 506; cf. *id.*, p. 503. Voir aussi *Lettre CXXVII à Morin*, 13 juillet 1638, Oeuvres II, p. 210 : «quant à ce que vous ajoutez *d'un être relatif, d'un être potentiel, et d'un acte ou forme absolue*, je sais bien qu'on me dira dans l'Ecole que la Lumière est un être plus réel que l'action ou le mouvement; mais je mériterais d'être envoyé à l'école (...) si j'avouais qu'on pût le prouver».

[2] Voir *IIIe méditation*, Oeuvres VII, p. 47.

[3] *Ibid.* (Oeuvres IX, pp. 37-38 pour la traduction française) : «Je comprends fort bien que l'être objectif (*esse objectivum*) d'une idée ne peut être produit par un être qui existe

définition aristotélicienne du mouvement : 421

> quant à la définition du mouvement, il est évident que la réalité dont on dit qu'elle est en puissance, est conçue comme n'étant pas en acte (*intelligi non esse in actu*); de sorte que lorsque quelqu'un dit que *le mouvement est l'acte de l'être en puissance, en tant qu'il est en puissance*, on doit entendre [par là] que le mouvement est l'acte de l'être, qui n'est pas en acte, en tant qu'il n'est pas en acte; ce qui est une contradiction manifeste, ou du moins inclut beaucoup d'obscurité [4].

Etant donné sa méconnaissance de l'être en puissance et de l'être en acte (qu'il identifie avec l'existant en acte, le fait d'exister), et sa conception purement mécaniste du mouvement, on comprend que Descartes exclue totalement de sa Physique la considération de la cause finale [5].

La distinction est purement logique

Quant à Malebranche, il range définitivement l'acte et la puissance parmi les «notions de logiques» et «entités imaginaires» que l'on ne discerne point de celles qui sont réelles [6].

Le conatus, *au delà de la distinction de l'acte et de la puissance*

On pourrait dire que l'acte est davantage présent chez Spinoza, qui emploie le mot «actualité» comme synonyme d'existence [7], et qui parle d'un *conatus* par lequel toute réalité s'efforce de persévérer dans l'être [8]. Mais il semble bien que cet acte ne soit plus, en définitive,

seulement en puissance (*a solo esse potentiali*), lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par un être formel et actuel».

[4] *Lettre CDLXXVI quater à Boswell* (?), 1646 (?), Oeuvres IV, pp. 697-698. A propos du mouvement, voir *Lettre à Mersenne*, 26 avril 1643, Oeuvres III, p. 650 : «Or le mouvement n'étant point une *qualité réelle*, mais seulement un *mode*, on ne peut concevoir qu'il soit autre chose que le changement par lequel un corps s'éloigne de quelques autres, et il n'y a en lui que deux variétés à considérer : l'une qu'il doit être plus ou moins vite; et l'autre, qu'il peut être déterminé vers divers côtés». Voir aussi les *Regulae*, XII, Oeuvres X, p. 426.

[5] Cf. 2e partie, pp. 802 ss. . Leibniz, sur ce point, s'opposera vivement à Descartes: voir ci-dessous, p. 423 et 2e partie, p. 805.

[6] *De la recherche de la vérité*, III, 2e partie, ch. 8, Oeuvres II, p. 315. De plus, il n'y a pas pour Malebranche d'«acte second», puisque agir serait créer, et que créer est le propre de Dieu.

[7] Cf. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 55, Oeuvres complètes p. 175.

[8] Déjà Hobbes avait introduit dans le mécanisme un *conatus*, ou *impetus*, qui

qu'une modalité de la puissance de Dieu. En effet, après avoir affirmé que «chaque réalité, autant qu'il est en elle (*quantum est de se*), s'efforce de persévérer dans son être»[9], Spinoza, dans la démonstration de cette proposition, s'explique ainsi :

> Les réalités singulières, en effet, sont des modes par lesquels s'expriment les attributs de Dieu d'une façon définie (*certo*) et déterminée; c'est-à-dire des réalités qui expriment d'une façon définie et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit; et nulle réalité n'a rien en soi qui la puisse détruire, autrement dit qui supprime son existence. Au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence; par conséquent, autant qu'elle peut et selon qu'il est en elle (*quantum potest, et in se est*), elle s'efforce de persévérer dans son être (*in suo esse*)[10].

Et dans la proposition suivante, Spinoza affirme : «l'effort (*conatus*) par lequel chaque réalité s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette réalité»[11]. La démonstration montre clairement que la distinction acte-puissance est tout à fait oubliée, et remplacée par une puissance qui est synonyme d'«effort» :

> la puissance d'une réalité quelconque, autrement dit l'effort par lequel, soit seule, soit avec d'autres, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose, c'est-à-dire la puissance ou l'effort par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien en dehors de l'essence donnée ou actuelle de cette réalité[12].

était bien un certain acte, mais vu, évidemment, sous l'angle de l'exercice relié à la cause efficiente, et non pas de l'acte relié à la cause finale. Ce *conatus* est comme une annonce de l'*entéléchie* de Leibniz.

[9] *Ethique*, III, prop. 6, Oeuvres complètes p. 477. Roland Caillois note que l'expression *quantum est de se*, empruntée à Descartes (*Principes*, II, art. 37), fut traduite, avec l'approbation de ce dernier, par «autant qu'il se peut» (voir SPINOZA, *op. cit.*, note 501, pp. 1427-1428).

[10] *Ethique*, III, prop. 6, démonstration, p. 477. «La puissance de Dieu n'est rien en dehors de l'essence active (*actuosa*) de Dieu» (*op. cit.*, II, prop. 3, scolie, pp. 413-414).

[11] *Op. cit.*, III, prop. 7, p. 477.

[12] *Ibid.*, démonstration. – A la différence de Malebranche qui attribue toute activité à Dieu, Spinoza reconnaît que «nous sommes actifs»; mais l'acte second (expression qu'il n'emploie pas) est vu par lui uniquement sous l'angle de la causalité efficiente. Voir *Ethique*, III, déf. 2, p. 469 : «Je dis que nous sommes actifs lorsque, en nous ou hors de nous, il se produit quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (...) lorsque de notre nature il suit en nous ou hors de nous quelque chose que l'on peut comprendre clairement et distinctement par elle seule. Mais je dis, au contraire, que nous sommes passifs, lorsqu'il se produit en nous quelque chose, ou que de notre nature suit quelque chose, dont nous ne sommes que la cause partielle».

L'entéléchie, force active constituant la perfection de la monade créée

Nous avons vu précédemment que Leibniz définissait la substance comme «un être capable d'action», une *vis activa*[13]. Réagissant contre Descartes (en particulier contre la notion de substance matérielle identifiée à l'étendue[14]), il raconte comment il découvrit que les raisons dernières du mécanisme et les lois mêmes du mouvement ne pouvaient se trouver dans les mathématiques, et qu'il fallait revenir à la métaphysique : «C'est ce qui me ramena, dit-il, aux entéléchies, et du matériel au formel»[15].

Leibniz reprend donc le terme aristotélicien ἐντελέχεια, terme que «les écoles», estime-t-il, n'ont que trop peu expliqué[16], qui signifie la perfection d'une réalité[17] et surtout, pour Leibniz, sa «force». C'est cette «entéléchie» qui définit la monade :

> On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples, ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ

[13] *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 1, Oeuvres (Gerhardt) VI, p. 598; éd. Erdmann, p. 714 a; éd. Robinet, p. 27. Cf. *L'être*, I, p. 322. Voir aussi *De arte combinatoria*, Oeuvres IV, p. 32; éd. Erdmann, p. 7 b: «*Substantiam* autem voco, quicquid movet aut movetur».

[14] Voir *Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, Oeuvres (Erdmann) p. 113 a-b : «il y a dans la matière quelque autre chose, que ce qui est purement Géométrique, c'est-à-dire, que l'étendue (...) et son changement tout nu. Et à le bien considérer, on s'aperçoit qu'il y faut joindre quelque notion *supérieure* ou *métaphysique, savoir celle de la substance, action, et force;* et ces notions portent que tout ce qui *pâtit* doit agir réciproquement, et *que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction* (...) Je demeure d'accord que naturellement tout corps est étendu, et qu'il n'y a point d'étendue sans corps. Il ne faut pas néanmoins confondre les notions du lieu, de l'espace, ou de l'étendue toute pure, avec la notion de la substance, qui outre l'étendue, renferme la résistance, c'est-à-dire, l'action et la passion» Voir aussi *De vera methodo philosophiae et theologiae, op. cit.*, p. 111 b; *De ipsa natura, sive de vi insita actionibusque creaturarum, op. cit.*, p. 160 a (éd. Gerhardt IV, p. 515) : «ce qui n'agit pas, ce qui manque de force active, ce qui est privé de discriminabilité et, dès lors, de raison de subsister et de fondement, ne peut en aucune manière être une substance».

[15] *Lettre à Rémond de Montmort*, 10 janvier 1714, Oeuvres (Erdmann) p. 702 a.

[16] Cf. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, Oeuvres (Gerhardt) IV, p. 422; éd. Erdmann, p. 79 a.

[17] Voir *Théodicée*, I, § 87, Oeuvres (Erdmann) p. 526 a-b : Aristote «a donné à l'âme le nom générique d'Entéléchie ou d'*acte*. Ce mot, *Entéléchie*, tire apparemment son origine du mot Grec qui signifie parfait, et c'est pour cela que le célèbre Hermolaus Barbarus l'exprima en Latin mot à mot par *perfectihabia*, car l'acte est un accomplissement de la puissance : et il n'avait point besoin de consulter le Diable, comme il a fait, à ce qu'on dit, pour n'apprendre que cela». Cf. *Monadologie*, § 48, *op. cit.*, p. 709 a; éd. Robinet, p. 99.

ἐν-ελές), il y a une suffisance (αὐ-άρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des automates incorporels [18].

Revue et interprétée par Leibniz, l'ἐντελέχεια devient avant tout efficience : la «force active» qui anime la substance (la monade) et qui est un intermédiaire «entre le pouvoir et l'action», contient un «effort» (ou «entéléchie») grâce auquel elle «passe d'elle-même à l'action» si rien ne l'en empêche [19]. Leibniz tient à bien spécifier que la notion d'entéléchie (qui «n'est pas entièrement à mépriser») «porte avec elle non seulement une simple *faculté active*, mais aussi ce qu'on peut appeler *force, effort, conatus*, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche»[20] – alors que la «puissance active des Scolastiques, ou faculté (...) a cependant besoin de recevoir. pour passer à l'acte, l'excitation (...) d'autre chose»[21]. Aussi précise-t-il que les formes qu'Aristote appelle «Entéléchies premières», lui-même «les appelle peut-être plus intelligiblement, *Forces primitives*, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une activité originale»[22]. Il souligne aussi que

> si la puissance est prise pour la source de l'action, elle dit quelque chose de plus qu'une aptitude ou facilité (...) car elle renferme encore la tendance (...) C'est pourquoi dans ce sens, j'ai coutume de lui affecter le terme

[18] *Monadologie*, § 18, Oeuvres (Gerhardt) VI, pp. 609-610; éd. Erdmann, p. 706 b; éd. Robinet, p. 81; voir aussi §§ 63, 66, 70, 74.

[19] Voir *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles...* (premier projet), Oeuvres (Gerhardt) IV, p. 472; *De primae philosophiae emendatione, op. cit.*, p. 469 (éd. Erdmann, p. 122 a-b); *Lettre à Lelong*, citée par P. BURGELIN, *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz*, p. 213. Cf. *L'être*, I, p. 322 et note 78. Ailleurs, Leibniz distingue «entéléchie» et «effort» (cf. ci-dessous, p. 425).

[20] *Théodicée*, § 87, Oeuvres (Erdmann), p. 526 b. – Sur l'action des substances les unes sur les autres, voir *Discours de métaphysique*, XV, éd. Burgelin p. 36.

[21] *De primae philosophiae emendatione, loc. cit.*

[22] *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Oeuvres (Gerhardt) IV, p. 479; éd. Erdmann, p. 125 a. Cf. *op. cit.*, premier projet, éd. Gerhardt p. 473 : «dans toutes les espèces organiques il doit y avoir quelque chose qui réponde à l'âme, et que les philosophes ont appelé forme substantielle, qu'Aristote appelle entéléchie première, et que j'appelle peut-être plus intelligiblement la force primitive pour la distinguer de la secondaire qu'on appelle force mouvante qui est une limitation ou variation accidentelle de la force primitive». Avoir ôté «la force et l'action aux créatures» est aux yeux de Leibniz la grande erreur de Spinoza : voir *Répliques aux réflexions (...) de Mr. Bayle*, Oeuvres (Erdmann), p. 189 b. – Sur les notions de force et d'énergie, voir R. D'HAENE, *La notion scientifique de l'énergie, son origine et ses limites*. Pour cet auteur, la force peut «être considérée comme une pénétration du monde métaphysique dans le monde physique» (*art. cit.*, p. 37).

d'*Entéléchie*, qui est ou *primitive* et répond à l'âme prise pour quelque chose d'abstrait, ou *dérivative*, telle qu'on conçoit dans le *conatus* et dans la vigueur et impétuosité [23].

La puissance d'agir sans aucun début d'acte, est nulle [24].

Notons encore ce passage très significatif où l'on saisit bien la transformation que Leibniz fait subir à la doctrine d'Aristote :

Si la *puissance* répond au latin *potentia*, elle est opposée à l'*acte*, et le passage de la puissance à l'acte est le *changement*. C'est ce qu'Aristote entend par le mot de *mouvement*, quand il dit que *c'est l'acte, ou peut-être l'actuation de ce qui est en puissance*. On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité du changement. Or le changement ou l'acte de cette possibilité, étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une passive l'autre active. *L'active* pourra être appelée *faculté*, et peut-être que la *passive* pourrait être appelée *capacité* ou *réceptivité*. Il est vrai que la puissance active est prise quelquefois dans un sens plus parfait, lorsqu'outre la simple faculté, il y a de la *tendance*. Et c'est ainsi que je la prends dans mes considérations *dynamiques*. On pourrait lui affecter particulièrement la mot de *Force* : et la *Force* serait ou *Entéléchie* ou *Effort*; car l'*Entéléchie* (quoiqu'Aristote la prenne si généralement qu'elle comprenne encore toute Action et tout Effort) me paraît plutôt convenir aux *Forces agissantes primitives*, et celui d'Effort aux *dérivatives*. Il y a même une espèce de *puissance passive plus particulière* et plus chargée de réalité; c'est celle qui est dans la matière, où il n'y a pas seulement la mobilité, qui est la capacité ou réceptivité du mouvement, mais encore la *résistance*, qui comprend l'*impénétrabilité* et l'*inertie*. Les *Entéléchies*, c'est-à-dire les tendances primitives ou substantielles, lorsqu'elles sont accompagnées de perception, *sont les Ames* [25].

Il faut donc, au delà de la distinction de l'acte et de la puissance, ou plutôt de la puissance active et de la puissance passive, découvrir l'exercice même de l'action, de la force agissante en ce qu'elle a de plus primitif : l'*entéléchie*.

[23] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, ch. 22, § 11, Oeuvres (Erdmann) p. 271 a-b.

[24] *De vera methodo philosophiae et theologiae*, Oeuvres (Erdmann) p. 111 b.

[25] *Nouveaux Essais*, II, ch. 21, § 1, éd. Erdmann pp. 249 b-250 a. L'«action interne» dont la monade est douée (cf. *Principes de la nature et de la grâce*, § 3, Oeuvres [Erdmann] p. 714 b; éd. Robinet p. 31.; *Monadologie*, § 17, éd. Robinet, p. 79; éd. Erdmann, p. 706 b) est «perception» et «appétition» : voir *Monadologie*, §§ 14 et 15, éd. Erdmann, p. 706 a; éd. Robinet, p. 77. Voir à ce sujet les critiques de Heidegger à Leibniz, notamment dans : *Nietzsche* II, pp. 436 ss. (trad., pp. 350 ss.); p. 474 (trad., p. 382); *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, in Chemins qui ne mènent nulle part, pp. 201-202; *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?*, in Essais et conférences, p. 132.

D'autre part, la notion de possible tient une grande place chez Leibniz; il est défini d'une manière logique, comme «ce qui n'implique pas de contradiction»[26]; mais en même temps, Leibniz considère comme une «vérité absolument première» que «tout possible exige d'exister»[27] :

> Du fait même qu'il existe quelque chose plutôt que rien, il y a dans les réalités possibles, ou dans la possibilité elle-même ou l'essence, une exigence d'existence, ou (pour ainsi dire) une prétention à exister, et (...) l'essence par elle-même (*per se*) tend à l'existence. Il s'ensuit en outre que tous les possibles, ou ce qui exprime l'essence ou la réalité possible, tend d'un droit égal à l'existence à proportion de la quantité d'essence ou de réalité, ou du degré de perfection qu'ils impliquent; car la perfection n'est autre que la quantité d'essence [28].

Le monde «actuel» sera donc le meilleur possible :

> Tous les possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu à proportion de leurs perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne serait point possible de rendre raison, pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement [29].

Cette exaltation du possible, déjà porteur de son acte, montre bien que Leibniz n'a pas saisi, à travers l'*entéléchie*, l'acte métaphysique. Son entéléchie demeure au niveau de l'efficience [30].

4. INTERPRÉTATIONS SUBJECTIVES DE L'ACTE

L'activité pure du Moi

Avec Fichte, nous sommes en présence d'une philosophie toute nouvelle (du moins pour ce qui nous intéresse ici), cherchant à montrer l'absolu de la subjectivité transcendantale, du Moi. Il ne s'agit plus de

[26] *Théodicée*, § 173, Oeuvres (Erdmann), p. 557 a; cf. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis, op. cit.*, p. 80; éd. Gerhardt IV, p. 424.
[27] *De veritatibus primis*, éd. Erdmann, p. 99.
[28] *De rerum originatione radicali, op. cit.*, p. 146 b.
[29] *Principes de la nature et de la grâce*, § 10, éd. Robinet, p. 49.
[30] Voir aussi *L'être*, I, p. 124, note 25.

la philosophie de l'acte et de la puissance telle qu'Aristote l'avait découverte, mais d'une philosophie qui cherche à saisir l'absolu d'une activité pure, inconditionnée, sans objet, d'un acte spirituel d'auto-position. Cette philosophie se sert de l'opposition de l'acte et de la puissance, mais dans une vision nouvelle, dialectique. Il est curieux de voir que ce qui était le sommet de la découverte d'une philosophie réaliste devient le point de départ d'un idéalisme subjectif[1].

Pour Fichte, «le principe absolument premier, entièrement inconditionné de toute connaissance humaine», qui «ne peut être ni *prouvé*, ni *défini*», exprime «cette activité (*Tathandlung*) qui n'apparaît pas selon les déterminations empiriques de notre conscience (...) mais qui plutôt est au fondement de toute conscience et seule la rend possible»[2].

Cette activité originaire, «pure activité qui ne présuppose aucun objet, mais produit celui-ci et en laquelle ainsi l'agir (*Handeln*) devient immédiatement action (*Tat*)»[3], c'est le Moi en tant qu'acte de réflexion en soi-même (ces deux concepts : *Moi* et *acte de réflexion en soi-même* étant «parfaitement identiques»)[4].

«Pour autant que son activité se réfléchit en elle-même», le Moi est infini, et «son activité est elle aussi infinie, étant donné que son produit, le Moi, est infini»[5]. Voilà «la *pure activité* du Moi (...), celle

[1] Remarquons également que si, pour Aristote, la découverte de l'acte garantit la saisie de l'οὐσία dans son originalité propre (l'οὐσία nous permet de saisir le τὸ τί ἦν εἶναι dans toute son objectivité), pour Fichte, Schelling et Hegel c'est l'acte, saisi dans son activité pure, qui est source de l'objet et sauvegarde l'objectivité. Il y a là un problème sur lequel il nous faudra revenir dans le volume sur *La pensée réflexive*.

[2] *Les principes de la Doctrine de la Science* (1794-1795), in Oeuvres choisies de philosophie première, p. 16 (Werke I, p. 91). Cf. *Seconde introduction à la Doctrine de la Science*, in *op. cit.*, p. 279 (Werke I, p. 472) : l'intuition intellectuelle «a pour objet non pas un être (quelque chose qui serait déjà posé, figé), mais un acte». Et p. 296 (Werke I, p. 495) : «Originairement, le Moi n'est qu'un acte» (*nur ein Tun*). Voir par ailleurs la *Première introduction à la Doctrine de la Science, op. cit.*, p. 257 (Werke I, p. 440) : «L'idéalisme explique les déterminations de la conscience en partant de l'action de l'intelligence. Pour lui l'intelligence n'est qu'active, absolue, et non passive; elle n'est pas passive parce que, conformément au postulat de l'idéaliste, elle est le *Prius*, le principe suprême et qu'il n'est rien de tel, qui la précède, qu'on en puisse déduire une passion de l'intelligence. Pour la même raison on ne doit attribuer à l'intelligence aucun *être* proprement dit, aucune existence | *Bestehen* ; A. Philonenko traduit par «être-là»|, parce que c'est là le résultat d'une action réciproque et rien n'existe encore, ni n'a encore été admis de tel que l'intelligence pourrait s'y relier dans une action réciproque. Pour l'idéalisme, l'intelligence est un *acte* (*Tun*) et elle n'est absolument rien de plus. On ne doit pas même dire qu'elle est *quelque chose d'actif* (*ein Tätiges*), parce que cette expression renvoie à une *Bestehen* que l'activité habite».

[3] Cf. *Seconde introduction à la Doctrine de la Science*, pp. 275-276 (Werke I, p. 469).

[4] *Op. cit.*, p. 271 (Werke I, p. 462). Cf. *L'être*, I, p. 57, note 125.

[5] *Les principes de la Doctrine de la Science, op. cit.*, p. 129 (Werke I, p. 256).

qui n'a pas d'objet, mais se réfléchit en elle-même»[6].

La «présupposition absolue» est donc que «le Moi est absolument actif et n'est qu'actif»[7]. De cette présupposition absolue, on déduit

> une passivité du Non-Moi, dans la mesure où celui-ci doit déterminer le Moi comme intelligence : l'activité, opposée à cette passivité, est posée dans le Moi absolu comme activité *déterminée*, comme cette activité par laquelle précisément le Non-Moi est déterminé. Par conséquent, on déduit également de *l'activité absolue* du Moi une *activité déterminée* de celui-ci [8].

Il y a donc une contradiction dans (*zwischen*) le Moi lui-même, entre ses deux aspects. Sous l'aspect de l'activité pure, le Moi, dans la mesure où il est Absolu, est infini et illimité; il pose tout ce qui est comme Moi, et comprend donc en soi «toutes choses, c'est-à-dire une réalité infinie et illimitée»[9]. «Son activité consiste en une autoposition sans limite»[10]. Ce concept d'auto-position (*Sich-Setzen*), celui d'activité en général [11] et celui de réalité sont identiques :

> Le concept de réalité est identique au concept d'activité (*Tätigkeit*). «Toute réalité est posée dans le Moi» signifie : toute activité est posée en celui-ci, et inversement : «tout dans le Moi est réalité» signifie : le Moi est *uniquement* actif; il n'est Moi que dans la mesure où il est actif; et dans la mesure où il n'est pas actif, il est Non-Moi [12].

Dans la mesure où le Moi s'oppose un Non-Moi, il pose nécessairement des bornes (*Schranken*), et donc se pose nécessairement comme fini [13]. Fichte insiste sur la différence de ces deux activités : dans

[6] *Ibid.*
[7] *Op. cit.*, p. 126 (Werke I, p. 250).
[8] *Ibid.* (Werke I, pp. 250-251).
[9] *Op. cit.*, pp. 128-129 (Werke I, p. 255).
[10] *Op. cit.*, p. 99 (Werke I, p. 214). Si elle cédait devant la résistance qui se présente, «l'activité, qui s'étend au delà de la limite de cette résistance, serait entièrement supprimée et niée; dans cette mesure, le Moi ne serait pas posant en général. Mais il doit aussi toutefois poser au delà cette limite (*Linie*). Il doit donc se limiter; en d'autres termes, il doit, dans cette mesure, se poser comme ne se posant pas (...) il doit être infini» (*ibid.*, pp. 99-100).
[11] Cf. *op. cit.*, pp. 46-47 (Werke I, p. 134) : «Le Moi *est* parce qu'il *se pose*, et *se pose* parce qu'il *est*. Par conséquent, *être* et *se poser* sont une seule et même chose. Mais le concept d'*auto-position* (*Sich-Setzen*) et celui d'*activité* en général sont une seule et même chose. Ainsi, toute réalité est *active* et tout ce qui est *actif* est *réalité*. L'*activité* est réalité *positive*, absolue (par opposition à la réalité simplement *relative*)».
[12] *Les principes de la Doctrine de la Science*, p. 50 (Werke I, p. 138).
[13] *Op. cit.*, p. 129 (Werke I, p. 255). «Ces deux actes très différents peuvent être expri-

la mesure où le Moi a des bornes à l'intérieur desquelles il se pose, «son activité (de position) ne s'applique pas immédiatement à lui-même, mais à un Non-Moi qui doit être opposé. Elle n'est donc plus une activité pure, mais *objective*» (une activité qui pose pour soi un *ob*-jet, *Gegen*-stand)[14]. La première de ces deux activités est purement idéale. La seconde, dans la mesure même où elle doit être limitée, n'est pas idéale et est opposée à l'activité idéale; elle ne dépend pas de la «série» (*Reihe*) du Moi, mais de celle du Non-Moi, et Fichte suggère de la nommer «une activité s'appliquant au réel (*Wirkliche*)»[15].

Rappelons enfin (ce ne sont là que de brèves notations) que dans l'acte par lequel il se détermine, le Moi est *à la fois* actif et passif, contradiction qui se trouve résolue par le concept de *détermination réciproque*[16]. En définitive «passivité et activité sont identiques dans le Moi, car la passivité n'est qu'un moindre *quantum* d'activité»[17].

Si donc l'acte tient une grande place dans la philosophie de Fichte, il s'agit en réalité d'une modalité de l'acte, l'activité de l'intelligence ou l'opération vitale. Dans *La Théorie de la Science*, Fichte affirme que l'être qui est «absolument *par soi-même, en soi-même, à travers soi-même*»

> doit être construit, pour nous exprimer d'une manière scolastique, comme *esse in mero actu*, en sorte que tous deux, *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 (...) 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[18].

més par les propositions suivantes. Le premier : le Moi se pose absolument comme *infini* et *illimité*. Le second : le Moi se pose absolument comme *fini* et *limité*» (*ibid.*). Si le Moi était posé en un seul et même sens comme infini et comme fini, la contradiction serait insurmontable. Le problème se résout si l'on dégage «de ce pur acte de position duplice une différence» (*in der blossen Handlung dieses verschiedenen Setzens einen Unterschied auffinden*) (*ibid.*; Werke I, p. 256).

[14] *Op. cit.*, p. 130 (Werke I, p. 256).

[15] *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la Science du point de vue de la faculté théorique*, in Oeuvres choisies..., p. 194 (Werke I, p. 348).

[16] Cf. ci-dessus, p. 83 , note 40 .

[17] *Les principes...*, p. 55 (Werke I, p. 145). La passivité «ne peut être rapportée à l'activité qu'à la condition de posséder une raison de relation avec celle-ci. Cette raison ne peut être que la raison générale de relation de la réalité et de la négation : celle de la quantité» (*op. cit.*, p. 50; Werke I, p. 139).

[18] *La Théorie de la Science* (exposé de 1804), pp. 148-149. Cf. *L'être*, I, p. 129, note 50.

Le Moi, production éternelle. Dialectique des trois puissances

Chez Schelling, à l'époque de la *philosophie de l'identité,* nous trouvons de nouveau l'acte au niveau du Moi. Le Moi «est acte pur, action pure»[19]. Cet acte (*Handlung*) dont naît le Moi est acte de conscience de soi[20], et constitue le point «où existe l'identité la plus parfaite de l'être et de la représentation»[21]. Originellement, c'est-à-dire «au delà de l'objectivité que la conscience de soi pose dans ce Moi», le Moi est «activité illimitée»[22] (par opposition à l'objet, qui est statique et limité). Notons bien que cet acte n'est pas conçu comme fin : il est devenir et exercice pur. Il est devenir illimité[23], et s'il est «acte pur», c'est au sens de «faire pur»[24].

Dans la *philosophie positive,* c'est la notion de *puissance* qui domine. La première puissance (*Potenz*) est puissance pure, sujet pur (volonté capable d'égoïsme et donc non-égoïste); elle est, en définitive, le néant, fondement de l'être. La seconde puissance, corrélat de la première, est acte pur, l'être pur illimité, infini (*unendliche*), pur objet, «vouloir à l'état pur et pour ainsi dire sans volonté». La troisième puissance (troisième moment dialectique) est «la puissance en acte et l'acte en puissance, l'acte indéclinable et la source de l'être, ce qui demeure près-de-soi (*Bei-sich Bleibendes*), qui ne perd pas son soi et son essence en étant hors-de-soi, la volonté voulante et la volonté nue, l'esprit, l'indifférence positive, l'élément de l'absolue liberté»[25]. La formule du passage *ab actu ad potentiam,* souligne le P. Tilliette, est «le signe particulier de la philosophie positive»[26]. Le second principe, en réintégrant l'acte pur, ramène la première puissance à sa potentialité originaire. «Il

[19] *System des transzendentalen Idealismus,* Werke (Schröter) II, p. 368 (traduit in Essais, p. 150).

[20] Voir *op. cit.,* pp. 366 et 372.

[21] *Op. cit.,* p. 364 (Essais, p. 146). Cf. *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?,* Fascicule II.

[22] *System des transzendentalen Idealismus,* p. 380.

[23] Voir *op. cit.,* p. 383; cf. p. 376 (Essais, p. 157) : «l'acte éternel de prise de conscience de soi (...) que nous appelons le Moi (...) se supporte et se soutient lui-même, objectivement comme l'*éternel devenir,* subjectivement comme l'*éternelle production* (*Produciren*)».

[24] *Op. cit.,* p. 368.

[25] X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie du devenir,* II, p. 220. Telles sont les trois déterminations indissociables qui «composent le 'concept *a priori* de l'être divin'» (*ibid.*).

[26] *Op. cit.,* p. 222.

est donc l'agent du transfert *ab actu ad potentiam.* Inversement, il ne peut se réaliser lui-même que médiatement. Parce qu'il est acte pur, il faut que la puissance lui soit conférée, la vie et la mobilité (là encore vaut la formule *ab actu ad potentiam*)»[27]. Il est «élevé» à la puissance, une puissance d'un second ordre, tandis que la puissance par excellence était elle-même élevée (ou altérée) en l'être aveugle [28].

Enfin, notons que Schelling distingue l'*Actus purissimus,* ou «Eternel dévorant», du «véritable Absolu»[29].

Dialectique du possible (objectif) et de l'acte (subjectif)

Pour saisir ce que sont l'acte et la puissance dans la philosophie de Hegel, il est bon de se rappeler tout d'abord la manière dont, dans ses cours sur l'*Histoire de la philosophie,* il interprète Aristote. Après avoir évoqué la doctrine aristotélicienne de la substance et des accidents, Hegel passe à celle de la puissance et de l'acte :

> Viennent ensuite les *deux formes principales* qu'il définit α) comme celle du *possible* (δύναμις, potentia); et β) comme celle de la réalité effective, *Wirklichkeit* (ἐνέργεια, actus), d'une façon plus précise comme celle de l'*entéléchie* (ἐντελέχεια), qui est en soi fin (*Zweck*) et réalisation de la fin. Ce sont là des définitions qui apparaissent partout chez Aristote et que l'on doit connaître pour le saisir. Le concept principal de la substance est qu'elle n'est pas seulement *matière.* Tout ce qui est (*alles Seyende*) contient de la matière, tout changement demande un substrat (ὑποκείμενον), à partir duquel elle procède. Mais la matière elle-même n'est que la puissance (*Potenz*), une possibilité (*Möglichkeit*), elle est seulement δυνάμει – non la réalité (*Wirklichkeit*), cette dernière est la *forme*; qu'elle soit véritablement, à cela est nécessaire la forme, l'activité (*Thätigkeit*). Δύναμις, chez Aristote, ne veut d'ailleurs pas dire force (la force est plutôt la configuration |*Gestalt*| imparfaite de la forme |*Form*|), mais davantage possibilité

[27] *Ibid.*

[28] Cf. *loc. cit.* Notons d'autre part cette réflexion de l'*Introduction à la philosophie de la mythologie,* où Schelling affirme : «pour Aristote, l'εἶδος, c'est l'acte |Schelling renvoie à la définition de l'âme dans le *De anima,* et notamment à la formule τὸ εἶδος ἐντελέχεια : *De anima,* II, 1, 412 a 9|, et non un simple *Was;* c'est plutôt le *Dass* du *Was* posé dans l'étant (*Das Dass des in dem Seienden gesetzten Was*), en même temps que l'οὐσία, pour autant que celle-ci est, pour chaque étant, la cause de l'existence; dans notre terminologie : c'est l'étant» (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* Ausgewahlte Werke, 2e série, I, 1, p. 406; trad. : II |17e leçon|, pp. 172-173). Voir aussi *L'être,* I, p. 345, note 176.

[29] Voir X. TILLIETTE, *op. cit.*, p. 378.

(*Möglichkeit*), puissance (*Vermögen*), non pas la possibilité indéterminée; mais ἐνέργεια est l'activité pure (*reine Wirksamkeit*) par elle-même. A travers tout le Moyen Age, ces déterminations (*Bestimmungen*) ont été importantes. Δύναμις est, chez Aristote, la disposition (*Anlage*), l'en-soi, l'objectif (*das Objective*); puis l'universel abstrait en général, l'idée, n'est qu'en puissance. Ce n'est que l'énergie, la forme, qui est activité (*Thatigkeit*), qui est ce qui actue (*das Verwirklichende*), la négativité qui se rapporte à elle-même. Si nous disons, par contre, l'essence (*Wesen*) : nous n'avons pas encore, de cette façon, posé l'activité (*Thätigkeit*); |l'| essence est seulement en soi, est seulement possibilité, est sans forme infinie. La matière n'est que ce qui est en soi; car si elle peut assumer toutes les formes, elle n'est pas elle-même le principe informant (*formirende Princip*). Avec cela, la substance essentiellement absolue ne contient pas, d'une façon séparée, possibilité et réalité (*Möglichkeit und Wirklichkeit*), forme et matière. La matière est seulement une possibilité, la forme lui donne la réalité (*Wirklichkeit*); mais ainsi la forme n'est pas sans |la| matière ou la possibilité, — la matière est habituellement, dans la vie courante, ce qui est substantiel. L'énergie est, plus concrètement, la subjectivité, la possibilité est ce qui est objectif; mais le véritablement objectif contient en lui-même aussi l'activité (*Thätigkeit*), comme le véritablement subjectif contient aussi |la| δύναμις [30].

Cette interprétation d'Aristote est extrêmement significative. Pour Hegel, la δύναμις est la possibilité, l'en-soi (la matière), l'objectif, l'essence, tandis que l'ἐνέργεια est l'activité, l'énergie, la forme et, plus concrètement, la subjectivité. Plus profondément, pour Hegel, le véritablement objectif contient en lui-même l'activité, et le véritablement subjectif contient aussi la possibilité : l'un implique l'autre. On ne peut plus parler d'une priorité de l'acte sur la puissance : cela n'aurait aucun sens dans cette vision dialectique de la possibilité et de l'activité, de l'objectivité et de la subjectivité. L'acte est «un changement, mais posé à l'intérieur de l'universel comme le changement qui reste identique à lui-même»[31].

On comprend alors que, pour Hegel, «la philosophie, en tant que se préoccupant du vrai, n'[ait] affaire qu'à de l'éternellement actuel»[32],

[30] *Geschichte der Philosophie*, Werke (Glockner) XVIII, pp. 321-322. Cf. *Philosophie des Rechtes*, Werke VII, § 23, cf. § 7, p. 59.

[31] *Geschichte der Philosophie, loc. cit.*, p. 320; cf. 2e partie, *Note sur la finalité*, p. 810.

[32] Cf. *Leçons sur la philospphie de l'Histoire*, Introduction, pp. 76-77 : «N'ayant affaire qu'à l'idée de l'esprit et ne considérant tout dans l'histoire que comme son apparition, nous n'avons donc affaire, quand nous parcourons le passé quelle qu'en soit l'étendue, qu'à de l'*actuel;* car la philosophie, en tant que se préoccupant du vrai, n'a af-

le vrai étant conçu comme «le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin»[33]. En réalité, chez Hegel, l'acte est avant tout devenir et effectivité – «l'essence universelle conduite à son effectuation»[34] – et la fin est avant tout résultat, comme en témoignent des textes bien connus :

> Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. 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 cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même [35].

> La raison est l'*opération conforme à un but*. L'élévation d'une nature prétendue au-dessus de la pensée méconnue, et principalement le bannissement de toute finalité externe, ont jeté le discrédit sur la forme de *but* en général. Mais dans le sens dans lequel Aristote détermine la nature comme l'opération conforme à un but, le but est l'immédiat, *ce qui est en repos*, l'immobile qui est *lui-même moteur*; ainsi cet immobile est *sujet*. Sa force de mouvoir, prise abstraitement, est l'*être-pour-soi* ou la pure négativité. Le résultat est ce qu'est le commencement parce que le *commencement* est *but*; – en d'autres termes, l'effectivement réel est ce qu'est son concept seulement parce que l'immédiat, comme but, a le Soi ou la pure réalité effective en lui-même. Le but actualisé, ou l'effectivement réel étant là, est mouvement, est un devenir procédant à son déploiement. Mais cette inquiétude est proprement le Soi; et il est égal à cette immédiateté et à cette simplicité du commencement parce qu'il est le résultat, parce qu'il est ce

faire qu'à de l'éternellement actuel. Pour elle rien n'est perdu dans le passé, car l'Idée est présente, l'Esprit immortel, c'est-à-dire qu'il n'est pas passé et qu'il n'est pas inexistant encore, mais il est maintenant essentiellement. C'est dire que la forme actuelle de l'esprit comprend en soi tous les degrés antérieurs. Ceux-ci certes se sont développés successivement d'une manière autonome; mais ce que l'esprit est il le fut toujours en soi, l'évolution seule de cet en soi est diverse. La vie de l'esprit présent est un cycle de degrés qui d'un côté existent encore simultanément et ne paraissent passés que d'un autre côté. Les moments que l'esprit paraît avoir derrière soi, il les possède encore dans son actuelle profondeur».

[33] *Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface, p. 18.

[34] *Op. cit.*, II, p. 10.

[35] *Op. cit.*, I, Préface, p. 19. Cf. p. 7 : «La chose (...) n'est pas épuisée par son *but*, mais dans son *actualisation*; le résultat non plus n'est pas le tout *effectivement réel*; il l'est seulement avec son devenir; pour soi le but est l'universel sans vie, de même que la tendance est seulement l'élan qui manque encore de sa réalité effective, et le résultat nu est le cadavre que la tendance a laissé derrière soi». Voir aussi *Science de la Logique*, II, p. 192. Cf. *L'être*, I, p. 356 et note 225.

qui est retourné en soi-même; – mais ce qui est retourné en soi-même est justement le Soi, et le Soi est l'égalité et la simplicité qui se rapporte à soi-même [36].

Sans nous arrêter ici à cette double considération de l'Absolu (comme «commencement», universel abstrait [37], et comme «essence universelle conduite à son effectuation»[38], «réalité effective»), relevons seulement trois aspects sous lesquels, pour Hegel, l'esprit est acte :

– l'esprit est son acte, il est l'acte par lequel il se fait [39];

– l'esprit est le résultat de sa propre activité [40];

– dans le développement de l'esprit, puissance et acte sont conçus de façon dialectique. La puissance, qui est aussi «force et pouvoir»[41], est comme un germe ou une impulsion, un instinct (*Trieb*) qui contient en soi le contraire de soi-même [42]. La confusion entre la notion métaphy-

[36] *Ibid.*, pp. 20-21. Cf. *Geschichte der Philosophie*, I, Werke (Glockner) XVII, pp. 412-413; *Encyclopädie*, I, § 17, Werke VIII, pp. 63-64 (trad., p. 183). Hegel a souvent recours à l'image du cercle (*Kreis*) ou du cycle (*Kreislauf*). A ce sujet, F. Grégoire note : «Etant donné que, aussitôt apparue dans la logique la catégorie de finalité, l'universel concret se précise comme la fin immanente de l'universel abstrait et que, d'autre part, la fin immanente, la cause finale (d'ailleurs identique à l'essence, *Wesen* qu'elle définit [...]) est, pour Hegel, la vraie raison d'être (*Grund* [...]), on voit l'importance de l'image du cercle. Celle-ci symbolise l'idée métaphysique à laquelle Hegel tient peut-être le plus : la primauté de la cause finale» (*Etudes hégéliennes*, p. 18, note 2 de la p. 17). Mais il faudrait bien préciser en quel sens Hegel conçoit la causalité finale. F. Grégoire, du reste, ajoute aussitôt que Hegel exprime souvent l'idée de cause finale par la formule «le résultat est le commencement». Cette formule, précisément, n'indique-t-elle pas clairement que Hegel ne saisit plus la causalité finale en ce qu'elle a de tout à fait propre ? Cf. 2e partie, *Note sur la finalité*, p. 810.

[37] Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, I, Préface, p. 19.

[38] *Op. cit.*, II, p. 10.

[39] Voir *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Introduction, p. 73 : «L'esprit *agit* par essence, il se fait ce qu'il est en soi, son acte, son œuvre, il devient ainsi son objet». Comparant l'esprit à «l'individu organique», Hegel écrit encore : «de même l'esprit n'est que ce qu'il se fait et il se fait ce qu'il est en soi» (*op. cit.*, p. 58).

[40] Voir *op. cit.*, p. 76 : «L'esprit est essentiellement le résultat de son activité» et «son activité, c'est le dépassement de l'immédiateté, la négation de celle-ci et le retour sur soi». Relevons d'autre part cette affirmation : «La langue est l'acte de l'intelligence théorique proprement dite, car elle en est la manifestation extérieure. Sans la langue, les activités du souvenir et de la fantaisie ne sont que des manifestations immédiates» (*op. cit.*, p. 64).

[41] *Op. cit.*, p. 59. Chez un Renouvier, acte et puissance sont les deux formes opposées (thèse et antithèse) qu'implique la relation de causalité efficiente (la synthèse s'effectuant dans la *force*). «L'acte et la puissance, envisagés dans une abstraction complète, s'excluent mutuellement; la force, étrangère à chacun d'eux séparément, résulte de leur synthèse. La force est l'*acte de la puissance*» (*Essais de critique générale*. Premier essai : *Traité de logique générale et de logique formelle*, II, p. 55; cf. p. 371). Au niveau de la loi de finalité, qui constitue la catégorie suivante, l'acte est remplacé par l'*état* et la puissance par la *tendance* (voir *op. cit.*, pp. 163 ss.).

[42] HEGEL, *op. cit.*, p. 59 : «L'esprit commence par son infinie possibilité, *simple*

sique de puissance et la notion de force ou de pouvoir tient évidemment au fait que Hegel conçoit l'esprit comme «processus» (*Prozess*)[43] et développement (*Entwicklung*)[44].

