

# Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

par

M. - D. PHILIPPE  
Professeur de Philosophie  
à l'Université de Fribourg (Suisse)

III

## LE PROBLÈME DE L'ENS ET DE L'ESSE

Avicenne et Saint Thomas

Éditions P. TÉQUI



**Une philosophie de l'être  
est-elle encore possible ?**

**III**



# Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

par

M.-D. PHILIPPE  
Professeur de Philosophie  
à l'Université de Fribourg (Suisse)

III

## LE PROBLÈME DE *L'ENS* ET DE *L'ESSE*

Avicenne et Saint Thomas

Éditions P. TÉQUI

ISBN 2-85244-036-9

## PLAN DE L'OUVRAGE

FASCICULE I : *Réflexion historique et critique sur la signification de la métaphysique*

FASCICULE II : *Significations de l'être*  
Réflexion historique et critique sur l'être  
En vue d'une métaphysique de l'être

FASCICULE III : *Appendices 1 et 2. Le problème de l'ens et de l'esse*  
L'être chez Avicenne  
L'être chez S. Thomas

FASCICULE IV : *Appendices 3 et 4 : Néant et être*  
Quelques grands aspects de la pensée de Heidegger  
La découverte de la nouvelle ontologie dans les derniers écrits de Merleau-Ponty

FASCICULE V : *Appendice 5 : Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains.*  
Bibliographie



## APPENDICE 1

### L'ÊTRE CHEZ AVICENNE

La métaphysique d'Avicenne a pour objet «l'être absolu en tant qu'absolu»<sup>1</sup>, «l'être universel en tant qu'universel»<sup>2</sup>, et les causes qui concernent «tout l'être»<sup>3</sup>, incluant «Dieu et ses 'conséquents' sous l'aspect d'universel»<sup>4</sup>.

Cet être tout à fait général est ce qui est connu en premier lieu, de façon immédiate, par l'esprit. Notons (par ordre chronologique)<sup>5</sup> ces trois textes importants dont le premier, le plus connu, sera repris maintes fois par S. Thomas<sup>6</sup> :

Les idées d'être (*mawjûd, ens*), de chose, de nécessaire, s'esquissent dans l'âme en tout premier lieu. Cette impression n'est pas de celles qui ont besoin d'être amenées par des choses plus connues qu'elles ne le sont (...) Mais ce qui est conçu le premier par soi-même, c'est ce qui est commun à

<sup>1</sup> Voir *Le livre de science*, I, p. 92. Cf. *Najât*, p. 323; *Metaphysiques Compendium* (Carame), pp. 1-2. — Ayant pour objet l'être «en tant qu'être», la métaphysique devra «dégager seulement sa 'anniyya et sa mâhiya», à savoir «qu'il est et ce qu'il est»: *quia est et quid est* (*Chifâ*, II, p. 281; *Metaph.*, I, 2, f° 70, v° 2. Sur le vocabulaire de l'être chez Avicenne, voir N.B. ci-dessous, p. 28. — Tous les ouvrages ou articles cités en note figurent dans la bibliographie jointe au fascicule V.

<sup>2</sup> *Épître sur les corps célestes*, citée dans le fasc. II, p. 50, note 20.

<sup>3</sup> *Le livre de science*, I, p. 93.

<sup>4</sup> *Épître sur les corps célestes*, *loc. cit.*

<sup>5</sup> Voir fasc. II, p. 48, où nous avons donné un très rapide aperçu de la chronologie des œuvres métaphysiques d'Avicenne.

<sup>6</sup> Voir ci-dessous, Appendice 2, pp. 37.48.75 et 79, note 87.

toutes choses (*'umûr*, pluriel de *'amr*), comme l'être, la chose (*chay'*), l'un, etc. C'est pourquoi il n'est pas possible d'en expliquer quoi que ce soit sans tomber dans un cercle vicieux, ni de se servir de quelque chose plus connue<sup>7</sup>.

...l'être (*mawjûd*, *ens*) ne peut être commenté autrement que par le nom [d'être], car il est principe premier de tout commentaire. On ne peut donc pas l'expliquer, mais son concept se tient dans l'esprit sans intermédiaire; il se divise d'une certaine manière en substance et accident<sup>8</sup>.