L'acte d'être des existants n'est autre que l'acte créateur de l'Idée (Dieu)

Que l'acte (ou plus exactement l'action) soit le propre de l'être, c'est pour Gioberti une évidence : «le néant seul est la passivité absolue; car pour ne point agir du tout il faut ne pas être. Exister et agir sont synonymes»[45].

possibilité il est vrai, qui renferme, comme chose en soi, son contenu absolu en tant que fin et but qu'il n'atteindra que dans son résultat qui est alors simplement sa réalité. Dans l'existence, la succession apparaît ainsi comme un progrès de l'imparfait vers le plus parfait et ce n'est pas abstraitement *seulement* que l'imparfait doit être conçu comme un facteur qui contient en soi aussi le contraire de soi-même, appelé le parfait, comme germe, comme instinct. La possibilité indique tout au moins par réflexion quelque chose qui doit réellement se réaliser et la *dynamis d'Aristote* est aussi *potentia*, force et pouvoir. L'imparfait, en tant que le contraire de soi en soi, est la contradiction qui sans doute existe, mais est tout aussi bien supprimée et résolue, l'instinct, l'impulsion de la vie spirituelle en soi pour briser l'écorce de la nature, des sens, des éléments étrangers et pour parvenir à la lumière de la conscience, c'est-à-dire à soi-même».

[43] Voir *System und Geschichte der Philosophie*, Werke (Hoffmeister) XV a, p. 100 : «la nature infinie de l'esprit est le *Prozess* de lui-même en lui, est de ne pas se reposer, mais essentiellement de produire et d'exister par sa production». Cf. *Encyclopédie*. § 215, p. 449 : «L'Idée est essentiellement processus...».

[44] Voir *System und Geschichte der Philosophie, loc. cit.* «D'une façon plus précise, nous pouvons concevoir ce mouvement comme développement (*Entwicklung*); le concret comme actif est essentiellement comme se développant (*sich entwickelnd*) (...) En ce qui concerne maintenant la *Entwicklung* comme telle, nous devons distinguer une double chose – deux états pour ainsi dire – : la capacité (*Anlage*), la puissance (*Vermögen*), l'en-soi (*Ansichsein*) (*potentia*, δύναμις) et le pour-soi (*Fürsichsein*), la réalité (*Wirklichkeit*) (*actus*, ἐνέργεια)». Entre le germe et le germe, entre le point initial et le point terminal, il y a un «milieu» (*Mitte*) qui est le *Dasein* : voir *op. cit.*, p. 103. L'essentiel de la *Entwicklung*, c'est «que ce qui est en soi et ce qui existe et est pour soi ne sont qu'une seule et même chose»; c'est l'unité du donné (*Vorhandenen*) de ce qui existe et de ce qui est en soi, l'unité du germe et de ce qui est développé (*op. cit.*, p. 106). Voir aussi pp. 107 ss., une série de cours où Hegel développe sa notion de *Trieb*, qui implique ce paradoxe, d'être en soi et pourtant de ne pas devoir l'être; c'est ce paradoxe qui pousse l'en-soi à s'épanouir, mais le résultat n'est autre que ce qui était dans le germe (p. 108).

[45] GIOBERTI, *Cours de philosophie* (Opere XX), p. 183. Cf. *Della protologia*, II, p. 268 : «Etre, c'est agir. Exister, c'est agir»; et «action implique création» (*ibid.*). Nous avons vu précédemment que Gioberti définissait la substance par l'action : voir *L'être*, I, p. 384. Voir aussi *Della protologia*, I, p. 186 : «L'existence est énergie, entéléchie, comme dit Aristote. Et tout cela implique action et causalité. La réalité est substance. Mais substance est inséparable (*indivisa*) de cause (...) Substance est (...) cause, c'est-à-dire force».

Cet *agir* est entendu comme un *faire*, un *produire*[46]. Ainsi, «être (*essere*), en Dieu, c'est faire»[47]. Etre, exister, aimer, opérer et créer sont synonymes[48]. «Toute réalité est création. L'Etre (*Ente*) même [c'est-à-dire Dieu, ou «l'Idée»[49]] est création»[50]. «La raison de l'hétérogénéité divine [Dieu est un et trine, Il produit en Lui-même les personnes divines] est l'essence même de l'être (*essere*), de l'infini. *L'être (essere) est sortir de soi* (...) en d'autres termes, il est la possibilité de l'existant, de la création»[51].

Si l'Etre (Dieu) est «la productivité infinie»[52] (c'est là pour Gioberti le sens de l'«acte pur»), les «existants» ont leur être dans l'acte créateur lui-même. Pour Gioberti, l'acte d'être des existants n'est autre que «l'acte créateur qui forme le lien de l'Etre avec l'existant»[53]. Les existants subsistent dans l'acte créateur lui-même. Or cet acte créateur est l'acte même en vertu duquel Dieu subsiste : il n'y a donc qu'un seul *actus essendi*, celui de Dieu[54].

L'acte pur, pensée pensante

Dans la Préface de la *Riforma delle dialettica hegeliana*, Gentile définit sa philosophie comme un «idéalisme actuel», parce qu'elle «considère l'idée, qui est l'absolu, comme acte», ou encore comme un spiritualisme absolu, «parce que c'est seulement dans un idéalisme absolu, qui conçoit l'idée comme acte, que tout est esprit»[55]. Comprenons donc

[46] Voir *Della protologia*, II, p. 268.

[47] Voir *op. cit.*, p. 301. Gioberti pense qu'à ce sujet «Aristote, Platon, Dante et Le Tasse disent la même chose» (*ibid.*).

[48] *Op. cit.*, I, p. 186 : «Essere in Dio è fare (in sè necessariamente Trinità; fuori, contingentemente, cosmo)».

[49] Cf. ci-dessus, p. 96.

[50] *Op. cit.*, II, p. 301. Gioberti précise : il ne s'agit pas de la création «extérieure», qui est libre, mais d'une création interne, une «supercréation» qui est la production des Personnes divines. Nous reviendrons sur ce sujet dans le vol. III.

[51] *Op. cit.*, I, p. 484.

[52] *Op. cit.*, p. 284.

[53] *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, III, (Opere X) p. 40. Les existants exercent à leur tour un «faire relatif», une «concréation». Cf. *Della protologia*, I, p. 483; cf. II, pp. 208 et 268. «Ce qui est immobile, stationnaire, est improductif. Bien plus, cela n'existe pas; parce qu'exister, c'est concréer, comme être, c'est créer. Etre créé et être concréant : l'un est inséparable de l'autre» (p. 208).

[54] Voir A. BONETTI, *Il concetto di realtà come atto creativo nel pensiero di Vincenzo Gioberti*, p. 320.

[55] *Riforma della dialettica hegeliana*, Préface, p. VII. Cette doctrine se présente

bien quel est l'acte qui, pour Gentile, constitue «le problème par excellence, auquel se réduisent tous les autres»[16]. Cet acte est «acte pur», c'est la «pensée pensante», le sujet absolu qui résout tout en soi[17].

Cet «actualisme» de Gentile entend être l'identification parfaite de la réalité et de l'idéalité, un «idéalisme historique et actuel, un spiritualisme antiplatonicien et immanentiste». En effet, pour Gentile, le progrès que la philosophie a réalisé depuis l'antiquité jusqu'à nos jours «consiste en la toujours plus grande spiritualité de son objet et en l'identification toujours plus intime de l'acte avec lequel on pense et de l'acte avec lequel se réalise la réalité : identification en un seul acte, où la réalité coïncide parfaitement avec l'idéal»[18].

L'acte originaire est l'esprit dans son développement interne

Pour Michele F. Sciacca (qui a été très marqué par l'«idéalisme actuel» de Gentile[19]), «le problème de l'acte originaire, antérieur à celui du connaître et à tout autre, et par lequel est tout acte», est à la fois *le*

comme une critique de «l'équation du devenir hégélien avec l'acte de la pensée, comme unique catégorie concrète logique» (p. VIII).

[16] *Sistema di logica*, II, p. 340.

[17] Voir *Teoria generale dello spirito come atto puro* (Opere complete, XII), p. 230 (trad., p. 217) : ma doctrine, dit Gentile, «est la théorie de l'esprit comme acte qui pose son objet dans une multiplicité d'objets, et en même temps résout leur multiplicité et objectivité dans l'unité du sujet lui-même». Cette théorie fait de l'histoire, non le présupposé, mais la réalité et la concrétude (*concretezza*) de l'actualité spirituelle, fondant ainsi son absolue liberté (*ibid.*). Gentile reconnaît que sa philosophie peut paraître nier le passé, mais qu'elle peut aussi paraître nier le futur, «puisque la réalité est pour elle acte, et que l'acte est le présent duquel on ne passe pas au futur : ce présent en comparaison duquel, comme en comparaison du Dieu de l'ancienne théologie, le futur est lui-même un passé» (*Sistema di logica*, II, p. 329).

[18] Cité par E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, III, pp. 1333-1334. Aussi Gentile affirme-t-il que la philosophie, comme la poésie, est personnalité, et consiste à réaliser sa propre histoire. Croce se montrera très circonspect à l'égard de cette réforme de l'hégélianisme, qui résout dans l'acte pur le faire et la pensée, l'un et le multiple, jusqu'à annuler tout en un Dieu lui-même résolu dans l'immanence absolue de l'acte (voir E. GARIN, *op. cit.*, p. 1300). Il reprochera à l'idéalisme actuel de refuser *toute* distinction et donc d'affirmer, «non pas le concept concret (unité dans la distinction), mais la concrétude sans concept» (cité par E. GARIN, *op. cit.*, p. 1322), et donc d'aboutir à une sorte de mysticisme pouvant cependant se retourner en un empirisme absolu, toute distinction et médiation ayant été détruites.

[19] Voir M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, Appendice (*Riflessione critiche sull'atto dell'attualismo*), pp. 133 ss. Voir aussi *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, et A. NEGRI, *Michele Federico Sciacca. Dall' attualismo alla filosofia dell'integralità*.

problème de la métaphysique et le premier problème de l'ontologie[60]. Quel est, pour Sciacca, cet «acte originaire» ?

> L'être est acte par essence, mais, en tant qu'Idée, il est acte qui ne peut pas ne pas être présent à l'intelligence qui le saisit (*intuisce*), acte d'intuition qui lui est essentiel par lui-même, même s'il est distinct de l'être (*essere*) saisi intuitivement (*intuito*), qui est objet par lui-même et non dans l'acte qui est saisi (*intuito*). Donc l'acte, premier ontologique originaire de l'être, est un acte unitaire constitué par l'essence de l'être et du sujet connaissant (*intuente*), en lequel l'être, comme acte premier de tout réel et de tout existant – et donc aussi du sujet – et comme acte par essence, est acte de l'acte qui le saisit (*intuisce*), qui est à la fois son constitué et son constituant, comme celui qui est acte par l'essence de l'être, mais de laquelle, en même temps, il est acte nécessaire, en tant que, à son tour, il en est constitutif[61].

L'acte par essence est l'acte de tout acte, puisqu'il n'y a pas d'acte spirituel sans l'essence de l'être. C'est là la «générosité» essentielle de l'être : «il est présence, se pose lui-même, illumine l'esprit et fait qu'il soit intelligent»; de même, c'est lui qui fait que la volonté soit bonne et «que le réel soit et soit concevable»[62].

L'essence de l'être est acte pur, «pure essence de l'être sans aucune détermination»[63]. Et l'acte «est *spirituel*; seul l'existant spirituel est capable d'actes; il n'y a pas d'acte là où il n'y a pas de principe existentiel intellectif»[64]. «Dans la nature, il n'y a pas d'actes, mais des faits qui deviennent (...) les choses existent dans et pour les personnes, et seule la personne est acte; à leur tour, la personne et les choses existent parce que Dieu, l'Acte qui les transcende, les fait exister»[65].

Sciacca distingue l'*être en puissance* (*essere in potenza*), le virtuel qui n'est pas encore, et la *puissance d'être* (*potenza di essere*), qui est l'acte[66]. Dans l'acte pris au sens ontologique (l'acte de l'existant), la formation de l'acte ne se distingue pas de l'acte lui-même : il n'y a pas de «devenir» de l'acte, mais un *développement interne*, une action par laquelle l'acte se forme, et qui est l'acte lui-même. On ne peut donc pas,

[60] Voir *Atto ed essere*, p. 38; sur l'ontologie (réflexion sur l'être de l'existant, de l'*ente*, et surtout de l'homme) et la métaphysique (recherche de la vérité première identifiée à l'être, à l'*essere*), voir *op. cit.*, pp. 16-17.
[61] *Op. cit.*, p. 49.
[62] *Op. cit.*, p. 53.
[63] *Op. cit.*, p. 56.
[64] *Op. cit.*, p. 59.
[65] *Ibid.*
[66] Voir *op. cit.*, pp. 52 et 54.

au niveau ontologique, distinguer le «se faire» et le «fait» : une telle distinction n'aurait pas de sens, puisque «l'acte se fait toujours et est toujours fait; et il est toujours fait parce qu'il se fait (...) les deux principes de l'être et du 'se faire' s'identifient»[67].

5. RÉDUCTION DE L'ACTE A LA MATIÈRE

Chez Schopenhauer, l'acte est identifié à la matière (qui, dans sa table des formes *a priori*, a pris la place de la causalité) :

> la matière est la causalité même prise objectivement, car toute son essence consiste en général dans l'agir; elle-même est l'activité (ἐνέργεια = réalité) des choses, l'abstraction, pour ainsi dire, de leurs différents modes d'activité. Puis donc que l'être de la matière (*essentia*) consiste surtout dans l'agir, et que la réalité des choses (*existentia*) consiste dans leur matérialité, on peut affirmer de la matière, qu'en elle l'essence et l'existence coïncident et ne font qu'un; car elle n'a pas d'autre attribut que l'existence elle-même en général, indépendamment de toute autre détermination [1].
>
> Etre cause et effet, voilà donc l'essence même de la matière; son être consiste uniquement dans son activité (...) C'est donc avec une singulière précision qu'on désigne en *allemand* l'ensemble des choses matérielles par le mot *Wirklichkeit* (de *wirken*, agir), terme beaucoup plus expressif que celui de *Realität*. Ce sur quoi la matière agit, c'est toujours la matière; sa réalité

[67] *Op. cit.*, pp. 59-60. Cf. p. 168 : l'Idée, dans son essence, ne devient pas, mais est mère du devenir; ce qui devient, ce n'est pas l'Idée, mais «la vie spirituelle dans l'Idée». «Dans l'Idée est un réceptacle immobile, en tant qu'elle est constitutive de la vie de l'esprit dans tout son acte spirituel». «Il n'y a de devenir qu'en tant que l'Idée est immuable (...) Il n'y a pas de devenir *de* l'être, ce qui est négation de l'être et du devenir, mais devenir *dans* l'être. Mais le devenir dans l'être (...) n'est pas l'être, il est l'activité spirituelle dans la vérité objective de l'être, activité du sujet qui devient pour se rendre adéquat (*adeguarsi*) à l'être infini (...) L'être est immuable, mais il ne demeure pas (*non sta*), il vit, comme être, dans le devenir qui est en lui. C'est pour cela que l'être *est* immuable sans demeurer ».

[1] *Le monde comme volonté et comme représentation*, II, p. 180; cf. p. 181 : «nous pensons la matière pure comme une *simple activité, in abstracto*, indépendamment du genre de cette activité, c'est-à-dire comme la causalité pure elle-même; et comme telle elle n'est pas objet, mais condition d'expérience, comme l'espace et le temps. Voilà pourquoi, dans la table de nos connaissances pures *a priori*, la matière a pu prendre la place de la causalité, et figure, à côté de l'espace et du temps, comme la troisième forme pure, inhérente à notre intellect». – Le concept de matière doit lui-même remplacer celui de substance : voir *L'être*, I, pp. 359-361.

et son essence consistent donc uniquement dans la modification produite régulièrement par une de ses parties sur une autre [2].

6. REDÉCOUVERTE DE L'ACTE DANS L'OPÉRATION VITALE

Le mouvement, la durée, l'élan vital

La grande intuition de Bergson est la saisie de la durée et de l'élan vital – d'où son opposition si violente à l'égard de la substance (sujet) [1]; mais n'identifions pas l'élan vital et l'ἐνέργεια d'Aristote. L'élan vital est apparenté bien davantage à l'ἐνέργεια de Plotin [2] et au souffle vital des Stoïciens; il doit être saisi au niveau biologique et au niveau psychologique, et non pas au niveau métaphysique [3].

Pour Bergson, en effet, le mouvement «est la réalité même»[4]. Or le mouvement est bien un certain acte, mais il ne constitue que la modalité la plus imparfaite de l'acte. Certes, le mouvement au sens le plus fort, chez Bergson, n'est pas le mouvement purement physique : il est opération vitale, durée, élan vital; il n'en reste pas moins que l'acte

[2] *Op. cit.*, I, livre 1, § 4, pp. 9-10. Nietzsche cite ce passage en le rapprochant de la pensée d'Héraclite qui, dit-il, affirme que «l'essence de la réalité est d'être active et qu'il n'y a pas pour elle d'autre mode de l'être» (*La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p. 57).

[1] Voir *L'être*, I, pp. 368-369.

[2] Cf. ci-dessus, p. 355.

[3] Au niveau de la biologie proprement dite, Hans Driesch a repris le terme aristotélicien d'«entéléchie» pour désigner le principe qui distingue la vie de la matière. Voir *La philosophie de l'organisme*, pp. 128-129 : «Le père de la philosophie systématique, Aristote, peut aussi être considéré comme le vrai fondateur de la biologie théorique. Ce fut le premier vitaliste, et sa biologie théorique est tout imprégnée de cette conception. (...) Nous emprunterons notre terminologie à Aristote et nous désignerons ce facteur d'autonomie des phénomènes de la vie du nom d'*Entéléchie*». Cependant, ajoute H. Driesch, «nous n'identifions pas notre doctrine avec celle d'Aristote et nous n'emploierons cette expression qu'en signe d'admiration pour ce grand génie. L'étymologie du mot ἐντελέχεια autorise de telles libertés, car (...) les phénomènes de la vie renferment quelque chose qui 'porte sa fin en soi-même', ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὸ τέλος» (p. 129, cf. pp. 186 ss.; voir aussi J. Palop Ruiz, *La entelequeia en el siglo XX*). Alexander estime qu'il n'est pas nécessaire de postuler ce principe directeur pour expliquer les faits relevant de la vie et de l'esprit. «Car bien que la matière n'ait pas la vie, elle a quelque chose qui joue en elle le rôle que la vie joue dans l'organisme vivant et que l'esprit joue dans la personne; et même au niveau le plus bas d'existence, tout mouvement a son âme, qui est le temps» (*Space, Time and Deity*, II, p. 67).

[4] *L'évolution créatrice*, Oeuvres p. 573; cf. ci-dessus, p. 195.

d'être, l'acte métaphysique, n'est pas saisi. Il est d'ailleurs significatif que, au nom de sa conception du réel comme «création continue d'imprévisible nouveauté»[5], «croissance globale et indivisée, invention graduelle»[6], Bergson rejette la notion métaphysique de «possible» comme une illusion :

> dans les doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est *moins* que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité. (...) il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. Mais c'est ce que nos habitudes intellectuelles nous empêchent d'apercevoir [7].

Pour Bergson, toute «préexistence idéale du possible au réel» est donc une absurdité [8] qui réduit «le nouveau à n'être qu'un réarrangement d'éléments anciens (...) c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel»[9]. N'est-il pas surprenant de voir revivre chez Bergson l'antique doctrine des Mégariques critiquée par Aristote [10] ?

L'auto-création des entités actuelles et le process *du monde*

La métaphysique de Whitehead, en dépit de ses similitudes avec celle de Bergson, est déjà plus proche d'une métaphysique de l'acte. Il y a en effet pour Whitehead «deux types d'existence», l'«actualité» et la

[5] *La pensée et le mouvant* (Le possible et le réel), Oeuvres p. 1331; cf. p. 1344.
[6] *Op. cit.*, p. 1335.
[7] *Op. cit.*, p. 1339. Cf. p. 1341 : «L'idée, immanente à la plupart des philosophies et naturelle à l'esprit humain, de possibles qui se réaliseraient par une acquisition d'existence, est donc illusion pure. Autant vaudrait prétendre que l'homme en chair et en os provient de la matérialisation de son image dans le miroir, sous prétexte qu'il y a dans cet homme réel tout ce qu'on trouve dans cette image virtuelle avec, en plus, la solidité qui fait qu'on peut la toucher».
[8] *Op. cit.*, p. 1343; cf. p. 1342. «L'artiste crée du possible en même temps que du réel quand il exécute son œuvre. D'où vient donc qu'on hésitera probablement à en dire autant de la nature ? Le monde n'est-il pas une œuvre d'art (...) ?» (p. 1342).
[9] *Op. cit.*, pp. 1343-1344.
[10] Les Mégariques prétendaient qu'«une chose n'est en puissance que lorsqu'elle est en acte» (cf. ci-dessus, p. 330).

«potentialité pure»[11], celle-ci étant, du reste, nécessaire à la compréhension de celle-là[12]. La potentialité est le royaume des formes, des «objets éternels». L'actualité, c'est le devenir créateur, le *process* du monde, que l'analyse peut décomposer en une multiplicité de «pulsations d'actualité»[13]. Ces pulsations d'actualité, ou «entités actuelles», qui sont les réalités ultimes dont le monde est fait, s'actuent elles-mêmes sous la poussée de l'énergie créatrice (créativité) qui les anime. Cette créativité, «activité sous-jacente de réalisation»[14], «énergie sous-jacente éternelle»[15], est elle-même totalement indéterminée[16]. C'est des entités possibles (objets éternels) que les entités actuelles reçoivent leur détermination.

Le *process* des entités actuelles s'opère selon un rythme binaire dont les deux temps sont commandés, l'un par la causalité efficiente, l'autre par la causalité finale[17] : d'un côté, en effet, les entités déjà actualisées qui constituent le «monde actuel» s'offrent à la «préhension» (appréhension non-cognitive) d'une nouvelle entité actuelle dans la constitution de laquelle elles entrent, exerçant ainsi sur elle une causalité efficiente (qui explique la continuité de la nature); de l'autre, la nouvelle entité s'actualise (à partir des autres entités, actuelles et possibles) selon un *process* organique *téléologique*[18] : la «concrescence» de l'entité actuelle est guidée par un «but subjectif»[19] (*subjective aim*) hérité de Dieu, idéal de ce que l'entité peut devenir, et qui joue à l'égard de ce devenir le rôle de cause finale.

En tant qu'elles s'offrent à la préhension d'une nouvelle concrescence, les entités actuelles, pleinement actuelles, deviennent des «possibilités», des «potentialités» en vue d'un nouveau devenir, d'une nouvelle création. Ainsi, l'entité *actuelle* est en même temps *potentielle*, en tant qu'elle entre dans la constitution des autres entités actuelles; car «il appartient à la nature d'un 'être' d'être un potentiel pour tout 'deve-

[11] Voir *Modes of Thought*, pp. 95 ss.

[12] Voir *Science and the Modern World*, pp. 243-244 et 221; *Process and Reality*, pp. 63 et 72; *Modes of Thought*, p. 136 : «La notion de potentialité est fondamentale pour la compréhension de l'existence, dès lors que l'on admet la notion de *process*». Voir aussi p. 97.

[13] *Modes of Thought*, p. 121; Whitehead les appelle encore «gouttes *(drops)* d'expérience», leur actualité étant conçue sur le mode de l'activité cognitive.

[14] *Science and the Modern World*, p. 99.

[15] *Op. cit.*, p. 148.

[16] Voir *Religion in the Making*, p. 92.

[17] *Process and Reality*, p. 320.

[18] *Op. cit.*, p. 327.

[19] Voir *op. cit.*, pp. 130-134, 164, 343, 373...

nir'»[20]. Ce principe, le «principe de relativité», exprime, comme nous l'avons déjà vu, «le seul caractère métaphysique général qui s'attache à toutes les entités, actuelles et non actuelles»[21]. Il serait dès lors difficile de ne pas reconnaître que Whitehead ne saisit l'acte qu'au niveau du devenir. Lui-même, du reste, affirme que l'être d'une entité actuelle «est constitué par son 'devenir'»[22].

Au niveau des entités *actuelles* (et non plus de toutes les entités, actuelles ou possibles), le «caractère métaphysique» le plus générique, le plus fondamental, est la créativité [23]. Loin d'être une entité au delà des entités actuelles, cette «activité substantielle»[24] (dépourvue à la fois de toute réceptivité passive [25] et de toute forme, de toute détermination) n'a aucune réalité en dehors des entités actuelles qui la particularisent [26]. Elle est un caractère métaphysique qui ne se trouve réalisé que sous certaines conditions, et ne peut donc être décrit qu'en tant qu'il est ainsi conditionné [27]. La créativité est *le* principe métaphysique ultime [28] exprimant l'*auto-création* des entités actuelles.

Notons enfin que l'entité actuelle primordiale (Dieu) dont dérive l'élément téléologique des entités actuelles temporelles, n'est elle-même qu'une entité actuelle *du même genre* que les autres, à cette différence près qu'elle est primordiale [29]; elle n'est, comme les autres, qu'un mode et une condition de la créativité, mais elle en est le premier mode et la première condition [30]. Cette entité actuelle primordiale, intemporelle, est médiatrice entre la potentialité et l'actualité [31] : c'est elle qui permet

[20] *Op. cit.*, p. 33; cf. pp. 101, 252, 324.

[21] *Op. cit.*, p. 33; cf. ci-dessus, p. 101 et note 130.

[22] *Op. cit.*, pp. 34-35. Pour I. Leclerc, cela signifie que l'acte de l'entité actuelle est son exister, et donc que Whitehead, tout en étant proche d'Aristote dans cette identification de l'être et de l'acte, dépasse le Stagirite; car celui-ci, affirme I. Leclerc à la suite de bien d'autres, «identifie l'ἐνέργεια, l'acte, avec la forme», alors que «pour Whitehead, l'être, l'exister, d'une entité actuelle est dû à son acte (*its acting*), et non à sa forme» (*Form and Actuality*, p. 180; cf. p. 178 et *Whitehead's Metaphysics*, pp. 85-86).

[23] *Science and the Modern World*, p. 248.

[24] *Op. cit.*, p. 174; cf. pp. 151-152 et 230-231. Voir *L'être*, I, pp. 372-373.

[25] Cf. *Process and Reality*, pp. 46-47 : «La 'créativité' est une autre interprétation de la 'matière' aristotélicienne (...) Mais elle est dépourvue de la notion de réceptivité passive, que ce soit à l'égard de la 'forme' ou de relations externes; elle est la pure notion d'activité conditionnée par l'immortalité objective du monde actuel».

[26] Voir *op. cit.*, p. 324.

[27] Voir *op. cit.*, p. 47; *Science and the Modern World*, p. 248.

[28] *Process and Reality*, p. 32.

[29] Cf. *op. cit.*, p. 116.

[30] Cf. *op. cit.*, p. 11, 46-47, 374, 522.

[31] Cf. *op. cit.*, pp. 63-64.

la réalisation des possibles (à titre de formes de détermination) dans les entités actuelles.

L'agir dynamique et immanent de l'être

L'être, affirme Blondel, «n'est qu'à la condition de produire, d'avoir ou mieux d'être une efficience»[32]. On peut donc dire que Blondel voit l'acte, au niveau de l'être, avant tout comme efficience ou plus exactement comme opération, comme «agir». Pour lui, l'agir «formule le secret de l'être et l'affirme dans sa fonction radicale», car il exprime ce qu'il y a dans l'être «de plus essentiel et de plus vital»[33]. (Soulignons ce «vital», qui indique très explicitement que Blondel conçoit l'être sur le mode de l'opération vitale.) Mais Blondel précise bien qu'il ne faut pas réduire cet agir à une simple «production au dehors», et qu'il s'agit avant tout d'une causalité immanente, qui est position de soi. Le verbe «agir», dit-il, implique essentiellement «la pure idée d'une initiative interne dont l'originale fécondité n'a pas besoin de se manifester en effets extérieurs pour être excellemment elle-même»[34], et qui consiste moins «à poser un résultat, qu'à se poser soi-même, qu'à constituer son propre être»[35].

Au terme «acte», dont l'origine (participe passé et passif) évoque «l'idée d'un résultat obtenu plutôt que d'une vive initiative»[36], Blondel préfère le verbe «agir», qui a l'avantage, estime-t-il, de suggérer «ce qui,

[32] *L'Etre et les êtres*, p. 332.
[33] *L'Action*, I, p. 38.
[34] *Op. cit.*, p. 40. J. Ecole note qu'en définissant l'être par l'agir, Blondel met l'accent «sur l'idée d'ἐνέργεια, alors que les thomistes, en cherchant l'être véritable dans l'être en acte, insistent sur le sens d'ἐν-τελέχεια» (*La métaphysique de l'être dans la philosophie de M. Blondel*, p. 198; cf. pp. 67-68). J. Ecole, bien qu'il souligne à juste titre que «la philosophie du Docteur angélique (...) sert [à Blondel] beaucoup plus d'aide et de moyen, pour exprimer ses propres positions qui ne cadrent pas toujours avec elle, que de fondement et de doctrine de base» (*op. cit.*, pp. 197-198), ne voit cependant pas de «divergence fondamentale» entre la doctrine aristotélico-thomiste de l'acte et l'agir blondélien (voir *op. cit.*, 198 et 67). Cependant, si l'on comprend bien la métaphysique de l'acte de S. Thomas, puisée à la philosophie première d'Aristote, il est difficile de retrouver cette métaphysique dans la philosophie de Blondel. Il semble bien que Blondel n'ait pas saisi avec suffisamment de précision ce qui distingue l'être et la vie. Sa philosophie n'est-elle pas une métaphysique de la vie, qui voudrait remplacer une métaphysique de l'être ? Blondel, en réalité, met l'accent sur l'ἐν-τελέχεια, en oubliant l'ἐνέργεια métaphysique d'Aristote et de S. Thomas.
[35] *L'Action*, I, p. 39.
[36] *Op. cit.*, p. 169.

n'étant point statique et lié à une production définitive, est dynamique, tout en restant intérieur à soi»[37].

Si l'être est agir, il n'exclut cependant pas la passivité; celle-ci du reste, loin d'être inertie totale, implique réaction et coopération du patient à l'égard de la force étrangère ou supérieure [38] qui agit sur lui.

Notons enfin que, pour Blondel, la distinction acte-puissance a pour signification essentielle de «nous introduire dans l'universelle et singulière activité réalisatrice des êtres selon leur dépendance à l'égard de la Cause première»[39]. Seul l'Etre véritable est Agir pur, et c'est sous la motion de cet Agir que s'effectue le passage de la puissance à l'acte en quoi consiste la genèse des êtres contingents – l'être en puissance ne pouvant passer à l'acte «que sous la motion d'un acte déjà réalisé»[40].

L'acte, puissance créatrice immanente à l'être

L'acte tient une place à la fois fondamentale et ultime dans la philosophie de Lavelle, pour qui «l'identité de l'être et de l'Acte est la clef de la métaphysique»[41]. Il ne suffit pas, en effet, «de dire qu'être,

[37] *Op. cit.*, p. 170.

[38] Voir *La Pensée*, I, p. 97; *L'Action*, I, p. 443.

[39] *L'Action*, I, p. 318.

[40] *Op. cit.*, p. 443. – Parmi les auteurs plus récents, il faut mentionner le P. de Finance, qui cherche a développer dans le thomisme une dimension nouvelle, celle de l'action, celle du «dynamisme». L'orientation de son *Essai sur l'agir humain*, si elle est, «en fin de compte, plus éthique que métaphysique» (*op. cit.*, p. 6), est cependant métaphysique «en ce sens que c'est finalement en fonction des conditions suprêmes que l'on entend élucider et interpréter l'agir humain, non certes par voie de déduction, mais par voie de réduction. C'est-à-dire qu'on essaiera de pousser l'analyse jusqu'au point où l'on rencontrera, comme explication de cet agir, l'Etre dont celui-ci dépend doublement : et en tant qu'il s'inscrit en lui, et en tant que, dans sa spécification d'agir spirituel, il est mesuré par lui» (*op. cit.*, p. 5). L'action, affirme le P. de Finance, est «la parfaite réalisation de l'être» (p. 9), «l'acte dernier de l'univers en tant qu'univers, sa forme, et, mieux encore, son exister» (p. 11). L'action est essentiellement «une *relation* (voire, peut-être, le fondement de toute relation)» (p. 10).

[41] *De l'Etre*, p. 301. Voir *De l'Acte*, p. 11 : «La métaphysique repose sur une expérience privilégiée qui est celle de l'acte qui me fait être». Et le but de la métaphysique est de «retrouver l'acte primitif dont dépendent à la fois mon être propre et l'être du monde» (*op. cit.*, p. 10). Notons que, quand Lavelle affirme que «l'intériorité de l'être ne peut être atteinte que sous la forme de l'acte» (*De l'Etre*, p. 56), il s'agit de l'acte de connaissance : «On se sert généralement du nom d'être pour désigner une donnée; mais l'acte par lequel cette donnée est saisie fait partie de l'être lui aussi. Et même l'intériorité de l'être ne peut être atteinte que sous la forme de l'acte. Le matérialisme attribue l'être à la donnée et néglige l'acte. L'idéalisme ne voit que l'acte» (*ibid.*). On ne s'étonnera donc pas si, pour Lavelle, «la métaphysique de l'être se prolonge dans une logique et s'épanouit dans une psychologie» (*op. cit.*, p. 196).

c'est agir, comme si l'acte était par rapport à l'être une suite naturelle; il faut dire que l'acte fondamental dont tous les autres dépendent c'est l'*acte même d'être*»[42]. Lavelle distingue «trois sens différents bien qu'inséparables» du mot «être»: la notion d'être, le fait d'être et l'acte d'être; seul ce dernier «nous permet de saisir l'être dans son essence et dans sa racine»[43].

L'acte est donc bien fondamental : il est «le fond ultime du réel» et, à ce titre n'est jamais «donné»[44]. «Le propre de l'acte, c'est de ne pouvoir jamais être regardé comme un donné, c'est d'être l'origine et la genèse des choses, de se confondre avec le principe qui les produit»[45]. Il est cependant possible, pour Lavelle, de «définir l'essence de l'acte», et pour ce faire il n'y a pas «de meilleure expression que celle-ci : c'est qu'il est l'efficacité pure», «la source suprême de toute détermination et de toute valeur»[46]. Si l'acte est l'efficacité toute pure, il est à lui-même sa propre fin; il est opération pure à laquelle l'effet produit n'ajoute rien [47], car «le propre de l'acte est de se créer lui-même et de n'avoir point d'autre fin que lui-même»[48]. Autrement dit, l'acte est conçu par Lavelle comme «la puissance créatrice immanente à l'être et qui constitue son essence même [49]. L'acte qui est «l'essence de l'être» n'est autre que l'acte qui soutient le monde, et c'est pourquoi, pour Lavelle, «il n'y a pas de différence, sous le rapport de l'être, entre Dieu et sa créature»[50]. C'est l'unité de l'acte qui fonde l'univocité de l'être [51], et c'est l'identité de l'être et de l'acte qui rend l'être participable [52]. L'acte d'être de la «créature» est sa participation à l'Etre total, à l'Acte pur. Cette participation «désigne un acte par lequel j'accomplis ce que je

[42] *De l'Acte*, p. 63. Lavelle donne quatre raisons pour lesquelles il emploie le mot «acte» et non le mot «activité, qui désigne la puissance même d'où tous les actes dérivent» (*op. cit.*, p. 13). 1° «Le mot activité est abstrait tandis que le mot acte est concret»; 2° «le mot activité n'exprime jamais qu'une possibilité, tandis que le mot acte exprime un accomplissement»; 3° «l'activité aurait besoin pour s'exercer d'un ébranlement extérieur à elle, au lieu que l'acte est générateur de lui-même»; 4° «l'activité appelle son contraire, qui est la passivité, [alors] que l'acte n'a pas de contraire» (*ibid.*).

[43] *De l'Acte*, p. 68.

[44] *Op. cit.*, p. 13.

[45] *Op. cit.*, p. 62.

[46] *Op. cit.*, p. 14.

[47] Voir *op. cit.*, pp. 15-16.

[48] *Op. cit.*, p. 16.

[49] *De l'Etre*, p. 301.

[50] *Op. cit.*, p. 96. «Il y a univocité entre l'être du créateur, de la création et de la créature» (*ibid.*).

[51] *De l'Acte*, p. 78.

[52] *Op. cit.*, p. 70.

suis»[53]. Elle est «le passage incessant de la puissance à l'acte»[54], car «avant de s'être incarné, l'esprit n'est pas essence, comme on pourrait le croire, mais seulement possibilité de l'essence [qui] n'est pas déterminée avant que la liberté se soit exercée, c'est-à-dire, que la participation ait commencé»[55]. C'est donc par la participation que l'homme actualise ses possibles; ces possibles, il les a reçus, mais il dépend de lui de les actualiser [56]. Toutefois le possible fait bien partie de l'être, il est «un aspect de l'être qui est créé par la participation elle-même et comme la première démarche par laquelle elle se réalise (...) le possible n'est pas extérieur, mais intérieur à l'être»[57]. Le propre de la possibilité, dit Lavelle, «c'est précisément qu'elle a besoin d'être convertie en une existence réelle»[58]. «La possibilité ne s'oppose pas décisivement à l'existence; elle est une forme particulière d'existence à laquelle manque seulement l'actualité»[59].

CENTRE DE DOCUMENTATION PHILOSOPHIQUE BESANÇON

7. NÉGATION DE L'ACTE. EXALTATION DU POSSIBLE

L'acte d'être est contradictoire

S'interrogeant sur «l'articulation de l'existence et de l'être», Gabriel Marcel met en garde contre le risque de considérer l'existence «comme une spécification d'un acte fondamental qui serait l'acte d'être»; du reste, ne faut-il pas reconnaître que la seule expression «acte d'être» implique une contradiction :

> Pouvons-nous être absolument certains que les mots : *acte d'être* ne sont pas en quelque façon contradictoires ? De quelque manière qu'on définisse le mot acte, il est évident que je ne puis parler de l'acte d'être que si je renonce à concevoir rien qui ressemble à un sujet, à un *qui* accomplissant cet acte; car il faudrait bien que ce sujet lui-même *fût*, ce qui nous ren-

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE BESANÇON

[53] *De l'intimité spirituelle*, p. 28.
[54] *Op. cit.*, p. 53.
[55] *Op. cit.*, p. 165.
[56] *De l'Acte*, p. 355.
[57] *Du temps et de l'éternité*, p. 262.
[58] *De l'âme humaine*, p. 123. «... le possible ne mérite le nom de possible que par un contraste avec le réel qui est aussi un appel vers le réel» (*ibid.*).
[59] *Du temps et de l'éternité*, p. 261. Cf. *De l'Etre*. pp. 57-59.

verrait à un être antérieur à l'acte d'être. Il faudrait donc poser en principe que l'acte d'être c'est ce sujet même, mais se créant en quelque façon lui-même [1].

Mais de toutes façons, ajoute Gabriel Marcel, si même on admet qu'il soit en notre pouvoir de penser cette création de soi par soi, «il ne semble pas qu'il y ait rien là qui puisse être regardé comme susceptible de se spécifier selon des modes diversifiés dont l'un serait ce que nous appelons l'existence»[2].

L'idée-acte est valeur et mesure

Notre propos [3] n'est pas ici de préciser ce qui, dans la philosophie de Husserl, joue un rôle analogue à l'acte et à la puissance dans la philosophie aristotélicienne – ce qui exigerait l'exposé de toute sa méthode –, mais seulement de relever un usage des termes «acte» et «puissance» chez Husserl. Ces termes se retrouvent chez lui avec une signification nouvelle, puisqu'il s'agit exclusivement de la science et que, du point de vue existentiel, acte et puissance sont pour ainsi dire inversés. En effet, l'*acte* de la science est l'*idée* de sa parfaite réalisation (irréelle); et la science effective, celle qui existe, est *puissance* de perfection absolue. Autrement dit, l'acte, l'idée-acte, est conçu comme valeur et comme mesure, et le rapport de l'acte au possible est beaucoup plus

[1] *Le mystère de l'être*, II, p. 32. De son côté, Berdiaev estime que la doctrine aristotélicienne de la puissance et de l'acte «comporte une obscurité fondamentale : quelle est la source du mouvement, du changement : la puissance ou l'acte ? L'acte pur est immobile et immuable, car il est un état parfait; or le mouvement et le changement dénotent une imperfection» (*Essai de métaphysique eschatologique*, p. 182). La même philosophie, poursuit Berdiaev, «affirme la primauté de l'être sur la liberté; pour elle la liberté est imperfection et le mouvement créateur est imperfection. Mais on peut se placer à un point de vue fondamentalement opposé au point de vue aristotélicien et scolastique, et admettre que dans la puissance il y a plus que dans l'acte, dans le mouvement plus que dans l'immobilité, dans la liberté plus de richesse que dans l'être. Le monde nouménal, le monde spirituel, se révèle dans le génie créateur, dans le mouvement, dans la liberté et non pas dans l'être figé, fermé, immobile». -- La métaphysique de l'acte est également condamnée dans l'idéalisme de Bradley. Pour ce dernier, l'«activité», c'est-à-dire la force en exercice (*Appearance and Reality*, p. 63) liée à la passivité, est un tissu de contradictions (*a mass of inconsistency*) qui doit être condamné comme pure apparence (*op. cit.*, p. 69). Activité et passivité s'impliquent mutuellement, mais sont incompatibles, incohérentes (*inconsistent*) : voir *op. cit.*, pp. 69-70.

[2] *Le mystère de l'être, loc. cit.* Dans un article plus récent, G. Marcel indique comment, par la *dilection*, le *don*, on pourrait retrouver le véritable sens de l'acte d'être : cf. *L'être*, I, p. 157. Voir aussi 2e partie, p. 849.

[3] Cf. ci-dessus, p. 323, note 2.

de l'ordre de l'exemplarité que de l'ordre de la finalité proprement dite[4]. Lorsque Husserl affirme, en reprenant les termes mêmes d'Aristote, que la science évolue en passant «de la *dynamis* vague à sa propre *energeia*»[5], cette *energeia* désigne un état achevé de la science qui est purement idéal, et non actuel.

Le possible, manque de coïncidence du pour-soi avec lui-même

Au début de *L'être et le néant*, Sartre déclare que la phénoménologie, en «réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent», a supprimé la dualité de la puissance et de l'acte : «Tout est en acte. Derrière l'acte, il n'y a ni puissance, ni '*exis*', ni vertu»[6]. Sartre donne l'exemple suivant : «Le génie de Proust, ce n'est ni l'œuvre considérée isolément, ni le pouvoir subjectif de la produire : c'est l'œuvre considérée comme l'ensemble des manifestations de la personne»[7].

Plus exactement, le dualisme de l'acte et de la puissance n'est pas vraiment supprimé; il est plutôt, comme celui de l'extérieur et de l'intérieur, de l'apparence et de l'essence, converti en une opposition nouvelle, celle du fini et de l'infini : l'objet se livre au sujet à travers une série d'apparitions que le sujet peut porter à l'infini, série dont l'objet est la raison en même temps qu'il est la structure de l'apparition. Dans cette perspective nouvelle, «une certaine 'puissance' revient habiter le phénomène et lui conférer sa transcendance même : la puissance d'être développé en une série d'apparitions, réelles ou possibles»[8]. Sartre reprend l'exemple du génie de Proust :

> Le génie de Proust, même réduit aux œuvres produites, n'en équivaut pas moins à l'infinité des points de vue possibles qu'on pourra prendre sur cette œuvre et qu'on nommera «l'inépuisabilité» de l'œuvre proustienne. Mais cette inépuisabilité qui implique une transcendance et un recours à l'infini, n'est-elle pas une «exis», au moment même où on la saisit sur l'objet ?[9]

[4] Cf. A. DE MURALT, *L'idée de la phénoménologie*, pp. 21-22 et 51-55.
[5] HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, p. 101; cf. pp. 13, 97, 106, 270-271, 275.
[6] *L'être et le néant*, pp. 11 et 12.
[7] *Op. cit.*, p. 12.
[8] *Op. cit.*, p. 13.
[9] *Op. cit.*, p. 14.

On retrouve cependant l'acte et la puissance au niveau du *monde* et de la «*réalité humaine*», de l'*en-soi* et du *pour-soi*; mais on les retrouve évidemment d'une manière tout à fait propre à Sartre, bien éloignée de ce qu'il appelle la conception «magique» de la puissance (celle d'Aristote).

Pour Sartre en effet, la «réalité humaine» est un manque et elle manque, en tant que pour-soi, d'une certaine coïncidence avec elle-même, d'une certaine réalité particulière et concrète dont l'assimilation synthétique transformerait le pour-soi en *soi*[10]. Le pour-soi tend vers soi selon un projet d'identification du pour-soi à un pour-soi absent qu'il *est* (ce n'est pas un pour-soi étranger, puisque l'idéal est la coïncidence du soi) et dont il *manque*. Ce «manquant», c'est le possible du pour-soi. Ce possible

> surgit sur le fond de néantisation du pour-soi. Il n'est pas conçu thématiquement *par après* comme moyen de rejoindre le soi. Mais le surgissement du pour-soi comme néantisation de l'en-soi et décompression d'être, fait surgir le possible comme un des aspects de cette décompression d'être; c'est-à-dire comme une manière d'être à distance de soi ce qu'on est[11].

Il est très difficile, nous dit Sartre, de comprendre l'*être* de ce possible, puisqu'il se donne «comme antérieur à l'être dont il est la pure possibilité et pourtant, en tant que possible du moins, il faut bien qu'il ait l'être»[12]. Ecartant la conception de Spinoza, chez qui le possible n'est qu'un stade subjectif sur le chemin de la connaissance parfaite, et celle de Leibniz, pour qui (bien que l'idée de subjectivité ait été portée à la limite puisqu'il s'agit de la conscience divine) le possible a l'être d'une pensée non réalisée et se résorbe encore dans l'être sub-

[10] Cf. *op. cit.*, p. 139.

[11] *Op. cit.*, p. 140. Cette «manière d'être à distance de soi ce qu'on est», c'est la conscience. «L'être *est* et ne peut qu'être. Mais la possibilité propre de l'être – celle qui se révèle dans l'acte néantisant – c'est d'être fondement de soi comme conscience par l'acte sacrificiel qui le néantit : le pour-soi c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder comme conscience» (*op. cit.*, p. 124). Cf. p. 121 : «L'être-en-soi étant isolé dans son être par sa totale positivité, aucun être ne peut produire de l'être et rien ne peut arriver à l'être par l'être, si ce n'est le néant. Le néant est la possibilité propre de l'être et son unique possibilité. Encore cette possibilité originelle n'apparaît-elle que dans l'acte absolu qui la réalise. Le néant étant néant d'être ne peut venir à l'être que par l'être lui-même. Et sans doute vient-il à l'être par un être singulier, qui est la réalité humaine. Mais cet être se constitue comme réalité humaine en tant qu'il n'est rien que le projet originel de son propre néant.».

[12] *Op. cit.*, p. 140.

jectif de la représentation [13], Sartre déclare que le possible que nous saisissons ne peut pas se réduire à une réalité subjective, et n'est pas davantage antérieur au réel : «il est une propriété concrète de réalités déjà existantes»[14].

Mais Sartre n'a pas écarté la conception purement logique du possible pour tomber (de Charybde en Scylla) dans une conception *magique* comme celle d'Aristote : «L'être-en-soi ne peut 'être en puissance' ni 'avoir des puissances'. En soi il est ce qu'il est dans la plénitude absolue de son identité (...) L'en-soi est en acte»[15]. Etant par nature ce qu'il est, il ne peut «avoir» de possibles. Le nuage n'est pas «pluie en puissance». S'il peut se changer en pluie, c'est parce que *je* les dépasse vers la pluie. La possibilité n'est pas donnée *d'abord* comme la structure objective des êtres; bien au contraire, «il ne saurait y avoir au monde de possibilité, qu'elle ne vienne par un être qui est à soi-même sa propre possibilité»[16].

Que la possibilité vienne au monde par un être qui *est* sa propre possibilité, cela implique, pour la «réalité humaine», «la nécessité d'être son être sous forme d'option sur son être»[17]; autrement dit, «pour qu'il y ait possible, il faut que la réalité humaine en tant qu'elle est elle-même soit autre chose qu'elle-même. Ce possible est cet élément du Pour-soi qui lui échappe par nature en tant qu'il est Pour-soi. Le possible est un nouvel aspect de la néantisation de l'En-soi en Pour-soi [18].

Ainsi la compréhension des possibles (qui fait surgir le possible de l'en-soi, qui fait se changer les nuages en pluie) coïncide «avec la struc-

[13] Cf. *op. cit.*, p. 141. «... cet être du possible ne saurait rendre compte de sa nature, puisqu'il la détruit, au contraire. Nous ne saisissons nullement le possible, dans l'usage courant que nous en faisons, comme un aspect de notre ignorance, ni non plus comme une structure non contradictoire appartenant à un monde non réalisé et en marge de ce monde-ci» (pp. 141-142).

[14] *Op. cit.*, p. 142. «Pour que la pluie soit possible, il faut qu'il y ait des nuages au ciel. Supprimer l'être pour établir le possible dans toute sa pureté est une tentative absurde; la procession souvent citée qui va du non-être à l'être en passant par le possible ne correspond pas au réel. Certes, l'état possible n'est pas encore; mais c'est l'état possible d'un certain existant qui soutient par son être la possibilité et le non-être de son état futur» (*ibid.*).

[15] *Ibid.*

[16] *Op. cit.*, p. 143. Le rapport de l'en-soi à une possibilité «ne peut être établi que de l'extérieur, par un être qui se tient en face des possibilités mêmes» (p. 144). Du côté de cet être, la saisie du possible suppose «un dépassement originel. Tout effort pour établir le possible à partir d'une subjectivité qui serait ce qu'elle est, c'est-à-dire qui se refermerait sur soi, est voué par principe à l'échec» (p. 143).

[17] *Op. cit.*, p. 144.

[18] *Ibid.*

ture objective de l'être qui comprend le possible»[19]. Pour cet être, c'est une seule et même nécessité que de comprendre la possibilité en tant que possibilité, ou d'être ses propres possibilités. Mais être sa propre possibilité, c'est se définir par cette partie de soi-même que l'on n'est pas, c'est être rejeté hors de son être immédiat «vers un sens qui est hors d'atteinte et qui ne saurait d'aucune façon être confondu avec une représentation subjective immanente»[20].

Le manque de coïncidence du pour-soi avec soi (le possible du pour-soi) ne lui vient pas du dehors, comme nous l'avons noté plus haut. Ce possible, ce pour-soi manquant, est un manque que le pour-soi *est*. «C'est l'esquisse d'une présence à soi comme ce qui manque au pour-soi, qui est ce qui constitue l'être du pour-soi comme fondement de son propre néant»[21].

Du reste, la coïncidence avec soi (dont manque le pour-soi) est impossible, «car le pour-soi atteint par la réalisation du Possible se fera être comme pour-soi, c'est-à-dire avec un autre horizon de possibles»[22].

Quel est donc, pour Sartre, le mode d'être du possible ? On ne peut pas dire que le possible *est* en tant que possible, puisqu'il est ce *dont* manque le pour-soi *pour* être soi. Il n'a pas l'être d'une pure représentation; il existe «comme un réel manque d'être qui, à titre de manque, est par delà l'être. Il a l'être d'un manque et, comme manque, il manque d'être»[23]. On doit donc dire que «le possible n'est pas, le possible se possibilise, dans l'exacte mesure où le pour-soi se fait être, il détermine par esquisse schématique un emplacement de néant que le Pour-soi est par delà lui-même»[24].

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

[21] *Op. cit.*, p. 145. Le possible est ainsi «une absence constitutive de la conscience en tant qu'elle se fait elle-même» (*ibid.*). Sartre donne l'exemple de la soif : en tant que manque, elle veut se combler; mais cette soif comblée n'est pas visée comme suppression de soif, elle est au contraire la soif passée à la plénitude d'être. «Ce que le désir veut être, c'est un vide comblé mais qui informe sa réplétion comme un moule informe le bronze qu'on a coulé dedans», comme la forme aristotélicienne informe la matière (p. 146).

[22] *Op. cit.*, p. 146. Sartre entrevoit là l'origine de la temporalité : «ce néant qui sépare la réalité humaine d'elle-même est à la source du temps» (*ibid.*). Et il souligne que ce qui sépare le pour-soi de son possible propre (c'est-à-dire de la présence à soi qui lui manque), c'est en un sens *Rien*, et en un autre sens «la totalité de l'existant au monde, en tant que le Pour-soi manquant ou possible est Pour-soi comme *présence à* un certain état du monde» (*ibid.*). Le rapport du pour-soi avec son possible (autrement dit le projet de coïncidence avec soi, qui «traverse» la totalité d'être, le monde, pour rejoindre l'homme à son possible) est ce que Sartre, s'inspirant de Heidegger, appelle le *Circuit de l'ipséité*.

[23] *Op. cit.*, p. 147.

[24] *Ibid.*

Si donc l'être en-soi est acte, si le possible est manque d'être et qu'il «détermine par esquisse schématique un emplacement de néant que le Pour-soi est par delà lui-même», on comprend comment, pour Sartre, l'acte est la détermination parfaite et donc la limite parfaite, alors que le possible est l'ouverture, la non-détermination, l'au-delà de la limite. «Le possible se possibilise». Ce qu'il y a de plus grand dans le cœur de l'homme, c'est son désir, sa soif. Ce désir et cette soif ne peuvent exister que par le possible; et lorsque ce possible se possibilise, il est ce désir même. Or le désir est toujours plus grand que ce qui l'assouvit. C'est ce possible qui est ce qu'il y a de plus grand dans l'être.

L'acte est ainsi réduit au monde physique, au monde du donné, de la limite. Le possible naît dans la conscience comme un manque, comme un appel, un au-delà de la limite.

8. REPRISE DES TERMES ἐνέργεια ET ἐντελέχεια, ET EXALTATION DU POSSIBLE

Heidegger estime que d'un bout à l'autre de l'histoire de la métaphysique, Aristote est le seul à avoir pensé «à fond l'ἐνέργεια, mais sans que cette pensée ait jamais pu, par la suite, devenir essentielle dans ce qu'elle a d'originel»[1]. En effet, l'ἐνέργεια a été traduite par *actus* (traduction par laquelle «le monde grec, d'un seul coup, a été liquidé»[2]) et, de là, on l'a dénaturée en *actualitas*[3] et en réalité-effective

[1] *Dépassement de la métaphysique*, in Essais et conférences, p. 87.

[2] *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, in Questions II, p. 250.

[3] Voir *Nietzsche* II, pp. 410-421 (trad., pp. 329-337). «Une fois l'Etre converti en *actualitas* (réalité, *Wirklichkeit*), l'étant est le réel, déterminé par l'agir efficace au sens du faire, qui cause (...) A partir d'ici se peuvent expliquer la réalité agissante (*Wirklichkeit*) du faire humain et du créer divin. L'Etre converti en *actualitas* donne à l'étant dans sa totalité ce trait fondamental dont pourra désormais s'emparer le représenter de la croyance biblique et chrétienne en la création, pour assurer sa justification métaphysique (...) L'*actualitas* est *causalitas*. Le caractère causal de l'Etre se montre en toute sa pureté dans cet étant qui au sens suprême remplit l'essence de l'Etre, puisqu'il est l'étant qui ne saurait jamais ne pas être (...) Le suprême étant est pure réalisation (*Verwirklichung*), constamment accomplie, *actus purus*» (*op. cit.*, pp. 414-415; trad., p. 333). Cf. *op. cit.*, p. 474 (trad., p. 382) : «L'ἐνέργεια se voit réinterprétée en tant qu'*actualitas* de l'*actus*. L'*agere* en tant que *facere*, *creare*. La pure essence de l'*actualitas* est l'*actus purus* en tant que l'*existentia* de l'*ens*, à l'*essentia* duquel appartient l'*existentia* (...) C'est le produire en tant que l'effectuer de l'effectué (*Gewirkten*) qui caractérise l'*actus*, non pas le laisser-être-présent dans la non-occultation (*das Anwesenlassen in der Unverborgenheit*)».

(*Wirklichkeit*)[4], effectivité (*Gewirktheit*), efficience (*Wirkendheit*)[5], objectivité[6], fabricabilité. «L'étant est réel en tant qu'effectif»[7], et il «n'est plus maintenu dans l'apparence de sa stabilité qu'en étant fait 'objet'», soit pour le *Regarder*, soit pour le *Faire*, «pour les variations sans fin de l'activité industrieuse» (*Betriebsamkeit*)[8].

De même «l'appellation suprême utilisée par Aristote pour l'être, l'ἐντελέχεια», a été déformée par l'usage qu'en ont fait la philosophie ultérieure – en particulier Leibniz – et même la biologie[9].

En réalité, explique Heidegger, le sens grec de ἐνέργεια et ἐντελέχεια est tout autre. L'ἐνέργεια «n'a rien à voir avec l'*actus* et avec l'activité, mais seulement avec l'ἔργον, dont les Grecs ont eu l'expérience, et avec sa manière d'être produit devant nous dans la pré-sence»[10]. L'ἐνέργεια, c'est «l'être-en-œuvre au sens de l'entrée-dans-la-présence»[11], «pré*sence* du pré*sent*»[12].

[4] Voir *Dépassement de la métaphysique, loc. cit.* et p. 107; *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, pp. 249-250; *Hegel et les Grecs*, Questions II, pp. 55, 58-59, 68; *La parole d'Anaximandre*, in Chemins qui ne mènent nulle part, pp. 286 et 302. *Nietzsche* II, p. 400 (trad. p. 322) : «Dans le mot 'existence' (*existentia*) l'Etre prononce son nom métaphysique le plus courant en tant que la réalité du réel (*die Wirklichkeit des Wirklichen*). Dans le langage métaphysique, 'réalité' (*Wirklichkeit*), '*Dasein*' et 'existence' (*Existenz*) signifient la même chose» Nous ne nous arrêtons pas ici à la manière dont Heidegger traite de l'essence et de l'existence, en particulier dans ce chapitre de *Nietzsche*; nous y reviendrons dans le volume III(après avoir traité du problème de Dieu).

[5] *Nietzsche* II, pp. 474-475 (trad., p. 382). Cf. pp. 469, 470, 472 (trad. pp. 378, 379, 381).

[6] Voir *La parole d'Anaximandre*, p. 302 : «La parole grecque est ensevelie et n'apparaît plus, jusqu'à nos jours, que sous sa forme romaine. L'*actualitas* devient ensuite la réalité. La réalité devient l'objectivité. Mais même cette dernière a encore besoin, pour demeurer dans sa nature – l'objectivité – du caractère de la pré*sence*. Elle est la présence (*Präsenz*) dans la représentation du représenter. Le tournant décisif dans le destin de l'être comme ἐνέργεια, c'est la transition vers l'*actualitas*».

[7] *Dépassement de la métaphysique*, p. 107.

[8] *Introduction à la métaphysique*, p. 73.

[9] Voir *op. cit.*, pp. 70-71. Sur Leibniz, cf. ci-dessus, p. 425 , note 25 .

[10] *Hegel et les Grecs*, p. 64. Cf. *Nietzsche* II, p. 404 (trad., p. 325) : «Conçu au sens grec, l'œuvre n'est pas l'œuvre dans le sens de la production d'un faire qui s'efforce, ni résultat ni succès. C'est l'œuvre dans le sens de ce qui est exposé dans le non-occulté (*Unverborgene*) de son aspect et qui demeure en tant que ce qui se tient debout ou git de telle ou telle façon. Demeurer (*Weilen*) signifie ici : être paisiblement présent en tant qu'œuvre (*ruhig anwesen als Werk*).

L'ἔργον caractérise désormais le mode de la présence. La présence, οὐσία, signifie pour cette raison ἐνέργεια : ce qui dans l'œuvre est en tant que être-œuvre ou œuvréité (*Werk-Wesen | wesen verbal begriffen| oder die Werkheit*). Celle-ci n'entend pas la réalité efficace en tant que résultat, mais la présence se tenant dans la non-occultation de ce qui est posé ici, établi, posé là et mis debout».

[11] *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, p. 249.

[12] Voir *La parole d'Anaximandre*, p. 302 : «La pré*sence* du pré*sent* peut (...) eu égard

Quant à l'ἐντελέχεια, elle est «le se-tenir (garder)-dans-la-terminaison (limite)»[13]. Elle est «le se-posséder-dans-la-fin»[14]. Commentant un passage de la *Physique*, Heidegger précise : «le se-posséder-en-fin (ἐντελέχεια) est le déploiement intime de la mobilité (c'est-à-dire l'*être* de ce qui est mû) parce que cette reposance suffit le plus proprement au déploiement de l'οὐσία ou : en soi constante présentation dans le visage»[15]. C'est ce qu'Aristote dit à sa façon, ajoute Heidegger, dans une phrase de la *Métaphysique* «où la pensée aristotélicienne, et cela veut dire en même temps la pensée grecque, atteint son sommet», et «où il s'agit expressément de l'ἐντελέχεια» : φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν [16]. La traduction «habituelle» de cette phrase («manifestement la réalité est antérieure à la possibilité») apparaît comme une «évidente erreur», car c'est bien plutôt la possibilité qui est antérieure à la réalité, car pour que quelque chose soit réel, il faut d'abord que cela soit

à son caractère d'ἔργον pensé dans la lumière de la présenteté, être appréhendé comme ce qui se déploie dans l'état d'être produit. Celui-ci est alors la pré*sence* du pré*sent*. L'être de l'étant est l'ἐνέργεια».

[13] *Introduction à la métaphysique*, p. 70. «Un caractère fondamental de l'étant est : τὸ τέλος. Et cela ne signifie ni le but visé ni le propos, mais le terme. 'Terme' n'est nullement compris ici en un sens négatif, comme si par là quelque chose n'allait pas plus loin, ne marchait plus, et s'arrêtait. Le terme est terminaison au sens d'accomplissement. La limite et le terme sont ce par quoi l'étant commence à *être*. C'est à partir de là qu'il faut comprendre l'appellation suprême utilisée par Aristote pour l'être, l'ἐν-τελέχεια» (*ibid.*). Cf. *Nietzsche* II, p. 470 (trad., p. 379) : «ἐνέργεια Oeuvréité Dispositivité ἐν-έχεια τὸ τέλος».

[14] Voir *Nietzsche* II, p. 405 (trad. p. 325) : «Au lieu d'ἐνέργεια, Aristote use du terme, qu'il a forgé lui-même, de ἐν-τελέχεια. Τέλος est la fin en laquelle le mouvement d'établir et de poser debout se recueille, recueillement qui représente la présence de l'achevé et du fini, soit de l'accomplissement (de l'œuvre). L'ἐν-τελέχεια est le fait de (se-) posséder-dans-la-fin (*das* [*sich*-]*im-Ende-Haben*), soit posséder intimement la présence, au delà de tout acte d'établir et de 'poser debout', et partant la pure et immédiate présence : l'essence dans la présence (*das Wesen in der Anwesenheit*)». Voir aussi *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, pp. 248 et 249.

[15] *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, p. 249. Cf. ARISTOTE, *Physique*, III, 2, 201 b 31 ss.

[16] *Métaphysique*, Θ, 8, 1049 b 5 ss.; cf. HEIDEGGER, *loc. cit.* Voir aussi *Nietzsche* I, p. 77 (trad., p. 65) : «ce qui se trouve chez Aristote en tant que savoir de la δύναμις, de l'ἐνέργεια, de l'ἐν-τελέχεια est encore de la philosophie; c'est dire que le livre de la 'Métaphysique' d'Aristote constitue bien l'ouvrage le plus digne de question (*frag-würdigste*) de toute la philosophie aristotélicienne». Par contre, «ce que de nos jours la philosophie de l'Ecole entend par [les] notions [de *potentia* et d'*actus*] est affaire d'érudition et d'exercices de subtilités». Heidegger constate que «depuis le début des Temps modernes, la philosophie s'enferme dans son effort pour comprendre l'Etre à partir du penser. C'est alors que les déterminations de l'Etre — *potentia* et *actus* — se rapprochent des formes fondamentales du penser, du jugement. La possibilité, la réalité et en plus la nécessité, deviennent les modalités de l'Etre et du penser. Depuis lors la doctrine des modalités fait partie intégrante de toute doctrine des catégories» (*ibid.*).

possible[17]. Mais en réalité, pour penser «en grec» et «aristotéliciennement», il faut penser la δύναμις non comme *potentia* (capacité et possibilité que quelque chose a), mais comme «l'être-approprié-pour...» qui est «le mode encore retenu et contenu de paraître et de ressortir dans le visage, où l'être-approprié s'accomplit»[18]. Quand Aristote affirme que l'ἐνέργεια est antérieure (quant à l'οὐσία) à la δύναμις, il veut dire, selon Heidegger, que «l'ἐνέργεια accomplit de façon plus originelle le déploiement de la pure entrée en présence dans la mesure où elle signifie : le se-posséder-en-œuvre-et-en-fin [ἐνέργεια - ἐντελέχεια], qui a laissé derrière lui tout le 'pas encore' de l'être-approprié-pour... [δύναμις] – et même, encore mieux, qui l'a mis *en avant, avec lui*, dans l'accomplissement du visage pleinement achevé»[19]. Heidegger résume ainsi «la thèse principielle d'Aristote sur le rapport hiérarchique d'ἐντελέχεια et δύναμις» : «l'ἐντελέχεια est 'davantage' οὐσία que la δύναμις; la première accomplit plus intimement que la seconde le déploiement de l'entrée dans la présence, en sa constance constamment référée à elle-même»[20].

Voilà sans doute une merveilleuse herméneutique de la grande trouvaille d'Aristote, du sommet de sa pensée. Dans cette sorte d'évocation (ou d'invocation) de l'ἐνέργεια-ἐντελέχεια, Heidegger montre qu'il a saisi profondément – poétiquement – cette grande découverte de l'ἐντελέχεια : le se-tenir-dans-la-terminaison, le se-posséder-dans-la-fin.

[17] *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, p. 249.

[18] *Ibid.*

[19] *Op. cit.*, pp. 250-251. Sur la δύναμις, voir *Nietzsche* I, p. 76 (trad., p. 64) : «le pouvoir rassemblé en lui-même et prêt à s'exercer (*Wirkungsbereite*), l'être-en-état-de... (*das Imstandesein zu...*), voilà ce que les Grecs, avant tout Aristote, désignent pas δύναμις».

[20] *Op. cit.*, p. 251. A propos d'un passage de la *Physique* (II, 1, 193 b 6-8), Heidegger ajoute que «le déploiement intime de la κίνησις, c'est l'ἐντελέχεια qui de son côté accomplit plus originellement et mieux que la δύναμις le déploiement de l'οὐσία (...); la μορφή – puisqu'elle est en son essence ἐντελέχεια, c'est-à-dire *davantage* οὐσία – est aussi en elle-même μᾶλλον φύσις» (*op. cit.*, p. 252; cf. p. 254). La φύσις est «*un genre de l'*ἐνέργεια, *c'est-à-dire de l'*οὐσία, et plus précisément c'est : se pro-duire soi-même à partir de soi-même et en direction de soi» (*op. cit.*, p. 270; c'est nous qui soulignons). On voit bien la différence entre les principes propres de l'être comme tel, saisis par Aristote, et l'οὐσία et l'ἐνέργεια tels que les interprète Heidegger. Pour ce dernier, l'οὐσία et l'ἐνέργεια sont *ce par quoi* l'étant est étant : l'entité de l'étant (*Seiendheit des Seienden*). S'il n'y a plus à proprement parler, chez Heidegger, d'analyse de l'être comme tel (l'Etre ne peut être que «pensé» et «gardé»), il y a néanmoins une certaine «formalisation» de l'étant. Parler, en effet, de l'entité de l'étant, c'est vraiment préciser ce par quoi l'étant est étant (cf. *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, p. 209). N'est-ce pas vouloir le formaliser, comme lorsqu'on dit que la blancheur est ce par quoi le blanc est blanc ? Cette formalisation de l'étant, du reste, ne doit pas être confondue avec l'analyse des existentiaux qui nous livre les «modes d'être», les «caractères d'être» du *Dasein*, par quoi le *Dasein* est *tel et tel*. (cf. ci-dessus, p. 241, N.B.).

Toutefois, il semble bien que ce soit une saisie plus poétique que philosophique. Heidegger s'est laissé prendre à la séduction de l'expression, à la différence d'Aristote qui avait inventé le terme pour exprimer ce que son νοῦς avait saisi.

Pour s'en convaincre, il suffit de voir comment Heidegger assume cette découverte qu'il considère comme le sommet de la pensée grecque; car il semble bien que cette découverte n'ait pas fécondé son œuvre, qu'elle ne l'ait pas inspirée profondément. Heidegger saisit l'être, non comme l'ἐντελέχεια, mais bien plutôt comme le possible. La *Lettre sur l'humanisme* (qui est peut-être la meilleure introduction à sa pensée) est, sur ce point, très explicite. Heidegger y affirme tout d'abord :

> Nous ne pensons pas de façon assez décisive encore l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir. Accomplir signifie : déployer une chose dans la plénitude de son essence, atteindre à cette plénitude, *producere*. Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. Or ce qui 'est' est avant tout l'Etre [21].

La pensée «accomplit la relation de l'Etre à l'essence de l'homme», mais elle ne *constitue* pas, ni ne *produit*, cette relation [22]. La pensée agit (elle est même l'agir le plus simple et aussi le plus haut, puisqu'il concerne la relation de l'Etre à l'homme), mais elle agit en accomplissant l'abandon qui consiste à «se laisser revendiquer par l'Etre pour dire la vérité de l'Etre (...) Penser est *l'engagement par l'Etre pour l'Etre*»[23].

L'«élément» de la pensée – c'est-à-dire «ce à partir de quoi la pensée peut être une pensée» – c'est l'Etre. «L'élément est proprement ce-qui-a-pouvoir : le pouvoir. Il prend en charge la pensée et ainsi l'amène à son essence»[24]. L'Etre prend charge de l'essence de la pensée. Or «prendre charge d'une 'chose' ou d'une 'personne' dans leur essence,

[21] *Lettre sur l'humanisme*, in Questions III, p. 73. Cf. p. 74 : «Toute efficience repose dans l'Etre et de là va à l'étant». Sur l'*agere* compris comme *facere*, voir *Nietzsche* II, pp. 414 et 474 (trad., pp. 323 et 383).

[22] *Lettre sur l'humanisme*, pp. 73-74.

[23] *Op. cit.*, p. 74 (les mots en italiques sont en français dans le texte). Pour expérimenter l'essence de la pensée dont parle Heidegger, il faut se libérer de son interprétation technique, interprétation dont l'origine remonte à Platon et à Aristote et en vertu de laquelle la pensée est une réflexion au service de la πρᾶξις et de la ποίησις (cf. *op. cit.*, p. 75).

[24] *Op. cit.*, p. 78.

c'est les aimer : les désirer»[25] (Heidegger joue ici sur le verbe *mögen*, qui signifie à la fois pouvoir, désirer, aimer). Ce désir (*Mögen*), qui est don de l'essence, est «l'essence propre du pouvoir (*Vermögen*) qui peut non seulement réaliser ceci ou cela, mais encore faire 'se déployer' ('*Wesen*') quelque chose dans sa pro-venance, c'est-à-dire faire être [ou laisser être : *Sein lassen*]»[26]. Ce «pouvoir du désir» (grâce à quoi quelque chose a pouvoir d'être)

> est proprement le «possible» (*das Mögliche*), cela dont l'essence repose dans le désir. De par ce désir, l'Etre peut la pensée. Il la rend possible. L'Etre en tant que désir-qui-s'accomplit-en-pouvoir est le «pos-sible» (*das Mög-liche*). Il est, en tant qu'il est l'élément, la «force tranquille» du pouvoir aimant, c'est-à-dire du possible [27].

Lorsqu'il parle de la «force tranquille du possible», Heidegger veut se dégager à la fois de la conception logique de la possibilité et de la conception métaphysique de l'être conçu comme *actus* et *potentia* («opposition qu'on identifie, dit-il, avec celle d'*existentia* et d'*essentia*») [28]. La «force tranquille du possible» ne désigne ni «une *possibilitas* seulement représentée», ni «la *potentia* comme *essentia* d'un *actus* de l'*existentia*, mais l'Etre lui-même qui, désirant, a pouvoir sur la pensée et par là sur l'essence de l'homme, c'est-à-dire sur la relation de l'homme à l'Etre»; et Heidegger revient sur son interprétation du «pouvoir» : «Pouvoir une chose signifie ici : la garder dans son essence, la maintenir dans son élément»[29].

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger avait déjà affirmé que «l'essence du *Dasein* réside dans son existence», autrement dit dans son avoir-à-être»[30]. «Le *Dasein est* sa possibilité» et, parce qu'il «est essentiellement sa possibilité, il *peut* dans son être se 'choisir' soi-même, se conquérir (...) ou éventuellement ne se conquérir jamais»[31]. Le *Dasein* «est originellement être possible»[32]. Il ne s'agit évidemment pas d'une possibilité simplement logique. Il ne s'agit pas non plus de la possibilité en tant que «catégorie modale de l'être-subsistant» (l'étant autre que le

[25] *Ibid.*
[26] *Op. cit.*, p. 79.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*
[29] *Op. cit.*, pp. 79-80.
[30] *Sein und Zeit*, § 9, p. 42; trad., p. 62.
[31] *Ibid.*; trad., p. 63.
[32] *Op. cit.*, § 31, p. 143; trad., p. 179.

Dasein), possibilité qui est «ontologiquement inférieure à la réalité et à la nécessité». «Au contraire, la possibilité comme existential est la détermination ontologique et positive la plus originelle et la plus fondamentale du *Dasein*»[33]; et «le mode d'être du *Dasein* selon lequel celui-ci *est* ses possibilités en tant que telles» n'est autre que la compréhension, comme projet (le caractère projectif de la compréhension signifiant que «ce vers quoi le *Dasein* se pro-jette, à savoir ses possibilités, n'est pas lui-même thématiquement appréhendé»[34]).

Etant donné cette structure existentiale du projet, le *Dasein* est toujours «plus» qu'il n'est en fait; mais en même temps «il n'est jamais plus qu'il n'est en fait, puisque le pouvoir-être caractérise essentiellement sa facticité»[35]. Cependant, en tant que pouvoir-être, le *Dasein* n'est pas non plus *moins* qu'il n'est, puisque «ce que, selon son pouvoir-être, il *n'est pas encore*, il l'*est* pourtant existentialement»[36].

Il est curieux de voir que c'est par la possibilité, l'être possible, le pouvoir, et non par la saisie de l'ἐντελέχεια, que Heidegger cherche à montrer *comment* l'être est présent, *comment* il se dévoile. C'est que, précisément, Heidegger ne cherche ni *ce qu'est* l'être, ni *en vue de quoi* il est, mais cherche à montrer comment l'être se dévoile; c'est pour cela qu'il se sert de la possibilité, et non de l'ἐντελέχεια; celle-ci est simplement affirmée et décrite.

Jetons maintenant un regard d'ensemble sur l'enquête qui précède, afin d'en saisir les grands axes.

Aristote est le premier à préciser ce qu'est l'acte pour mettre en lumière la *fin* de l'être; aussi crée-t-il un terme nouveau : ἐντελέχεια, pour bien faire comprendre que l'acte, qui est ultime, est ce qui unit à la fin, ce qui stabilise dans la fin.

Cette découverte de l'ἐνέργεια-ἐντελέχεια constitue bien le sommet de la pensée du Philosophe, sa saisie la plus pénétrante, par où il atteint ce qu'il y a d'ultime et de plus intime dans l'être, ce au delà de quoi on

[33] *Ibid.* Cf. § 7, p. 38 (trad., pp. 56-57) : «Au-dessus de la réalité, il y a la *possibilité* (*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*)».

[34] *Op. cit.*, § 31, p. 145; trad., p. 181.

[35] *Ibid.*

[36] *Ibid.* Cf. *loc. cit.* : «C'est seulement parce que l'être du 'là' trouve sa constitution dans la compréhension et le caractère projectif de celle-ci, c'est parce qu'il *est* ce qu'il devient ou ne devient pas, qu'il peut, en se comprenant, dire de lui-même : 'Deviens ce que tu es !'».

ne peut aller. Si l'ἐνέργεια s'identifie avec l'οὐσία, elle fait cependant découvrir quelque chose de plus que l'οὐσία. Elle montre sa perfection, son achèvement propre. L'οὐσία est principe d'unité d'une manière immanente; l'ἐνέργεια est ce qui achève, et non seulement ce qui rend parfait, mais ce qui est capable d'unifier les autres en les attirant. On peut ainsi affirmer que l'ἐνέργεια est antérieure à la puissance [37], et énoncer, au niveau de l'être, les principes de causalité et de finalité.

Après Aristote, l'acte n'est plus considéré au niveau métaphysique. Chez les Stoïciens, il s'agit avant tout de l'exercice vital se réalisant dans le mouvement, et, à l'origine et au sommet de tout, du πνεῦμα, souffle vital.

Chez Plotin, l'acte-ἐνέργεια réapparaît explicitement, mais il n'est plus ce qu'il y a d'ultime. Au delà de l'ἐνέργεια, il y a l'Un et le Bien. L'ἐνέργεια est ce qui unit à l'Un et ce qui provient de lui; c'est elle qui permet au νοῦς de s'unir à l'Un au delà du multiple intelligible. L'ἐνέργεια est saisie comme l'ἐντελέχεια : ce qui permet à l'inférieur d'être un avec sa source, avec son principe.

Au delà de l'ἐνέργεια, il y a la δύναμις, qui est présente dans l'Un et le Bien; c'est une δύναμις qui n'est pas le possible, mais une cause, une source de fécondité, d'efficience surabondante; car ce qui est parfait est toujours source de fécondité, d'émanation nécessaire-volontaire. L'acte-fin, achèvement ultime de l'être, n'est donc plus ultime chez Plotin; ce qui l'est, pour lui, c'est l'Un et le Bien qui sont au delà de l'être et sont source de fécondité surabondante. L'exaltation de l'Un au delà de l'être conduit à affirmer le primat de la fécondité sur la finalité; et l'identification de l'Un et du Bien permet d'identifier fécondité et finalité, sortie de l'Un et retour vers l'Un.

Si la philosophie grecque n'a pas su maintenir en toute sa pureté la grande découverte d'Aristote concernant l'acte-fin, il n'est guère étonnant que les grands théologiens – S. Thomas mis à part – n'aient pas saisi cette découverte avec toute la pénétration voulue. Avicenne ramène l'acte et la puissance à des *états* de l'être. On n'est donc plus au niveau de la saisie de la *fin* de l'être, mais de sa manière d'être, l'acte de réalisation.

[37] Pour Heidegger, c'est la saisie de l'antériorité de l'acte sur la puissance qui constitue le sommet de la pensée d'Aristote. Il serait plus exact de dire que ce sommet est la saisie même de l'acte; car sans cette saisie, Aristote ne pourrait pas affirmer que l'acte est antérieur à la puissance. L'appréciation de Heidegger est très significative, car elle montre que pour lui, le sommet de la pensée est la saisie d'un rapport, d'une relation, et non de la fin elle-même. On touche là la dépendance de Heidegger à l'égard de Hegel.

Par contre, Thomas d'Aquin, au contact direct des écrits du Philosophe, redécouvre ce qu'avait découvert Aristote, le reprend à son compte et prolonge cette découverte [38]. En théologien, il en voit toutes les applications, toutes les richesses. Elle lui permet de mieux contempler le mystère de la simplicité, de la perfection, de la bonté de Dieu; elle lui permet de préciser ce qu'est l'acte du Créateur, ainsi que la dépendance de la créature. C'est en se servant de la métaphysique aristotélicienne de l'acte que S. Thomas, en théologien, développe sa doctrine de l'*esse*.

S. Thomas se situe donc dans le prolongement de la découverte d'Aristote. C'est peut-être là qu'on voit le mieux combien il est humblement disciple et, en même temps, combien il dépasse son maître. C'est à ce sommet qu'ils se rencontrent, qu'ils se reconnaissent – ils sont de la même race – mais c'est là aussi que l'un et l'autre manifestent le mieux leur originalité. L'un découvre l'ἐνέργεια en inventant l'ἐντελέχεια; l'autre, profitant de cette découverte, l'explicite, l'utilise magnifiquement, en théologien; il met cet ultime découverte de l'intelligence au service de la foi, pour que la foi, purifiée de certaines imaginations,

[38] La métaphysique d'Aristote et celle de S. Thomas ne sont pas une réflexion au niveau des noms, des expressions, mais exigent une saisie pénétrante de l'être comme tel et une découverte de ses principes propres. C'est pourquoi, bien que le terme latin *actus* n'ait pas la même signification étymologique que les termes grecs ἐνέργεια et ἐντελέχεια, la saisie métaphysique de S. Thomas concernant l'acte peut rejoindre celle du philosophe grec qui avait inventé l'ἐντελέχεια pour pénétrer dans l'ἐνέργεια; car l'un et l'autre cherchent à comprendre ce qu'est l'être en ce qu'il a d'ultime : sa fin propre.

Pour S. Thomas comme pour Aristote, les mots ne sont que des moyens permettant de communiquer aux autres ce que l'on pense. Le contenu métaphysique se situe au niveau de la pensée intérieure, dans son contact avec la réalité existante, dans sa découverte de l'être et de l'acte. Nos mots eux-mêmes ne sont jamais au niveau métaphysique; du fait qu'ils sont sensibles, ils sont toujours inadéquats à notre pensée métaphysique; mais ils peuvent, évidemment, être plus ou moins inadéquats.

Pour Heidegger, le lien entre le langage et la pensée est beaucoup plus intime, car sa propre pensée demeure toujours très liée à l'intuition poétique. Le langage philosophique est donc pour lui *œuvre* philosophique; il est la «maison de l'être». C'est pour cette raison que, selon Heidegger, l'intuition d'Aristote traduite dans les expressions ἐντελέχεια et ἐνέργεια ne peut être redécouverte dans l'*actus* latin – pas plus que la sculpture grecque ne peut être redécouverte dans la sculpture romane ou gothique. Elles sont ἄλλο ἐν ἄλλῳ! C'est peut-être cela qui fait le mieux comprendre à la fois l'admiration de Heidegger pour Aristote et son impuissance à pénétrer dans la saisie aristotélicienne de l'ἐνέργεια. S. Thomas, à la suite de son maître, distinguait avec plus de netteté la pensée métaphysique de l'intuition poétique. Le langage du philosophe réclame la sobriété et la précision. C'est un *outil*, un instrument au service de la pensée, en vue de sa communication. Le mot ne doit pas faire écran, il ne doit pas être un obstacle; c'est *la réalité* qui doit s'imposer de plus en plus. Par contre, le langage du poète est une *œuvre* que l'on contemple, à laquelle on s'arrête, en laquelle on se repose.

puisse s'épanouir plus librement.

Ce qu'il y a d'ultime dans la vie de l'intelligence est toujours ce qu'il y a de plus fragile, ce qui se garde le plus difficilement, ce qui se corrompt le plus facilement; et sa corruption est pour la vie de l'intelligence ce qu'il y a de plus terrible – *corruptio optimi pessima.* Cette corruption, la plus grave qui puisse atteindre l'esprit, car elle l'atteint en ce qu'il a de plus profond, s'est réalisée immédiatement après l'étonnante redécouverte de l'acte par S. Thomas et son admirable application à la Révélation chrétienne. C'est ce que nous voyons chez un théologien qui, lui aussi, se veut aristotélicien, mais qui interprète Aristote tout autrement que S. Thomas. Au lieu de retrouver à son tour la découverte d'Aristote, Ockham demeure au niveau des termes, des mots, du langage, et au niveau de la description des expériences. Il ne considère la distinction de l'acte et de la puissance qu'au niveau logique des modalités d'attribution (nécessaire et possible) et au niveau du jugement d'existence constatant seulement le fait d'exister ou de ne pas exister. La métaphysique de l'être en acte et en puissance disparaît. De cette métaphysique il ne reste que l'expression formelle, logique (l'attribution nécessaire et l'attribution possible) et le fondement : la constatation «brute» du fait d'exister ou de ne pas exister.

En faisant disparaître la métaphysique de l'acte et de la puissance, ce théologien qui veut se servir d'Aristote ouvre la voie à une méta-logique des possibles. L'argumentation *de potentia absoluta,* qui prétend mettre en lumière tous les possibles susceptibles d'être l'objet de la volonté de Dieu, devient le raisonnement théologique par excellence. Ce n'est plus l'acte, fin de l'être, qui donne l'ultime explication métaphysique, mais le possible émergeant de la toute-puissance de Dieu, et le fait «brut» d'exister qui s'impose comme un donné, comme le résultat de la volonté libre de Dieu. Le possible qui, dans la perspective d'Aristote, est premier selon l'ordre génétique (si l'on regarde l'individu existant), devient premier dans l'ordre de l'intelligibilité et même, grâce à la toute-puissance de Dieu, le *premier* absolu [39]; et le fait

[39] N'y a-t-il pas un parallélisme entre le primat du possible et l'affirmation, au niveau psychologique ou méta-psychologique, du primat de l'inconscient ? Cette affirmation de l'inconscient ne représente-t-elle pas les dernières conséquences, au niveau psychologique, de la tendance qui s'était exprimée en premier lieu au niveau théologique, dans l'argumentation *de potentia absoluta* ? En laïcisant ce type d'argumentation, on aboutit à un primat de l'inconscient. Il semble donc bien qu'on puisse dire que le primat de l'inconscient dépend, en définitive, du nominalisme – de même que le matérialisme, comme l'avait bien vu Marx (cf. ci-dessus, p. 405 , note 243).

d'exister s'impose comme une limite, un terme, un résultat.

L'influence du nominalisme a été (et demeure) très grande. Ceux-là même qui ont voulu l'éviter, voire la combattre, l'ont encore subie. Suarez, notamment, prétend bien suivre S. Thomas et dépasser Ockham; mais en réalité, il fait une sorte de compromis, un syncrétisme d'ordre psychologique. Dans ses *Disputations métaphysiques,* il ne repense pas l'ordre métaphysique des problèmes, il ne montre pas la place de l'induction ni la découverte des principes. *A partir de conclusions théologiques,* il expose des questions métaphysiques; on le constate de façon très particulière à propos de l'acte et de la puissance. Il ne s'agit plus, pour lui, de la recherche de la fin de l'être, mais d'une division au niveau de l'être fini, de l'être créé, de l'être participé; c'est pour expliquer la composition de l'être créé qu'intervient cette division de l'être en acte et en puissance. L'*esse* participé est donc plus fondamental que la division de l'être en acte et puissance.

Que cette division demeure au niveau de la modalité de l'être fini, Suarez le dit expressément lorsqu'il affirme que l'acte se dit tantôt absolument, tantôt relativement : relativement lorsqu'il actue quelque chose (l'acte est alors comme la forme), absolument lorsqu'il est en soi quelque chose d'actuel (soit *simpliciter,* soit *secundum quid*). L'acte, dont on ne regarde plus que la fonction et la manière d'exister, n'est plus saisi qu'au niveau de l'être sensible, composé : il se ramène à la forme. Il n'y a plus que cette modalité de l'acte et, au sommet, en Dieu, l'acte pur; il n'y a plus de saisie métaphysique de l'acte. Les expressions «acte» et «puissance» demeurent, mais leur signification propre n'est plus saisie.

Aussi n'est-il pas étonnant que, dans la mesure où l'acte et la puissance sont considérés comme des opposés, l'effort d'un Nicolas de Cues soit de chercher à dépasser cette opposition, à dépasser la distinction acte-puissance. Si la division ultime de l'*être* en acte et puissance est ramenée à une opposition de l'acte et de la puissance au niveau du devenir – l'acte étant identifié avec la forme, la puissance avec la matière, et forme et matière n'étant plus considérées comme des principes (nature-forme, nature-matière), mais comme des manières d'être, parfaite et imparfaite – on peut alors envisager leur dépassement.