L'être, la raison le connaît par elle-même sans recourir à définition ni description parce que l'être n'a pas de définition, parce qu'il n'a ni genre ni différence, car rien n'est plus général que l'être; d'autre part, l'être n'a pas de définition descriptive, car rien n'est plus connu que lui. Certes, il se peut que l'on connaisse son nom dans une langue et dans une autre; alors on en donne connaissance en expliquant ce qu'on veut exprimer par tel mot de l'autre langue. Par exemple, si l'on dit en arabe «être», on le commente en persan, ou l'on signale que l'être est ce dont toutes choses se rangent au-dessous de lui. Or, à première vue, l'être se divise en deux ordres : l'un est appelé substance; l'autre, accident<sup>9</sup>.

Cette idée d'être, qui est ce qui s'imprime en premier lieu dans l'âme, est tirée des réalités sensibles. Il semble bien en effet que pour Avicenne cette idée d'être soit obtenue par abstraction à partir de l'expérience des réalités physiques (cette abstraction ne se faisant que grâce à l'Intellect agent, Intelligence séparée à l'égard de laquelle l'intelligence humaine demeure passive). Néanmoins, Avicenne parle d'une saisie immédiate, intuitive, que l'âme peut avoir de son «je» existant. En effet, pour prouver l'existence de l'âme, Avicenne propose la fiction suivante. Supposons, dit-il,

que l'un de nous soit créé d'un coup et créé parfait. Mais ses yeux sont voilés et ne peuvent voir les choses extérieures. Il fut créé planant dans l'air, [ou plutôt] dans le vide afin que ne le heurtât pas la résistance de l'air qu'il pourrait sentir. Ses membres sont séparés, donc ne se rencontrent pas ni ne se touchent. Puis il réfléchit et se demande si sa propre existence est prouvée. Sans avoir aucun doute, il affirmerait qu'il existe; malgré cela il ne prouverait pas ses mains ni ses pieds, ni l'intime de ses entrailles, ni un

<sup>7</sup> *Chifâ*, II, pp. 291-292; *Metaphysica*, I, 6, f° 72, r° 2.

<sup>8</sup> *Najât*, p. 325; *Metaphysices Compendium* (Caramè), p. 5.

<sup>9</sup> *Le livre de science*, I, p. 94.

cœur ni un cerveau, ni aucune chose extérieure, mais il affirmerait qu'il existe, sans établir qu'il a une longueur, une largeur, une profondeur...<sup>10</sup>.  
... Il ignorerait l'existence de tous ses membres, mais saurait que l'existence de son «je», de sa *'anniyya*, est quelque chose<sup>11</sup>.

Cette fiction reviendra encore, plus tard, dans les *Ichârât* :

Et si tu imaginais que ta personne a été créée dès le début avec une intelligence et une disposition saines, et qu'on la suppose dans un ensemble de situation et de disposition tel que ses parties ne soient pas vues et que ses membres ne se touchent pas, mais soient séparés et suspendus un instant dans l'air libre, tu la trouverais négligeant toutes choses hormis la certitude de son être (*'anniyya*)<sup>12</sup>.

Cette connaissance est, à sa manière, une intuition de l'existence, par l'intermédiaire de la saisie de l'âme par elle-même<sup>13</sup>. Cette connaissance réflexive de l'âme par elle-même pourrait être une reprise de ce que dit Plotin; toutefois, elle est orientée non vers la découverte de la source de l'âme, mais vers l'affirmation de son existence. Au reste, cette intuition réflexive ne constitue pas pour Avicenne la voie normale de la connaissance de l'être – la voie normale étant pour lui celle de l'expérience des réalités qui nous entourent<sup>14</sup> – mais elle demeure très significative.

<sup>10</sup> *Chifâ*, I, p. 281; *De anima*, I, 1, f° 2, r° 2. *Psychologie d'Ibn Sinâ*, II, pp. 12-13.

<sup>11</sup> *Chifâ*, I, p. 363; *De anima*, V, 7, f° 27, r° 2. *Psychologie d'Ibn Sinâ*, p. 181. Sur la *'anniyya*, l'essence en tant qu'elle existe, l'essence particulière, individuelle, la manière d'être un, voir A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ*, pp. 40 et 48. Voir aussi *Livre des directives et remarques*, pp. 304 ss., note 3. Cette fiction ressemble singulièrement à celle de Descartes, *Discours de la méthode*, IVe partie : «Voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps (...) mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point...» E. Gilson suggère que cet argument de «l'homme volant», qui reviendra fréquemment au Moyen Age, surtout chez les augustinien, pourrait bien être d'inspiration néo-platonicienne. La présence d'un argument analogue chez S. Augustin qui, comme Avicenne, dépend de Plotin et de Proclus, ferait volontiers croire à une source néo-platonicienne, donc antérieure à Avicenne. Voir E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, pp. 41-42, note.

<sup>12</sup> *Livre des directives et remarques*, pp. 303-304 (voir aussi la traduction de J. FORGET, *Un chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne*). Cf. A.-M. GOICHON, *Avicenne, le philosophe de l'être*, p. 53.

<sup>13</sup> Distinguant les concepts ou jugements intuitifs et ceux qui impliquent nécessairement le concours de la raison, Avicenne donne, comme exemple de ces derniers : «concevoir la quiddité de l'âme et parvenir à cette conception (...) adhérer à l'immortalité de l'âme et l'affirmer» (*Le Livre de science*, I, p. 23).

<sup>14</sup> Dans *La distinction...*, A.-M. Goichon émet l'hypothèse qu'à la fin de sa vie, où il s'écartait de la philosophie grecque pour s'orienter de plus en plus vers une mystique in-

Quoiqu'il en soit de la manière dont l'être est saisi, ce qui nous importe ici est surtout de souligner le caractère absolument premier de la saisie de l'être en ce qu'il a de tout à fait général – «rien n'est plus général que l'être». Sans être un genre commun, l'être est cependant attribué à toutes les réalités existantes; mais il n'est pas attribué de la même manière à l'Être premier (*Necesse esse*) et aux créatures, aux créatures purement spirituelles et aux créatures matérielles. Il y a donc une certaine ébauche de ce qu'on appellera, avec S. Thomas, l'attribution analogique de l'être. Mais il faudra préciser jusqu'où Avicenne a saisi ce caractère analogique de l'être<sup>15</sup>.

### *L'être et la res*

Le premier des textes cités précédemment présente comme liées, dans la première appréhension de l'intelligence, les idées d'être, de chose, de nécessaire et d'un. Avicenne souligne que les idées d'être et de chose ne sont pas réductibles l'une à l'autre : parmi les significations de l'être, il en est une qui désigne la quiddité, ce par quoi la chose est ce qu'elle est, et c'est ce que désigne proprement le mot *res* (*chay'*)<sup>16</sup>.

telle que celle de sa *Philosophie orientale*), Avicenne aurait admis une intuition de l'être atteignant l'essence divine elle-même – une telle intuition étant réservée, mais accordée dès cette vie, aux «âmes divinisées». «Dans cette hypothèse, les âmes se trouveraient avoir deux idées de l'être, l'une acquise par abstraction, avec l'aide de l'Intellect agent, et l'autre acquise, si l'on veut, mais par don direct ou mieux par évidence intellectuelle dans une certaine saisie de l'Intelligible incréé» (*op. cit.*, p. 339). Mais il ne s'agit là que d'une hypothèse. Du reste, Mlle Goichon écrit ailleurs que l'idée d'être, dans les textes avicenniens, «est toujours tirée des créatures» et que «tout ce que l'on peut affirmer, c'est que l'idée d'être, première dans l'esprit, concerne l'être des choses rencontrées, demeurant plus générale qu'aucune d'elles. Mais précisément, en les considérant, Avicenne est amené à penser que cette sorte d'être dont toutes sont douées est insuffisant à expliquer le fait de leur existence, et il conclut à un Être dont l'être est différent du leur, bien qu'analogue» (*La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, pp. 24-25, note).