Il n'est pas étonnant non plus que lorsque la philosophie veut retrouver son autonomie, son indépendance à l'égard de la théologie (fortement contaminée par le nominalisme), elle adopte une position comme celle de Descartes ou de Malebranche, qui considèrent la distinction de l'acte et de la puissance comme purement nominale ou

purement logique, ou comme celle de Spinoza, pour qui le *conatus* (l'effort, la tension) remplace dans l'être la distinction de l'acte et de la puissance. On assiste alors à un véritable oubli de l'acte-fin. L'acte n'est plus reconnu que dans le fait d'exister ou dans la puissance active, efficiente. Si Leibniz fait l'effort de reprendre l'expression aristotélicienne ἐντελέχεια, il ne reprend que le mot, sans en redécouvrir la signification métaphysique (ce qui montre bien qu'il ne suffit pas de reprendre un mot pour redécouvrir l'intuition qui est à son origine !). Pour lui, l'entéléchie ne signifie que l'autonomie, la perfection de la monade créée et sa force d'efficience, son pouvoir d'efficacité. Ce retour à Aristote ne dépasse pas, semble-t-il, la position de Suarez.

Cet oubli de l'acte — sa mise entre parenthèses — conduit immanquablement à la mort de la métaphysique, chez Kant. Car une métaphysique qui ne garde plus que les distinctions matière - forme et substance - accidents, en se constituant à partir de l'être créé (et donc en n'étant plus qu'une laïcisation de la théologie), perd toute sa signification profonde. Elle se rationalise en se confondant avec une logique du possible. Si l'acte est oublié, le possible devient nécessairement premier; et l'οὐσία n'est plus saisie comme principe d'être, mais comme sujet ou comme universel. Il n'est guère difficile de montrer qu'une telle métaphysique n'a pas de sens, qu'elle ne peut rejoindre le réel existant. La route étant barrée du côté de la découverte de l'acte, il faut chercher une autre issue non encore explorée. De fait, c'est vers une toute nouvelle manière d'envisager l'activité que va s'orienter la recherche philosophique. Ce que l'on considérera, c'est l'activité du Moi, l'acte de réflexion en soi-même, l'activité qui fonde toute conscience et seule la rend possible. L'activité originaire que Fichte pose au point de départ de sa philosophie, pure activité qui ne présuppose aucun objet, nous met bien en présence d'un primat de la subjectivité; car l'objet apparaît à partir de cette activité, qui le produit. De cette présupposition d'une activité infinie qui se réfléchit en elle-même, on déduit la passivité absolue d'un Non-Moi; et à partir de là, on peut concevoir une activité objective s'appliquant au réel.

Schelling à son tour pose le Moi comme acte pur, mais au sens d'un «*faire* pur»; plus tard, sa philosophie positive présente une vision dialectique de la puissance en acte et de l'acte en puissance.

C'est encore d'une manière dialectique que Hegel, revenant aux expressions mêmes d'Aristote, interprète l'acte et la puissance. Pour lui, l'acte est posé à l'intérieur de l'universel comme un changement qui reste identique à soi-même. La nature infinie de l'esprit est le *Prozess*

de lui-même en lui-même; dans ce *Prozess*, ce développement, on peut discerner deux états dialectiquement unis : la puissance ou possibilité (ce qui est en-soi et objectif) et l'acte ou réalité effective (ce qui est pour-soi et subjectif). La puissance est comme un germe qui contient en soi sa réalité, son terme, son acte. L'esprit est l'acte par lequel il se fait, et il est le résultat de sa propre activité.

Voilà une conception très nouvelle de la distinction de l'acte et de la puissance, conception qui explique toute la réalité par un processus dialectique, immanent, vital, spirituel : le développement du Moi, le développement de l'esprit. Il est évident que l'acte n'est plus saisi comme fin, comme efficience; quant au possible, il n'est plus saisi au niveau dè l'être, mais au niveau de la δύναμις physique, comprise comme force. Aussi n'y a-t-il plus, entre la puissance et l'acte, que la différence de l'imparfait au parfait, du germe au résultat.

A la conception hégélienne de l'acte et de la puissance succède une très grande variété de positions. Gioberti, d'une certaine manière, continue Hegel en affirmant qu'exister, c'est agir et qu'agir c'est faire, produire; l'acte est identifié avec l'activité, la production, et la passivité absolue est identifiée avec le néant.

Pour Gentile, l'acte (qui constitue le problème philosophique par excellence) est l'esprit, la pensée pensante, le sujet absolu qui résout tout en soi. Pour M. F. Sciacca également, l'acte est essentiellement spirituel : l'acte originaire de l'être est un acte unitaire constitué par l'essence de l'être et du sujet connaissant.

Si l'identification de l'acte et de l'efficacité pure conduit à identifier l'acte et l'esprit, elle peut conduire aussi à identifier l'acte et la matière – ce que l'on voit chez Schopenhauer : l'ἐνέργεια, comprise comme causalité pure, se ramène à la matière, car celle-ci est cause et effet, son être est son activité.

L'identification de l'acte et de l'efficacité peut aussi conduire à considérer l'acte au niveau du mouvement, de la durée, de l'élan vital (Bergson)[40]; on ne regarde alors le possible que comme provenant de l'acte.

Cette même identification peut encore amener à comprendre l'actualité comme le *process* du monde, constitué par l'auto-création d'«entités actuelles» qui sont «sous l'emprise» (*in the grip*) d'un prin-

[40] Il y a également confusion entre l'être et la vie chez Blondel, pour qui l'acte exprime ce qu'il y a «de plus essentiel et de plus vital» dans l'être.

cipe métaphysique ultime : la créativité (Whitehead)[41]. Par contre, un Gabriel Marcel considère l'acte d'être comme contradictoire (au moins dans certains de ses écrits).

Si, au dire de Sartre, la phénoménologie entend supprimer la dualité réelle de la puissance et de l'acte – tout est en acte – la distinction de l'acte et de la puissance se retrouve, d'une manière tout autre et comme inversée, au niveau de l'intentionalité, comme on peut le voir particulièrement chez Husserl. Chez Sartre lui-même, cette distinction se retrouve au niveau du pour-soi et de l'en-soi. Manquant d'une coïncidence avec elle-même, la réalité-humaine est un manque qui est le possible du pour-soi; ce possible surgit du pour-soi comme néantisation de l'en-soi qui, lui, est en acte.

Enfin, Heidegger marque un retour aux expressions d'Aristote, qu'il essaie de saisir dans leur signification originale; mais en réalité, l'orientation profonde de la recherche de Heidegger est ordonnée à la découverte du fondement plus qu'à celle de la cause finale. S'il reconnaît avec admiration la grandeur d'Aristote dans sa découverte de l'ἐντελέχεια, il ne semble pas avoir dépassé le stade de l'admiration, et ne pénètre pas lui-même dans cette découverte métaphysique de la cause finale de l'être. Son admiration pour Parménide, pour sa découverte de l'Etre, de la pensée et du dire, semble l'avoir plus profondément marqué. On peut du reste se demander si Heidegger n'est pas plus sensible à ce que *dit* Parménide sur l'être, à ce que *dit* Aristote sur l'ἐντελέχεια, qu'à la signification profonde de leur dire. C'est pour cela qu'il pense l'être comme ce qu'il y a de plus fondamental (ce qui est lié au pouvoir, au pouvoir du désir, au possible), et considère avec moins d'attention l'acte, qui ne peut pas être atteint de la même manière. Heidegger n'a pas saisi que l'acte, explicitant ce qu'est l'être selon la finalité, constitue la vision ultime de l'être, ce qui permet à notre intelligence de le penser pleinement, en dépassant toutes les déterminations particulières des étants – alors que l'être considéré dans son fondement radical, comme possible, ne peut permettre par lui-même ce dépassement : il ne le peut que négativement, par le truchement du néant.

Cette enquête historique est, d'une certaine manière «l'histoire de l'oubli de l'acte», oubli qui est la véritable cause de l'oubli de l'être. Si les philosophes continuent de parler de l'acte, celui-ci, ayant été réduit,

[41] On pourrait faire des remarques semblables au sujet de Lavelle, pour qui l'acte est la puissance créatrice qui constitue l'essence même de l'être.

depuis Ockham, à l'efficience, n'est plus pour eux la *fin* de l'être. Qui plus est, l'acte perd son antériorité; la puissance, le possible, sont considérés comme son véritable fondement. L'acte s'identifie alors avec ce qui est fini, avec le résultat dernier. L'identification de l'être et du possible se retrouve même chez Heidegger. Sans doute ce dernier a-t-il l'intention profonde de réhabiliter l'ἐντελέχεια d'Aristote; mais en raison même de l'impossibilité où il se trouve de redécouvrir le jugement d'existence, il ramène l'être au possible et à ce qui rend possible la pensée.

Il est donc nécessaire, si l'on veut redécouvrir une véritable métaphysique de l'être, de reprendre toute la recherche inductive, seule voie d'accès à la découverte de l'acte comme fin propre de ce-qui-est, considéré en tant qu'*être*.

II. Découverte de la fin propre de ce-qui-est : l'acte

Voyons maintenant comment nous devons aujourd'hui, au niveau *métaphysique*, redécouvrir l'acte, sa présence et ce qu'il est, puisque, si importante que soit la *praxis*, l'action, les doctrines qui s'y limitent ne s'élèvent pas au niveau métaphysique : elles demeurent anthropologiques.

1. L'ANALYSE DU LANGAGE, SIGNE DE LA PRÉSENCE DE L'ACTE

L'analyse du langage, qui introduit à la recherche de l'οὐσία, introduit aussi au problème de l'acte et de la puissance. Quand je dis «Pierre est», «Pierre travaille», «Pierre souffre et est fatigué», j'affirme de Pierre des choses très différentes qui toutes, malgré leur diversité, affectent Pierre en tant que personne individuelle. Toutes, de ce point de vue, s'identifient en Pierre. Pierre est le sujet capable d'unifier en lui ces diverses attributions, sans supprimer pour autant la valeur originale de chacune; ce sont soit des qualités, des situations, des relations, soit des actions ou des manières de subir l'influence des autres, soit même l'affirmation de l'existence.

Il est évident que lorsque nous disons que Pierre travaille ou qu'il souffre, nous ne lui attribuons pas seulement telle ou telle qualité; nous affirmons qu'il exerce ou subit une certaine activité, qui ne peut se ramener à une simple qualification, bien qu'elle en implique une. Car l'activité exprime avant tout le lien de Pierre avec telle ou telle réalité extérieure. Dire que Pierre travaille ou qu'il souffre, c'est dire qu'il agit sur telle matière pour la transformer ou qu'il se laisse lui-même modifier par telle réalité qui agit sur lui. Et si cette activité était particulièrement parfaite, elle pourrait finaliser toute la vie de Pierre. L'amitié, la contemplation, peuvent finaliser une vie humaine; si Pierre aime un ami, s'il contemple, ces activités peuvent finaliser sa vie, lui donner une signification profonde et durable. De telles activités ne sont plus purement accidentelles, elles sont essentielles à la vie de Pierre, bien que toujours elles restent accidentelles dans leur existence propre, comparativement à la substance même de Pierre.

Ces activités nous font redécouvrir quelque chose de substantiel chez Pierre; quelque chose qui n'est plus seulement accidentel, mais qui l'affecte en ce qu'il a de plus lui-même, qui explicite ce qu'il y a de plus intime en lui. Nous sommes donc en présence de quelque chose de tout à fait ultime qu'exige nécessairement la perfection même de la vie de Pierre. Pierre, en sa vie profonde, demande ces activités.

On pourrait faire des remarques analogues à propos de l'affirmation de l'existence de Pierre. L'affirmation «Pierre existe» possède un mode qui n'est pas nécessaire : il est contingent et accidentel que Pierre existe; et cependant, cette existence qu'il possède l'affecte en ce qu'il a de plus lui-même.

Que représentent donc ces attributions qui ne sont pas de purs adjectifs (déterminations formelles qualitatives), mais qui expriment une activité ou une manière d'être, d'exister ? Si l'on y réfléchit un instant, on s'aperçoit que l'on est en présence de l'attribution du verbe, et non plus du nom ou de l'adjectif. Le verbe exprime avant tout une action, un exercice qui est à la fois quelque chose de relatif (le verbe est toujours relatif à un sujet) et quelque chose qui achève (le sujet auquel il est attribué est en vue de cette activité). Dans certains cas, le verbe exprime le lien avec la fin, la possession de la fin; il exprime alors quelque chose d'ultime. Dans d'autres cas, lorsque le verbe être est employé seul, selon sa signification propre, le verbe exprime simplement le fait d'exister; dans ce cas, le verbe exprime encore quelque chose d'ultime, mais dans l'ordre substantiel : exister est bien l'ultime perfection de la substance.

Si tous nos jugements s'expriment dans un verbe, cela signifie une exigence profonde de notre intelligence et de la réalité qu'elle cherche à saisir. Notre intelligence ne peut exprimer tout ce qu'elle saisit de la réalité uniquement par des noms, par des adjectifs ou des adverbes; elle doit se servir de verbes. Ceux-ci apparaissent comme exprimant quelque chose de plus essentiel et de plus fondamental que les adjectifs, qui, en réalité, supposent toujours le verbe : ils ne peuvent être identifiés au sujet que par le verbe. Quand ce verbe est réduit à sa fonction de copule, il exprime alors la condition nécessaire de cette identification. Le verbe est ce qui structure essentiellement le jugement, ce qui lui donne son unité et son originalité. Il en est comme l'âme et, par le fait même, il exprime ce qu'il y a d'ultime dans le jugement.

En effet, tous nos jugements se réalisent grâce à une énonciation et dans une énonciation; celle-ci implique toujours au moins deux éléments composés ou divisés, un nom et un verbe. Lorsque le nom et le verbe s'excluent, il faut ajouter la particule négative; lorsqu'ils s'intègrent ou s'unissent, il n'est nécessaire de rien ajouter, ce qui indique bien que la composition est première, et que la négation vient après et la suppose.

Si le verbe et le nom sont les deux éléments qui s'unissent pour former l'énonciation et exprimer le jugement, ces deux éléments ont des rôles complémentaires. Le sujet exprime ce qu'il y a de plus fondamental et de plus stable; il est ce qui peut être séparé, ce qui peut exister seul, de manière autonome. Sa signification, en effet, n'est pas relative, elle est indépendante du contexte en lequel il se trouve; toutefois, le sujet demeure capable d'être déterminé et même d'être actué : il possède donc en lui une certaine potentialité.

Le verbe, par contre, est toujours relatif au sujet qu'il affecte. Il ne peut demeurer seul dans sa propre signification; il est essentiellement ce qui transforme un autre. Il n'est donc pas premier et dépend du contexte où il se trouve; mais il achève et peut être ultime, il exprime un exercice qui peut être fondamental et ultime.

Par le fait même, il apparaît que si notre intelligence saisit en premier lieu[1] la réalité sous l'aspect de ses déterminations absolues ex-

[1] Cet «en premier lieu» n'exprime pas une priorité chronologique, ni la possibilité d'une séparation d'avec le reste; mais, à l'intérieur d'une analyse de notre activité intellectuelle, il désigne l'élément premier de nos connaissances intellectuelles, c'est-à-dire un élément premier comparativement à un mixte, mais qui n'existe jamais indépendamment de lui. Il ne s'agit donc ni d'une priorité temporelle, ni d'une priorité de nature-perfection, mais d'une priorité dans l'ordre de l'analyse, une analyse de philosophie critique. Nous reviendrons sur ce sujet dans le volume sur *La pensée réflexive*.

primées dans les noms, elle ne peut cependant pas s'arrêter à cet unique aspect, si important, si essentiel qu'il soit; elle doit considérer cette même réalité sous un autre aspect, qu'elle exprime par le verbe «être» et les autres verbes. Elle considère alors la réalité dans son autonomie existentielle (verbe «être») et dans sa manière propre d'agir sur les autres ou de pâtir.

Poussons plus loin cette enquête. C'est dans l'interrogation que le langage est pleinement lui-même. Or nous constatons que si certaines de nos interrogations portent sur la recherche des déterminations essentielles d'une réalité, sur ce qu'expriment les noms et les adjectifs, d'autres traduisent d'autres recherches : d'où vient cette réalité ? Où va-t-elle ? Ces interrogations, certes, ne sont pas premières, elles présupposent les autres, qui sont plus fondamentales; mais elles ont une signification propre, irréductible à celles des autres, et qui indique bien le désir qu'a l'intelligence de ne pas s'arrêter à la seule connaissance des déterminations essentielles de la réalité. L'intelligence veut autre chose. Elle veut saisir ces nouvelles dimensions de la réalité, son origine et sa fin, sa dépendance radicale à l'égard de réalités d'où elle provient et son ordre profond à l'égard de ce qui est capable de l'achever et de la perfectionner. Il s'agit bien, dans ces interrogations, de saisir deux ordres de dépendance existentielle qui ne sont plus la structure essentielle de la réalité considérée en elle-même, mais qu'il faut saisir si l'on veut connaître la réalité dans toute son actualité, dans toute sa manière d'être.

Plus profondément encore, l'intelligence interrogatrice se demande : cette réalité existe-t-elle ? L'interrogation fondamentale porte sur l'existence d'une chose – *an sit* – car si elle n'existe pas, elle demeure peut-être un idéal qui *pourrait* exister, elle demeure quelque chose de possible, mais qui n'*est* pas au sens fort. Pour le philosophe réaliste cette interrogation est capitale, car il ne peut s'intéresser qu'à ce qui existe. Ce qui n'existe pas encore l'intéresse comme une promesse, mais il ne peut encore savoir exactement si cela existera; car ce qui n'est qu'une promesse peut ne jamais exister. C'est pourquoi une philosophie réaliste ne peut fonder sa recherche sur le possible; la métaphysique se fonde sur ce qui *est* – d'où la valeur unique et fondamentale de l'interrogation : ceci existe-t-il ? C'est vraiment l'interrogation fondamentale et donc celle qui conditionne toutes les autres[2]; c'est celle que le

[2] Pour Heidegger, l'interrogation fondamentale n'est plus : «ceci existe-t-il ?», mais : «Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ?»; ou mieux : «D'où vient que partout l'étant ait la prééminence et revendique pour soi tout 'est', tandis que ce qui n'est pas un

métaphysicien doit regarder avec le plus d'attention; par le fait même, la *réponse* à cette interrogation fondamentale intéresse en premier lieu la métaphysique : «oui, cela existe»; ou : «non, cela n'existe pas». Que veulent dire ces deux réponses ?

Quand j'affirme : «ce qui est mû existe», «moi-même, j'existe», j'affirme que «ceci», bien qu'il soit mû et donc change, *est* néanmoins, et que, en tant qu'il est, il y a en lui quelque chose d'absolu; et de même, j'affirme que moi aussi, malgré mes changements, malgré mes limites, je *suis*. «Ceci», «moi», ne sont plus du domaine des réalités possibles, qui pourraient exister : ils sont. C'est un fait qui s'impose à mon intelligence; de ce point de vue, c'est bien quelque chose d'ultime, dans son ordre. Le fait d'exister dit autre chose que la détermination du «ceci» et du «je»; il est, du reste, exprimé par le verbe être. Comparativement aux autres verbes, le verbe «être» est fondamental et il se retrouve en tous les autres [3]. Le fait d'exister signifie bien l'*acte fondamental d'être* impliqué dans tous les autres actes, les opérations, qui ne font qu'exprimer des modalités de ce premier acte. Le fait d'être actualise immédiatement le sujet qui agit, tandis que les autres actes actualisent en supposant le premier, mais aussi en l'achevant; car ce fait d'être, s'il apparaît comme quelque chose d'ultime en ce sens qu'il s'impose, va cependant permettre d'autres actualités qui, dans l'ordre de l'actualité, seront plus ultimes. Du point de vue philosophique, le fait d'exister ap-

étant, le rien compris de la sorte comme l'Etre lui-même, reste oublié ?» (*Le retour au fondement de la métaphysique*, in Questions I, p. 45; cf. *Contribution à la question de l'Etre*, in *op. cit.*, p. 244; voir notre étude sur *l'importance de l'interrogation* chez Heidegger, in *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fascicule IV). L'interrogation fondamentale ne porte donc plus sur la découverte de ce-qui-est, mais sur la différence de l'Etre et de l'étant. Par le fait même, on ne peut plus atteindre immédiatement l'Etre : on l'atteint par la négation de l'étant. Le jugement d'existence n'est donc plus notre contact premier avec l'être, qui est atteint par la médiation de l'étant. L'être ne peut donc plus être atteint comme l'être, mais comme la négation de la détermination impliquée dans l'étant.

[3] Voir S. THOMAS, *Comm. du Peri Hermeneias*, leçon 5, n° 22 : «Il dit donc que ce mot 'est', lorsqu'il signifie la composition (car il ne la signifie pas principalement, mais par voie de conséquence, *ex consequenti*), signifie premièrement ce qui est atteint par l'intelligence par mode d'actualité absolument; car 'est', dit d'une façon absolue (*simpliciter*), signifie 'être en acte' (*esse actu*); et ainsi il le signifie par mode verbal. Car l'actualité, que ce mot 'est' signifie principalement, est communément l'actualité de toute forme, ou l'acte substantiel ou accidentel. De là vient que lorsque nous voulons signifier qu'une forme ou un acte quelconque est présent dans un certain sujet (*inesse alicui subjecto*), nous le signifions par ce mot 'est', soit de façon absolue, soit de façon relative (*simpliciter vel secundum quid*) : de façon absolue selon le temps présent, de façon relative selon d'autres temps».

paraît comme fondamental et donc comme substantiel; c'est l'acte du sujet. De plus, c'est cet acte d'être, cet *esse*, qui donne à la réalité existante, à l'individu, son ultime unité, son ultime incommunicabilité. C'est l'acte d'exister qui explique l'unité individuelle de la réalité, tandis que la substance explique son unité essentielle.

Quant à la réponse négative : «ceci n'est pas», elle est aussi très significative, parce qu'elle montre l'intelligence humaine effectuant une négation qui affecte le verbe *être*, et réduisant par le fait même à rien le *ceci* – le *ceci* est comme «néantisé» par cette négation absolue. L'intelligence est capable de néantiser le *ceci*, c'est-à-dire le *sujet logique* exprimé par le terme «ceci». L'intelligence ne néantise pas la réalité, mais elle constate que cette réalité que l'on cherche n'est pas : il y a une *absence* totale, et non pas seulement une *privation*; l'intelligence exprime cela dans le langage et, au niveau du langage, sa négation néantise ce qu'elle avait spontanément créé : le «ceci».

Au niveau du langage, «ceci est» et «ceci n'est pas» sont en opposition fondamentale, radicale; on ne peut aller plus loin dans l'ordre de l'opposition. Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait dans la réalité une opposition entre l'être et le néant; c'est l'intelligence qui, pour mieux exprimer ce qui est, crée dans le langage cette opposition.

Si, au niveau du langage, «ceci est» apparaît en opposition avec «ceci n'est pas», l'être signifié par «ceci est» demeure lié au non-être signifié par «ceci n'est pas»; et d'une certaine manière, on peut même dire, puisque du point de vue de notre conscience la négation a une certaine priorité, que l'être signifié par «ceci est» apparaît à partir du néant signifié par «ceci n'est pas».

Mais l'analyse du langage n'est pas une preuve. Ce n'est pas parce que l'on interroge sur une réalité que cette réalité existe, ce n'est pas parce qu'on en parle qu'elle existe; il y a là cependant un *signe* qui permet de se poser la question avec plus de précision. Il s'agit même d'un signe extrêmement important, car le langage est l'œuvre humaine la plus proche de nous, l'œuvre d'art la plus proche de la nature; c'est dans le langage que la coopération de l'art et de l'esprit (l'intelligence en ce qu'elle a de plus naturel), est le plus intime et le plus profonde. C'est pourquoi ce signe ne doit jamais être méprisé. Mais il ne faut pas pour autant lui donner une valeur qu'il n'a pas. Confondre le langage et la réalité naturelle, c'est confondre l'œuvre de la pensée, l'œuvre artistique, et la réalité au sens fondamental et primordial; c'est s'enfermer dans l'activité propre de l'esprit.

L'analyse du langage nous indique, comme un signe, que la recher-

che de ce qu'est l'acte, qui constitue l'interrogation ultime, n'est pas la recherche première de notre intelligence, mais qu'elle est bien une recherche essentielle; c'est une recherche qui en présuppose une autre, tout en demeurant une recherche originale. L'analyse du langage nous indique aussi que la recherche de l'existence de la chose, donc de son acte d'être, est présupposée à toute interrogation, et par conséquent à la première interrogation (portant sur le τί ἐστι, sur l'οὐσία). Ce qui est ainsi présupposé à la première interrogation peut être explicité («thématisé»); on sera alors en présence de l'interrogation ultime au niveau de l'analyse [4]. La recherche de l'acte est à la fois ce qu'il y a d'ultime et ce qu'il y a de fondamental.

[4] Autrement dit, nous reconnaissons que l'interrogation sur l'acte d'être n'est pas première, qu'elle est ultime et qu'en même temps elle est fondamentale (c'est même parce qu'elle est ultime qu'elle est fondamentale). On ne peut découvrir parfaitement ce qu'est l'être que par cette interrogation. L'être n'est donc jamais donné directement. De ce point de vue, il est vrai de dire qu'il demeure caché; en cela nous sommes d'accord avec Heidegger. Mais pour Heidegger, c'est le néant, négation de l'étant, qui cache l'Etre et c'est l'Etre qui, en néantisant l'étant, «se donne», ou «est donné». Dans une perspective réaliste, c'est l'intelligibilité première de ce-qui-est (l'οὐσία) qui révèle l'être en premier lieu; mais elle ne le révèle pas d'une manière ultime, ni donc d'une manière fondamentale et, par le fait même, elle le cache en ce qu'il a d'ultime et de fondamental. Mais, toujours dans cette perspective réaliste, ce n'est pas par la néantisation de son intelligibilité que l'être se donne : car cette intelligibilité première de ce-qui-est *nous permet, en réalité, d'aller plus loin* qu'elle-même. Si elle s'imposait en nous empêchant de découvrir autre chose, elle serait alors un obstacle à la découverte de l'être en ce qu'il a de plus lui-même : l'être en acte; dans cette hypothèse, il faudrait évidemment la détruire, et seul l'être en acte pourrait la néantiser pour pouvoir se donner comme être, c'est-à-dire comme acte. Dans ce cas, on pourrait dire que l'acte néantise l'οὐσία. Mais en réalité l'οὐσία, principe premier de ce-qui-est, n'a pas pour rôle propre de s'imposer comme quelque chose d'ultime. Elle n'est donc pas un obstacle, mais au contraire permet à l'intelligence d'aller plus loin dans sa recherche de ce qu'est l'être en lui-même. C'est pourquoi on peut dire que la découverte de l'οὐσία est comme un premier moment de la découverte de l'être, premier moment qui demande à être dépassé en vue de la découverte de l'acte d'être, qui est à la fois ultime et fondamental dans l'ordre de l'être.

On comprend que Heidegger, ne pouvant atteindre l'être que par la néantisation de l'intelligibilité (intelligibilité qui, pour lui, est toujours au niveau de l'étant), ne puisse plus être en présence que de l'aspect fondamental de l'être, et non pas de son aspect ultime; car l'aspect ultime de l'être, son acte, sa fin, ne peut être saisi, précisément, que comme un aspect ultime, présupposant la saisie de l'οὐσία (intelligibilité première). Mais peut-on saisir immédiatement le fondement de l'être, sa présence, sans avoir saisi son aspect ultime ? On peut, certes, saisir immédiatement un aspect fondamental de l'être dans l'*ens in communi*, qui est comme un aspect générique, l'universel-fondamental. Mais Heidegger ne peut accepter cette sorte de saisie de l'être, il en a même horreur ! Et c'est précisément en niant cet aspect fondamental-générique de l'être qu'il veut saisir l'être véritable. Mais l'être véritable peut-il se livrer comme fondement par la seule négation de son aspect générique ? N'est-ce pas la saisie de son acte qui peut seule livrer ce qu'il y a en lui de plus secret et de plus fondamental ?

Nous devons donc d'abord comprendre comment l'existence d'un certain mode d'être irréductible aux déterminations s'impose à nous, dès que nous réfléchissons sur l'expérience que nous faisons du mouvement. Ensuite, nous devons nous servir des diverses déterminations de ce-qui-est, que nous avons analysées, pour mieux comprendre que l'on ne peut réduire l'être à ces diverses déterminations. Enfin, nous devons chercher à saisir ce qu'est ce mode d'être irréductible, au delà des déterminations : découvrir, par voie inductive, ce qu'est l'acte comme principe propre de ce-qui-est.

On peut dire qu'on découvre d'abord par l'expérience et l'analyse de ce-qui-est-mû la nécessité de poser «quelque chose» qui ne soit pas de l'ordre de la détermination, de l'ordre de la cause formelle; puis, à partir des précédentes analyses des diverses déterminations, on montre comment ce «quelque chose» s'impose nécessairement; enfin, en posant l'interrogation à partir de l'expérience, on induit.

2. DÉCOUVERTE CONCRÈTE DE LA PRÉSENCE DE L'ACTE DANS CE-QUI-EST-MÛ

Dans toute réalité mue que nous pouvons expérimenter, il existe quelque chose qui n'est pas réductible aux déterminations de cette réalité et qui oblige le philosophe à se poser une nouvelle question. Les réalités sensibles qui nous entourent (et nous-même en tant que réalité sensible) sont en effet dans un devenir incessant : elles existent dans ce devenir même. Cette manière d'exister est très imparfaite, car elle est toujours ce qui ne demeure pas, ce qui cesse d'être dès qu'il est : quelque chose d'insaisissable, qui ne dure pas. Ce devenir existe comme un *fluxus* qui n'a en lui-même aucune stabilité; c'est bien ce qu'Héraclite avait saisi avec tant de force : «Nous descendons et ne descendons pas dans les mêmes fleuves; nous sommes et ne sommes pas»[1].

Ce qui est mû est en effet essentiellement incomplet, il est et n'est plus, et de nouveau il est d'une autre manière. Certes, on peut dire que c'est l'imperfection radicale de *ce* qui devient, de *la réalité* en mouvement, qui explique d'une certaine manière cette succession dans l'exister, cette impossibilité de durer. Mais, malgré ces imperfections

[1] Fragment 49 a (39 in J. BRUN, *Héraclite*, p. 136); cf. ci-dessus, p. 12.

congénitales, ce qui est mû existe selon une certaine actualité d'être, irréductible à la potentialité du sujet mû et aux déterminations qui sont à son origine et qui le terminent. Il y a là quelque chose de très spécial : l'existence même du *fluxus* dont nous pouvons faire l'expérience.

Lorsqu'on veut analyser le mouvement, on considère en effet à la fois ce qui est à son *origine* (sa cause efficiente, son principe actif), ce qui est le *sujet* qu'il affecte, qu'il actue, et le *terme* où il s'achève, se termine. En considérant le mouvement sous l'angle de son principe actif, on parle alors d'*action*; en le considérant du point de vue du sujet qui est mû, on parle de *passion*. C'est ainsi qu'on peut dire que tout mouvement implique action et passion. Ne pouvant saisir le mouvement en lui-même, en ce qu'il a de tout à fait original – son *fluxus* – on le ramène à l'action et à la passion [2].

L'action est l'acte propre de l'agent, du principe actif, dans ce qui est mû (le patient); car l'agent n'est principe actif que pour un autre, pour celui sur lequel il agit. L'action unit donc celui qui agit à celui qui pâtit.

La passion, au contraire, c'est le mouvement considéré du côté de ce qui est mû (le patient), celui en qui et pour qui se réalise le mouvement; c'est le passage de telle forme à telle autre forme (du *terminus a quo* au *terminus ad quem*). Au terme du mouvement, il y a apparition d'une nouvelle forme, d'une nouvelle détermination. On voit par là comment on peut réduire le mouvement à cette nouvelle détermination (*terminus ad quem*) qui, d'une certaine manière, d'une manière immanente, le finalise. La nature n'est-elle pas principe et fin du mouvement naturel ? Connaître ce qui est mû en le réduisant à la passion et à l'action, c'est une certaine manière de le connaître, mais évidemment le mouvement, considéré en lui-même, est d'un autre ordre et exprime, malgré son imperfection et dans son imperfection même, quelque chose de nouveau : un certain exercice, un dynamisme, une certaine actualité selon un mode successif. A travers ce mode successif, on saisit quelque chose qui n'est plus de l'ordre des simples déterminations; quelque chose qui les implique au point de départ et au terme, quelque chose qui, d'une certaine manière, est finalisé par une détermination (une forme), et qui pourtant ne l'est pas totalement, puisque dans les réalités

[2] L'action physique est celle que les corps, en tant que tels, exercent les uns sur les autres. Tout mouvement réalise une certaine transformation. Cette transformation, considérée d'une manière active, est l'action; considérée d'une manière passive, en celui qui la subit, c'est la passion. Voilà la première manifestation, dans et à travers le devenir, de quelque chose d'autre que lui : l'être comme acte et l'être comme puissance.

sensibles, la nature (forme et fin de leur mouvement naturel) devient elle-même principe d'un nouveau mouvement. Une forme naturelle qui n'aurait pas cette inclination, cette action, serait impensable; car, précisément, l'être n'est pas la forme; la forme est pour l'être et, dans le monde physique, l'être est donné dans le devenir. L'être des réalités physiques est dans leur devenir, et non exclusivement dans leurs propres déterminations. C'est donc bien ce devenir lui-même qui, d'une certaine manière, est ce qu'il y a d'ultime, du point de vue de l'être, dans le monde physique.

C'est l'action qui exprime le mieux cet achèvement propre du principe actif; et cette action est *pour* ce qui est mû, pour qu'il acquière cette forme nouvelle. Mais celle-ci est elle-même ordonnée à une nouvelle action. C'est pourquoi on ne peut pas affirmer que le mouvement-action soit mesuré par le terme produit, le terme-effet, comme si celui-ci était l'acte parfait – le mouvement étant l'acte imparfait. Le mouvement contient en lui une certaine actualité irréductible au terme produit. Quelle est cette actualité ?

Elle ne peut se ramener à une forme, le terme étant précisément une certaine forme (qualité, quantité, nature). Certes, elle suppose la forme, elle l'implique, elle s'en sert, elle en dépend aussi, mais elle est autre chose. Cette actualité dépend de l'agent, de son pouvoir, tout en l'actuant; elle n'est donc pas exclusivement l'exercice et l'efficacité pure de ce pouvoir, sa mise en exercice : son application. Elle est quelque chose qui l'«actue» : elle est «son acte», en ce sens que l'agent s'actue en agissant. Or il agit en vue d'une fin qu'il n'atteint que par son action et dans son action. L'action ne peut s'abstraire de ce en vue de quoi l'agent agit. C'est en considérant cette fin, présente dans cet exercice, qui attire l'agent et l'actue, que l'on peut essayer de saisir ce qu'a de propre cette action, ce qui lui donne son caractère irréductible à l'égard de la seule efficience de l'agent. C'est dans cette action que l'agent est en relation actuelle, efficace, réelle, avec sa fin. C'est cette action qui rend la fin présente à l'agent, qui met la fin en contact avec celui qui tend vers elle. En ce sens, on peut dire que ce qu'il y a de plus actuel dans le *fluxus*, dans l'action, c'est cette anticipation de la fin, cette présence inchoative et dynamique de la fin – dans la mesure où celle-ci peut être déjà possédée. L'action est une promesse de la fin, une promesse imparfaite, inachevée, successive, mais réelle et efficace. Dans le monde physique, la fin n'est possédée que de cette manière immanente, par la forme naturelle, dans l'action. Cela nous aide à comprendre pourquoi on confond si facilement la fin et la forme de l'ac-

tion, la fin et le résultat de l'action (fin-effet), ainsi que la fin et l'efficacité pure de l'action. On ne peut, certes, séparer l'action de sa causalité finale : au niveau existentiel, elles ne sont qu'une seule et même réalité; mais au niveau de l'analyse philosophique, on doit toujours distinguer, dans l'action, ce qui relève de la puissance active (son efficacité) et ce qui relève de sa détermination propre qui qualifie et actue le sujet même de cette action. Dans cette détermination elle-même, il faut distinguer ce qui spécifie cette action (sa forme) et ce qui la finalise : son ordre dynamique vers sa propre fin (son intention : ce qui rend déjà présente la fin dans l'action).

On est donc, avec le mouvement, en présence d'une modalité d'être qui possède vraiment, malgré ses imperfections, son actualité propre. Il est normal de se poser alors la question suivante : qu'est-ce qui fait du mouvement cette modalité d'être irréductible aux diverses déterminations ? Comment expliquer cette actualité du mouvement ? Si nous posons un principe propre au niveau du devenir (la nature), ne devons-nous pas poser un autre principe propre, au niveau de l'être cette fois (l'acte), pour expliquer ce par quoi le mouvement est irréductible à toutes les déterminations, pour exprimer qu'il est une action ?

3. CERTAINES DÉTERMINATIONS SONT DES APPELS A UN DÉPASSEMENT

Certaines des déterminations de ce-qui-est, que nous avons étudiées précédemment, semblent n'exiger, en elles-mêmes et par elles-mêmes, aucun dépassement; ces déterminations semblent bien se suffire à elles-mêmes et n'être ordonnées à rien d'autre.

La relation, par elle-même, ne permet aucun dépassement vers une autre réalité. En effet, elle est ce qui est essentiellement relatif à son terme. Or, précisément, les termes sont corrélatifs; s'ils impliquent un fondement, celui-ci n'a de signification que grâce à l'exercice des termes qui renvoient l'un à l'autre. La relation, considérée en elle-même, n'implique donc pas de dépassement [1].

Il en est de même de la quantité, qui ne réclame que l'actuation de l'intelligence. Elle demeure dans le domaine d'un certain «possible» :

[1] Si la relation est considérée comme la première détermination de ce-qui-est, elle réduit l'être à la forme, ce qui rend impossible toute métaphysique de l'acte.

le divisible, qui est le possible propre au devenir. Ce possible réclame la division qui l'actue; or cette division est acte de l'intelligence. Le divisible pose donc le problème d'une actuation autre que celle de la substance (l'actuation réalisée par la division), et d'un possible ordonné à ce type d'actuation. Cette actuation par la division présuppose une certaine formalisation de la quantité par l'intelligence. C'est pourquoi le divisible, formellement et immédiatement, ne peut s'actuer que par et dans l'intelligence. Il ne peut s'actuer, du point de vue de l'être, que par l'intermédiaire des qualités et, radicalement, par la substance. Le divisible ne pose donc qu'un problème particulier de l'acte : celui de l'acte que réalise l'intelligence mathématique. Ce problème est très important du point de vue génétique, car il semble bien, de ce point de vue, être le premier. Si donc le problème métaphysique de l'acte est ramené à ce premier problème qui, en tant que premier génétiquement, conditionne tous les autres, on voit immédiatement les conséquences : le problème de l'acte est alors ramené à celui de la connaissance mathématique; l'intelligence seule actue en divisant, en mesurant et en nombrant. On pourra alors conclure soit que la métaphysique de l'acte ne peut être qu'une métaphysique de l'intelligence qui juge en divisant, soit que la pensée métaphysique, pour être elle-même, doit demeurer dans l'indéterminé, le possible – pour ne pas dire le divisible; toute détermination sera considérée comme une rationalisation qu'il faudra éviter à tout prix [2].

Enfin, il y a une sorte de qualité, la forme-expressive ou *figura*, qui semble n'être pas ordonnée à un au-delà de la qualité. La forme-expressive, en effet, a ceci de tout à fait particulier qu'elle termine la quantité. Si elle suppose le mouvement ou l'opération vitale, d'une certaine manière elle les intègre et les achève, ou au moins harmonise et synthétise leurs effets divers au profit de celui qui les subit et les vit. Elle demeure quelque chose d'indivisible et d'ultime. On voit comment, dans la forme-expressive, l'acte est comme résorbé par la qualité. N'est-ce pas là tout le problème du beau ? Ce qui est certain, c'est que la forme-expressive ne peut pas nous aider à découvrir quelque chose qui soit au delà de la forme, de la qualité, mais qu'elle nous enferme dans le do-

[2] Ne distinguant pas l'ordre génétique de l'ordre de nature, l'emprise de la pensée mathématique empêche nécessairement la découverte d'une métaphysique de l'acte, et maintient la métaphysique dans un dualisme. N'est-ce pas ce qui est arrivé à la philosophie de Platon ? On voit d'une part le sommet de la pensée métaphysique dans l'acte de l'esprit, et d'autre part son fondement dans la matière-divisible.

maine de la forme parfaite, synthétique, totale [3].

Il semblerait, à première vue, que ce qui est vrai de la relation, de la quantité et de la forme-expressive le soit aussi de l'οὐσία comme telle, puisque l'οὐσία est la détermination première et fondamentale; l'οὐσία est posée comme un principe propre de ce-qui-est, et donc comme un absolu; elle ne conduit à rien d'autre qu'elle-même. Sans doute n'exclut-elle pas une autre recherche, ne s'oppose-t-elle pas à la découverte d'un autre principe propre de ce-qui-est, puisqu'elle est découverte comme principe *selon la forme*, et non comme principe unique. Toutefois elle ne conduit pas immédiatement, par elle-même, à une autre recherche, à la découverte d'un autre principe; elle est trop absolue, trop fondamentale pour cela : elle se suffit – ce qui explique, du reste, qu'on puisse être tenté de s'en tenir à cette seule découverte.

Cependant, si nous considérons la substance matérielle, le sujet radical de tout mouvement, nous devons reconnaître que la matière pose le problème fondamental de la puissance.Par le fait même,il y a quelque chose qui ne peut se ramener à la détermination radicale de l'οὐσία, quelque chose qui lui demeure irréductible. Ce n'est donc pas la substance-principe propre de ce-qui-est, mais le co-principe matériel, le sujet radical, la matière, qui, en se présentant comme un certain mode d'être irréductible à la substance-forme et aux accidents, pose au philosophe, au métaphysicien, un problème : celui de ce mode d'être radical, fondamental, qu'est la puissance. Si la substance est bien un principe radical de détermination, il y a aussi un principe radical d'indétermination. Comment faut-il le comprendre ? Faut-il le saisir en opposition dialectique à l'égard de la substance ? Mais alors la substance n'est plus un principe premier ? Il faut donc prendre une autre voie pour saisir ce qu'est ce mode radical de potentialité : qu'est-ce que la puissance relativement à l'être – puisque cette puissance existe ?

Quant à la substance-quiddité, elle apparaît comme pouvant posséder dans notre intelligence un mode universel qui lui permet d'être attribuée à l'individu existant. Comparativement à cet être existant, elle apparaît comme un être «possible». Ces deux modalités de la substance-quiddité (dans l'intelligence et dans la réalité individuelle) posent un problème qui ne peut se résoudre par la seule division de l'être en sub-

[3] Quant aux catégories d'action et de passion, elles semblent analyser adéquatement le mouvement physique. Ce mouvement, qui provient d'une nature-forme, est ordonné à une nature-forme. Le lieu et le temps, eux, sont des mesures; ces catégories sont donc quelque chose d'ultime, et n'impliquent pas directement de dépassement.

stance et accident, car il s'agit bien de deux manières d'être de la substance-quiddité.

Le problème de la substance matérielle et celui de la substance-quiddité obligent donc le philosophe à préciser la différence qui existe entre le «possible» (la substance-quiddité considérée en elle-même) et ce possible existant dans un individu concret (la substance-quiddité considérée dans la réalité).

Quant à la qualité, elle conduit immédiatement au problème de l'acte, puisque la détermination qualitative ne peut se comprendre parfaitement qu'en fonction de la fin [4]. Certes, la qualité a comme fonction première de «qualifier» le sujet qu'elle affecte : elle l'ennoblit; d'autre part, elle peut provenir du sujet qu'elle qualifie, émaner de lui (les pouvoirs vitaux émanent de l'âme du vivant) [5]. Elle peut donc être à la fois relative à la substance-sujet et à la substance-principe *selon la forme* de ce-qui-est; mais elle implique essentiellement autre chose, un autre ordre. Cela est très manifeste dans le cas des «pouvoirs» qui sont principes d'opérations vitales. Ces pouvoirs permettent au vivant, non seulement d'agir sur tous ceux qui sont proches de lui, mais aussi de s'achever et d'atteindre sa fin propre. En effet, ces pouvoirs sont ordonnés à leurs opérations vitales. Celles-ci, si elles qualifient le vivant qui les exerce (et, de ce point de vue, peuvent être considérées comme des qualités), si elles sont bien pour lui et en vue de son épanouissement, le qualifient cependant d'une manière très spéciale en l'achevant dans son exercice propre. Ces opérations sont donc bien quelque chose de nouveau, d'irréductible aux qualités, et qui achève le vivant. Cela, évidemment, est surtout vrai des degrés les plus élevés de vie, comme la vie spirituelle de connaissance et d'amour; mais c'est déjà vrai de toute opération vitale, celle-ci apparaissant toujours comme quelque chose de plus que la forme qui est à son origine, quelque chose de plus que l'efficience, comme ce qui rend présente la fin propre, ce qui permet de la vivre, de se l'assimiler dans la mesure du possible. Comparativement au pur devenir physique, l'opération vitale manifeste un dépassement plus parfait, car elle possède d'une manière plus parfaite la fin du vivant; celle-ci est plus présente dans l'opération vitale que dans le pur devenir.

[4] Cf. ci-dessus, p. 225 .

[5] L'âme, principe radical de vie, est une substance; mais de cette substance émanent des principes d'opération qui, eux, sont essentiellement et immédiatement ordonnés à l'opération. La substance du vivant est donc *pour* ses opérations, qui la finalisent.

Prenons quelques exemples qui nous permettront de mieux saisir le dépassement de l'ordre de la détermination vers celui de la fin, dans l'exercice vital lui-même.

Le mouvement d'assimilation vitale manifeste clairement l'irréductibilité de l'opération vitale aux qualités qui sont principes et termes de ce mouvement. Bien que ces qualités soient, de fait, plus nobles et plus efficaces que celles du monde purement physique, l'opération vitale d'assimilation, en raison de son immanence, apparaît plus irréductible encore à ces qualités que tout autre devenir purement physique ne l'est à l'égard de ses qualités. Comme action vitale, l'assimilation, du point de vue de l'efficacité, jaillit radicalement de l'âme; mais en même temps elle actualise le vivant, elle le fait vivre. La vie du vivant n'est-elle pas, précisément, son opération ? L'assimilation vitale est plus que la forme du vivant, plus que ses déterminations; elle est ce qui l'achève : le vivant n'existe, comme vivant, que dans son opération.

Ce qui est vrai de l'assimilation, opération fondamentale du vivant comme vivant, est encore plus vrai des autres opérations vitales plus parfaites. La vision, par exemple, possède en elle-même sa propre fin qui lui est immanente; elle n'a pas de résultat extrinsèque, elle ne produit pas d'effet [6]. Or il est bien évident que cette opération achève le pouvoir vital qui est à son origine et qu'elle est en elle-même quelque chose de plus, qui ne peut se comprendre par la seule détermination qualitative, ni par la seule puissance à partir de laquelle elle s'exerce.

On pourrait raisonner de la même manière à l'égard de la vie de l'intelligence et de la volonté. Considérons l'acte le plus parfait de notre vie intellectuelle, celui qui lui donne sa signification : l'acte de contemplation. Cet acte achève et finalise le pouvoir d'intelligence, en réalisant une certaine union du connaissant et de ce qui est connu, dont nous pouvons avoir une conscience intime. Nous pouvons, de l'intérieur, saisir ce que représente, en ce qu'il a de tout à fait propre, cet exercice qui nous fait atteindre quelque chose de nouveau qui n'est pas nous, qui est autre chose que nous et peut nous perfectionner, nous achever, nous finaliser.

Cette contemplation n'est plus seulement tendance vers une fin, vers un au-delà, elle est en elle-même comme un au-delà, comme une présence intentionnelle, en nous, de ce qui nous dépasse, de ce qui est notre fin, notre bien.

[6] Cf. ci-dessus, p. 337 et note 58.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE BESANÇON
CENTRE DE DOCUMENTATION PHILOSOPHIQUE BESANÇON

Evidemment, toute connaissance ne nous donne pas cette conscience; mais toute connaissance peut nous donner une certaine conscience de l'opération vitale de l'intelligence. On saisit alors la différence qui existe entre le fait de pouvoir exercer, de posséder telle ou telle connaissance, et le fait de l'exercer, d'opérer en acte, ou, si l'on préfère, entre le fait de pouvoir connaître et le fait de connaître en «acte second»[7], en acte ultime.

La conscience de cette opération de connaissance nous révèle alors l'immanence parfaite de cette opération qui possède en elle-même son terme. Cette opération correspond, dans l'ordre de l'exercice, à ce qu'est l'οὐσία dans l'ordre de l'être. L'οὐσία subsiste dans l'être, l'opération de connaissance est essentiellement immanente. Dans son exercice même, cette opération est parfaite; elle ne tend plus vers rien d'autre, elle n'est relative à rien, elle possède en elle-même sa propre fin. La fin est alors consciente, vécue de l'intérieur, comme ce qui donne à cette opération son sens propre.

En analysant la connaissance, on pourra distinguer la raison formelle de l'objet (ce qui spécifie cette activité et lui donne sa détermination propre) et ce qui termine, achève cette opération : la réalité connue. Celle-ci est la fin propre de l'activité de connaissance comme telle. La raison formelle de l'objet est donc ce qui donne à l'opération sa forme propre, en vue d'atteindre sa fin propre, la réalité connue, qui n'est atteinte que dans l'opération.

Quel lien y a-t-il entre la raison formelle de l'objet et la réalité connue ? entre ce qui spécifie, qui donne la forme propre, et ce qui termine, qui est la fin propre ? La raison formelle de l'objet spécifie l'intelligence en vue de la connaissance de la réalité; donc, la forme est ordonnée à l'activité même de la connaissance comme à sa fin propre immanente. On voit, par le fait même, combien l'opération immanente de connaissance intellectuelle est irréductible à sa forme et à son efficience vitale, puisqu'elle possède en elle-même sa fin propre, et combien elle actue le pouvoir de connaissance et son objet. Elle fait de l'objet connu en acte sa fin propre.

En quoi cette opération est-elle irréductible à la forme et à l'efficience vitale ? Qu'est-ce qui explique son actualité propre dans cette immanence parfaite ? Il faut poser un principe propre de cette actualité. Au niveau de l'opération vitale, c'est le pouvoir spécifié par

[7] Voir ci-dessous, p. 514 et note 11.

l'objet; au niveau de l'être, c'est l'acte, ce par quoi cette activité est un acte ultime.

Si maintenant nous considérons le *faire*, l'activité de réalisation, qui est une activité complexe, nous pouvons préciser que le *faire* implique une opération immanente d'intelligence et de volonté, et une opération transitive, la réalisation d'une œuvre. Comme opération immanente de l'intelligence, le *faire* possède une certaine fin immanente, la formation de l'*idea*[8] (εἶδος) qui actue et termine; mais cette forme immanente est à l'origine d'une efficience qui, grâce à cette forme même, n'est plus déterminée exclusivement dans un seul sens (elle est au delà des contraires) et est tout entière ordonnée à la réalisation d'une œuvre.

Il y a ainsi, dans la réalisation artistique, divers types d'actualité : celle de l'*idea*, celle de l'œuvre, celle de l'activité. Or l'activité est finalisée par l'œuvre, en ce sens que l'œuvre termine : c'est le résultat, la fin-effet. L'œuvre, à la différence de la forme naturelle, n'est pas immédiatement principe d'une autre activité (bien qu'elle soit encore au principe d'une activité de contemplation ou d'utilisation); elle est donc une fin, un terme; mais elle ne *mesure* pas l'activité artistique, elle ne peut la finaliser parfaitement. Cette activité possède en elle-même quelque chose de plus parfait, de plus spirituel, de plus actuel.

L'œuvre pose donc deux problèmes : comment est-elle un terme ? comment l'activité artistique est-elle finalisée par l'œuvre ? et comment est-elle plus actuelle que l'œuvre ?

Quels sont les rapports entre l'*idea* et l'activité artistique ? L'activité artistique n'est pas finalisée par l'*idea*, car si l'*idea* est au principe de cette activité, si elle la détermine et la dirige, elle est *pour* l'activité, pour lui permettre d'être parfaite. Donc, l'activité elle-même est plus parfaite que l'*idea* et lui est irréductible. Elle implique quelque chose de nouveau, elle est porteuse d'un fruit, promesse de l'œuvre, elle contient l'œuvre idéalement et d'une manière dynamique. Cette activité achève les principes (*habitus* d'art[9] et *idea*) qui sont à son origine et elle se termine dans l'œuvre sans s'y achever, sans s'y finaliser. Elle porte donc en elle-même quelque chose qui la finalise.

Donc, «celui qui bâtit» est plus que celui qui peut bâtir, et plus que

[8] Sur l'*idea*, voir *L'activité artistique*, I, pp. 278 ss., 290 ss. et II, pp. 321 ss.

[9] Sur l'*habitus* d'art, voir *op. cit.*, II, pp. 18 ss. Sur l'*habitus* (ou disposition-stable) en général, voir ci-dessus, pp. 228 ss.

l'œuvre, du moins sous un certain aspect, du point de vue de l'être. Que représente cet exercice, cette actualité ? Que représente la fin possédée idéalement, en promesse, sans les limites de l'œuvre ? Qu'est-ce qui fait que cette opération est plus que l'*idea* et plus que l'œuvre, autrement dit plus que la forme-idéale et plus que le résultat ? Elle est spirituelle (l'*idea* aussi), elle est *activité,* plus qu'efficience pure; elle possède en elle une actualité spéciale. Mais quel est le principe propre de cette actualité ? Au niveau du devenir de cette activité, on peut poser comme principe le pouvoir spirituel et plus spécialement l'art; mais au niveau de son existence, de son être, quel est le principe propre de son actualité ? Aucune des déterminations qualitatives ne peut expliquer *pourquoi* cette activité est supérieure à son exercice, ainsi qu'à sa forme. N'est-on pas alors obligé de recourir à un «quelque chose» impliqué dans la vie même de l'esprit ? Celui-ci ne possède-t-il pas en lui-même sa propre fin, son terme ? Dans son activité, son opération, s'exprime ce qu'il y a en lui de plus intime, de plus profond : il est substance et il est acte; mais, d'une certaine manière, s'il est toujours substance, il n'est acte que par moments.

Enfin, dans l'amour d'amitié, il y a, pour celui qui aime, une nouvelle expérience de l'au-delà de l'opération vitale, en ce sens que cet amour exige que celui qui aime ne s'arrête pas à ce qu'il est, à ce qu'il possède, mais soit tout entier ordonné à celui qu'il aime. En aimant, celui qui aime se finalise, se dépasse, se transcende. Son acte d'amour d'amitié fait qu'il se donne à son ami et reçoit son ami chez lui. Se donner à son ami, l'aimer, c'est le considérer comme son bien, comme sa propre fin; c'est le considérer comme celui qui finalise, attire, unifie toute notre vie. Dans ce don qui se réalise sous l'attraction de la fin, l'absolu de la fin est présent; et c'est cette présence de la fin, de l'ami, qui donne à cet acte son actualité ultime, son caractère propre, qui fait saisir ce qu'il est : au delà de la connaissance qu'on a de l'ami, au delà de l'efficacité volontaire qui peut se traduire d'une part dans un geste de bienveillance et d'aide, d'autre part dans une coopération, un travail en commun, il y a l'amour d'amitié comme acte qui finalise celui qui aime. En cet acte, celui qui aime atteint quelque chose de nouveau en celui qu'il aime : sa fin propre. Celle-ci lui est présente en cet acte d'amour auquel elle donne sa signification, sa dimension.

L'ami, en aimant son ami, atteint donc sa fin (son bien), il se finalise. C'est en considérant cette fin présente en cet amour, fin qui attire celui qui aime et qui actue d'une manière ultime son opération, qu'on peut saisir ce qu' a de tout à fait propre cette activité finalisante,

actuant et terminant celui qui aime.

Autrement dit, cette activité de l'amour, cette activité de don, peut être considérée : 1° comme exercice vital; 2° comme ayant telle ou telle détermination; 3° comme finalisant celui qui aime. C'est ce dernier point qui intéresse ici le philosophe. Celui-ci cherche à préciser ce par quoi cette activité vitale finalise, ce qui la rend τέλος (fin). Par là, il saisit en elle l'acte.

Ces diverses activités montrent la différence qui existe entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte, entre l'acte et la forme, entre l'acte et l'efficience. Si l'acte implique l'efficience et la forme, il est cependant plus, il y a en lui quelque chose d'unique, d'original, d'ultime, tandis que la puissance active ne dit que forme et efficience.

Comme l'action du devenir est au delà de la puissance active de l'agent; comme l'opération vitale est au delà du 'pouvoir' du vivant; comme le faire, la connaissance du vrai, l'exercice de l'amour d'amitié, sont au delà des pouvoirs de celui qui est capable de réaliser quelque chose, qui est capable de connaître, qui est capable d'aimer, ainsi l'acte est au delà du possible. L'acte est donc ce qui, dans l'être, est ultime, ce qui achève et perfectionne ce-qui-est; ce qui, par le fait même, le sépare de tout ce qui est potentiel, inachevé; ce qui, par le fait même, unit tout ce qui est intégré. L'acte, qui suppose toujours la forme, la quiddité, la qualité, l'efficience, l'exercice, mais ne peut s'identifier ni aux unes ni aux autres, est bien ce qu'il y a de commun à ces divers dépassements, comparativement à leur état potentiel.

Comment comprendre que la contemplation finalise, que l'œuvre soit une fin et que l'amour d'amitié, lui aussi, soit une fin ? Du point de vue de l'être, qu'est-ce, exactement, que le dépassement actuel de celui qui contemple, de celui qui réalise une œuvre, de celui qui aime d'un amour d'amitié ? Voilà qui, philosophiquement, demeure très difficile à préciser; car ce principe n'existe que dans l'efficience, dans la forme, et cette efficience et cette forme voilent ce principe à notre intelligence, empêchant celle-ci de le saisir en lui-même. Cependant, nous ne pouvons nier — l'expérience nous le manifeste — que l'intelligence en elle-même est ordonnée à cette activité de connaissance, que l'intelligence pratique est ordonnée à cette réalisation et à son œuvre, et que l'intelligence et la volonté sont également ordonnées à cet amour. Cette contemplation, cette œuvre et cet amour d'amitié apparaissent bien comme les fruits propres des pouvoirs d'intelligence et de volonté dont elles procèdent.

On pourrait évidemment objecter que ces diverses opérations vitales nous permettent d'acquérir des dispositions-stables (*habitus*), de nouvelles qualités, et que, par le fait même, leur fin propre demeure une qualité. Les opérations ne nous feraient donc pas découvrir un autre aspect de la réalité, irréductible à celui de la substance et des autres déterminations.

La réponse est facile. Les dispositions-stables ne sont pas les fins propres de ces opérations, car elles demeurent ordonnées à d'autres opérations. On ne contemple pas pour acquérir l'*habitus* de sagesse, on ne réalise pas une œuvre d'art pour acquérir l'*habitus* de l'art – à moins que ces opérations ne soient considérées comme des exercices en vue d'acquérir ces *habitus*, ces dispositions-stables. Mais, les dispositions stables possédées, nous pouvons opérer d'une manière parfaite, et ces opérations parfaites ne sont plus ordonnées à l'acquisition de dispositions-stables. Si les opérations vitales imparfaites peuvent être considérées comme ordonnées à l'acquisition de dispositions-stables, on ne peut plus en dire autant des opérations vitales parfaites, fruits propres des pouvoirs perfectionnés par les dispositions-stables acquises.

Autrement dit : les pouvoirs (intelligence, volonté) sont-ils ordonnés à leurs opérations vitales, ou l'exercice propre de ces opérations est-il ordonné à perfectionner les pouvoirs ? Cette question doit être posée, car elle est importante. Sous un certain aspect, les pouvoirs et leurs dispositions-stables ont bien toujours quelque chose que leurs propres activités ne possèdent pas; ils ont une certaine antériorité et semblent plus enracinés dans l'être. L'antériorité des dispositions-stables n'est pas aussi absolue que celle des pouvoirs, puisqu'elles sont les fruits d'opérations vitales; elles possèdent néanmoins une stabilité et une détermination que ne possèdent pas les opérations. Sous un autre aspect, celui de la finalité et de l'exercice, les pouvoirs et les dispositions-stables sont ordonnés à leurs opérations; ils sont donc en vue de leurs opérations; il est évident que si l'on a la capacité de voir, c'est pour voir. On ne voit pas pour avoir la capacité de voir [10]. Et si l'on s'évertue d'acquérir, par l'exercice, un certain *habitus* de connaissance ou un *habitus* d'art, c'est en vue de mieux connaître, avec plus de facilité et d'exactitude, ou en vue de faire mieux.

[10] On pourra nous objecter que, selon une théorie bien connue, «la fonction crée l'organe». Mais le philosophe analyse : si l'opération existe, il doit y avoir une source propre de cette opération. L'opération ne pourra «créer» qu'une aptitude plus grande à exercer des opérations semblables. Elle ne «crée» pas un pouvoir, mais une certaine modalité, une manière d'être (ce qui ne dépasse pas l'ordre du *comment*).

Le problème métaphysique se pose alors avec une grande acuité : que représentent exactement, du point de vue de l'être, les opérations vitales qui finalisent ces qualités (pouvoirs et dispositions-stables) ? Que représente, dans l'opération vitale, cet exercice qui est au delà de ses fruits immanents (les dispositions-stables) ? Dès que l'on reconnait que les pouvoirs et les dispositions-stables sont ordonnés à leur opération propre et que celle-ci les finalise, il faut se poser ce problème, du point de vue métaphysique.

On peut donc dire que cette voie qui, à partir de qualités (pouvoirs, dispositions-stables), se pose le problème du dépassement de ces qualités, aboutit à ceci : les pouvoirs ne sont pas la fin de leur opération; il y a donc un au-delà de la qualité, un au-delà de la forme.

C'est donc la substance et la qualité qui posent immédiatement au philosophe le problème du dépassement de la forme, précisément parce qu'il s'agit des deux modalités les plus parfaites de la forme.

4. INDUCTION ANALOGIQUE

Du point de vue de la philosophie première (c'est-à-dire du point de vue de *ce-qui-est* considéré comme *être*), que signifient exactement ces divers dépassements actuels que nous avons constatés, et comment pouvons-nous, à partir d'eux, induire l'acte comme terme, comme fin de ce-qui-est ?

Considérons d'abord ce qui, pour nous, est le plus manifeste : le dépassement des opérations vitales comparativement à leurs pouvoirs. Que signifie l'actualisation du pouvoir vital, le passage de ce qui est capable de voir à ce qui voit ? Que signifie le passage de celui qui est capable de réaliser à celui qui réalise une œuvre ?

a) L'actuation du pouvoir vital, le passage de ce qui est capable de voir à la vision, peut se comprendre, puisque c'est à partir des opérations vitales qu'on pose les pouvoirs correspondants : à partir de la vision dont nous avons conscience, la capacité de voir, et à partir de la nutrition, le pouvoir d'assimilation. Il est donc évident que les pouvoirs n'ont de sens qu'en fonction de leurs opérations, qui à la fois les déterminent et les finalisent. Puissance vitale, la capacité (le pouvoir) est déjà une certaine qualité, une certaine détermination, mais cette qualité est tout ordonnée à quelque chose de plus, cette déter-

mination demande d'être achevée dans l'opération vitale elle-même. Celle-ci, intrinsèquement et d'une manière intime, finalise le pouvoir vital, lui permettant d'être pleinement lui-même, d'être dans un état nouveau d'épanouissement et de plénitude. Ce n'est pas de l'extérieur, mais d'une manière vitale, immanente, que se réalise cet achèvement, cette transformation. Le pouvoir vital atteint alors son sommet, ce pour quoi il est fait.

b) Si l'on considère la contemplation et la disposition-stable de sagesse, l'amour d'amitié et la volonté, il est facile de constater le même épanouissement, le même achèvement. La disposition-stable de sagesse n'existe que pour la contemplation et, du reste, n'existe également que grâce à elle, elle en est le fruit intérieur (seul celui qui a contemplé et qui contemple peut posséder cette disposition-stable de sagesse). De même la volonté, dans ce qu'elle a de plus elle-même, n'existe que pour l'amour d'amitié. C'est là seulement, dans la contemplation et dans l'amour d'amitié, que la disposition-stable de sagesse et la volonté trouvent leur fin propre, immédiate.

c) Enfin, en analysant l'opération artistique et l'œuvre, on peut noter quelque chose de semblable et pourtant, ici encore, de très différent. L'œuvre est contenue virtuellement dans l'opération artistique, et celle-ci, d'une certaine manière, mesure l'œuvre. Pourtant l'œuvre est bien la fin de cette opération; celle-ci n'est achevée, parfaitement actuée, que dans l'œuvre. C'est pourquoi les rapports entre l'activité artistique et l'œuvre sont complexes; d'une part l'activité artistique actue l'œuvre, et d'autre part elle est actuée par l'œuvre elle-même. Ce n'est pas sous le même rapport qu'elle actue et est actuée : elle actue en déterminant, en mesurant, et elle est actuée dans la mesure où l'œuvre la finalise, parce que l'œuvre possède en elle-même une manière d'exister qui n'est pas celle de l'*idea* que l'artiste s'en est fait, une manière d'exister qui, du point de vue de l'être, est plus actuée et plus réelle, mais qui, sous un autre aspect, celui de la détermination, demeure dépendante.

Cette dernière expérience, celle de l'activité artistique, est sans aucun doute, du point de vue métaphysique, la plus fragile et la plus délicate à exprimer. Car l'œuvre, comparativement à l'activité artistique, est un terme, elle est une fin en tant que résultat accompli et achevé. Ce n'est plus un principe, c'est une conclusion. Cependant, du point de vue de notre connaissance, cette expérience demeure la plus explicite et la plus manifeste, car elle n'implique pas d'analyse antérieure : elle permet de décrire directement deux états existentiels in-

timement liés. Ne faisons-nous pas quotidiennement l'expérience du repos : le travail s'achevant dans l'œuvre ? Si l'œuvre est la fin du travail, elle n'est pas la fin de l'homme, car elle est extrinsèque à l'homme. La finalité que nous découvrons dans l'œuvre n'est donc que partielle et matérielle; mais elle existe et s'impose avec toute la force visible du fait.

Cette analyse pourra sembler trop poussée. Elle répond cependant aux deux grandes interrogations que nous devons nous poser : qu'est-ce qui détermine l'œuvre artistique dans sa structure propre ? Qu'est-ce qui lui donne son achèvement ? L'*idea* artistique est-elle pour l'œuvre, ou l'œuvre pour l'*idea* ?

Les diverses activités dont nous venons de parler sont, dans leur entité propre, des accidents. Par le fait même, on pourrait croire que, de ces accidents, on ne peut induire qu'un aspect accidentel et secondaire de l'être, et non pas un aspect essentiel et primordial. Il est donc nécessaire de bien expliciter le caractère original de cette induction de l'acte relativement à l'être. Tout être, du fait même qu'il est, est acte.

En effet ces diverses activités, en tant précisément qu'elles rendent présente, à celui qui les exerce, sa fin propre, ne sont plus uniquement des accidents (comme la qualité ou la quantité). Elles ont quelque chose de plus profond, de plus radical, elles sont d'un autre ordre. Elles ne peuvent se ramener aux déterminations accidentelles, et c'est précisément pour cela qu'on ne peut se contenter de l'analyse métaphysique «substance-accidents»; car il y a une dimension de l'être qui ne s'y ramène pas.

Ces activités, en tant qu'elles rendent la fin présente à celui qui les exerce, sont au delà du pur devenir successif; elles sont d'un autre ordre, celui de l'être. La fin ne peut se comprendre par le seul devenir, elle ne peut être saisie que comme un au-delà du devenir; elle fait directement appel à l'être existant, à *ce-qui-est* en tant qu'*être*. C'est pourquoi l'acte présent dans les opérations vitales, dans le faire et l'œuvre, dans la contemplation, l'amour d'amitié, manifeste l'existence de celui qui exerce ces activités. En ce sens, il est vrai de dire : je pense, j'existe; j'aime, j'existe. L'exister de celui qui opère est présent en acte dans son activité et il se manifeste dans l'*acte* de son activité; car c'est à ce moment-là qu'il est parfait, qu'il connaît une plénitude.

Evidemment, les opérations vitales déterminent et finalisent leurs pouvoirs propres d'une manière qui n'est pas celle dont l'âme détermine et finalise le corps, ou dont l'οὐσία-forme détermine et finalise la

matière. Du point de vue métaphysique, la grande différence consiste en ce que d'un côté l'actuation se réalise au niveau des opérations, donc des accidents, et de l'autre au niveau substantiel. L'actuation, comme telle, dépasse la distinction, pourtant déjà si profonde, de l'être en substance et accidents, et nous montre qu'il y a dans l'être une autre distinction plus profonde : celle, précisément, que nous découvrons d'une manière si explicite et si manifeste entre les opérations vitales et leurs pouvoirs, et que nous pouvons déceler jusqu'au niveau de l'οὐσία.

d) Que signifie l'actuation de la matière par la substance-forme, du corps par l'âme ? Que signifie l'actuation de la substance-quiddité, envisagée comme possible, par l'*esse* constituant un être existant de manière autonome ? On serait tenté de ramener l'actuation de la matière par la substance-forme à une simple information – on dit bien que l'âme est forme du corps – et, par le fait même, de tout ramener, du point de vue métaphysique, à la découverte de la distinction de la *nature-matière* et de la *nature-forme.* Il faut reconnaître que cette détermination de la nature-matière (indéterminée) par la nature-forme (μορφή) existe, et est même ce qu'il y a de plus connaissable *pour nous*[1]. Mais il y a quelque chose de plus profond, au niveau de l'être : la matière et la substance-forme ne réalisent plus un composé de simple union (comme celle de la nature-matière et de la nature-forme); elles s'unissent de manière à réaliser une unité substantielle, une unité d'être, au delà de la simple union. C'est pourquoi on peut d'une part considérer l'*union* de l'âme et du corps, et d'autre part affirmer que l'âme, comme substance, est «*un*» avec le corps, dans son être. L'être du corps est celui de l'âme; du point de vue métaphysique, il n'y a pas deux êtres, mais un seul[2]. Il faut donc, au delà de la *détermination* de la forme qui existe dans toutes les unions, saisir l'*actuation* qui réalise cette unité d'être. La substance-forme, alors, n'est plus saisie seulement comme source de toute détermination, comme principe selon la forme; elle est considérée comme ce qui actualise la matière : l'âme-substance qui informe le corps peut aussi être considérée comme l'*acte* du corps. L'être

[1] Nous sommes là au niveau de la philosophie de la nature, c'est-à-dire au niveau de l'étude de la réalité mobile, de ce-qui-est-mû. Au niveau de la philosophie première, cette distinction de la nature-forme et de la nature-matière est dépassée, car seule la substance selon la forme est principe propre de *ce-qui-est* considéré du point de vue de l'*être.* La matière n'est pas principe propre de ce-qui-*est*, comme tel. Cf. *L'être*, I, pp. 196, 404, 407, 456.

[2] Nous reviendrons sur ces problèmes délicats, mais très importants, dans le volume sur *Le vivant.*

de l'âme-substance compénètre le corps en l'actualisant, et réalise cette unité d'être.

Nous saisissons par là comment l'âme-substance, en actualisant le corps, lui donne sa fin propre. Non seulement l'âme ennoblit le corps en le déterminant, en réduisant ses indéterminations foncières, mais elle le finalise, lui donne son achèvement en l'actuant, en supprimant sa potentialité radicale. A cette double considération de l'âme-substance comme source de détermination et comme acte, correspond une double considération du corps comme ce qui est capable d'être déterminé et ce qui est capable d'être actué (indétermination et potentialité). D'un côté on précise la structure quidditative de l'âme qui détermine, de l'autre on met en relief son absolu d'acte pour le corps.

Une telle analyse peut paraître subtile, mais elle correspond aux deux grandes interrogations que nous devons nous poser : qu'est-ce qui anime le vivant, le détermine et l'organise ? qu'est-ce qui le finalise et lui donne son achèvement ?

e) Si maintenant nous considérons l'οὐσία-quiddité, envisagée comme «possible», et sa réalisation existentielle, nous ne pouvous plus dire que l'une détermine l'autre; car du point de vue de la structure essentielle, de la pure détermination formelle, il y a identité formelle entre ces deux états de la substance-quiddité. On est donc obligé, si l'on veut comparer ces deux états, de se placer à un point de vue différent. En effet, il ne s'agit plus de saisir telle ou telle détermination – cela est présupposé – mais de saisir diverses manières d'être, divers états de la substance-quiddité : l'un où elle est envisagée comme «possible», capable d'exister réellement mais n'existant pas encore, n'existant que selon un mode intentionnel, dans notre intelligence; et l'autre où elle est considérée comme existant en acte. Du point de vue métaphysique, quel rapport y a-t-il entre ces deux états distincts d'une même οὐσία-quiddité ? L'un est évidemment ordonné à l'autre : le «possible» est tout entier en vue de l'existant. Celui-ci, en actualisant son état de possible, le finalise réellement du point de vue de l'être.

Si l'on se plaçait dans une autre perspective, celle de la logique par exemple, celle du discours (λόγος), l'ordre ne serait plus le même : le possible ne serait plus en vue de l'existant. De ce point de vue, celui du discours, on n'expérimente la réalité singulière que pour en saisir la nature; et le possible n'est plus ordonné à autre chose. Seule la métaphysique peut saisir la finalité de ce-qui-est, la logique ne le peut pas. Pour elle, le possible est un absolu.

Ici encore, une telle analyse peut paraître subtile, mais elle corres-

pond bien aux deux grandes interrogations que nous devons nous poser : quelle est la structure quidditative de la réalité ? quelle est la fin réelle de la quiddité ?

Nous pouvons maintenant établir entre ces divers états de la même réalité, de nos capacités vitales et de nos opérations, une analogie qui doit nous aider à découvrir dans toute sa pureté, au delà de la distinction substance-accidents, cette nouvelle division de l'être en puissance et en acte. Cette découverte que peut faire l'intelligence si elle veut saisir ce qui termine l'être, ce qui l'achève, ce en vue de quoi il est, doit, pour être plus pénétrante, se faire au moyen de ces diverses analogies :

comme la matière est ordonnée à la substance-forme,

comme la substance-quiddité (possible) est ordonnée à la même substance existante,

comme les pouvoirs vitaux sont ordonnés à leurs opérations,

comme la disposition-stable de sagesse est ordonnée à la contemplation,

comme la volonté est en vue de l'amour d'amitié,

comme l'activité artistique est en vue de l'œuvre,

ainsi l'être en puissance, en tant que tel, est en vue de l'être en acte.

L'être en acte est donc à la fois :

comme la substance-forme relativement à la matière,

comme la substance qui existe relativement à la substance-quiddité,

comme l'opération vitale comparativement au pouvoir,

comme la contemplation comparativement à la disposition-stable,

comme l'amour d'amitié relativement à la volonté,

comme l'œuvre réalisée comparativement à l'activité artistique.

L'être en acte possède toute l'actualité de la substance-forme, de la substance individuelle qui existe, de l'opération vitale, de la contemplation, de l'amour d'amitié, de l'œuvre achevée. Il est au delà de ces divers modes, étant ce «quelque chose» de commun qui existe en chacun, et qui ne peut exister indépendamment de ces modes. Il les intègre en leur richesse propre sans être limité par leurs imperfections propres.

Réfléchissons un instant sur la manière différente dont notre intelligence métaphysique procède pour découvrir ce qu'est l'οὐσία et pour découvrir ce qu'est l'acte. Pour savoir ce qu'est l'οὐσία, elle part de la constatation des diverses déterminations de la réalité se manifestant dans l'unité, pour poser un au-delà de ces déterminations qui soit, non pas leur sujet radical, mais leur source propre. Le sujet radical est bien, à sa manière, un au-delà des déterminations que nous constatons, mais

c'est un au-delà fondamental, indéterminé, considéré du point de vue matériel. L'οὐσία est un au-delà du point de vue de la cause formelle, c'est un au-delà qui doit être principe et cause de ces déterminations selon leur caractère propre. C'est un au-delà plus déterminé que les déterminations constatées et qui se manifeste à travers ces déterminations en leur imposant son unité; il est cause propre de l'unité saisie dans la diversité des déterminations.

Pour découvrir ce qu'est l'acte, l'intelligence métaphysique part de la constatation des divers états de la réalité : ce qui est capable d'agir et ce qui agit, ce qui peut exercer une activité et qui l'exerce; ce qui peut exister et ce qui existe; ce qui est capable, radicalement, d'être déterminé et ce qui est déterminé substantiellement. Ces divers états, impliquant entre eux à la fois continuité et dépassement, exigent que l'on pose un au-delà de ces états, qui ne soit plus seulement leur source, mais qui soit leur terme-fin au niveau de l'être, qui soit leur principe-fin [3]. Ce principe-fin est, au niveau de l'être, l'unité analogique de ces divers états (unité immédiate des états parfaits, unité médiate des états imparfaits parce que ceux-ci sont ordonnés à ceux-là), sans pourtant exister en lui-même indépendamment d'eux. Il *est* dans les divers états parfaits, et l'intelligence métaphysique, en le découvrant, l'explicite comme acte-fin de l'être.

Ce principe-fin de ce-qui-est, l'*être* en acte, non seulement *rend raison* du dépassement ultime (si manifeste dans les opérations vitales qui permettent au vivant de se joindre à sa fin et de se l'unir) de ce-qui-est-en-puissance «vers» ce-qui-est-achevé, mais, existentiellement, *est* ce dépassement même. Cela nous permet de comprendre que *ce qui est* en acte se manifeste toujours dans un dépassement, un appel irrésistible vers «quelque chose» de plus que ce qui est déjà possédé. Découvrant ce principe-fin de ce-qui-est (l'*être* en acte), on découvre simultanément l'*être* en puissance, l'état imparfait de ce-qui-est, qui ne peut être principe, car il est toujours ordonné à l'être en acte et en demeure toujours dépendant. Cet *être* en puissance se réalise à travers les divers états que nous avons décrits. Par là, nous découvrons bien que *ce qui est* en

[3] Dans une réflexion critique sur ces deux inductions, on peut préciser que l'une et l'autre impliquent une unité dans la diversité. C'est proprement cette unité dans la diversité, saisie dans l'expérience, qui oblige l'intelligence interrogatrice à dépasser la diversité pour poser un principe (substance ou acte), source d'unité. Dans l'induction de la substance, il s'agit de la diversité et de l'unité au niveau des *déterminations*; tandis que dans l'induction de l'acte, il s'agit d'une diversité de *manières d'être* concernant une même réalité, ou une même forme, ou un même pouvoir.

puissance est en attente de «quelque chose» d'autre, capable de l'achever, qu'il suppose ce qui est en acte et n'existe qu'en dépendance de lui.

On peut encore préciser : l'*acte* de *ce-qui-est*, vu dans la lumière de l'*acte-principe-fin*, apparaît comme extatique, brisant la limite des déterminations formelles, allant au delà. L'opération vitale manifeste spécialement cette tension, dans la mesure où elle est ordonnée vers une fin et la possède déjà imparfaitement en elle-même. La fin est au point de départ et au terme. Elle est vraiment doublement au delà de la forme : dans un état d'extrême imperfection (ce qui est en puissance) et dans un état ultime de perfection (ce qui est en acte). Cette double présence de la fin dans l'opération vitale exige de poser l'acte comme principe-fin et la puissance comme capacité de la fin. L'acte et la puissance sont bien saisis dans un certain ordre exprimant cette double «présence» de la fin.

La découverte de l'οὐσία répond à la recherche du τί ἐστι fondamental, premier au niveau de l'être; la découverte de l'οὐσία se situe au niveau de la cause *selon la forme* de ce-qui-est. Cette recherche implique une certaine séparation à l'égard de la cause matérielle et des accidents, un dépassement à l'égard du sujet-matière et des accidents-qualités et relations. Il ne faut pas s'arrêter aux effets, mais remonter à leur cause propre; il ne faut pas s'arrêter aux fonctions, mais remonter à leur source immédiate. Il faut se servir des effets et des fonctions, mais ne pas se laisser arrêter ni mesurer par eux. Les qualités les plus propres doivent nous aider à saisir l'aspect le plus qualitatif de l'οὐσία, cause propre de ces qualités. La fonction de sujet-matière nous aide à préciser l'aspect le plus fondamental de l'οὐσία, cause propre de cette fonction de sujet. L'οὐσία n'est pas un au-delà extérieur, mais un au-delà intérieur; elle est cause immanente, à la fois de toutes les déterminations de la réalité dont elle est l'οὐσία, et de cette fonction de sujet à l'égard de tous les accidents. Elle est présente à toutes les déterminations – tout spécialement aux qualités les plus qualitatives – et à cette fonction de sujet.

La découverte de l'acte répond à la recherche du «ce en vue de quoi» le plus ultime au niveau de l'être. La découverte de l'acte se situe au niveau de la cause *selon la fin* de ce-qui-est. Cette recherche implique une certaine séparation à l'égard de la cause efficiente et de ce qui est à la racine des accidents (la potentialité) – un dépassement à l'égard de l'agent en tant que tel et de l'état de potentialité. Là encore, il ne faut pas s'arrêter aux conséquences, mais remonter au principe-fin; il ne

faut pas s'arrêter à l'état de pure intelligibilité du possible, mais remonter à ce qui est antérieur dans l'ordre de l'être. Il faut se servir de ces conséquences et de cet état du possible, mais il ne faut pas s'y arrêter et s'y fixer. L'agent comme tel, celui qui est capable d'agir, doit nous aider à saisir l'aspect le plus ultime de l'acte, fin propre de tout agent. Le possible, ce qui est capable d'exister, doit nous aider à préciser l'aspect tout à fait premier de l'acte dans l'ordre de l'être, mais nous faire comprendre aussi son aspect ultime en tout être en devenir.

L'acte n'est pas saisi en premier lieu comme une cause immanente. Il est saisi d'abord comme un au-delà, transcendant, ultime; mais cet au-delà, dans son effet propre, demeure immanent : c'est l'*entéléchie* qui nous met en présence de l'immanence de l'acte. L'acte proprement dit est fin; il n'est pas immanent, il est ultime; au delà de lui, il n'y a rien : rien ne peut dépasser l'acte. Puisque l'acte est saisi d'abord dans son caractère ultime, il ne peut être saisi «quidditativement»; mais il suppose la saisie de l'οὐσία et ne pourrait être saisi sans elle.

L'induction de l'οὐσία se sert avant tout des déterminations des qualités pour saisir la cause selon la forme de ce-qui-est, le principe de ces déterminations. L'induction de l'acte se sert avant tout de l'entéléchie, de la présence de la fin dans l'opération vitale, pour découvrir la cause selon la fin de ce-qui-est.

5. RÉFLEXION MÉTAPHYSIQUE SUR L'ACTE COMME PRINCIPE PROPRE ET ULTIME DE CE-QUI-EST

Après avoir saisi l'acte comme principe propre «selon la fin» de ce-qui-est, il est nécessaire, non pas de le définir — c'est impossible, il échappe à toute définition — mais de le comparer successivement à la forme, à l'exercice de la cause efficiente et à l'esprit, pour le saisir dans son lien propre avec l'être.

Acte et forme (οὐσία)

La relation entre l'acte et la forme est évidemment très intime. On pourrait même croire qu'acte et forme s'identifient[1]. La forme n'est-

[1] N'est-ce pas ce qui a tenté Suarez (cf. ci-dessus, p. 410 : l'acte *simpliciter* est *acte for-*

elle pas un certain acte ? La forme détermine en informant, et en cela même elle exerce sa causalité propre immanente. De plus elle spécifie, et en cela même elle exerce une causalité objective à l'égard des pouvoirs de connaissance. Or informer, déterminer, spécifier, impliquent d'une certaine manière une actuation. En informant la matière, la forme détermine la potentialité : donc elle l'actue. L'objet spécifie le pouvoir, et en cela même l'actue. Mais actuer n'est pas la causalité première et essentielle de la forme et de l'objet, ce n'est qu'une conséquence. On le comprend dès qu'on saisit que la forme ne peut jamais actuer d'une manière ultime, précisément parce qu'avant tout elle détermine. Or déterminer est comme l'actuation essentielle, mais n'est pas l'actuation dernière. Il ne faut pas confondre la forme et la fin, bien que celle-là dispose à celle-ci. Ce qui est certain, c'est que la détermination formelle est présente dans l'acte; celui-ci la présuppose, car sans détermination la fin ne peut être atteinte : toute opération se fait selon une certaine forme. Si l'on refuse toute détermination, on aboutira, en recherchant ce qui est ultime, à ce qui est le plus radicalement indéterminé, donc à l'enveloppant suprême qui n'est sûrement pas acte-fin, mais plutôt ce qui exerce la causalité matérielle en ce qu'elle a de plus elle-même.

Pour mieux discerner ce qui différencie forme et acte, il faut analyser leurs effets propres : la forme détermine et spécifie, l'acte actue en unifiant et en séparant. Déterminer et spécifier n'impliquent pas nécessairement la séparation, alors que l'acte sépare immédiatement.

Acte et exercice vital (causalité efficiente)

Entre l'acte et l'exercice, il y a un lien plus intime encore qu'entre la forme et l'acte. On ne peut cependant les identifier sans confondre la causalité efficiente et la causalité finale [2]. L'exercice, en effet, relève

mel) et l'a empêché de saisir vraiment ce qu'est l'acte métaphysique ? De même Spinoza, d'une certaine manière, lorsqu'il considère le *conatus* comme l'*essence* actuelle de la réalité (ci-dessus, p. 422) ?

[2] N'est-ce pas précisément la confusion qu'a faite Leibniz en considérant l'«entéléchie» comme la force, l'effort, le *conatus* grâce auquel la substance «passe d'elle-même à l'action» (cf. ci-dessus, p. 424) ? Cette confusion, du reste, est déjà présente dans le *conatus* de Spinoza (ci-dessus, p. 422) et on la retrouve, sous des formes différentes, chez Gioberti, pour qui l'acte est un faire, un produire (ci-dessus, p. 436); chez Bergson (la durée est création continue : ci-dessus, p. 441); chez Whitehead (l'auto-création des entités actuelles : ci-dessus, p. 442); chez Blondel (l'acte est agir, production dynamique : ci-

directement de la causalité efficiente. Celle-ci implique toujours un exercice, à des niveaux très divers, du reste : la causalité efficiente de la nature et celle de l'artiste ne sont pas les mêmes; l'une est univoque, l'autre équivoque [3]; cependant, l'une et l'autre impliquent un exercice. Reconnaissons que tout exercice, toute efficience, implique un certain acte, un acte imparfait qui devient, qui se réalise dans la succession. C'est un acte qui dépend d'une certaine puissance, principe efficace, et qui est ordonné à une forme composant un tout.

L'acte ne peut se réduire à ce pur exercice, à cette efficience pure. Il implique quelque chose d'autre, qui manifeste les exigences propres de la fin – exigences qui, dans l'exercice, se traduisent par l'union avec la fin et une certaine présence de la fin. L'acte est donc au delà de l'exercice pur, il implique une qualité dans cet exercice, qualité que celui-ci ne peut expliquer; si on veut l'expliquer, il faut faire appel à la fin, à la causalité propre de la fin [4].