<sup>15</sup> Voir notamment E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, pp. 96 et 110 ss.: il y a chez Avicenne une certaine univocité de l'être, celle que reprendra et précisera Duns Scot. Mlle Goichon estime que c'est par un autre côté qu'Avicenne prête le flanc à l'univocité : par sa doctrine de la création émanatiste : voir *La distinction...*, pp. 282-284. Voir également L. GARDET, *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*, pp. 555-556 et 563; *La pensée religieuse d'Avicenne*, pp. 56 ss.

<sup>16</sup> *Chifâ*, II, p. 292; *Metaph.*, I, 6, f° 72, v° 1. *Res* traduit indifféremment '*amr* et '*chay'*. Il s'agit toujours, note Mlle Goichon, «d'une 'chose' existant soit dans les essences

Ailleurs, parlant de l'être et de l'un, Avicenne dira : «leur compréhension diffère (...). Cependant ils s'accordent en ceci : aucun d'eux n'indique la substance de quelque chose»<sup>17</sup>. Et encore : «l'un ne constitue la quiddité d'aucune chose. Au contraire la quiddité est une chose, soit 'homme', soit 'cheval', ou 'intelligence', ou 'âme', puis ensuite elle est qualifiée d'une et d'existante»<sup>18</sup>. Ainsi, l'*esse* et l'unité seront des «accidents» survenant à la quiddité des choses<sup>19</sup> – et S. Thomas le reprochera à Avicenne<sup>20</sup> – mais des «accidents» en un sens très spécial<sup>21</sup>. Insistant fréquemment sur cette distinction de l'*esse* et de la quiddité, Avicenne dira encore : «Le sens de l'existence par rapport à ces catégories [les prédicaments] n'est pas essentiel et n'est pas non plus quiddité»<sup>22</sup>; et il précisera :

C'est pour cela qu'on ne peut pas dire qu'une chose a rendu l'homme substance ou a fait de la noirceur couleur; mais on pourrait dire qu'une chose

concrètes soit dans l'esprit, être absolument indéterminé, excepté s'il est précisé par ailleurs» (*Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, p. 171, n° 352; cf. p. 8, n° 25). En définitive, la *res (chay)* sera «ce qui peut recevoir un prédicat» (voir le texte du *Chifâ* cité ci-dessous, p. 16).

<sup>17</sup> *Chifâ*, II, p. 429; *Metaph.*, III, 2, f° 78, v°.

<sup>18</sup> *Najât*, pp. 340-341. *Caramé*, p. 28. Cf. *Livre des directives et remarques*, p. 366 : «l'existence (...) n'est pas une quiddité appartenant à quelque chose, ni une partie de la quiddité d'une chose – je veux dire des choses dont la quiddité n'inclut pas dans sa compréhension l'existence, qui lui arrive au contraire inopinément». Cf. *Gloses*, p. 60 : l'existence est «relative à la quiddité comme une chose lui survenant». En affirmant cette distinction, Avicenne pense ne faire qu'explicitier, dans la ligne d'Alfarabi, ce qui était déjà chez Aristote, notamment dans les *Seconds Analytiques* (II, 7, 92 b 9-20) : «Ce qu'est l'homme est une chose, et le fait que l'homme existe en est une autre». Avicenne reprend du reste à Aristote l'exemple du triangle : «Sache que tu comprends l'idée de triangle tout en te demandant s'il a l'être pour attribut dans les essences concrètes ou non. Ceci après qu'il s'est représenté à toi comme formé d'une ligne et d'une surface, mais sans te représenter qu'il est existant parmi les individus» (*Livre des directives et remarques*, pp. 354-356).

<sup>19</sup> Cf. *Mantiq*, pp. 22-23 (cité dans A.-M. GOICHON, *La distinction...*, p. 142) : l'existence est «un attribut appartenant aux choses qui possèdent des quiddités diverses; elle leur est donnée comme un prédicat extrinsèque à la constitution de leurs quiddités, comme le blanc et le noir qui ne changent pas selon la variété de leurs sujets d'inhésion».

<sup>20</sup> Voir le *Commentaire des Métaphysiques*, IV, 2, n° 556-560.