Pour mieux saisir la différence entre acte et exercice, considérons leurs effets propres. L'efficience (l'exercice) est tout entière ordonnée à un résultat, à un effet qui lui est extrinsèque; elle est en vue de cet effet et en dépend à tel point qu'on juge l'exercice efficace ou non efficace en fonction de son résultat.

Or cet effet, qui lui est extrinsèque, réclame la coopération d'une matière. C'est pourquoi l'efficience implique toujours la coopération de la cause matérielle et souvent même une complicité : on s'adaptera aux conditions propres de la matière pour être plus sûr du succès.

L'acte est ce qu'il est. Il possède en lui-même sa propre finalité. Il attire vers lui et unit. Il n'agit pas sur un autre et ne dépend pas de sa coopération. Il n'est pas tendu vers un résultat : il est et attire tout vers lui.

dessus, p. 444); chez Lavelle (l'acte est puissance créatrice : ci-dessus, p. 446)... Voir aussi ci-dessous, p. 505.

[3] Rappelons la différence de la causalité univoque et de la causalité équivoque (ou analogique). L'une implique la communication de la même forme; la cause efficiente et son effet communiquent dans la même forme, la même nature : la cause et son effet sont semblables; une telle causalité implique une dépendance dans l'ordre du *devenir* et non dans l'ordre de la forme. La causalité équivoque (ou analogique) réalise la communication d'une forme différente, en ce sens que la cause efficiente et son effet propre ne communiquent plus dans la même forme, ni dans la *ratio* de la même forme, mais dans une certaine proportion analogique entre leurs formes; une telle causalité implique une dépendance de l'effet dans l'ordre du devenir et de la forme. Cf. *L'activité artistique*, I, p. 353, note 43.

[4] L'évolution voudrait expliquer ce dépassement de l'efficience pure sans faire appel à la finalité; de même que la psychologie, lorsqu'elle parle de «sublimation», voudrait expliquer un dépassement de l'efficience vitale sans faire appel à la finalité.

Acte et esprit

L'acte n'est saisi que dans un jugement qui sépare et unit; c'est pourquoi, si facilement, on le confond avec l'acte propre du jugement, confondant alors ce qui est saisi par le jugement et le jugement lui-même [5].

Notons qu'il n'y a pas de saisie quidditative directe de l'acte; il n'y a pas de notion quidditative de l'acte [6], et donc on ne peut le définir. Mais on peut réfléchir sur le jugement métaphysique qui atteint l'acte, principe propre selon la fin de ce-qui-est, et préciser son concept analogique qui s'exprime toujours dans une certaine proportion.

De même, il n'y a pas de définition de l'*esse*, ni de l'opération vitale. On précise ce que sont l'*esse* et l'opération vitale en les ramenant à l'acte et en affirmant qu'ils sont des modes particuliers de l'acte : l'acte d'être et l'acte qui actue un pouvoir vital.

Si l'*esse* et l'opération peuvent être précisés en fonction de l'acte, celui-ci ne le peut que relativement à l'être.

Du fait même que l'acte est ce qu'il y a d'ultime dans l'être, ce qu'il y a de plus parfait, on sera perpétuellement tenté de vouloir le découvrir dans une attitude réflexive, comme ce qu'il y a de plus intime et de plus actuel en notre esprit : notre esprit lui-même saisi comme source jaillissante de vie, d'intelligence et d'amour [7]. Or, par cette attitude réflexive, on ne peut pas dépasser le *vécu spirituel* (celui de l'intelligence ou celui de l'amour), on ne peut pas saisir ce qu'il y a d'ultime et de premier dans l'être, car ce vécu, si profondément qu'on le saisisse, n'est pas ce qu'il y a de premier dans l'ordre de l'être, ni, par conséquent, ce qu'il y a d'ultime. L'intentionalité n'est ni première, ni ultime; et la subjectivité transcendantale posée comme fondement de cette intentionalité est posée, précisément, comme «sujet», c'est-à-dire comme fondement; elle demeure du même ordre.

[5] Voir la position d'A. MARC dans l'Appendice 5 de notre étude *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fascicule V. — Voir aussi M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, I, pp. 116-118. Une telle confusion ne se trouve-t-elle pas aussi, d'une manière assez particulière, chez M. F. Sciacca ? Cf. ci-dessus, p. 438.

[6] Cf. ci-dessus, pp. 402 et 411.

[7] Ainsi, pour Fichte, l'acte se ramène à la pure activité du Moi, au Moi lui-même en tant qu'acte de réflexion en soi-même avant tout objet (cf. ci-dessus, p. 427); pour Schelling, l'acte est l'acte de conscience de soi du Moi (ci-dessus, p. 430); pour Hegel, l'esprit «*agit* par essence» et est lui-même son acte et le résultat de sa propre activité (ci-dessus, p. 434); et Gentile ramène l'acte à la «pensée pensante», au sujet absolu qui résout tout en soi (ci-dessus, p. 437).

Acte et être

Si l'acte ne peut se définir ni par la forme, ni par l'exercice, ni par le jugement d'existence (car identifier *acte* et *forme* reviendrait nécessairement à confondre le principe de l'*activité artistique* et le principe de l'*être*, identifier *acte* et *exercice* serait confondre le principe de l'*activité vitale* et le principe de l'*être*, tandis qu'identifier *acte* et *jugement* serait confondre l'*esprit* et l'*être*), l'acte ne peut être saisi que relativement à l'être, tout en le dévoilant (comme, du reste, l'οὐσία). Comme nous l'avons dit, l'acte est découvert dans une induction. Il est saisi comme principe-fin de *ce-qui-est* et mode terminal de l'*être*, en se distinguant immédiatement de ce qui est ordonné vers lui, l'être en puissance. L'acte, en ce qu'il a de tout à fait propre, est à la fois principe-fin de *ce-qui-est* (saisi dans les divers états achevés de la réalité), et terme (τέλος) de l'*être* (ce qui explicite toutes les virtualités de l'être). On voit comment on peut dire que l'acte est l'être en ce qu'il a de plus lui-même, l'être premier et ultime; mais il ne faut pas confondre, cela va de soi, l'être-acte, principe-fin de ce-qui-est, et l'Etre Premier, Acte Pur, qu'on appelle Dieu – tout en reconnaissant, comme nous le verrons ultérieurement, que c'est grâce à la saisie de l'être en acte que nous pouvons nous élever jusqu'à la découverte de l'existence de cet Etre Premier qu'on appelle Dieu. On affirme l'existence de l'Etre Premier, et on découvre l'être-acte comme principe-fin de ce-qui-est, on le saisit comme un mode de l'être. L'Etre Premier n'est pas un mode de l'être, Il est la Cause de tout ce qui est.

L'acte exprime la perfection et l'autonomie ultimes de l'être, sa noblesse, sa distinction. Il contient la perfection de l'οὐσία et celle des accidents, sans impliquer l'imperfection congénitale de ces derniers, leurs relativités. Il est en lui-même au delà de cette distinction, et n'en dépend pas[8]. L'être dans son sommet, son ἀκμή, si l'on peut dire, c'est l'acte. A lui rien ne peut s'ajouter. La distinction de l'être en puissance et en acte exprime donc l'α et l'ω de l'être.

[8] Ce concept analogique de l'acte s'exprime dans une proportion qui est à la base de toutes les autres conceptions analogiques; par exemple : celui qui voit est, par rapport à celui qui peut voir, comme l'être en acte est par rapport à l'être en puissance et, de même, le verbe par rapport au nom. En saisissant ce rapport, on comprend que l'être en puissance, s'il conditionne notre recherche de l'acte, ne spécifie pas pour autant notre découverte de l'acte. L'être en puissance est posé comme un terme externe, corrélatif, permettant de mieux exprimer l'être en acte, saisi d'une manière si imparfaite, si subtile et si ténue. Distinguons bien la manière d'exprimer la saisie de l'acte, qui se sert de la puissance, et le

De même qu'il ne faut pas identifier l'οὐσία et l'être, il ne faut pas identifier l'acte et l'être. Car l'acte est un mode premier de l'être, qui se distingue de la puissance, mode second de l'être (comme l'οὐσία se distingue de l'accident, mode second de l'être). Si l'on identifiait être et acte, la puissance ne serait plus un mode imparfait de l'être, elle s'identifierait au non-être. C'est pourquoi il ne faut pas confondre l'acte et le transcendantal *aliquid*, car si celui-ci est convertible avec la raison d'être, l'acte ne l'est pas; mais il divise l'être, en mettant en pleine lumière ce qui est parfaitement être, en le distinguant de ce qui est second et relatif dans l'ordre de l'être [9].

Antériorité de l'acte sur la puissance

a) Il y a d'abord une antériorité du point de vue du discours (λόγῳ), en ce sens que l'acte nous fait connaître le possible, l'être en puissance, et non pas l'inverse; car le possible, comme tel, n'est pas directement connaissable pour nous (nous parlons évidemment ici du possible métaphysique, car le possible logique ou mathématique est directement connaissable). Quand ce qui est connu mesure notre intelligence, il doit, pour être immédiatement connu, être en acte; quand ce qui est connu est mesuré par notre intelligence, celle-ci, en acte, peut connaître immédiatement ce qui est en puissance. C'est le cas de la connaissance mathématique et logique.

contenu même de cette saisie, qui n'est pas dépendant de celui de la puissance (cela suppose, évidemment, que l'on distingue λέγειν et νοεῖν; si l'on identifie les deux, on affirmera que l'acte n'est saisi que dans la puissance; celle-ci sera première et dernière – on revient toujours à l'enveloppant). L'acte, considéré en lui-même, n'est pas dépendant de la puissance. Toutefois, dans ses réalisations imparfaites, dans le devenir, il dépend de la puissance, qui lui est alors antérieure. Or notre connaissance s'exprime et se communique par et dans un certain devenir (le discours de l'intelligence se réalise dans un certain mouvement) ; c'est pourquoi, dès que nous voulons exprimer ce qu'est l'acte, la puissance est nécessairement présente. Notre langage se servira toujours de cette analogie. En elle-même, notre connaissance philosophique, métaphysique surtout, échappe au devenir; notre contemplation humaine (dans la mesure où nous pouvons l'acquérir par la métaphysique) est au delà du devenir. Et c'est précisément parce que ce type de connaissance est en lui-même au delà du devenir, qu'il est capable de saisir ce qu'est l'acte indépendamment de la puissance; mais avant de parvenir à cette saisie, il y a toute la phase de recherche, et dans cette recherche la puissance joue un rôle important.

[9] L'acte est *principe* propre de ce-qui-est en se distinguant de l'être-en-puissance; c'est pourquoi, en le considérant relativement à l'être qu'il divise, on peut le considérer comme *mode* premier de l'être; on dira, de même, que l'être-en-puissance est «mode second» de l'être; mais ce *mode* second de l'être n'est pas *principe*, précisément parce qu'il est second. – La question du transcendantal *aliquid* sera traitée dans le volume sur *La pensée réflexive*.

b) On peut encore préciser que l'acte est antérieur à la puissance selon la connaissance. En effet, le jugement d'existence est présupposé à tout; il est fondamental. D'autre part, tout s'achève dans un jugement de sagesse qui contemple l'Acte pur et non une essence ou une notion analogique. L'acte est donc bien ce qui est atteint en premier lieu par notre intelligence et ce qui est au terme de toute notre vie intellectuelle. Il apparaît donc comme premier au sens absolu.

Mais alors, comment expliquer que la connaissance quidditative soit première, élémentaire, puisqu'il n'y a pas de connaissance quidditative de l'acte ? L'appréhension quidditative n'existe que par et dans un jugement; elle n'existe pas séparément, comme un acte parfait. Elle est vraiment l'élément de la connaissance intellectuelle, et, comme telle, est tout ordonnée au jugement. L'acte est donc bien le premier intelligible selon l'ordre de perfection [10]. L'acte, comme tel, est principe d'une manière ultime, saisi par et dans un jugement de séparation. Il n'est pas premier d'une manière embryonnaire, élémentaire et imparfaite; selon l'ordre génétique (l'ordre de l'imperfection), la puissance, au contraire, est toujours première. Il n'est pas étonnant, alors, que l'on dise que la quiddité – le possible – est ce qui est saisi en premier lieu.

c) L'acte est antérieur à la puissance selon la substance et selon l'ordre de nature. L'acte, en effet, est fin de *ce-qui-est* considéré en tant qu'*être*. Il est ce qui donne à l'être sa perfection, son ultime achèvement, tandis que la puissance (le possible) est ce qui donne à l'être une capacité, une réceptivité et un «ordre vers». En elle-même, la puissance n'est pas une réalisation, mais une simple possibilité de réalisation et d'achèvement. Il est donc évident que, selon l'ordre de nature, l'acte est antérieur à la puissance.

Nous pouvons exprimer ainsi cette antériorité : la fin est principe, elle achève et termine. L'être en puissance n'est pas principe; il est toujours relatif. Il est quelque chose d'essentiellement secondaire, sans pour autant être accidentel; il ne peut donc être ce qui est premier. C'est une «attente» métaphysique, une possibilité qui demeure essentiellement indéterminée, non-actuée; et cette possibilité peut rester toujours dans cet état. On pourrait dire que l'être en puissance est le désir métaphysique de l'être, comme la matière est le désir physique du devenir. Le possible est «appel» métaphysique vers autre chose qui n'est pas encore possédé, qui n'existe que d'une manière imparfaite, inchoative.

[10] Cf. ci-dessus, p. 398, note 195.

Il est bien évident que l'acte-fin est au principe et au terme de cet appel, de ce désir. Si l'acte-fin n'existait pas, l'être en puissance ne pourrait plus être. L'être en puissance sans un «ordre vers» l'acte n'a pas de sens, il est absurde, tandis que l'acte peut exister sans puissance correspondante. L'un (l'être en puissance) dit donc ordre essentiel «vers» l'autre (l'acte), mais l'inverse n'est pas vrai. L'acte, néanmoins, s'exprime par l'être en puissance, en raison de notre manière de dire et d'exprimer ce que nous connaissons (comme nous l'avons vu).

Antériorité relative de l'être en puissance sur l'être en acte

Selon l'ordre génétique d'un être individuel, l'être en puissance est antérieur à l'être en acte, car selon cet ordre l'imparfait est antérieur au parfait : autrement il n'y aurait pas de devenir. Celui qui est parfait, en acte, n'est plus en mouvement; c'est toujours ce qui est imparfait, en puissance, qui est capable d'être transformé, qui *devient* pour acquérir sa perfection. L'être en puissance, le possible métaphysique, apparaît comme une pure capacité d'être, mais une capacité réelle; ce n'est pas un non-être. Il faut distinguer le possible métaphysique du possible logique et même du possible mathématique[11]. Le possible logique est ce qui n'implique aucune contradiction; le possible métaphysique dit ordre essentiel à l'acte; il est essentiellement cet ordre, car il n'est intelligible et n'existe que par l'acte. Cependant, il est bien un mode particulier de l'être, un mode secondaire, analogue, dans l'ordre de la cause finale, au mode de l'accident dans l'ordre de la cause formelle. Mais comme la cause finale est ultime, le possible, en soi, est au delà de la distinction substance-accidents; il peut être substantiel ou accidentel. Le possible métaphysique est donc une pure capacité d'être, comme la matière première est pure capacité de devenir. Mais n'oublions pas que si tout devenir physique présuppose essentiellement la matière, l'être comme tel est au delà et indépendant du possible. Il est acte, séparé du possible. Cependant, tout être limité, qui dépend d'une cause, présup-

[11] Distinguons toujours les différents niveaux auxquels nous considérons le possible : le possible *métaphysique*, qui se prend à partir de l'acte d'être; le possible *métaphysique* au niveau de la *théologie naturelle*, qui se prend en fonction de l'acte créateur; le possible au niveau du *vivant*, qui est la semence; le possible au niveau de la *philosophie de la nature*, qu'on appelle la «nature-matière» et la «matière-première»; le possible dans l'ordre de l'*activité morale*, qui est le moyen susceptible d'être choisi en vue de l'acquisition de la fin; le possible dans l'ordre de l'*activité artistique*, qui apparaît dans l'inspiration et sera objet du choix créateur; enfin, le possible *mathématique* et le possible *logique*.

pose nécessairement le possible (l'être en puissance) qui limite son acte d'être en le recevant.

En affirmant que selon la genèse des êtres individuels, l'être en puissance est premier, on souligne le rôle primordial de l'être en puissance dans le monde physique qui est le monde du devenir, et dans tout être limité, même spirituel, capable de se perfectionner. Notre intelligence, au commencement de sa vie, est *tabula rasa*, pure puissance, capable de se perfectionner. Toute notre vie humaine, à son point de départ, est en puissance, capable de croissance et d'achèvement. Dans ce monde du devenir physique et spirituel, l'être en puissance a une certaine priorité. A sa manière, il règne en conditionnant tout développement, toute croissance. C'est pourquoi, dans la mesure où l'on ne considère plus que le conditionnement des opérations vitales et du devenir, on affirme le primat absolu de la matière et de la potentialité, et par le fait même le primat de ce qui est indéterminé et du hasard.

On comprend par là l'importance métaphysique de cette division de l'être en puissance et en acte, division différente de celle de la substance et des accidents, mais qui, comme elle, dépasse celle de la forme et de la matière. Cette dernière division, considérée sous son aspect métaphysique, n'apparaît plus que comme une modalité particulière de la division de l'être en acte et puissance. Celle-ci est beaucoup plus pénétrante et permet de mieux saisir la distinction matière-forme. La matière est une puissance radicale, elle est puissance pure au niveau physique, mais non pas au niveau métaphysique (où la puissance pure est le possible).

Même comparativement à la première division de l'être (en substance et accidents), cette division acte-puissance est plus pénétrante, comme nous l'avons déjà signalé. La substance, comme sujet, est en effet en puissance à l'égard des accidents qui la déterminent. La substance-quiddité est elle-même en puissance à l'égard de l'*esse*, comme nous le verrons. Donc la division de l'être en acte et puissance, sans relativiser l'οὐσία qui demeure toujours le mode premier (selon la détermination) de ce-qui-est, permet cependant de pénétrer plus avant dans l'analyse de l'être. On peut dire que ces deux divisions se complètent mutuellement, chacune découvrant, dans son ordre propre, un certain absolu.

Si l'acte termine en achevant et en perfectionnant, la puissance reçoit en limitant. Si le propre de la causalité finale est de terminer en achevant, le propre de la causalité matérielle est de recevoir en limitant, en contractant. Cela est très manifeste dans certaines réalisa-

tions particulières de cette dernière causalité, par exemple celle de la terre ou de la mère. Du point de vue psychologique, on peut dire que la causalité matérielle est une attitude de réceptivité, mais la réceptivité, quand elle n'est compensée par rien d'autre, risque toujours de devenir étouffante et accaparante, en se repliant sur elle-même.

La puissance reçoit en prenant pour elle, car elle est essentiellement indigente, elle a besoin de l'acte pour exister. Elle est à la racine de toutes les insatisfactions et de tous les accaparements. La puissance exerce, à l'égard de l'acte, un rôle analogue à celui de la matière à l'égard de la forme, mais un rôle plus intime, car la matière est plus extérieure à la forme que la puissance ne l'est à l'acte (la quantité, qui dispose la matière à la forme, le manifeste bien)[12].

En recevant tel acte, la puissance le limite. Elle lui communique pour ainsi dire ses mœurs. L'acte, en tant que reçu, dit relation au sujet qu'il actue; la puissance conditionne donc l'acte dans sa réalisation. Et puisque, dans le devenir, la puissance est génétiquement première, on comprend comment, dans l'ordre génétique, le conditionnement arrive à être ce qu'il y a de primordial. Dans la mesure où cet ordre s'impose à l'exclusion des autres, on ne peut plus saisir que l'aspect potentiel et matériel des réalités.

Les fonctions propres de l'acte

Peut-on discerner, comme pour l'οὐσία, des fonctions propres à l'acte, par où il nous soit plus accessible ? Préciser ces fonctions permettra aussi d'éviter de confondre l'acte et ses fonctions – confusion plus facile encore à faire à propos de l'acte qu'à propos de l'οὐσία, tant l'acte est difficile à saisir dans sa pureté d'acte.

La fonction première de l'acte est d'être capable de se communiquer[13]. L'acte, selon ce qu'il est, demande de se communiquer autant qu'il le peut. Il ne se communique pas nécessairement, il n'est pas par lui-même communication; mais la communication n'est-elle pas

[12] La limitation se prend de la potentialité, tandis que l'individuation se prend du divisible et de la matière. L'individuation n'est donc qu'une modalité de la limitation métaphysique se réalisant dans le monde physique.

[13] Cf. p. 402, note 233. Le P. de Finance note que «le principe de la diffusivité de l'acte ne doit pourtant pas être compris comme si l'être, en tant que tel, comportait une exigence de diffusion» (*Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas*, p. 74). Voir aussi A. HAYEN, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*.

son rayonnement, sa conséquence ? En ce sens, on peut dire qu'il convient à l'acte de se communiquer. Voilà comment on peut, si facilement, confondre l'acte et le dynamisme, l'énergie[14], l'efficacité. En réalité, l'efficacité n'est pas l'acte-fin, mais elle en est comme une conséquence immédiate. Toute efficience s'enracine et se fonde dans l'acte-fin, mais il ne serait pas juste d'affirmer l'inverse, car la fin est antérieure et autonome.

L'autre conséquence de l'acte, qui est même une quasi-propriété (car cette conséquence accompagne toujours l'acte, alors que la précédente ne se réalise pas toujours), c'est que l'acte unit et sépare. Il réalise une unité – nous le verrons en traitant du problème de l'un et du multiple; en même temps, il sépare de tout ce qui n'est pas lui, il sépare de toute indétermination et de toute potentialité. Entre ces deux conséquences, il y a un ordre semblable à l'ordre qui existe, dans l'οὐσία, entre le sujet et la quiddité.

6. DIVERSES MODALITÉS DE L'ACTE ET DE LA PUISSANCE

Après avoir découvert ce qu'est l'acte, fin de ce-qui-est, et précisé son antériorité absolue sur la puissance selon l'ordre de l'intelligibilité et de la perfection – et inversement l'antériorité de la puissance sur

[14] Voir J. DE FINANCE, *op. cit.*, pp. 60-62 : «Il y a (...) dans l'idée de l'acte un dynamisme qui repousse violemment, dans l'ordre des pures formalités métaphysiques, toute restriction». Et le P. de Finance affirme, parlant de S. Thomas : «Que son idée d'être, d'acte, de perfection soit pénétrée de dynamisme, cela ressort de l'examen même de son vocabulaire. Nous avons rencontré plusieurs fois des expressions comme celles-ci : *Virtus albedinis, posse albedinis, virtus essendi.* Cette dernière surtout est intéressante. Dans certains passages, dans le *De Causis* en particulier, il s'agit du pouvoir de durer : l'existence paraît alors conçue à la façon d'une énergie active, c'est le *conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur* de Spinoza [*Ethique*, III, prop. 6 et 7; cf ci-dessus, p.421], conception incontestablement apparentée à celle de l'existentialisme contemporain. Le plus souvent, *virtus essendi* signifie le champ des réalisations possibles de l'être; ici encore, le *modus significandi*, tout au moins, est dynamique et suggère l'idée d'une énergie qui se déploie tant que nul obstacle ne vient terminer son expansion (...) L'infinité dynamique de la notion d'être rejaillit en quelque sorte sur toutes celles qui en participent». Le P. de Finance précise ensuite : «le dynamisme dont nous (...) dotons [les essences purés] est le dynamisme de l'intellect qui les pense; mais ce dynamisme, à son tour, ne fait que traduire, sur son mode propre, la loi transcendantale inscrite au cœur de l'acte et qui est à la source de l'agir» (*op. cit.*, p. 63). Cf. pp. 68-69 : «L'acte n'est pas seulement une énergie qui se déploie, c'est une perfection qui se donne»; et p. 72 : «L'être cherche à se dépasser».

l'acte dans l'ordre du devenir –, il nous faut maintenant examiner les grandes modalités de l'être en acte et en puissance, leurs modalités caractéristiques du point de vue métaphysique, celles qui mettent le mieux en lumière l'originalité de l'acte et de la puissance, leur irréductibilité à l'égard des diverses déterminations de ce-qui-est. Cela nous aidera à mettre en pleine lumière le problème métaphysique de la personne.

Nous avons en effet, en traitant de l'οὐσία noté que celle-ci ne se réalisait parfaitement que dans l'homme, en raison de l'intelligence de celui-ci, de son esprit. Il en est de même, et de façon plus manifeste encore, en ce qui concerne le problème de l'acte et de la puissance. C'est dans l'homme, à cause de son âme spirituelle, que le problème de l'acte et de la puissance est le plus manifeste pour nous; mais ce sont surtout les opérations vitales et spirituelles de connaissance et d'amour qui nous manifestent le mieux la perfection ultime de l'acte.

La personne, du point de vue métaphysique, ne peut se définir que par la découverte de l'οὐσία et de l'acte[1]. Elle est un *per se stans*, qui possède une autonomie ontologique, une indépendance métaphysique; mais elle est aussi un être qui contemple et qui aime, qui ne peut s'achever que dans la communication avec une autre personne. La personne, en connaissant et en aimant une autre personne, se découvre et se dépasse, s'affirme elle-même et s'ordonne à l'autre, se rend capable de l'accueillir, de la recevoir et de se donner elle-même; en l'aimant elle la connaît plus intimement et en la connaissant plus intimement elle peut l'aimer davantage. Quand les personnes humaines s'aiment vraiment, il y a entre elles une compénétration toujours plus grande, qui montre bien que leur amour mutuel, en lui-même, n'a pas de limites.

L'homme possède une vie parfaite et personnelle. Pour lui, la vie est lumière et amour. L'homme ne peut être pleinement lui-même que dans la lumière de la connaissance et dans le don de l'amour; son autonomie foncière est là pour lui permettre de vivre de cette lumière et de cet amour. S'il les refuse sous prétexte de mieux sauvegarder son autonomie, il se dégrade et s'enferme en lui-même, en ses propres limites. Son autonomie devient progressivement le royaume des ténèbres et de la haine, ce qui peut se traduire métaphysiquement de la manière suivante : la détermination substantielle se pose alors en rivale de l'acte (de la lumière et de l'amour); elle aime mieux demeurer le seul absolu,

[1] Cf. 2e partie, pp. 675-677 et 779-780.

en supportant sa potentialité congénitale, que d'accepter un autre absolu, celui de l'acte-fin, doté d'exigences propres qui sont d'un autre ordre que celles de l'οὐσία. Tel est, dans une lumière métaphysique, le problème crucial de l'homme, de cet esprit dépendant de la connaissance sensible : la possibilité de diviser et d'opposer ce qui est essentiellement uni (dans un regard de sagesse, on pourrait dire : «ce que Dieu a uni»), ou la possibilité métaphysique de transformer des principes en réalités existentielles (en faisant de distinctions réelles des séparations) – et de s'enfermer, par le fait même, dans une solitude substantielle où l'autonomie foncière de la substance soit le seul absolu. Si l'esprit opte pour cette solitude (celle d'une subjectivité transcendantale), cette option le sépare de sa véritable fin, de la source unique de la lumière et de l'amour, engendrant par là même en lui une angoisse terrible, l'angoisse de l'esprit, celle de l'orgueil de l'intelligence : angoisse luciférienne. Dans ces conditions, l'autre est vraiment l'enfer, rival de ma solitude. Du fait que j'ai refusé de considérer et d'aimer cet autre comme autre, son existence me devient intolérable, source d'angoisse puisqu'elle est l'échec de ma solitude et de mon absolu.

En vue d'étudier métaphysiquement la personne, nous nous arrêterons surtout aux trois grands problèmes métaphysiques de l'acte : celui de l'acte d'être; celui de la vérité, acte ultime de l'opération intellectuelle (la personne est cause de lumière pour elle-même et pour les autres); celui de l'amour, acte ultime de l'opération volontaire (la personne est cause libre de sa bonté : en adorant Celui qui est la Bonté suprême, en se donnant à celui qui est choisi comme l'ami). Bien que ces trois problèmes ne puissent être parfaitement explicités que dans une certaine vue de sagesse, il faut déjà les envisager au niveau de ces analyses; car nous sommes bien là en présence des trois grandes modalités de l'acte et de la puissance : l'acte d'être et le possible à l'égard de l'être et du non-être; l'acte-vérité et le possible de la vérité et de l'erreur; l'acte-bonté et le possible à l'égard du bien et du mal.

Nous compléterons l'analyse de ces trois modes de l'acte en examinant deux autres modes fondamentaux de l'acte et de la puissance, dans l'*opération vitale* et dans le *devenir*, ce qui nous permettra de mieux saisir le conditionnement existentiel et concret des trois modalités principales. Car ces trois modalités – acte d'être, acte-vérité, acte-bonté – se réalisent de fait, dans toutes les réalités que nous expérimentons, selon un mode de *devenir* et de devenir *vital*[2]. C'est pourquoi nous

[2] Les philosophies qui n'ont pas pénétré dans l'analyse de l'être jusqu'à la distinction

situons ces deux modes fondamentaux au terme de cette étude.

Première modalité de l'acte et de la puissance : l'acte d'être (le problème de l'esse) et l'essence

Le problème de l'acte d'être (*esse*) et celui de l'existence ont pris à notre époque, dans les études sur S. Thomas et dans le développement du thomisme, une très grande importance. Il semble qu'on veuille en faire l'élément essentiel de la métaphysique de S. Thomas; et certains, par là, pensent devoir opposer la métaphysique de S. Thomas, métaphysique de l'*esse*, à celle d'Aristote, métaphysique de la substance. L'une serait existentialiste, l'autre essentialiste[3]. Ayant étudié ailleurs ce

de l'acte et de la puissance ont été immanquablement conduites à deux grands types de confusion : 1° elles ont identifié l'acte avec l'un ou l'autre de ses *modes*; ainsi, les Stoïciens ont ramené l'acte au mouvement et à la *praxis* (cf. ci-dessus, p. 345, note 118); Proclus l'a ramené au mouvement (ci-dessus, p. 354, note 190); Plotin l'a ramené au désir et à l'amour, l'opération vitale la plus parfaite (ci-dessus, p.354); Ockham a identifié l'acte, non pas avec l'*esse*, mais avec le fait d'exister (ci-dessus, p.407); Sartre aussi, d'une autre manière. 2° Autre confusion : les philosophes ont ramené l'acte à telle ou telle *modalité de la puissance* (Schopenhauer, par exemple identifie acte et matière : cf. ci-dessus, p. 439) ou à la synthèse des deux (Nicolas de Cues : ci-dessus, p.409).

[3] Voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. II et fasc. V. Voir aussi J. DE FINANCE, *op. cit.*, pp. 117-118 : «Tandis qu'Aristote voit dans l'existence une propriété nécessaire de la forme comme telle, la matière introduisant seule la contingence, si bien que toute essence est éternellement réalisée de par sa seule consistance métaphysique, S. Thomas voit dans l'*esse* un acte qui doit à la forme sa détermination, mais lui donne la réalité, s'en distingue et la domine comme la forme elle-même, dans les composés, domine le principe matériel. C'est l'existence et non la forme qui représente, dans le thomisme, le type achevé de l'actualité.

Par cette valeur donnée à l'existence, la métaphysique thomiste peut être appelée une métaphysique existentielle (...) La métaphysique est le domaine des formes, des essences : l'existence que le thomisme considère n'est pas l'existence individuée, concrétée dans un sujet déterminé; c'est l'existence abstraite, l'existence dans l'unité analogique de sa relation aux diverses essences dont elle est l'acte; le thomisme est existentiel en ce que, précisément, il dérive toute la valeur de ces essences de leur rapport à l'acte d'exister. Et il est existentiel encore en ce qu'il met le fondement dernier des existences et des essences dans une existence *actuelle*, identique à l'essence qu'elle réalise. Et c'est la réalité de ce pur *esse* subsistant qui garantit la valeur de notre notion abstraite de l'*esse*. (...) il est possible, sans contradiction, de penser à la façon d'une essence ce dont la valeur est précisément de transcender l'ordre de l'essence, parce que l'essence elle-même ne peut être pensée sans être référée à un acte existentiel, parce qu'en définitive, l'activité qui saisit les *natures*, n'agit que sous la motion et l'attrait de l'*Esse* subsistant.

Ainsi, la métaphysique thomiste, en s'attachant à l'*idée* d'*esse* (...) se place au centre de perspectives où les êtres se manifestent (...) dans le mystère de leur origine, clef de celui de leur destin. La valeur du réalisme ontologique est donc étroitement solidaire de la doctrine des rapports entre les êtres et l'Etre absolu».

problème tel qu'il se présente chez S. Thomas [4], nous examinerons ici la manière dont il faut l'envisager dans une perspective de *philosophie première.*

Nous avons noté, au début de cette étude sur l'acte, que le jugement d'existence que nous portons sur les réalités qui nous entourent ou sur nous-même («ceci existe», «j'existe»), nous montre que quelque chose s'impose à notre intelligence comme étant irréductible aux diverses déterminations de la réalité. C'est précisément en raison de ce «quelque chose» que la réalité est capable de mesurer notre connaissance intellectuelle. Par ce «quelque chose», la réalité possède une actualité telle qu'elle échappe à l'emprise de l'appréhension de l'intelligence. Le fait d'exister n'est-il pas irréductible à l'assimilation appréhensive de l'intelligence ? L'intelligence ne peut que rejoindre la réalité existante en tant qu'existante, en acceptant de se laisser mesurer par elle en vue de la connaître autant que possible. Le fait d'exister apparaît donc comme donnant à la réalité une extériorité, une «autorité» qui la rend capable de mesurer l'activité de connaissance intellectuelle. Cela est vrai de toute réalité existante, si imparfaite que soit sa nature; du fait même qu'elle existe, elle possède une actualité telle qu'elle s'impose à notre connaissance intellectuelle. Et lorsque nous affirmons que nous existons, nous nous posons comme «sujet» de notre connaissance,

Pour le P. de Finance, «l'acte thomiste joint à celui d'Aristote toute la richesse de l'Idée» (*op. cit.*, p. 78, note 1; cf. A. BREMOND, *La synthèse thomiste de l'acte et de l'Idée*). Le P. de Finance estime que le thomisme est un aristotélisme prolongé, transfiguré par l'extension nouvelle du couple acte et puissance, et que les deux systèmes sont irréductibles. Le P. Roland-Gosselin, dans *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin* (p. 141), dit plutôt l'inverse.

Pour le P. de Finance, la distinction réelle entre l'essence et l'*esse* commande la métaphysique de S. Thomas tout entière (cf. *op. cit.*, p. 109). Il reconnaît du reste que jamais S. Thomas «n'en a tiré un système aux membrures voyantes, [que] jamais autour de cette vérité fondamentale il n'a organisé les grandes thèses de sa philosophie». L'originalité de S. Thomas, d'après le P. de Finance, n'est pas d'avoir trouvé cette distinction, qui existait déjà chez les Arabes et chez Guillaume d'Auvergne, mais «d'avoir interprété la distinction d'essence et d'*esse* par la théorie de la participation et celle de l'acte et de la puissance, élargie à des proportions insoupçonnées d'Aristote» (*op. cit.*, p. 110). Elle est «d'avoir vu dans l'*esse* un acte au sens strict», tandis que chez les autres, avant ou après, l'*esse* est un fait qui reçoit sa qualification du côté de sa raison d'être. S. Thomas conçoit l'*esse* comme «un principe intrinsèque de l'être, déterminé par l'essence à laquelle il se rapporte» (*op. cit.*, p. 110). L'*esse* se divise en *esse* subsistant, illimité, et *esse* inhérent, limité; tandis que selon l'autre position, la première division de l'être est celle du nécessaire et du contingent. Donc, chez S. Thomas, le problème de la finitude prime celui de la contingence : l'être créé est contingent parce que fini. Au début, S. Thomas prouve la distinction essence-*esse* par la contingence des êtres finis; ensuite, par leur multiplicité et leur limitation (cf. *loc. cit.*).

[4] Voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. III.

comme «extérieur» à elle, comme un au-delà et comme sa source radicale; si c'est bien notre intelligence qui produit vitalement cet acte de jugement, notre intelligence, en affirmant «j'existe», reconnaît que notre personne, en tant qu'elle existe, est quelque chose de plus radical, capable de mesurer cet acte.

Si nous revenons à ces expériences fondamentales à la lumière de l'acte, principe-fin de ce-qui-est, nous pouvons alors saisir que le fait d'exister, affirmé et manifesté dans le jugement d'existence, nous met en présence du mode le plus fondamental de l'acte, celui qui est l'acte du sujet, la fin propre de la substance-quiddité, qui lui donne son autonomie d'être en la séparant de tout ce qui n'est pas sa réalité existante. C'est bien par cet acte d'être que la réalité qui est, celle que nous expérimentons, existe. C'est bien par cet acte d'être que nous-mêmes existons, puisque c'est en son acte d'être que notre substance subsiste.

L'existence (l'*esse*), considérée du point de vue métaphysique, est vraiment l'acte fondamental, parce qu'elle est acte-substantiel, l'acte au niveau de la substance. L'*esse* est l'acte propre de la forme, de la quiddité considérée comme ce qui *peut* être, comme le possible métaphysique. On voit comment, dans les réalités que nous pouvons expérimenter, cet acte d'être se distingue de leur quiddité; cette distinction est analogue à celle de l'acte et de la puissance et ne peut se comprendre que dans sa lumière. Il faut d'abord saisir ce-qui-est en tant que divisé en acte et en puissance, pour ensuite préciser que, dans les réalités que nous expérimentons, il y a nécessairement une distinction fondamentale entre l'*esse* et la quiddité. Une telle distinction est donc le fruit d'une analyse de l'être à la lumière de la fin.

Ces réalités existantes (et moi-même) que j'expérimente, si je me contente d'affirmer qu'elles existent, je manifeste expressément, dans cette affirmation, le fait qu'elles existent et leur unité – puisqu'en tant qu'elles existent, elles mesurent mon activité intellectuelle; toute mesure, comme nous le verrons, exige l'unité.

Si, au contraire, je veux savoir *ce qu'est* leur existence propre du point de vue de l'*être*, je dois entreprendre une analyse métaphysique qui précise que leur existence est l'acte propre de leur être, ce par quoi elles sont, et que cet acte d'être est distinct de leur quiddité de leur structure propre. Cette analyse révèle que l'unité existentielle de ces réalités implique une certaine dualité. Il n'y a pas là de contradiction, car l'unité du fait d'exister est une unité substantielle, ultime, l'unité de l'exercice même de ce-qui-est, tandis que la distinction entre l'acte de

ces réalités et leur puissance, si elle est réelle, elle aussi, est cependant toute différente. C'est une distinction que seule l'intelligence métaphysique peut faire, car elle s'effectue au niveau des principes propres de ce-qui-est. C'est pourquoi, si l'on demeure dans la description, on ne peut pas faire cette distinction, et on la considère fatalement comme inutile. A ce niveau de connaissance, c'est exact. Un principe échappe à toute description, il est au delà; et il est inutile au point de vue descriptif.

Cet acte d'être qui actue la quiddité est ce qu'il y a, dans la réalité existante, de plus intime, de plus profond, et aussi ce qu'il y a de plus formel du point de vue de l'être (car il actue la forme, et donc est plus «être» que la forme). Il est par le fait même ce qu'il y a d'ultime dans la réalité existante, ce qui en soi-même est le plus communicable et ce qui ne peut être actué par rien d'autre. Une réalité est capable de se communiquer dans la mesure où elle est en acte, puisque la potentialité est source de limitation, de contraction et d'opposition. C'est bien l'*esse*, acte ultime, qui donne aux réalités cette capacité de se communiquer, puisque précisément, en tant qu'elles sont en acte, elles ne sont plus premièrement dans un état de réceptivité, mais possèdent leur être (et cette possession de l'*esse* implique la possession de toutes les autres déterminations). On ne peut en effet communiquer que ce qu'on a, et on ne peut le communiquer parfaitement que si on possède une certaine autonomie. Or l'*esse* donne l'autonomie ultime, dernière, et par là fonde la communicabilité. Ne faut-il pas être séparé pour commander ?[1] Ne faut-il pas connaître l'autonomie de l'*esse* pour communiquer ? La communication ne réalise-t-elle pas une certaine immanence des êtres entre eux, et cette immanence n'implique-t-elle pas une certaine séparation ?

Si l'*esse* donne l'autonomie ultime, s'il sépare substantiellement telle réalité existante de telle autre, on peut dire qu'il implique l'incommunicabilité. Mais alors, n'y a-t-il pas contradiction avec ce que nous venons de dire : l'*esse* donne aux réalités leur capacité de se communiquer aux autres ?

Il faut bien saisir le sens de ces deux affirmations, qui ne sont pas contradictoires. L'*esse* confère l'incommunicabilité, car il donne l'autonomie, car il actue d'une manière ultime. Cette incommunicabi-

[1] «Anaxagore, écrit Simplicius, expliqua comment une fois le monde fut créé à partir du mélange et comment le νοῦς, *placé au-dessus*, gouvernait et décidait tout ce qui persistait» (*Phys.*, 154, 29; cf. O. Vuia, *Remontée aux sources de la pensée occidentale*, p. 101).

lité exprime l'indépendance d'une réalité existante en tant qu'elle existe, elle exprime son absolu : cette réalité *est*. La capacité de communiquer exprime sa perfection ultime comparativement à ce qui lui est inférieur et qu'elle peut actuer. Il y a donc incommunicabilité à l'égard du supérieur et de l'égal, et communicabilité à l'égard de l'inférieur. Les deux affirmations sont donc analogues à celles de la transcendance et de l'immanence.

De fait, pour nous et d'une manière générale pour les vivants qui ont un corps, l'acte d'être s'exerce toujours en impliquant des substances individualisées. Seuls les individus existent. Il faut donc bien distinguer le problème métaphysique de l'individuation, qui se situe au niveau du *comment* de la substance dans notre univers et exprime les rapports existant entre la substance-forme et la substance-matière, et le problème de l'acte d'être, de l'*esse*. L'acte d'être, lorsqu'il s'agit de notre univers, suppose la substance individuée et est conditionné par ses exigences propres. Mais, en soi, il ne dépend pas d'elle, il est d'un autre ordre. L'incommunicabilité qu'il confère est d'un autre ordre que celle de l'individuation; car l'une vient de l'acte-fin, l'autre de la limite. C'est pourquoi l'une implique une capacité de communication, mais non pas l'autre.

Aussi n'est-il pas tout à fait exact d'affirmer que «la métaphysique de l'*esse* comporte la réhabilitation de l'individu»[6]. Il vaudrait mieux dire : l'acte d'être finalise l'individu. Celui-ci, compris d'une façon métaphysique, n'a pas à être réhabilité, mais finalisé. C'est proprement dans la partie ultime de la philosophie première (la théologie), qui considère le mystère de la création, que l'individu existant en l'homme apparaîtra dans toute sa valeur ineffable.

A la lumière de l'acte d'être, de l'*esse*, l'οὐσία-quiddité et toute forme apparaissent comme ce qui peut être et ne pas être, comme le possible métaphysique, ce qui en soi n'a pas l'acte d'être. Certes, l'οὐσία-quiddité, considérée en elle-même et pour elle-même, est un certain absolu dans l'ordre de la cause formelle, mais elle ne l'est pas dans l'ordre de la cause finale. C'est pourquoi elle ne peut s'identifier à ce qu'il y a de premier dans l'être; elle ne peut être première que dans l'ordre de l'intelligibilité. On peut donc, d'une certaine manière, dire que l'οὐσία-quiddité est ordonnée à l'acte d'être, mais il ne faut pas dire qu'elle est constituée par cet ordre; ce serait oublier qu'elle est première dans l'ordre de l'intelligibilité. Enfin, il faut reconnaître qu'elle ne peut

[6] Voir J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 114.