<sup>21</sup> L'existence n'est pas un pur accident : elle est un *lâzim*, c'est-à-dire ce qui fait suite à l'essence tout en demeurant extrinsèque à la quiddité même de la chose (cf. A.-M. GOICHON, *La distinction...*, p. 118). Elle est un caractère découlant de l'essence (en raison de la nécessité de la création), d'extension supérieure à celle de l'espèce (puisqu'elle s'étend même aux êtres de raison); elle est un «caractère concomitant commun», parce qu'elle «n'est pas commune [ou: générale] à titre de constitutif intrinsèque à la quiddité des choses».

<sup>22</sup> *Le livre de science*, I, p. 116.

l'a fait exister. Donc chacune de ces catégories a une essence qui ne procède d'aucune chose : par exemple, quatre est quatre, ou il est nombre avec ce caractère qu'il existe (existence qu'on nomme en arabe *anniya*). Autre chose est l'existence (*anniya*), autre chose la quiddité (*mâhiya*). Dans ces catégories, l'existence se distingue de l'essence parce que l'existence est accidentelle, non essentielle. (...) Donc l'être n'est ni le genre ni le propre ni autre chose de ces dix catégories. Il en est de même pour l'accident d'unité<sup>23</sup>.

Chacune des catégories, dit le texte qu'on vient de citer, a une essence qui ne procède d'aucune chose : ainsi quatre est un nombre, et *en plus* une cause le fait exister en tant que quatre. En logique, Avicenne avait expliqué que l'universel essentiel n'a pas de cause, alors que l'universel accidentel en a une. L'universel essentiel, considéré par rapport au particulier, implique en effet trois «états» : 1) «quand tu conçois ce qu'est l'animal, l'homme, le nombre, le quatre, tu ne peux pas ne pas concevoir que l'homme est animal et que quatre est nombre. Mais si à la place de l'animal et du nombre, tu mets *existant* ou *blanc* [universel accidentel], tu ne peux pas savoir si l'homme existe ou si quatre existe ou si l'homme est blanc ou ne l'est pas»<sup>24</sup>. 2) «Il faut que l'idée essentielle soit, pour que cette même idée soit pour le particulier. Ainsi, il faut que d'abord la chose soit animal pour qu'elle soit ensuite homme» etc. 3) «Nulle chose n'a donné ce sens [essentiel] à ce particulier mais (...) au contraire ce sens est pour lui par lui-même. C'est ainsi que tu sais bien que nulle chose n'a rendu l'homme animal, ni n'a rendu quatre nombre». Avicenne prouvait cela par l'absurde : «S'il n'en était pas ainsi, dans le cas où ce sens essentiel n'existerait pas, l'homme serait non-animal; de même quatre serait non-nombre, ce qui est absurde». Et, pour bien montrer comment l'universel essentiel n'a pas de cause, il explicitait ainsi sa pensée :

Le sens de notre discours «une chose a rendu telle une autre chose» est que cette chose n'était pas telle par elle-même, mais qu'une autre chose extrinsèque l'a rendue telle. S'il ne se peut point qu'une chose ne soit autrement qu'elle est, donc autre chose ne l'aurait pas faite telle. Certes, la chose qui a fait l'homme a fait l'animal, mais elle n'a pas fait de l'homme un animal car l'homme est un animal par lui-même; [de même], quatre par lui-même est nombre, et noirceur est couleur par soi-même. Il n'en est pas

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 27.

de même de la blancheur pour l'homme car il y a une chose |extrinsèque à l'homme| qui rend blanc l'homme de par sa nature ou extérieurement à sa nature.

Il n'en est pas non plus de même quant à l'existence par rapport à l'homme, car il faut autre chose pour lui donner l'existence<sup>25</sup>.

Un peu plus loin, expliquant en quoi consistent les caractères qui «ne sont qu'après la constitution de l'essence de la chose», Avicenne disait : «Mais avant ces deux caractères [de l'homme : «raisonnable» et «capable de rire»], il faut d'abord que l'âme soit afin que l'homme existe»<sup>26</sup>.

Lorsque, en métaphysique, Avicenne traite de «l'idée de l'universel», il ne veut en aucune manière restaurer l'Idée platonicienne<sup>27</sup>; il ne veut pas réifier l'universel. Cependant, distinguant l'animal pris avec ses accidents et l'animal pris en soi, il attribue à l'animal pris en soi, l'essence, à un certain *esse* :

L'animal pris avec ses accidents est la chose naturelle; celui qui est pris en soi est la nature dont on dit que son existence précède l'existence de [l'être] naturel comme le simple précède le composé. C'est celui dont l'existence est particularisée par ceci qu'elle est l'*esse* (*wujûd*) divin, parce que la cause de son existence en tant qu'animal est la Providence de Dieu -- qu'Il soit exalté ! -- Quant à sa manière d'être avec une matière et des accidents, et [d'être] cet individu, bien qu'il soit de par la Providence (*inâya*) de Dieu -- qu'Il soit exalté ! -- il se rattache à la nature particulière<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 29.

<sup>27</sup> Voir *op. cit.*, pp. 116 ss.

<sup>28</sup> *Chifâ*, II, p. 488; *Metaph.*, V, 1, f° 87, r° 2. Le latin traduit *inâya* par *intentio*. Mlle Goichon fait observer que cette traduction n'est pas juste (*La distinction...*, p. 84, note 3); elle explique par ailleurs, dans son *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ* (p. 253, n° 468), que le mot «Providence» n'a pas chez Avicenne le même sens qu'en français. Nous lisons, effectivement, au *Livre des directives et remarques*, p. 458 : «La providence est donc la pleine compréhension, par la science du Premier, du tout et de la nécessité pour le tout de reposer sur lui de manière à être selon l'ordre le meilleur. [Il comprend pleinement aussi] que cela vient nécessairement de lui et de la saisie totale qu'il en a. L'être correspond donc à ce qui est connu selon l'ordre le meilleur, sans que le Premier, le Vrai, suggère un dessein ni suscite une recherche...» Il semble donc qu'il s'agisse davantage d'un *prae-videre* que d'un *pro-videre*; c'est peut-être cela que le latin a voulu suggérer en traduisant par *intentio*. Si *intentio* n'est pas une traduction adéquate, «Providence» risque d'être équivoque; il vaudrait mieux parler de «pré-voyance».

Sur les différents états de l'essence, voir aussi *Chifâ*, II, p. 483 (*Metaph.*, V, 1, f° 86,

Cet *esse* propre à l'essence<sup>29</sup> antérieur à l'*esse* créé, est un être-possible. Car avant d'exister, l'être causé doit être possible en soi (et la possibilité en soi ne procède pas d'une cause<sup>30</sup>), sinon il ne sera rien et aucune cause ne pourra agir sur lui, puisqu'il ne sera pas possible<sup>31</sup>. Toute

v<sup>o</sup> 1) : l'équinité «en soi n'est ni une ni multiple, elle n'existe pas dans les individus ni dans l'âme, elle n'est rien de tout cela en puissance ni en acte, en tant que cela serait extrinsèque à l'équinité. (...) l'équinité en soi n'est qu'équinité». Voir aussi *Logica*, III, f<sup>o</sup> 12, r<sup>o</sup> 1 : «*Animal* est en soi quelque chose qui reste le même, qu'il s'agisse de l'animal sensible ou de l'animal intellectuellement connu dans l'âme. Or, pris en soi, il n'est ni universel ni singulier. En effet, s'il était de soi universel, de telle sorte que l'animalité fût universelle en tant qu'animalité, aucun animal ne pourrait être singulier et tout animal serait universel. Que si, au contraire, animal était singulier en tant qu'animal, il serait impossible qu'il y eût plus d'un seul singulier, savoir ce singulier même à qui l'animalité appartiendrait de droit, et il serait impossible qu'un autre singulier fût animal» E. Gilson fait observer que cette conception de l'essence comme neutre à l'égard de toutes ses déterminations possibles a profondément influencé Duns Scot : «On peut dire, en gros, que cette division tripartite de l'essence avicennienne (selon qu'elle est dans la réalité et selon qu'elle est dans l'intellect, soit conçue avec les caractères d'universalité et de singularité que lui confère la prédication logique, soit conçue dans son essentialité pure) préfigure les trois états scotistes de l'être : l'essence dans le réel singulier constitue son état physique; l'essence conçue par la pensée comme universelle ou singulière constitue son état logique; l'essence prise en elle-même constitue son état métaphysique». E. Gilson conclut : «Si cela est exact, on peut dès à présent prévoir, au moins comme hypothèse de recherche, que l'être dont Duns Scot fait l'objet de sa métaphysique, bien qu'il ne soit peut-être pas exactement une essence, est néanmoins connu par l'intellect comme s'il en était une : l'être pris en tant que tel et sans aucune détermination» (*Jean Duns Scot*, pp. 86-87).