être actuée que par la cause propre de l'*esse*, c'est-à-dire la Cause première, Dieu – ce que nous verrons ultérieurement . Il faut bien distinguer ces trois aspects différents sous lesquels on peut parler, métaphysiquement et théologiquement, de l'οὐσία-quiddité [7].

CENTRE DE DOCUMENTATION PHILOSOPHIQUE BESANCON

L'acte de l'intellection : la vérité

Sans faire ici une étude des opérations propres de l'intelligence [8], précisons seulement, du point de vue de la métaphysique de l'acte, que l'opération intellectuelle nous manifeste de tout à fait original en tant que *modalité particulière d'acte.*

L'opération de l'intelligence, quand elle est parfaite, est une opération vitale parfaitement immanente qui ennoblit celui qui l'exerce; de ce point de vue, l'opération de l'intelligence apparaît comme une qualité éminente affectant le connaissant. Mais ce n'est pas là l'ultime aspect sous lequel on puisse considérer cette opération. Celle-ci, en effet, ne peut se concevoir sans son objet, qui joue à son égard un rôle de principe spécificateur; l'objet spécifie, détermine l'intelligence [9] comme le terme spécifie le mouvement. Or le mouvement n'est pas son terme, il tend vers lui; de même la connaissance n'est pas son objet, mais elle le devient. Elle se définit par l'objet assimilé, atteint, et elle n'est parfaite que lorsque l'objet est parfaitement connu. Donc l'objet, s'il est ce qui détermine et spécifie, est aussi ce qui termine – du moins d'une manière immanente, car ce qui termine d'une manière absolue, c'est la réalité existante connue elle-même. L'«ordre» qui existe entre l'opération in-

PHILOSOPHIE BIBLIOTHÈQUE FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE BESANÇON

[7] Il y aurait lieu de discuter certaines affirmations du P. de Finance qui ne respectent pas assez les divers aspects sous lesquels il faut considérer la substance-quiddité. Voir par exemple *op. cit.*, p. 63 : «si je ne puis penser une essence qu'en la référant à l'*esse*, l'acte même par lequel je pense l'indéterminé du concept, affirme la plénitude infinie de l'Idée»; p. 112 : «Essence et existence n'ont de sens que l'une par l'autre, et toutes deux ne se conçoivent qu'en fonction de l'être concret»; p. 114 : «Un objet quelconque n'est pensable que dans son rapport à l'existence, au moins possible, qui lui donne sa réalité». Mais «l'existence au moins possible» est-elle différente de l'essence ? N'oublions pas ce que dit S. Thomas : «l'essence se prend de l'être dit selon le premier mode» (*sumitur essentia ab ente primo modo dicto*) c'est-à-dire celui qui se divise en les dix prédicaments (*De ente et essentia*, ch. 1). C'est la quiddité (cf. *loc. cit.*). Et S. Thomas affirme, en se référant au Commentateur : «ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei» (*loc. cit.*). Le P. de Finance semble confondre le principe d'intelligibilité et la condition d'intelligibilité.

[8] L'un des aspects de cette étude prendra place dans le volume sur *Le vivant*, l'autre dans le volume sur *La pensée réflexive*. C'est également dans *La pensée réflexive* que nous aborderons le problème de la convertibilité du vrai et de l'être, qui est un problème d'ordre *critique*.

[9] Cf. ci-dessus, p.398, note 197.

tellectuelle et la réalité existante contemplée est donc bien l'aspect ultime sous lequel on peut considérer cette opération. Or l'«ordre» de l'opération intellectuelle relativement à la réalité existante contemplée, s'il est parfait, est une unité d'adéquation et de conformité. N'est-ce pas là, proprement, la vérité formelle ? La vérité est ce qui achève l'opération intellectuelle, ce en vue de quoi elle s'exerce; c'est le bien de l'intelligence.

Comprenons bien tout ce que cette vérité, qui achève l'opération intellectuelle, présuppose et implique : d'une part un pouvoir intellectuel et une disposition-stable, si du moins l'opération intellectuelle est parfaite (et nécessairement s'il s'agit d'un acte de contemplation); d'autre part l'opération proprement dite et, comme terminant intrinsèquement cette opération et manifestant son «ordre» essentiel relativement à la réalité contemplée, la vérité formelle.

Si l'on veut estimer et ordonner ces différents éléments du point de vue de la métaphysique de l'acte, on peut préciser que le pouvoir intellectuel qui est le principe vital de cette opération n'est pas un être en pure puissance; il est capacité à l'égard de l'opération, possibilité à son égard, mais en lui-même il implique une certaine détermination. C'est vraiment une qualité, et la disposition-stable qui perfectionne et ennoblit ce pouvoir est une qualité d'une qualité [10]. Relativement à l'opération vitale elle-même, le pouvoir et la disposition-stable sont des actes imparfaits; ils sont tout ordonnés à cette opération comme l'imparfait au parfait. En ce sens, on peut dire qu'ils sont «actes-premiers» selon l'ordre génétique, et que l'opération vitale est un «acte-second» [11]. La vérité formelle est ce qui achève et termine cette opération (acte-second); elle explicite donc bien l'actualité ultime de cette opération.

Si l'on compare cet acte de l'opération intellectuelle et l'acte d'être (l'*esse*) de l'οὐσία que nous venons d'étudier, on peut noter que si, du point de vue de l'être, cet acte de l'opération intellectuelle n'est qu'un accident relatif à l'οὐσία et à l'acte d'être de l'οὐσία, il n'en est pas de même du point de vue de l'acte. Car cet acte de l'opération est ce qu'il y a d'ultime et de plus explicitement «acte». Il possède en lui-même quelque chose d'irréductible à l'acte d'être de l'οὐσία-quiddité.

Cet acte, qui se réalise dans une opération vitale immanente, fruit d'un pouvoir intellectuel déterminé par l'objet contemplé, qualifie et

[10] Cf. ci-dessus, p. 234 .

[11] La scolastique a appelé l'acte de l'opération vitale «acte second» parce qu'il est l'acte d'un acte antérieur ou, plus exactement, l'acte d'une qualité antérieure, que la scolastique appelait «faculté» vitale.

ennoblit celui qui l'exerce. Enfin, il permet à celui qui l'exerce d'atteindre sa fin, c'est-à-dire son ultime épanouissement. Par le fait même, cet acte de l'opération vitale nous révèle d'une manière unique l'οὐσία propre de celui qui opère, son être; l'opération suit l'*esse*, elle le suppose et manifeste toutes les virtualités, toutes les richesses de la nature existante. Et parmi les opérations vitales, l'opération de *connaissance intellectuelle* – qui est la plus caractéristique de la vie de l'esprit – nous révèle ce qu'est l'esprit, ce qu'est l'οὐσία-personne.

Mais puisque l'opération humaine implique un certain devenir, une certaine succession, c'est dans l'opération la plus parfaite que nous pouvons le mieux saisir ce qu'est l'acte de l'opération vitale et, par cet acte, saisir ce qu'est l'esprit, l'être spirituel. Autrement dit, cet acte, comme tel, exige que l'on considère ce qu'il y a d'ultime dans l'opération vitale (c'est là la grande différence avec le point de vue génétique) puisque cet acte est *fin*. Si l'opération vitale est fin, tout ce qu'il y a en elle de devenir, de recherche, de succession, de reprise, en un mot tout ce qu'il y a de dialectique, n'est pas son acte comme tel, dans toute sa pureté, mais relève de son conditionnement, de sa manière humaine et imparfaite de se réaliser en nous.

L'application est facile à faire. Dans la connaissance intellectuelle, seul est ultime le jugement parfait. C'est pourquoi, pour saisir ce qu'est, du point de vue métaphysique, l'acte second, il faut toujours revenir à ce jugement parfait (opération spirituelle consciente, lucide et ultime). Ce jugement nous permet d'être intentionnellement tout ce-qui-est. Il nous fait vivre consciemment cette ouverture profonde à l'être des autres, qui est la caractéristique de l'esprit; il nous permet de pénétrer intimement ce qu'ils sont. L'objet est ce qui spécifie et ce qui termine d'une certaine manière, comme nous l'avons dit, cette opération. C'est donc bien d'*être ce qui est connu*, qui caractérise cet acte second et nous fait comprendre son caractère propre de lumière. Cette opération réalise une certaine lumière spirituelle, intérieure; car dans ce jugement parfait il n'y a plus d'extériorité : il se situe au delà. L'ultime perfection de cette opération ne peut se réaliser que si elle atteint l'être parfait, puisqu'il s'agit d'être intentionnellement ce-qui-est. C'est pourquoi il ne peut y avoir de contemplation que de l'οὐσία, et de l'οὐσία la plus parfaite : la personne. Seule une personne (ajoutons même : une personne *parfaite*) peut terminer un acte de contemplation; voilà le privilège unique de cette opération, qui nous manifeste d'une manière éclatante le caractère ultime de l'acte second. La fin de celui qui contemple est alors vécue consciemment et intimement. La personne de l'autre est at-

teinte, non plus seulement de l'extérieur, dans un contact de juxtaposition ou dans une coopération à une œuvre (comme dans l'amitié), mais est atteinte pour elle-même. C'est vraiment la personne de l'autre qui est contemplée et à laquelle on est intimement uni.

Autrement dit, la connaissance intellectuelle parfaite (le jugement) possède ce caractère d'être à elle-même sa propre fin. Si l'on connaît, c'est d'abord pour connaître. La fin propre de la connaissance intellectuelle est en premier lieu de connaître. Connaître intellectuellement, c'est vivre de la réalité, de tout ce-qui-est, d'une manière intime et pénétrante. Or la perfection de la connaissance intellectuelle consiste précisément à être le plus possible adéquate à la réalité connue. La perfection de la connaissance est donc bien la vérité. Si la fin de la connaissance intellectuelle est de connaître, c'est plus encore de connaître parfaitement, et par le fait même c'est d'atteindre la vérité avec le plus de lucidité et de conscience possible.

Si la vérité est la fin propre de l'opération intellectuelle, précisons que cette fin est possédée dans l'immanence de l'acte de connaissance. Elle n'est possédée actuellement que si l'on connaît actuellement, dans l'opération vitale elle-même. Elle est possédée dans l'intimité même de l'acte de connaissance, dans une lumière pénétrante. C'est en pleine conscience que l'intelligence atteint la vérité et en vit.

Nous sommes donc là en présence d'un mode très particulier de l'acte. Il s'agit d'un acte réalisé dans une opération vitale immanente et spirituelle. Cette opération demeure accidentelle dans son exercice et possède un mode intentionnel qui nous fait comprendre sa très grande fragilité et sa pauvreté. Elle implique une double dépendance : dans l'ordre de l'exercice vital (elle est un accident relatif) et dans l'ordre de la spécification (elle est toute relative à son objet). Cependant, elle existe réellement d'une manière spirituelle, atteignant un être substantiel et personnel, s'unissant à lui et vivant de lui.

Cet acte-vérité exprime la perfection propre de l'esprit, de la personne : sa capacité de vivre intérieurement de tout ce-qui-est, sa capacité d'accueillir au plus intime de sa vie, d'une manière intentionnelle, toute la richesse de tout ce-qui-est, sans aucune exclusion; sa capacité, non seulement d'accueillir, mais de *devenir* intellectuellement tout ce qu'elle connaît et même de l'*être* intentionnellement, c'est-à-dire de s'identifier intentionnellement à tout ce-qui-est. Dans la lumière de sa connaissance parfaite, dans la lumière de la vérité, l'esprit, l'intelligence, peut pénétrer tout ce qui existe, en vivre de l'intérieur. Il n'y a plus d'extériorité, il n'y a plus d'opacité pour l'esprit; et

donc ce qu'il connaît, il en vit sans le détériorier, sans le modifier [12]. L'esprit, dans son acte-vérité, est au delà de la lutte et des contraires. La connaissance intellectuelle connaît les contraires dans une certaine unité.

En ce sens on peut dire que dans l'acte-vérité, la personne est «lumière», l'être est lumière. Tout est présent à cette lumière; c'est pourquoi il y a un appétit d'omniprésence qui n'est jamais totalement satisfait, qui demeure un désir de connaissance totale. Ce désir ne peut se réaliser que dans la succession ou dans la pénétration de plus en plus profonde de l'unique Réalité : c'est le désir naturel de voir Dieu [13].

En effet, l'acte-vérité est vécu, possédé par celui qui connaît parfaitement, et il est vécu dans la mesure où celui qui connaît, connaît. Par là celui qui connaît s'unit à tout ce-qui-est et dans la mesure où cela est. C'est pourquoi cet acte n'est parfaitement stable et n'est absolu que lorsqu'il atteint l'Etre absolu. On ne peut contempler que la Réalité absolue – dans la mesure où on peut La contempler. C'est pourquoi tout objet connu, en tant qu'être, en tant qu'acte d'être et donc en tant que terme de l'opération de l'intelligence, est un appel, une attente, une voie vers la vision béatifique [14].

D'aucune autre réalité que Dieu il ne peut y avoir contemplation au sens fort. Peut-on contempler l'ami ? une autre personne humaine ? Pouvons-nous contempler notre âme (contempler notre âme en sa Source première, Dieu : problème de la connaissance mystique naturelle) ? Certes, il y a une connaissance affective de l'ami dans et par l'amitié – ce qui nous conduit à un autre aspect de l'acte, celui de la bonté et de l'amour [15]; mais il ne peut y avoir, au sens tout à fait fort, de véritable contemplation de l'ami, car l'ami n'est pas l'ultime Réalité; il peut finaliser mon cœur, mais non mon intelligence. D'autre part, nous avons une certaine connaissance affective de notre âme, connaissance affective qui pourra s'intensifier grâce à l'amitié : l'ami qui m'aime me permet de mieux découvrir ce qu'il y a de plus intime en moi, et d'aimer

[12] Voir ci-dessus, p. 378 , note 83. L'acte de l'opération intellectuelle, écrit J.-M. Henri-Rousseau, «n'a pas pour essence et pour intention propre de modifier l'état du sujet, ce n'est ici qu'un résultat dû à l'efficacité formatrice de toute actualisation réelle. Son essence est seulement d'opérer une présence de l'objet connu au sujet connaissant» (*L'être et l'agir*, p. 510).

[13] Cf. S. THOMAS, I, q. 12, a. 1.

[14] Cf. I-II, q. 3, a. 6 : la considération des sciences spéculatives est une certaine participation de la vraie et parfaite béatitude.

[15] Cf. ci-dessous, pp. 520 ss.

ce «plus intime» comme lui-même l'aime. Et dans la contemplation de l'Etre Premier, je peux intensifier encore la connaissance de mon âme, sachant qu'elle est aimée par le Créateur d'un amour gratuit; cette connaissance affective, cependant, ne peut être une véritable contemplation, puisque je ne puis finaliser ni mon intelligence, ni même ma volonté affective [16].

Le problème métaphysique de l'acte-vérité ne peut donc se comprendre pleinement que dans la contemplation métaphysique de l'Etre Premier. C'est là qu'il atteint son ultime exigence. Il nous fait comprendre alors comment l'esprit peut s'ordonner immédiatement et intérieurement à l'Etre Premier et s'ouvrir à Sa lumière, comment l'esprit peut être tout ordonné à cette lumière, comment il l'appelle et la réclame, puisque cette lumière est la seule qui réalise cet acte, qui lui permet d'être pleinement lui-même et d'avoir une stabilité parfaite, quasi-substantielle. Dans cette contemplation, cet acte est l'effet quasi immédiat de la lumière de l'Etre Premier dans l'esprit, et non pas seulement un reflet lointain. Par cet acte, l'intelligence s'unit alors à Celui qui est sa fin et sa source, le premier Intelligible et le premier Etre, Celui qui est le plus intime à l'esprit et qui peut être atteint comme «présent», Celui qui est la Réalité substantielle et en même temps l'Acte pur, la Vérité, la Lumière. C'est le retour à la source dans une immanence parfaite; il y a alors unité de vie et de lumière, selon un mode intentionnel, avec Celui qui est la Cause première [17]. L'esprit est comme immobilisé dans cette unité, car en la Cause première tout peut être unifié; l'exigence de la totalité, de l'extension qui demande la succession, est résorbée par un regard de contemplation, de pénétration intime.

L'esprit est fait pour l'Etre premier, qui est Esprit et Contemplation; il est fait pour communiquer vitalement avec Lui, autant qu'il le peut. Cette contemplation n'implique pas de «vision», mais une «présence» à travers les effets. Là seulement, dans cette communication, la distinction entre l'ordre de l'être (οὐσία) et celui de la vie (connaissance) n'est plus un obstacle au réalisme plénier de la connaissance; car le mode intentionnel de cette contemplation ne limite plus son réalisme, il est comme au delà de l'abstraction, grâce à la présence de Celui

[16] Nous reviendrons sur cette question dans le volume sur *Le vivant.*

[17] Nous précisons que cette unité de vie se réalise selon un mode *intentionnel* pour la distinguer de l'unité de vie et de lumière qui se réalise dans l'ordre surnaturel, et qui est une unité de vie divine, donc substantielle.

qu'on contemple. En effet l'Etre Premier, par sa création, est source lumineuse d'être et de vie, plus présent à moi-même que je ne suis présent à moi-même. A tout ce qui est, à tout ce qui vit, à tout esprit, à toute personne, Il est présent comme Cause première.

L'acte-vérité, qui est infini quant à son terme transcendant, demeure cependant limité. La «trace» de la puissance demeure, et son mode intentionnel demeure aussi. L'exercice de cet acte ne dure pas toujours («nous ne possédons qu'à certains moments cet état de joie que Dieu a toujours»[18]); mais dans sa fine pointe d'acte-vérité, dans son terme, il est quasi infini. L'aspect de séparation de l'acte s'exprime alors avec force : l'acte-vérité sépare. Dans la contemplation, le sage est séparé, il est dans la solitude, dans une relation personnelle avec l'unique Personne.

Parallèlement à l'acte-vérité de la contemplation philosophique, il faudrait étudier l'acte-vérité des connaissances mathématiques et des connaissances artistiques. Dans les unes comme dans les autres, l'acte-vérité se réalise en actuant, en divisant, en réalisant son objet. C'est le mathématicien, comme c'est l'artiste, qui mesure, qui domine, qui actue et divise de plus en plus ce qu'il considère pour le pénétrer plus profondément et essayer de refaire et reconstruire l'univers. Pour connaître, il faut faire; c'est dans le *faire* que les connaissances mathématiques et artistiques se réalisent. L'homme est alors mesure de ce qu'il connaît, il est fin et terme de ce qu'il considère, de son univers mathématique et artistique. Cet univers, il le considère comme son bien; il est pour lui, il peut s'en servir. Et l'artiste cherchera toujours à coopérer avec l'univers physique jusque dans ses secrets les plus profonds.

Si la connaissance métaphysique, en définitive, recherche la présence de l'unique Lumière à travers l'opacité du sensible, en le dépassant de plus en plus pour s'approcher le plus possible de Celui qui est la Lumière, les connaissances scientifiques, physiques, biologiques, cherchent à leur façon à saisir de plus en plus les secrets du monde physique et du monde des vivants. Les diverses techniques, à leur tour, se servent de ces connaissances pour utiliser l'univers le plus possible et, par là, libérer l'homme de ses conditions de dépendance à l'égard de l'espace et du temps, à l'égard du labeur, et lui permettre de dominer l'univers. Pour cela, elles doivent dépasser le monde des apparences sensibles pour capter ce qui est mesurable, capable d'être utilisé.

[18] ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ,7, 1072 b 24-25; cf. *Ethique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 21.

Limite de la vérité : la potentialité de l'intelligence

Comme l'acte d'être est limité par l'essence en laquelle il est reçu, ainsi l'acte-vérité est limité par le pouvoir en lequel il est véritablement reçu. L'acte-vérité, en lui-même, possède une priorité sur toute connaissance imparfaite et impliquant certaines erreurs; considéré en lui-même, il ne dépend pas de ces actes imparfaits et entachés d'erreur; mais dans son acquisition et son devenir humain, en raison de la potentialité de l'intelligence, il est dépendant de ces actes imparfaits, plus ou moins erronés.

Comprenons bien les deux modalités de la potentialité de l'intelligence : l'intelligence n'est pas toujours en acte de contemplation, et n'est jamais totalement actuée et informée, puisqu'elle ne saisit pas intuitivement l'être, mais le saisit d'une manière très pauvre, par analogie. Il y a donc deux sources de limitation de l'acte-vérité : l'une provient de notre paresse (nous ne sommes pas attentifs, nous n'actuons pas notre intelligence en nous exerçant comme il le faudrait), l'autre de l'état de notre connaissance qui est une connaissance très faible et imparfaite, une connaissance analogique. La voie d'accès à la contemplation est périlleuse, car elle nécessite une recherche très subtile; et facilement, parce que la recherche est difficile, on y demeure et l'on fait du moyen une fin. L'erreur est toujours une matérialisation de la vérité; n'est-elle pas comme la victoire de la potentialité dans l'ordre de la connaissance intellectuelle ? Ce qui n'est qu'une voie d'accès ordonnée à une vérité qui achève, est considéré comme un absolu.

L'acte de l'appétit : la bonté

Si la connaissance intellectuelle parfaite, la contemplation, nous manifeste un type d'acte très original, l'acte-vérité qui possède quelque chose d'absolu, de même l'appétit spirituel parfaitement épanoui dans l'amour d'amitié parfait nous manifeste un autre type d'acte également original.

Nous n'analyserons pas ici la nature propre de l'amour d'amitié [19]. Rappelons seulement que cet amour – le plus parfait – est un amour

[19] L'amitié, ainsi que le bien, seront étudiés en éthique, c'est-à-dire dans le volume sur *L'agir*; la question de la convertibilité du bien et de l'être sera traitée dans le volume sur *La pensée réflexive*.

spirituel d'une personne à l'égard d'une autre personne. C'est un amour qui se porte, non pas sur «quelque chose de bon», une qualité bonne qui nous attire, mais sur un ami, c'est-à-dire sur quelqu'un qui nous aime comme nous l'aimons, qui nous aime avec l'intensité particulière de l'ami. L'amour d'amitié est un amour réciproque qui, par le fait même, est un amour double, en ce sens qu'il implique deux amours qui se compénètrent, s'intensifient l'un l'autre. Cet amour réalise un véritable don personnel; l'ami, en aimant son ami, se donne à lui. Ce n'est plus seulement un désir, une recherche, un service – fût-il aussi noble que celui qui consiste à faire du bien. Il y a dans l'amour d'amitié quelque chose de plus : un véritable don mutuel. Les deux amis se donnent l'un à l'autre par amour l'un de l'autre et non pas en premier lieu en vue d'une efficacité plus grande. Ce don mutuel réclame entre les amis une communication intime, s'exerçant dans une vie commune, réalisant une certaine unité de vie. La communication est le fondement; la vie commune, qui implique une coopération dans le travail, est à la fois la cause efficiente de cet amour et son fruit. C'est le «milieu» propre de l'amitié. Le don personnel à l'autre est l'amour lui-même, qui spécifie et finalise l'amour d'amitié. Cet amour est donc bien l'amour parfait, qui atteint vraiment sa fin.

Si l'on essaie, du point de vue de la métaphysique de l'acte, de saisir ce qu'a de propre cette activité spirituelle, personnelle, on découvre qu'une telle activité fait vivre de l'amabilité de l'ami, de sa bonté d'ami; c'est vraiment cette relation unique avec la personne de l'ami qui est ultime dans cette opération vitale. Car il ne s'agit pas de vivre de l'amabilité sensible de telle ou telle qualité de l'ami, mais de l'amabilité de l'ami en ce qu'elle a de plus intime, de plus elle-même. L'ami aime son ami pour lui-même.

Cette activité rend présent l'ami, comme ami, à son ami, puisque dans l'amour de choix et de prédilection l'ami se donne à son ami. Ce don personnel le rend personnellement présent, d'une présence affective. C'est pourquoi, dans cet amour, se manifeste la bonté personnelle de l'ami. On saisit alors qu'une personne-amie est capable de finaliser, d'attirer une autre personne-amie. N'est-ce pas là, précisément, le caractère propre de la bonté ? Un être, lorsqu'il est non seulement parfait, mais *bon*, est capable d'attirer un autre, de le perfectionner, de le rendre bon; il est capable d'éveiller en lui un amour. L'amour, effet propre de la bonté, est ce qui nous fait découvrir cette dimension nouvelle d'un être : sa bonté. Affirmer «ceci existe», ou «j'existe», n'est pas affirmer «ceci est bon», «je suis bon». Les critères qui fondent ces

jugements d'existence et de bonté ne sont pas les mêmes, puisqu'une réalité peut exister sans pour autant être bonne. Mais l'inverse n'est pas possible : ce qui n'existe pas ne peut être bon; le bien implique l'existence, alors qu'il peut exister une réalité qui soit mauvaise – le mal existe. Ce qui est bon exprime, en plus de son être, le fait d'être parfait, d'avoir atteint sa fin; une réalité n'est bonne que si elle est intimement unie à sa fin, conjointe à celle-ci. Pour les réalités vivantes que nous expérimentons, cela ne peut se réaliser que par et dans une opération, par et dans une activité. Or cette opération, considérée du point de vue de la distinction de l'être en substance et accidents, ne peut être que d'ordre accidentel, puisqu'elle n'est pas l'οὐσία; cependant, considérée du point de vue de l'être en acte et de la bonté, elle est ce qu'il y a de plus essentiel et de plus nécessaire au vivant, puisque l'être qui n'atteint pas sa fin est vain.

Si l'activité par laquelle telle réalité atteint sa fin nous révèle la bonté de cette réalité, l'amour spirituel d'amitié nous permet de découvrir cette dimension nouvelle d'une personne : sa bonté. L'amour d'amitié fait découvrir comment l'ami peut être la fin de son ami : une bonté personnelle aimée pour elle-même. L'amabilité de l'ami, sa bonté en acte, c'est-à-dire son don actuel, son amour pour son ami (puisqu'être bon en acte pour un autre, c'est l'aimer actuellement) rend compte en définitive de l'amour d'amitié, et de ce qu'il y a de tout à fait propre et d'ultime dans cet amour. Cet acte d'amitié unit celui qui aime à sa fin propre personnelle. Par l'amour d'amitié, la bonté de l'ami est présente, possédée, vécue affectivement – intentionnellement, certes, mais réellement. L'amour permet donc de découvrir cette modalité particulière d'être en acte : l'être-bon. Etre-bon implique la perfection de ce-qui-est, perfection telle qu'elle rend l'être capable de finaliser, d'achever un autre en lui communiquant sa bonté. C'est pourquoi S. Thomas affirme que le bien s'exprime par la causalité finale: le bien est ce qui *a* raison de fin [20]; mais il n'*est* pas cette raison. La raison propre de *bien*, c'est l'appétibilité, ce qui est capable de mouvoir l'appétit, de l'éveiller et de l'actuer. Si l'acte, comme nous l'avons vu, se communique, le bien est «diffusif de soi» : c'est là une conséquence essentielle de ce qu'il est. Le bien est avant tout ce qui est capable de mouvoir l'appétit, de susciter un amour; il a raison de fin et, par là, il est

[20] Cf. 2e partie, *Note sur la finalité*, p. 798.

capable de se communiquer : il est diffusif de soi [21].

Il ne faut pas confondre *bien, fin* et *acte*, mais il faut discerner leurs connexions très intimes. *La fin*, c'est le bien ultime, dernier, en tant qu'il achève une autre réalité inférieure. La fin ordonne et mesure tout ce qui n'est pas à son propre niveau, mais qui est capable d'y être ramené et de s'y rattacher; la fin se distingue des moyens. *Le bien*, qui implique la perfection de ce-qui-est, est ce qui actue l'appétit en suscitant en lui un amour. *L'acte*, fin de ce-qui-est, est, d'une manière plus précise, le principe «selon la fin» de ce-qui-est. L'acte, principe-fin de ce-qui-est, se rattache donc immédiatement à l'être; il est le mode premier de ce-qui-est, du point de vue de la fin. Le bien, perfection de ce-qui-est, est une modalité de l'acte : c'est ce qui termine et spécifie l'amour. La fin est le mode parfait du bien. Elle implique donc le bien; celui-ci, métaphysiquement, implique l'acte, mode premier de ce-qui-est. Dans une métaphysique de l'être, on voit donc l'ordre qu'il faut maintenir entre bien, fin et acte. Cependant, du point de vue de l'exercice et du point de vue de la découverte, c'est la fin qui est première : elle est la «cause des causes»; c'est elle qui nous fait découvrir ce qu'est le bien et, par là même, l'acte.

On voit la très grande parenté de l'acte et du bien du point de vue de leurs fonctions, puisque l'un et l'autre exercent la fonction de fin; mais ils l'exercent de manières toutes différentes : l'un l'exerce à l'égard de ce-qui-est, l'autre l'exerce à l'égard de l'appétit d'un autre. C'est pourquoi il est si facile de confondre le bien et l'acte. Une philosophie qui ne poursuit pas son analyse jusqu'à l'être identifie facilement le bien et l'acte, l'amour et l'existence.

En quoi se différencient acte-vérité et acte-bonté ? L'objet de la connaissance n'est en acte ultime que dans la contemplation, il n'est en acte ultime que dans celui qui connaît. La vérité n'est donc parfaitement elle-même que dans le connaissant, lorsqu'il connaît en acte, tandis que la bonté finalise et attire celui qui l'aime, et est donc ce qui actue l'amour.

[21] Voir DENYS, *Les noms divins*, ch. 4 et le *Commentaire* de S. Thomas sur ce chapitre, leç. 3. Cf. I, q. 5, a. 4, ad 2; q. 19, a. 2 : «res naturalis (...) habet ut proprium bonum in alia diffundat»; *C.G.* I, ch. 37; *De ver.*, q. 21, a. 1, ad 4. Cf. J. PEGHAIRE, *L'axiome «bonum diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme*; Ch. DE KONINCK, *Du bien qui divise l'être*; J.-H. NICOLAS, *Bonum diffusivum sui*; F.-J. VON RINTELEN, *Le fondement métaphysique de la notion de bien.*

De plus, si on considère *telle* bonté, celle qui est une fin personnelle, l'ami, on peut préciser que cette bonté est elle-même l'amour de l'autre, l'amour de l'ami qui aime son ami et qui, en l'aimant, appelle son amour. C'est l'ami qui est le bien personnel : l'amour de l'ami finalise l'amour de son ami. Voilà pourquoi, si la vérité est dans celui qui contemple, la bonté est dans celui qui attire, celui qui finalise. Elle est sa propre réalité et sa propre personne, mais elle demande de se communiquer à celui qui l'aime. La vérité est la lumière de l'esprit, la bonté est ce qui est capable d'attirer et de perfectionner. La personne-bonne, l'ami, est celle qui est capable de perfectionner et d'attirer en aimant, étant elle-même finalisée par la bonté de son ami. Il y a là une «inter-finalité», une «inter-bonté» très spéciale, car l'acte de l'un dépend de l'acte de l'autre, qui dépend lui-même de l'acte du premier.

On retrouve explicités, dans la bonté et la vérité, ces deux aspects de l'acte : la transcendance et l'immanence. Si l'on ne regarde que la bonté, on est tenté de ne considérer que la transcendance : l'acte est toujours ce qui est «au delà», ce qui échappe, ce qui n'est que participé par celui qui aime. Si l'on ne regarde que la vérité, on est tenté de ne considérer que l'immanence : l'acte est alors vu avant tout comme ce qui est le plus immanent, ce qui est possédé de la manière la plus immanente, ce qui, de l'intérieur, achève et donne l'indépendance, la noblesse intérieure, l'autonomie. En réalité, l'acte, en lui-même, contient ces deux modalités : il est à la fois transcendant et immanent, il est à la fois bonté et vérité.

Limite de la bonté : la possibilité du mal

La privation du bien, ainsi que celle de l'amour, est le mal. Il semblerait à première vue que le mal soit le contraire du bien, puisqu'il lutte contre lui et n'est donc pas une simple privation. Sans vouloir traiter ici le problème du mal [22], précisons cependant que le mal personnel est premièrement le refus volontaire d'aimer ou d'aimer plus, ce qui entraîne nécessairement une privation volontaire d'amour. Voilà la limite profonde que l'homme, volontairement, s'impose en préférant un bien immédiat sensible, imaginaire, à un bien spirituel moins immédiat. Ce choix de préférence entraînant une mutilation spirituelle provient, en sa source, d'une potentialité à l'égard de l'amour volontaire, poten-

[22] Nous reviendrons sur ce problème en théologie naturelle et dans le volume sur *L'agir*.

tialité qui n'est pas totalement déterminée et attirée par sa fin. En raison de cette potentialité, celui qui aime a toujours la possibilité de se replier sur ses propres dispositions et même sur les conditions de son exercice. La potentialité, en soi, n'est pas le mal moral, mais elle le fonde et le rend possible.

Le mal personnel, c'est aussi les infirmités et les limites de la bonté. L'amabilité de l'ami présente trois grands types de limite : son don effectif, actuel, est toujours distinct de ce qu'il est lui-même (son amour est toujours intentionnel, il n'est jamais substantiel); ses qualités réelles sont partielles et son efficacité est limitée; enfin, il peut toujours mourir, disparaître avant son ami : il est corruptible. Ce qui, envisagé au seul niveau métaphysique de l'être, se présente comme des limites, des conditions d'un être limité, apparaît, du point de vue de la bonté, comme une privation et comme un mal : l'absence de l'ami est un mal pour son ami – comme, du reste, toute infirmité de l'ami et la possibilité d'infidélité. Le sujet du mal n'est autre que le bien en puissance, susceptible de privation. Le mal est proprement la privation de bien [23].

En effet, un être qui n'est pas parfait dans toutes ses dimensions possède en lui certaines privations de bien qui sont en lui un mal réel. L'origine fondamentale de ce mal objectif est la potentialité qui limite ce bien et, par là, l'empêche d'être totalement lui-même. Les privations se fondent sur cette potentialité.

Aussi n'est-il pas étonnant que dans un monde de devenir, le mal apparaisse toujours en premier lieu, puisque la puissance est première. C'est pourquoi, dans toute vision génétique, le mal prend une telle importance. Dans la mesure où la vision génétique devient exclusive, le mal risque de prendre une place primordiale, de tout envelopper et de tout désagréger. Au niveau des problèmes humains, de telles visions risquent toujours de conduire au désespoir en voilant la possibilité même du bien; si le mal apparaît comme premier, il semble qu'on ne puisse en sortir.

[23] Distinguons bien *non-être*, *puissance* et *privation*. Le *non-être* est la négation absolue de l'être; il s'oppose à l'être d'une manière contradictoire, en ce sens qu'entre l'être et le non-être il n'y a rien de commun, pas même un mouvement dialectique. La *puissance*, au sens de l'*être-en-puissance*, qui est le possible métaphysique (cf. ci-dessus, p.502 et note 11), se distingue de l'être en acte en lui étant totalement relative. La puissance peut s'entendre aussi de la capacité d'agir, d'opérer; prise en ce sens, elle est considérée soit au niveau de la philosophie de la nature et du vivant, soit au niveau de la philosophie humaine, éthique et artistique. Quant à la *privation*, elle est la négation d'une forme, d'une qualité, dans un sujet qui, naturellement, la posséderait. La privation s'oppose donc à l'avoir, à la possession de telle forme, de telle qualité.

Mais si, dans une vision génétique manifestant le primat de la potentialité, tout peut apparaître comme absorbé par la potentialité et donc comme capable de se déchirer, de se désagréger (puisque l'«ordre» de la puissance à l'égard du non-être, du néant, est considérée comme premier), cette vision de la potentialité peut aussi conduire à la vision, extraordinairement optimiste, d'un progrès sans fin. Car la potentialité possède des virtualités quasi infinies que l'esprit humain peut actuer et expliciter. L'esprit humain devient le résultat de ce progrès et son agent propre. Il en est responsable, tout en dépendant de lui et provenant de lui.

La vision purement génétique du monde et de l'homme, mettant en pleine lumière la potentialité, peut donc conduire à un nihilisme abyssal ou à un optimisme illimité; dans l'un et l'autre cas, il n'y a plus de finalité métaphysique de l'être, puisqu'il n'y a plus que le devenir. Il n'y a plus qu'une dialectique, qui possède un sens immanent, soit de dégradation, soit de progrès – suivant que l'esprit qui la conçoit est impressionné affectivement par le mal, par l'échec, la dégradation, ou a, au contraire, un désir de domination, de revendication, de conquête. La potentialité, en elle-même, est accueillante à l'égard du mal et à l'égard de l'évolution progressive. Par elle-même, elle ne peut déterminer le sens de cette orientation; c'est l'esprit idéaliste de l'homme créateur qui donne à la potentialité sa signification; c'est l'esprit humain qui, dans son jugement artistique, mesure cette potentialité et l'actue. L'esprit humain remplace alors l'acte métaphysique; la potentialité de l'univers est ordonnée immédiatement à la pensée de l'homme. Il y a, dans la pensée nihiliste, cette alliance de l'esprit et de la matière, alliance qui montre avec acuité le danger, pour l'esprit humain, d'être absorbé et désagrégé : l'angoisse domine, et on ne peut la dépasser qu'en se réfugiant dans une négation plus profonde, celle de la liberté qui se découvre dans une rupture. L'esprit peut refuser cette alliance, il peut s'isoler, vouloir n'être lui-même que pure négation, néantisation de tout ce qui n'est pas lui. Par contre, dans la perspective optimiste d'un progrès indéfini, l'alliance de l'esprit et de la matière est source de fécondité pour l'esprit et pour la potentialité de la matière. L'esprit ennoblit la matière, il y met sa marque, son sceau, et la matière donne à l'esprit des possibilités quasi infinies de fécondité, de rayonnement, de domination.

La philosophie de l'acte doit nous donner une intelligence métaphysique de la potentialité. L'acte-vérité doit nous faire saisir la poten-

tialité de l'esprit humain, potentialité spirituelle intentionnelle; l'acte-bonté doit nous faire saisir la potentialité spirituelle intentionnelle de l'appétit [24]. Ces deux potentialités que l'homme porte en lui, en son esprit, peuvent facilement trouver dans la potentialité substantielle radicale de la matière, qu'il porte également en lui, en son corps, une connaturalité profonde qui favorise toutes les complicités. Au lieu de respecter l'ordre propre de ces diverses potentialités, on voudra les confondre pour les actuer dialectiquement par un mouvement de l'intelligence qui s'actue elle-même grâce à sa vitalité profonde. Ce ne sera plus la vérité qui déterminera et finalisera la connaissance intellectuelle, ce ne sera plus le bien qui déterminera et finalisera l'appétit, ce sera la spontanéité vitale de l'intelligence, se déterminant et se mouvant elle-même, qui déterminera et finalisera aussi bien la potentialité substantielle radicale de la matière que la potentialité spirituelle intentionnelle de l'intelligence et de l'appétit [25]. N'acceptant plus d'être un esprit dépendant, un esprit qui reçoit des sens et des réalités extérieures sa nourriture et son bien, l'intelligence humaine préfère être le premier des vivants, le vivant supérieur, capable, en raison de sa propre vitalité, de déterminer et de mesurer tous les vivants inférieurs et surtout la potentialité de la matière; c'est à son égard qu'elle se sent le plus libre, pouvant y imprimer d'une manière plus parfaite son rythme de vie. C'est pourquoi, instinctivement, elle cherche à tout réduire à cette potentialité radicale de la matière et à en capter les énergies. Par là, elle peut s'imposer, dominer d'une manière absolue.

Deux modalités plus imparfaites de l'acte : l'acte second de l'opération vitale, l'acte du devenir physique

L'acte métaphysique se trouve réalisé d'une manière toute spéciale dans le fait d'exister (l'acte d'être, l'*esse*), dans l'acte-vérité et l'acte-

[24] Nous disons : «potentialité *spirituelle* intentionnelle» pour distinguer cette intentionalité de celle qui se situe au niveau des opérations sensibles (cognitives et affectives) et, à plus forte raison, de celle qui existe au niveau de la vie biologique (la semence).

[25] Pour certains, le raisonnement est avant tout une manifestation de la spontanéité de l'esprit. Même si l'on ajoute que cette spontanéité s'exerce selon des règles, on précise que ces règles, c'est l'esprit lui-même qui les invente et se les donne : «L'esprit en effet dirige ses opérations. Entre toutes celles qu'il sait être possibles, il choisit en toute liberté celles qu'il juge propres à le conduire à ses fins et cette liberté laisse un champ quasi-illimité à l'invention logique. Cet art est aussi libre que celui du peintre, du musicien, du poète, il n'est pas moins créateur, c'est au sens littéral un art poétique (...). Chaque vérité

bonté, et chacune de ces trois modalités a quelque chose d'irréductible aux autres, manifestant ainsi l'un des aspects de la perfection de l'acte. L'acte n'est pas d'ordre accidentel, il est capable d'atteindre immédiatement l'οὐσία. L'acte ne réalise pleinement son caractère ultime et final que dans les opérations spirituelles où la fin est atteinte à travers la détermination de l'objet (acte-vérité) ou immédiatement en elle-même (acte-bonté). L'acte-vérité fonde une lucidité et une lumière uniques : c'est dans l'immanence de la connaissance que l'intelligence atteint sa fin, la vérité. C'est dans l'exigence extatique de l'amour que l'homme atteint l'absolu de l'acte-bonté : il lui faut se quitter pour se dépasser et atteindre l'acte-bonté qui seul finalise vraiment l'homme. L'acte-vérité ne peut être pour l'homme que partiel, car s'il est la fin de son intelligence, il n'est pas la fin de l'homme considéré en sa totalité de personne humaine. Ces trois modalités de l'acte sont donc pour nous irréductibles et nécessaires si nous voulons garder le sens métaphysique de l'acte dans toute sa pureté . L'acte transcende les limites de l'accident, il est ce qu'il y a de plus intime, de plus fondamental : il est *acte de l'*οὐσία. L'acte est fin, il est un «au-delà» vers lequel on tend, il est ce qu'il y a de plus inviolable et de plus inaccessible tout en attirant d'une manière irrésistible : il est *acte-bonté.* L'acte est fin qui achève, perfectionne «du dedans» sans jamais rien violenter, sans jamais être totalement extérieur ni étranger : il est *acte-vérité.*

Cependant, il y a encore deux autres modalités de l'acte, deux modalités beaucoup plus imparfaites, certes, mais très importantes et qui explicitent pour nous deux aspects de l'acte tout à fait différents. D'une certaine manière, ces deux modalités ne sont pas deux nouvelles explicitations de l'acte qui seraient irréductibles aux précédentes, puisque l'acte-vérité et l'acte-bonté impliquent tous deux une opération vitale et un certain devenir; mais l'acte-vérité et l'acte-bonté n'explicitent pas ce type particulier d'acte au niveau de l'opération vitale et au niveau du devenir. C'est pourquoi il n'est pas inutile d'essayer de saisir ces deux modalités plus imparfaites, pour mieux comprendre comment l'acte-*fin-de-ce-qui-est* se trouve réalisé diversement selon les divers degrés de la réalité. Celle-ci, dans le monde physique, atteint son actua-

construite est un instrument pour en construire d'autres; à mesure qu'il avance, l'esprit forge lui-même ses outils pour quelque nouvelle opération, outils d'autant meilleurs qu'ils ont plus de rigidité et de précision, qu'ils varient et fléchissent et s'émoussent moins entre les mains qui les manient» (E. GOBLOT, *Traité de logique*, p. 276).

lité suprême dans le mouvement [26], tandis que dans le monde des vivants elle l'atteint dans l'opération vitale et, au niveau des esprits, dans l'acte vérité et l'acte-bonté.

Grâce à l'analyse de ces diverses modalités de l'acte, nous pouvons expliciter les grandes modalités de la *finalité*. Nous aurons donc la fin considérée en elle-même (l'acte-bonté); la fin considérée à travers l'opération intellectuelle (l'acte-vérité); enfin, d'une manière immanente et imparfaite, la fin considérée à travers l'opération vitale et le devenir. La fin, cause des causes, peut agir par elle-même indépendamment des autres causes; elle n'agit de cette manière que sur l'esprit, seul capable de subir directement et immédiatement son influence. Cette attraction est, du reste, conditionnée par la connaissance : on ne peut aimer que ce que l'on connaît. La fin coopère avec la cause formelle, en l'assumant et lui permettant de se séparer des autres causes (acte-vérité). La fin coopère avec la cause efficiente en la transformant et lui donnant une certaine immanence (acte de l'opération vitale). Enfin,

[26] Les philosophes qui rejettent l'acte seront tentés de faire du mouvement une catégorie (alors qu'il est une modalité de l'acte). On pourrait, observe Alexander, se demander si le mouvement est une catégorie, ou s'il n'est pas plutôt la forme la plus basse d'existence empirique, car tous les existants empiriques sont des mouvements ou des complexes de mouvements. Toutefois, répond-il, ce qui fait que l'existant empirique est *empirique*, c'est la *sorte* de mouvement qu'est le mouvement. Qu'il soit un mouvement, c'est là quelque chose d'*a priori*, ou non-empirique; et «la catégorie de mouvement n'est qu'une autre expression du fait que tout existant est un morceau (*a piece*) d'Espace-Temps» (*Space, Time and Deity*, I, p. 320; en considérant le mouvement comme une catégorie, Alexander invoque l'autorité de Platon, mais déplore que celui-ci lie le mouvement au repos qui n'est pas une catégorie, mais seulement un terme relatif : voir *op. cit.*, p. 321).

Le mouvement est la plus complexe des catégories, et il inclut les autres. Ainsi, «un mouvement est une substance et existe et est en relation avec d'autres mouvements» (*op. cit.*, p. 322).

Si le mouvement est une catégorie, le changement, par contre, n'en est pas une, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, il peut y avoir persistance sans changement, comme dans la persistance d'une qualité, ou dans le cas d'un mouvement uniforme. En second lieu – et c'est là la raison la plus importante – le changement implique toujours des éléments empiriques : «il est un passage (*transition*) d'une détermination empirique à une autre», et il est avant tout changement de *qualité*; or la qualité est toujours empirique (*op. cit.*, p. 328; ci-dessus, pp. 195 ss.).

Le changement n'est donc pas pour Alexander, comme il l'est pour Bergson, l'étoffe même des choses; il est «une variété empirique du mouvement qui, lui, est catégorial» (*op. cit.*, pp. 329; cf. p. 330). Alexander renvoie à *La perception du changement* (BERGSON, *Oeuvres*, pp. 1381-1382 : «*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*»). Pour Alexander, la seconde proposition est vraie, mais la première est fausse, et le fait qu'elles soient juxtaposées comme si elles disaient la même chose, semble bien indiquer que Bergson identifie changement et mouvement.

elle coopère avec la cause formelle et la cause matérielle dans l'acte du mouvement physique.

Nous avons déjà noté que l'opération vitale et le devenir physique nous mettaient en présence de quelque chose d'irréductible aux déterminations qualitatives, ce qui avait suscité une interrogation et disposé à élaborer une recherche inductive de l'acte [27]. Inutile d'y revenir; précisons seulement ici les modalités particulières de l'acte présentes dans l'opération vitale et dans le devenir physique.

L'acte de l'opération vitale se réalise dans l'immanence de l'opération vitale, grâce au concours d'un élément extérieur (aliment, objet) qui détermine ce pouvoir vital et lui permet de réagir vitalement. L'opération vitale, en effet, dans ce qu'elle a de plus fondamental, est une assimilation nutritive. Le vivant se nourrit en assimilant tout ce qui, dans son milieu vital, peut l'aider à être parfaitement lui-même. La fin propre de l'assimilation vitale est bien, pour le vivant, le fait de vivre. Le vivant se nourrit d'abord pour vivre, pour réparer ses forces, puis pour croître et pour procréer; mais en premier lieu pour vivre. Ce qui caractérise l'opération vitale, c'est donc, pour le vivant, le fait d'être lui-même : de vivre. Cet acte possède ainsi un terme substantiel : le vivant lui-même; c'est ce qui donne à l'opération vitale de nutrition un caractère si impératif et si nécessaire [28]. Elle n'est ni facultative, ni gratuite : le vivant doit se nourrir. Cette opération implique donc, du point de vue vital, un caractère de nécessité qui lui est propre et qui la caractérise (si la procréation implique, elle aussi, un caractère de nécessité, c'est au niveau de l'espèce et non au niveau du vivant lui-même).

Nous comprenons par là ce que nous manifeste l'opération vitale : elle montre, au niveau vital, le caractère impérieux et nécessaire de l'acte. En cela, cet acte s'apparente à l'acte d'être de l'οὐσία. Tous deux sont des actes qui affectent l'οὐσία, l'un immédiatement, l'autre par l'intermédiaire de l'opération vitale. Cette opération nous montre aussi le caractère ultime de l'acte; c'est un acte «second» qui achève, termine une attente qualitative du vivant. Le vivant est fait pour cette opération qui l'achève et lui permet de vivre; cette opération est son bien le plus précieux, sa perfection. Enfin, l'opération vitale manifeste le caractère immanent de l'acte, puisque non seulement elle est pour le vivant, mais demeure en lui, s'achève en lui et l'ennoblit comme vivant.

Cette opération montre donc comment, dans l'exercice vital de la

[27] Cf. ci-dessus, pp. 474 ss.
[28] L'objet qui spécifie et détermine cette opération est l'*aliment*.

causalité efficiente, est inscrite une certaine finalité qui permet à cette causalité efficiente, non seulement de demeurer immanente, mais aussi d'être par elle-même et en elle-même un achèvement du vivant. C'est dans cet exercice vital que le vivant trouve sa perfection de vivant, qu'il se réalise fondamentalement. Le vivant vit, et il vit en premier lieu en s'assimilant ce qui est autour de lui, en profitant de tout ce qui peut contribuer à son *bene vivere.*

Quant à l'acte du mouvement physique, il n'est plus, au sens propre, un acte «second». C'est, selon l'expression si forte d'Aristote, l'*entéléchie* de ce qui est en puissance, en tant que tel [29].

N'étant plus l'acte d'une qualité, d'un pouvoir, cet acte se trouve réalisé d'une manière très imparfaite. C'est vraiment l'acte imparfait de l'imparfait. C'est un acte qui se réalise, non plus dans l'immanence, mais dans la succession; c'est l'acte d'un *fluxus* incessant, qui n'existe que dans l'instant présent, sans pouvoir jamais demeurer. Cela montre combien le monde physique, comme tel, est incapable d'être parfait en ce sens qu'il n'a pas de fin en lui-même, combien il est «périphérique» et limité, combien il est sans intériorité et purement successif. L'acte ne peut être en lui que d'une manière passagère, successive. Son être est dans le mouvement, dans la succession incessante, et ne peut être parfait que de cette manière; il demeure donc toujours instable et imparfait. Dans le monde physique, il ne peut y avoir de stabilité et de profondeur que dans l'indétermination de la puissance. Le sujet, qui seul est stable, est essentiellement indéterminé et en puissance.

Cet acte du mouvement physique, en raison même de son mode si imparfait, manifeste la manière dont la potentialité de la matière peut accueillir l'acte. Elle l'accueille par la détermination de la nature; la matière doit être informée et déterminée partiellement pour pouvoir exister et, de plus, elle ne peut exister que dans le devenir, dans la succession. Cet accueil est donc extrêmement fragmentaire et imparfait. L'acte est tellement conditionné par la potentialité de la matière qu'il ne peut exister que d'une maniere successive. Si, selon l'ordre génétique (relatif à l'individu), la puissance est première et si, d'autre part, le monde physique n'existe que dans le devenir (dans sa totalité individuelle), on peut conclure que dans le monde physique la matière est première et fondamentale, l'acte seulement passager. Ne disons pas qu'il est épisodique et qu'on peut le mettre entre parenthèses : cela reviendrait à dire que le monde matériel, en lui-même, est inintelligible

[29] *Physique*, III, 1, 201 a 9-10; cf. ci-dessus, p. 339.

et n'a aucune détermination naturelle, et que, par le fait même, l'intelligence humaine peut l'actuer comme elle le veut; c'est elle, alors, qui lui donnerait sa signification et toutes les déterminations qu'elle lui impose demeureraient artificielles. On reconnaît là une certaine conception philosophique du monde physique, à laquelle les connaissances scientifiques modernes, dès qu'elles prétendent s'identifier aux connaissances philosophiques, conduisent fatalement; car, précisément, la connaissance scientifique met entre parenthèses la métaphysique de l'acte, comme quelque chose qui lui est extérieur; le monde physique apparaît alors doué de virtualités quasi infinies, et plus on essaie d'aller au delà des déterminations phénoménales de l'expérience, plus on découvre de profondes virtualités. La mise entre parenthèses de l'acte et des déterminations naturelles semble permettre de découvrir des virtualités toujours nouvelles, et donc semble libérer l'énergie fondamentale de la matière, lui rendre sa liberté native. Sous cet aspect, la science n'est-elle pas une sorte de *catharsis* de la matière, comme, d'une autre manière, la philosophie (dans sa partie critique) peut être celle de l'esprit ? Mais en libérant la matière de l'acte et de ses déterminations naturelles, on lui enlève toute sa noblesse, toute sa dignité, on en fait l'esclave de l'homme qui, au lieu de la cultiver, l'exploite; on permet à l'homme de l'utiliser selon ses fantaisies, ses besoins indéfinis. Tous les intermédiaires qui unissaient la matière à l'homme sont comme supprimés et l'on tend de plus en plus vers un monde où il n'y aura plus que l'homme et la matière -- le théologien pourrait ajouter : comme, «au commencement» de la création de notre univers, il n'y avait que le Créateur et la matière «informe». Il semble que cette mise entre parenthèses de l'acte conduise directement l'homme à cet état primitif. Le Créateur, Lui, peut ennoblir la matière informe en lui donnant progressivement ses déterminations propres et la vie; mais l'homme ne peut ennoblir la matière informe qu'en l'utilisant à ses propres fins, il ne peut lui donner de véritable noblesse; il l'exploite selon ses intentions d'*homo faber* qui se croit le maître et le seigneur de la matière.

N'est-ce pas là la forme la plus subtile de l'orgueil de l'intelligence humaine ? Pour dominer souverainement on ne regarde plus «ce en vue de quoi» sont les réalités, on ne regarde plus leur fin propre : on exploite tout ce qui est au pouvoir de l'homme, pour augmenter sa puissance de domination, pour que tout soit réduit à n'être plus qu'un réservoir d'énergie dont l'homme puisse user à son gré, selon son bon plaisir. N'est-ce pas là le vœu le plus cher d'un Nietzsche ?

C'est pourquoi il est si nécessaire de maintenir ce jugement

métaphysique : le monde physique n'existe que dans un devenir incessant, mais ce monde existe réellement et il appartient au métaphysicien de dire que ce devenir, en tant qu'il existe, est l'acte de ce qui est en puissance, en tant que tel. Cet acte, si imparfait qu'il soit, montre la fin propre du monde physique. Cette fin est dans la succession du mouvement; c'est une fin imparfaite qui attend l'achèvement de la vie et de l'esprit; mais, tout imparfaite qu'elle soit, c'est une fin réelle qui maintient au sein de la matière certaines déterminations qui sont des dispositions nécessaires au développement de la vie et la conditionnent. Supprimer ces déterminations, les mettre entre parenthèses, n'est-ce pas oublier que la vie sur terre est conditionnée par le physique ? Ne risque-t-on pas, en «exploitant» la matière, de supprimer les conditions nécessaires au développement de la vie ? Ne risque-t-on pas alors d'accomplir une destruction radicale de la vie ? N'est-ce pas là un «suicide métaphysique» auquel l'intelligence humaine aboutit nécessairement quand elle opte délibérément pour la volonté de puissance, en mettant tout au service de cette volonté, sans plus aucun respect de ce qui vit, de ce qui est, si fragile et si petit que cela puisse être ?

L'opération vitale et le mouvement physique sont bien les deux modes fondamentaux de l'acte, modes génériques pour ainsi dire, car l'un et l'autre impliquent dans leurs réalisations le concours de la potentialité de la matière — la vie végétative et le devenir ne peuvent exister qu'en coopérant avec la matière. Ces deux modes fondamentaux de l'acte nous font découvrir toute l'extension du problème métaphysique de l'acte : comment l'acte, fin de ce-qui-est, se réalise dans le vivant de vie végétative et surtout dans le monde physique. Nous voyons ainsi comment la métaphysique pénètre tout l'univers physique et décèle la manière dont, en cet univers, se trouve réalisée la fin de ce-qui-est. Par le fait-même, nous voyons que le problème de l'acte et de la puissance a une extension plus grande que celui de l'οὐσία, et que c'est vraiment par le problème de l'acte qu'il faut saisir les liens entre *nature* et οὐσία. L'*esse* est l'acte de l'οὐσία, mais il n'est pas l'acte de la nature; il ne l'est que par l'intermédiaire du mouvement, fruit propre de la nature.

Nous pouvons donc préciser, en terminant, qu'il y a un mode de l'acte au niveau de l'οὐσία, et deux modes au niveau de la personne-esprit : l'un substantiel (l'acte-bonté), l'autre qui, comme nous l'avons vu, est intentionnellement au niveau de la substance et ontologiquement au niveau de l'opération accidentelle (l'acte-vérité). Quant aux deux derniers modes, ils ne se réalisent plus au niveau substantiel

(ontologiquement, ils sont au niveau de l'accident), bien que celui de l'opération vitale implique immédiatement la substance, tandis que celui du mouvement physique, par la nature, se rattache à la substance.

7. A LA LUMIÈRE DE LA DIVISION DE L'ÊTRE EN ACTE ET EN PUISSANCE, DÉCOUVERTE ULTIME DU PRINCIPE DE CAUSALITÉ

La métaphysique de l'acte et l'antériorité de celui-ci sur la puissance permet de saisir d'une manière ultime, au niveau de l'être, le principe de causalité. Nous savons combien ce principe est difficile à saisir au niveau philosophique, et combien de critiques lui ont été faites, surtout en ce qui concerne la causalité finale; mais nous ne pouvons pas nous attarder ici à cette question, qui exigerait de trop longs développements [1].

La découverte de la *cause* se fait en premier lieu au niveau du devenir. Et c'est l'expérience que nous avons de la fabrication artistique et de la réalisation d'une œuvre qui nous conduit, si nous l'analysons, à la première découverte des diverses causalités (efficiente, matérielle, finale et formelle-exemplaire). La causalité efficiente (la plus manifeste dans l'activité artistique [2]) est celle de l'homme qui travaille à la réalisation d'une œuvre. Cette causalité efficiente ne peut s'exercer que grâce à une «matière» sur laquelle elle opère; d'autre part, cette causalité efficiente, étant celle d'un travail humain, est elle-même déterminée et orientée. L'homme, en travaillant, *veut* réaliser telle œuvre : il a un but, qui «finalise» son activité (causalité finale). C'est du reste parce qu'il veut réaliser telle œuvre qu'il a choisi telle matière (causalité

[1] Nous reviendrons en critique (dans le volume sur *La pensée réflexive*) sur le problème de la causalité. Nous nous bornerons ici à donner (2e partie, pp. 793 ss.) quelques indications et références concernant la finalité.

[2] Il est très important de se rappeler que l'activité artistique est *pour nous* l'expérience première selon l'ordre génétique et que, de ce fait, parmi les causes, c'est la cause efficiente que nous découvrons en premier lieu. Nous risquons donc, par le fait même, de concevoir toutes les autres causalités en fonction de la causalité efficiente; car ce qui est premier selon l'ordre génétique *conditionne* toutes les découvertes ultérieures, sans pour autant les *déterminer*. Or, il faut reconnaître que l'on confond très facilement conditionnement et détermination, dès l'instant qu'on ne distingue plus les deux ordres de connaissance (ordre génétique et ordre de perfection). C'est ce qui explique que, si souvent, toutes les causalités soient ramenées à la causalité efficiente.

matérielle) et se sert de tel outil (causalité instrumentale); et cette œuvre, il la réalise à partir du «projet», de l'«idée» qu'il a conçu (causalité exemplaire immanente) ou de tel modèle (causalité exemplaire extrinsèque).

C'est ensuite l'expérience de l'amitié qui, si nous voulons l'analyser philosophiquement pour en découvrir les diverses causes propres, nous met en présence d'un ordre tout différent des diverses causalités. L'amitié, étant un amour réciproque, implique, comme tout amour, l'attraction actuelle du bien (l'ami est mon bien). Une telle attraction n'est autre que la causalité finale. Cette causalité finale s'exerce entre deux amis et selon diverses modalités : on peut considérer l'amabilité de l'ami en elle-même, ou la considérer en tant que l'ami est capable de procurer du plaisir, ou d'être utile; par là s'explicite, à l'intérieur de la causalité finale, la causalité formelle (l'amabilité de l'ami en elle-même) et la causalité efficiente (l'utilité de l'ami); quant à la causalité matérielle, ce sont les amis eux-mêmes, considérés dans leur existence.

Ces deux analyses extrêmes (celle de l'activité artistique et celle de l'amitié) montrent que la causalité efficiente et la causalité finale peuvent se manifester de manières très différentes.

Si, de ces deux analyses qui se situent au niveau de la philosophie humaine, on passe aux diverses parties de la philosophie spéculative, celles-ci exigent d'autres analyses de la causalité. Si, à partir de l'expérience de la réalité mue et de la réalité qui se meut, on analyse la *réalité mue*, cette analyse permet de découvrir la nature, cause immanente du mouvement : la nature-forme, la nature-matière. Et la nature-forme n'est pas seulement cause formelle; elle est également cause efficiente et finale du mouvement. D'une manière plus profonde, l'analyse de *ce qui se meut* permet à la philosophie du vivant de découvrir l'âme comme substance et acte du corps, et le corps, par le fait même, comme cause matérielle. L'âme est également saisie comme cause efficiente radicale des opérations vitales, et aussi comme leur cause finale. (On pourra aussi discerner les divers «pouvoirs», causes efficientes propres et immédiates des diverses opérations vitales — pouvoirs qui, du reste, s'enracinent dans l'âme [3].)

Toutes ces analyses de la causalité — qu'il s'agisse de la réalisation artistique, de l'amitié, de la réalité mue ou de la réalité qui se meut — demeurent au niveau du devenir; elles permettent de saisir diverses modalités de la causalité (efficiente, finale, formelle et matérielle), à

[3] Nous reviendrons sur ce sujet en philosophie du vivant.

quatre niveaux différents. Le problème qui se pose au philosophe est de savoir si la causalité demeure liée au devenir ou si elle existe au niveau de l'être. La question est évidemment très importante, et très difficile. Une enquête historique permettrait de mieux comprendre comment, bien souvent, les philosophes n'ont regardé la causalité qu'au niveau du devenir, et cela parce que ces mêmes philosophes étaient incapables d'atteindre la métaphysique de l'acte et de la puissance.

L'explicitation du principe de causalité *pour lui-même* appartient à la réflexion métaphysique. En philosophie première, en effet, si l'οὐσία est posée comme principe et cause *selon-la-forme* de ce-qui-est, et l'acte comme cause *selon-la-fin* de ce-qui-est, la puissance est posée comme le principe propre du devenir et comme la cause matérielle [4] qui reçoit, et en recevant limite et contracte l'acte reçu. En réfléchissant sur les rapports de l'acte et de la puissance, le philosophe précise que l'acte est antérieur à la puissance d'une antériorité «selon le λόγος», «selon l'οὐσία», «selon le temps», tandis que la puissance est antérieure à l'acte selon l'ordre génétique [5]. Cela montre avec beaucoup de netteté que si la puissance est principe du devenir, c'est en demeurant dépendante de l'acte, en lui étant ordonnée. Que la puissance n'existe qu'en fonction de l'acte et par lui, cela est évident pour le métaphysicien dès qu'il saisit l'acte comme mode premier de ce-qui-est, comme cause selon la fin de ce-qui-est. Un être en puissance, un être possible, est un être tout entier relatif à un être en acte. C'est un être essentiellement dépendant car, en tant qu'il est en puissance, il est, du point de vue de l'être, ce qui est second et qui présuppose nécessairement ce qui est premier : l'être en acte. N'est-ce pas là, précisément, la signification profonde et métaphysique du principe de causalité exprimé dans ce qu'il a de plus précis et de plus rigoureux ? Tout être en puissance dépend essentiellement de

[4] Nous disons «cause matérielle» pour bien montrer le caractère de cette causalité potentielle, réceptive, seconde, qui ne peut que coopérer avec la causalité finale et efficiente; mais il ne faut évidemment pas confondre cette «cause matérielle» avec la *matière*, qui, comme nous l'avons dit, ne peut pas être un principe propre de l'*être* (mais est un principe propre de l'être *mobile*).

[5] Comprenons bien ce que cela veut dire. L'antériorité «selon le λόγος» signifie l'antériorité du point de vue de l'intelligibilité : lorsqu'on ne peut connaître quelque chose qu'en connaissant d'abord autre chose, cet autre possède bien une antériorité selon le λόγος. L'antériorité «selon l'οὐσία» est l'antériorité du point de vue de l'être : une réalité qui ne peut exister que grâce à une autre est postérieure à celle-ci selon la substance, comme cela arrive pour les accidents. Enfin, l'antériorité «selon le temps» regarde ce qui est premier selon la succession du temps; tandis que l'antériorité *selon l'ordre génétique* regarde ce qui est premier dans le développement d'une même réalité, ou dans l'acquisition de nos propres connaissances.

ce qui est en acte. Tout être possible n'existe que par ce qui est en acte. Ce principe s'impose avec évidence dès que l'on a saisi l'antériorité de l'acte sur la puissance. Il ne fait, en réalité, qu'expliciter le caractère nécessitant de cette antériorité sur tout ce qui est en puissance. Refuser d'admettre ce principe reviendrait à refuser d'admettre l'antériorité de l'acte sur la puissance, car prétendre que le possible peut exister par lui-même, que l'être en puissance n'est pas relatif et peut être autonome, c'est précisément refuser qu'il soit, du point de vue de l'être, ce qui vient en second lieu, ce qui est postérieur. C'est donc bien méconnaître l'antériorité de l'acte.

D'autre part, puisque selon l'ordre génétique la puissance est première, il est clair que le principe de causalité se réalise de manières diverses dans l'ordre de l'être et dans l'ordre du devenir. C'est pourquoi, si l'antériorité (selon la substance) de l'acte sur la puissance nous permet d'expliciter le principe de causalité en ce qu'il a de plus profond du point de vue métaphysique, l'antériorité (selon l'ordre génétique) de la puissance sur l'acte nous permet de préciser les conditions d'exercice du devenir : comment, de fait, une réalité se fait, comment elle devient. Si on ne regarde plus que ce second aspect, celui du *comment*, on est conduit à nier le précédent. Il est facile de reconnaître là une mentalité très répandue — hélas ! — à notre époque; on ne s'intéresse plus qu'à l'aspect génétique des problèmes et, de ce fait, on s'expose à ne plus comprendre le primat de l'acte sur la puissance et donc à rejeter le principe de causalité.

A partir de ce problème métaphysique de l'acte, il est facile de saisir les diverses modalités du principe de causalité au niveau métaphysique, qui s'originent nécessairement dans les diverses modalités de l'acte que nous avons exposées précédemment.

Si l'on considère la première modalité de cette division de l'être en acte et en puissance, c'est-à-dire la manière dont l'acte d'être (l'*esse*) est antérieur à la substance-quiddité (essence), ou, si l'on préfère, la manière dont la substance-quiddité dépend essentiellement de son acte d'être, on peut exprimer cette dépendance de la façon suivante : toute essence est ordonnée à son *esse*, qui est sa fin propre. Nous explicitons par là la manière dont la cause finale exerce son attraction radicale à l'égard de la substance-forme, de l'essence, ou, si l'on préfère, la manière dont la forme demeure essentiellement dépendante de sa fin, son acte d'être, et ne peut s'en séparer.

Selon l'ordre génétique, celui de la connaissance (puisque entre la substance-quiddité et l'*esse* il ne peut y avoir d'ordre génétique réel), la

puissance est première, et donc la connaissance de la substance-quiddité est d'une certaine manière antérieure à celle de l'*esse*[6]; par le fait même, la substance-quiddité connue peut ne pas exister, car le possible, bien qu'il implique une ordination essentielle à l'*esse*, peut ne pas être. Si donc cet ordre génétique de la connaissance est le seul que l'on envisage, on sera conduit à affirmer la primauté du possible, puis celle du néant, et en définitive à concevoir l'être en fonction du néant.

Si l'on considère l'acte-bonté, on peut affirmer que toute opération appétitive est ordonnée au bien, qui est sa propre fin (l'opération appétitive est en vue du bien-fin). Ce qui est vrai en premier lieu des opérations volontaires l'est encore de tout appétit : tout appétit est en vue d'une fin (*propter finem*) ou, si l'on préfère, tout appétit dépend d'une fin. Voilà le principe de causalité finale parfaitement explicité. Selon l'ordre génétique, ce n'est plus le bien qui est premier, mais la potentialité, qui rend possible le mal; et donc, au niveau du *comment* de notre vie appétitive et volontaire, le mal apparaît la plupart du temps en premier lieu, comme ce qu'il faut dépasser.

Si l'on considère l'acte-vérité réalisé en toute opération intellectuelle, on peut affirmer que toute opération intellectuelle est ordonnée à la vérité comme à sa fin propre. Cette fin demeure immanente à l'opération intellectuelle, elle provient d'elle et lui est connaturelle. Etant donné la diversité des opérations intellectuelles, il faut admettre une diversité de vérités; mais cette diversité n'est pas une pure diversité, car il y a une opération intellectuelle plus parfaite que toutes les autres, la contemplation «sapientielle». Il y a donc une vérité qui est plus parfaite que toutes les autres, qui les mesure d'une certaine manière, et qui finalise proprement la contemplation. Voilà le principe de causalité exprimé selon l'exigence propre de la causalité finale s'exerçant sur l'opération intellectuelle parfaite, coopérant avec elle et jouant le rôle de mesure à l'égard de tout ce qui lui est inférieur. Selon l'ordre génétique, ce n'est plus la vérité qui est première et qui mesure, c'est la potentialité de l'intelligence, et celle-ci rend l'erreur possible; donc, au niveau du *comment* de notre vie intellectuelle, l'erreur apparaît la plupart du temps en premier lieu, comme ce qu'il faut dépasser.

Si l'on considère l'acte tel qu'il se trouve réalisé dans les opérations vitales, on peut expliciter ainsi l'antériorité de l'acte «second» sur

[6] Bien que la question de l'*an sit* soit antérieure à celle du *quid sit*, il reste exact qu'une certaine connaissance quidditative de l'essence est antérieure à la connaissance de son *esse*.

la puissance : tout pouvoir vital est ordonné à son opération, qui l'achève. Le pouvoir vital (par exemple la vue) est tout entier ordonné à son opération (la vision); celle-ci est son fruit immanent, son œuvre et sa propre fin. Il la réalise et se réalise en elle. Par là, on précise l'exigence propre de la cause finale s'exerçant sur les causes efficientes vitales. Selon l'ordre génétique, c'est la puissance qui est première, c'est-à-dire, ici, le pouvoir vital. Celui-ci conditionne l'opération vitale et, de plus, il peut ne pas s'exercer, en raison de telle ou telle difficulté, de tel ou tel obstacle. Si l'on cherche le *comment* des opérations vitales, c'est le conditionnement et donc les difficultés, les obstacles, qui apparaissent en premier lieu; les opérations vitales sont alors considérées avant tout comme limitées par les organes des pouvoirs et comme un dépassement à l'égard de ces obstacles et de ces difficultés.

Enfin, si l'on considère l'acte tel qu'il se trouve réalisé dans le mouvement physique, on peut expliciter l'antériorité de l'acte de la manière suivante : toute réalité physique est en vue de son mouvement, de son devenir. On précise par là l'attraction de la cause finale sur le sujet-matériel, ce qui est mû : ce qui est mû est mû par un autre. Selon l'ordre génétique, où la puissance est antérieure, c'est le mobile, le corps mobile qui est antérieur et qui conditionne le mouvement. Si l'on cherche le *comment* du mouvement physique, c'est ce conditionnement qui apparaît en premier lieu.

Nous voyons donc comment ces cinq grandes modalités de l'acte nous permettent de préciser les cinq grandes modalités du principe de causalité au niveau métaphysique. La causalité finale est toujours présente; elle s'exprime elle-même et pour elle-même, elle s'exprime en fonction de la cause formelle substantielle, en fonction de la cause formelle extrinsèque (la cause exemplaire), en fonction de la cause efficiente vitale et en fonction de la cause matérielle.

Parallèlement, nous pouvons saisir aussi les diverses modalités de ce qui est en puissance relativement à ce qui est en acte : la forme substantielle, l'appétit volontaire, la forme vécue dans l'opération intellectuelle, la puissance vitale et le sujet-mobile – ce qui permet de préciser les diverses limitations de la puissance et les cinq conditionnements qui en résultent selon l'ordre génétique : la substance-quiddité limite l'acte d'être, comme une détermination substantielle limite l'actuation ultime de l'*esse*; l'appétit volontaire limite radicalement l'acte-bonté, comme l'amour limite le bien; la forme intentionnelle vécue dans notre activité intellectuelle limite l'acte-vérité, comme le mesuré limite la mesure; la

puissance vitale limite l'acte second de l'opération vitale, comme la source efficiente limite son fruit; le sujet-mobile limite l'acte du mouvement, comme la matière qui contracte en individualisant la forme substantielle. L'acte d'être est donc conditionné dans son exercice par la substance-quiddité; l'acte-bonté est conditionné, dans son exercice de cause finale, par l'appétit volontaire; l'acte-vérité est conditionné par la forme intentionnelle; l'opération vitale est conditionnée par le pouvoir vital qui est à son origine, et le mouvement par son sujet.

Cela montre bien que le principe de causalité ne peut s'exprimer métaphysiquement qu'à partir de la distinction de l'être en acte et en puissance. C'est grâce à cette distinction que nous pouvons saisir cette dépendance dans l'ordre de l'être qui n'est pas en premier lieu la dépendance de l'effet à l'égard de sa cause, mais une dépendance plus radicale, celle d'une manière d'être relativement à une autre manière d'être; cette dépendance est celle qui provient de la cause finale qui attire, achève ce qui lui est relatif. Cette dépendance n'est plus partielle et particulière, elle est normalement absolue car elle porte sur toute la réalité existante qui existe dans cet état d'imperfection et qui, en tout ce qu'elle est, réclame d'être achevée par un autre, par celui qui est capable de l'achever. Et puisque les modalités de l'acte et de la puissance sont diverses, le principe de causalité selon la fin s'exercera et s'exprimera diversement [7]. Précisons que cette diversité provient des multiples alliances de la cause finale avec les autres causalités : celles de l'efficience, de la forme et de la matière; et lorsqu'il s'agit des deux premières, il faut distinguer deux cas : celui de l'efficience vitale et celui de l'efficience vitale appétitive, celui de la forme-substantielle et celui de la forme-qualité intentionnelle. Car la fin, comme acte-fin, ne peut se réaliser pleinement qu'à l'égard de ces deux causalités spirituelles, celle

[7] Maritain relève deux formulations approximatives ou incorrectes du principe de finalité : «tout est ordonné à une fin» (car Dieu ne l'est pas, ni les événements fortuits, qui ne dépendent d'aucune préordination dans l'ordre créé, mais seulement de la préordination de la cause première) et «tout ce qui se fait, se fait en vue d'une fin» (car les événements fortuits, précisément, ne se font pas en vue d'une fin); ce qu'il faut dire, c'est que *tout agent agit* en vue d'une fin (voir *Sept leçons sur l'être et les principes...*, pp. 136-137). Le principe de finalité, affirme Maritain, se distribue sur les deux plans de la puissance et de l'acte : la puissance est ordonnée à l'acte (*potentia dicitur ad actum*), et tout agent agit en vue d'une fin (*omne agens agit propter finem*), cette seconde formule étant la principale (voir *op. cit.*, pp. 116-117). Nous dirions plutôt qu'elle «explicite» davantage, étant donné que la causalité finale du bien n'est parfaitement explicitée qu'au niveau de la philosophie morale; mais la métaphysique de l'acte et de la puissance est principale et fondamentale.

de la forme-qualité intentionnelle et celle de l'amour-qualité intentionnelle; là seulement la fin échappe à la tyrannie de la puissance et garde ce qui lui est propre, sa transcendance d'acte-vérité et d'acte-bonté.

On voit la manière toute différente dont on doit parler du principe de causalité en métaphysique et en philosophie de la nature ou en philosophie du vivant; puisque d'un côté il s'agit du point de vue de l'être – tout est alors commandé par l'antériorité de l'acte sur la puissance – et que de l'autre il s'agit du mouvement : tout est alors commandé par l'antériorité de la puissance sur l'acte. En philosophie du vivant, les deux points de vue sont intimement liés dans ce qui caractérise l'opération vitale. L'ordre des causalités en métaphysique dépend du primat de l'acte et donc de la fin; en philosophie de la nature, du primat de la matière; en philosophie du vivant, du primat de l'efficience. Mais le primat de la fin ne pourra être totalement explicité qu'en théologie naturelle et en philosophie pratique (en philosophie morale : le bonheur; et en philosophie du faire : l'œuvre réalisée); le primat de la fin sera alors avant tout vécu dans son exercice propre et ultime : ce en vue de quoi on agit, ou dans son fruit propre : son effet; mais il ne sera plus analysé comme il l'est en métaphysique. Seule la métaphysique de l'acte et de la puissance permet, en définitive, cette saisie du principe de causalité. C'est pourquoi seule cette analyse peut nous donner l'évidence de ce principe. Le principe de causalité n'est pleinement évident qu'au niveau de l'être en acte; c'est donc par le point de vue de la fin qu'il est parfaitement évident. Si donc on supprime cette considération de la fin de ce-qui-est (le problème métaphysique de l'acte), on se condamne à ne plus avoir cette évidence plénière et parfaite du principe de causalité; par le fait même, toute analyse philosophique par les causes perd sa signification ultime et l'on est nécessairement amené à la négliger comme une chose dont on a perdu la signification profonde, et à ne plus chercher que le *comment* et les divers aspects du conditionnement. La causalité se réduit alors à une succession de phénomènes dont on précise l'ordre; elle ne s'enracine plus dans la réalité.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire du premier volume 7

CHAPITRE IV

Le relatif, la relation

I. ENQUÊTE HISTORIQUE 11
1. La philosophie grecque 11
Platon, 12. - Aristote, 14. - Plotin, 23.
2. Les théologiens 26
Avicenne, 26. - Saint Thomas, 29. - Duns Scot, 40. - Ockham, 46. - Suarez, 49. - Jean de S. Thomas, 59.
3. De Descartes aux philosophes contemporains 74
Déclin de la relation prédicamentale 74
Un univers sans relations réelles immédiates 75
La relation, création de l'entendement divin 76
Les catégories de relation 78
Relation et dialectique 83
Tout est relatif 91
La relation est le premier intelligible. L'absolu est le relatif .. 92
La relation est l'essence des choses et l'essence même de Dieu . 95
La relation, abstraction nécessaire, ne concerne que l'apparence, et non la réalité 97
La relation n'est pas une abstraction; elle est une conséquence de la continuité de l'espace-temps 98
La relation est constitutive de toutes les entités, actuelles et possibles 101
La relation est l'œuvre de l'esprit 104
II. RÉFLEXION MÉTAPHYSIQUE : QU'EST-CE QUE LA RELATION DU POINT DE VUE DE L'ÊTRE ? 108
1. L'existence de la relation comme détermination spéciale 108
Le langage nous manifeste l'importance des termes relatifs .. 108
L'expérience de notre vie sensible et intellectuelle et de notre vie affective nous dévoile l'existence et le rôle de la relation .. 109
2. Ce qu'est le relatif 111
Quel rapport y a-t-il entre la relation et la substance ? 118

CHAPITRE V

La qualité

I. ENQUÊTE HISTORIQUE 124
1. Chez les philosophes grecs : premières découvertes de l'existence de la qualité et de sa nature; premières négations de son existence et premiers oublis de sa nature 124
2. Chez les théologiens : diverses utilisations de la qualité telle que l'expose Aristote 141
Avicenne, 142. - Saint Thomas, 143. - Ockham, 153. - Suarez, 161.
3. De Descartes aux philosophes contemporains 162
Réduction des qualités aux modes des deux substances 162
Réduction de la qualité aux seules qualités «primaires», modes de la matière 169
Réduction de la qualité aux perceptions 174
Réduction des qualités premières aux phénomènes, et de la qualité à une modification de la substance (sans distinction réelle) 175
Réduction des qualités primaires aux sensations ou idées (subjectivisme absolu de la qualité) 177
Réduction de la qualité à une catégorie, un concept pur de l'entendement (subjectivisme transcendantal de la qualité) .. 179
Conception dialectique de la qualité (qualité, quantité, mesure). La qualité est la déterminité identique à l'être 183
Conception dialectique de la qualité : la qualité (le simple) est l'antithèse du mouvement (le composé) 189
Intériorité de la qualité : le fait de conscience, la durée 191
Du point de vue logique, la qualité est un nom collectif désignant les qualités empiriques des choses; du point de vue réel : réhabilitation des qualités secondaires 195
Négation de la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires; la qualité est un «objet éternel» caractérisant un événement 198
Conception dialectique de la qualité ramenée au «monde de la relation» 200
Réduction de la qualité à un mode de l'acte intentionnel .. 202
La qualité est l'être tout entier se dévoilant dans les limites du «il y a» 202
La qualité est une manière d'être-au-monde, ce qui sollicite telle manière de sentir 206
La qualité considérée en fonction de l'aptitude à être mesuré .. 207
Négation totale de la qualité 208

II. RECHERCHE PHILOSOPHIQUE DE LA QUALITÉ 211
1. L'existence de réalités qualifiées : il existe des réalités «telles» .. 211
2. Fonctions des diverses qualités 218
3. Nature de la qualité 221
4. Diverses espèces de qualité 227
Les dispositions-stables ordonnées à l'opération, 231. - Les dispositions, 233. - Les pouvoirs, 234. - Les qualités sensibles et les passions, 234. - La forme-expressive, 236.
5. Propriété de la qualité 239
N.B. 241

CHAPITRE VI

La quantité

I. ENQUÊTE HISTORIQUE 252
1. Premières analyses philosophiques de la quantité chez les Grecs . 252
2. Diverses utilisations de la quantité chez quelques grands théologiens du Moyen Age 261
Saint Thomas, 261. - Duns Scot, 264. - Ockham, 266. - Nicolas de Cues, 270. - Suarez, 273.
3. Quelques aspects de la réflexion sur la quantité dans la philosophie moderne 273
La quantité est la substance matérielle (l'étendue); elle est ce qui est saisi en premier lieu par notre imagination 273
La quantité saisie par l'imagination est finie et divisible; celle qu'atteint l'entendement est un mode de la Substance infinie, un attribut de Dieu 278
Réduction de la quantité à l'étendue; distinction entre l'étendue du corps et celle de l'espace 278
Réduction de la quantité à la relation 280
La quantité, concept *a priori* rendant possible des jugements d'expérience 281
La quantité, différence indifférente 282
La quantité réelle ne se distingue de la qualité que par une différence de «tension intérieure» 284
II. CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE DE LA QUANTITÉ .. 287
Première approche : l'analyse du langage 287
Deuxième approche : nos expériences ordinaires, préphilosophiques, de la réalité sensible quantifiée 288
Les connaissances mathématiques 289
Notre connaissance philosophique de la quantité 290
III. NATURE DE LA QUANTITÉ 293
IV. LES ESPÈCES DE QUANTITÉ 297
Quantité continue : la grandeur 297
Réalisation et diverses espèces de la quantité continue 300

Quantité discrète : le nombre 301
Ordre entre ces deux types de quantité, continue et discrète .. 303
La quantité et la substance 305
V. PROPRIÉTÉS DE LA QUANTITÉ 306

CHAPITRE VII

Principe d'identité, principe de similitude, principe d'égalité

CHAPITRE VIII

Division de l'être en acte et puissance

I. ENQUÊTE HISTORIQUE 323
1. Découverte de l'acte 323
2. Utilisation et méconnaissance de l'acte par les théologiens ... 355
L'acte et la puissance, états de l'être en tant qu'être 355
L'acte-fin et l'*esse* 360
Le *Commentaire des Métaphysiques* 360
Utilisation de la distinction dans les œuvres théologiques .. 385
Application de la doctrine de l'acte à l'*esse* 386
Acte, *esse*, forme et matière 389
Acte, participation, causalité 393
Acte premier et acte second 394
Application de la métaphysique de l'acte et de la puissance à l'opération intellectuelle et volontaire 396
L'acte pur 399
Diversité des puissances 401
Primat du possible 403
Dépassement de la distinction acte-puissance 408
L'acte et la puissance, manières d'exister 409
3. Oublis de l'acte et essai de reprise 420
La distinction de l'acte et de la puissance n'est plus que nominale 420
La distinction est purement logique 421
Le *conatus*, au delà de la distinction de l'acte et de la puissance 421
L'entéléchie, force active constituant la perfection de la monade créée 423
4. Interprétations subjectives de l'acte 426
L'activité pure du Moi 426
Le Moi, production éternelle. Dialectique des trois puissances 430
Dialectique du possible (objectif) et de l'acte (subjectif) 431

L'acte d'être des existants n'est autre que l'acte créateur de l'Idée (Dieu) 435
L'acte pur, pensée pensante 436
L'acte originaire est l'esprit dans son développement interne .. 437
5. Réduction de l'acte à la matière 439
6. Redécouverte de l'acte dans l'opération vitale 440
Le mouvement, la durée, l'élan vital 440
L'auto-création des entités actuelles et le *process* du monde .. 441
L'agir dynamique et immanent de l'être 444
L'acte, puissance créatrice immanente à l'être 445
7. Négation de l'acte. Exaltation du possible 447
L'acte d'être est contradictoire 447
L'idée-acte est valeur et mesure 448
Le possible, manque de coïncidence du pour-soi avec lui-même 449
8. Reprise des termes ἐνέργεια et ἐντελέχεια, et exaltation du possible 453
II. DÉCOUVERTE DE LA FIN PROPRE DE CE-QUI-EST : L'ACTE 467
1. L'analyse du langage, signe de la présence de l'acte 467
2. Découverte concrète de la présence de l'acte dans ce-qui-est-mû 474
3. Certaines déterminations sont des appels à un dépassement .. 477
4. Induction analogique 487
5. Réflexion métaphysique sur l'acte comme principe propre et ultime de ce-qui-est 495
Acte et forme (οὐσία) 495
Acte et exercice vital (causalité efficiente) 496
Acte et esprit 498
Acte et être 499
Antériorité de l'acte sur la puissance 500
Antériorité relative de l'être en puissance sur l'être en acte .. 502
Les fonctions propres de l'acte 504
6. Diverses modalités de l'acte et de la puissance 505
Première modalité de l'acte et de la puissance : l'acte d'être (le problème de l'*esse*) et l'essence 508
L'acte de l'intellection : la vérité 513
Limite de la vérité : la potentialité de l'intelligence 520
L'acte de l'appétit : la bonté 520
Limite de la bonté : la possibilité du mal 524
Deux modalités plus imparfaites de l'acte : l'acte second de l'opération vitale, l'acte du devenir physique 527
7. A la lumière de la division de l'être en acte et en puissance, découverte ultime du principe de causalité 534

La Bibliographie se trouve à la fin de la Deuxième partie.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 24 DÉCEMBRE 1973
SUR LES PRESSES DES ÉDITIONS ST-MICHEL
53150 SAINT-CÉNERÉ

N° d'édition : T 53 124
Dépôt légal : 4e trimestre 1973.

ISBN 2-85244-042-3

Éditions TÉQUI, 82, rue Bonaparte, 75006 PARIS