<sup>29</sup> Cf. *Chifâ*, II, p. 292; *Metaph.*, I, 6, f<sup>o</sup> 72, v<sup>o</sup> 1 : «Chaque chose a sa *haqiqâ* | la chose réalisée conformément à son essence, et donc vraie| par laquelle elle est ce qu'elle est. Le triangle a pour vérité (*haqiqâ*) d'être triangle, le blanc a pour vérité d'être blanc. C'est cela que nous appelons parfois l'*esse* propre (*al-wujûd al-hâss*); mais nous n'entendons pas par là l'idée d'existence réelle».

<sup>30</sup> Cf. *Le livre de science*, I, pp. 136-137 : «toute chose qui a l'existence et qui n'est pas une existence nécessaire en soi, cette chose est possible en soi; mais elle est être possible en soi et non possible par un autre qu'elle; [et dans ce dernier cas], son existence ne serait pas encore réalisée, parce qu'elle serait toujours dans l'état où elle était. Donc il faut, pour que cette chose vienne à l'existence, que la possibilité disparaisse; or la *possibilité en soi* ne disparaît jamais, parce qu'elle *ne procède pas d'une cause*; par conséquent, c'est sa possibilité quant à la cause qui doit disparaître pour qu'il devienne nécessaire qu'elle existe par la cause – ce qui consiste en ce que sa liaison à la cause soit achevée, de manière que toutes les conditions soient réalisées et que la cause devienne cause en acte. Et la cause ne deviendra cause en acte que lorsqu'elle deviendra telle que le causé en procède nécessairement» (c'est nous qui soulignons).

<sup>31</sup> Voir *Chifâ*, p. 476; *Metaph.*, IV, 2, f<sup>o</sup> 85, v<sup>o</sup> 1; cf. *Chifâ*, p. 559; *Metaph.*, IX, f<sup>o</sup> 101, v<sup>o</sup> 1; *Najât*, p. 356; *Carame*, p. 54; *Le livre de science*, I, p. 134. Le P. Roland-Gosselin note qu'en distinguant possibilité et essence, Avicenne paraît donner à la possibilité d'être une valeur telle que Guillaume d'Auvergne y verra une diminution de la toute-puissance du Créateur. S. Thomas ne critique pas expressément Avicenne sur ce point, mais dit cependant, comme Guillaume d'Auvergne, qu'il n'y a à précéder l'existence du monde que sa possibilité purement logique et la toute-puissance de Dieu. Voir M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, p. 190.

essence est donc déjà possible par soi avant que l'existence ne vienne s'ajouter à elle de façon extrinsèque. Et pourtant, Avicenne présente cette même essence comme «méritant le non-être», comme «étant un non-être» :

les quiddités de toutes les autres choses (hormis l'Être nécessaire) ne méritent pas l'être. Mais au contraire par elles-mêmes, abstraction faite de leur relation à l'Être nécessaire, elles méritent le non-être. C'est pourquoi toutes en elles-mêmes sont fausses et leur vérité est par lui<sup>32</sup>.

Il n'y a pas là de contradiction. Entre ce possible positif, doué d'un *esse* propre, et ce possible qui est un non-être, il y aurait contradiction si la perspective d'Avicenne était proprement métaphysique. Mais elle ne l'est pas; elle est à la fois logique et théologique, impliquant une sorte de blocage entre le point de vue logique et une vision de sagesse. Avicenne, en effet, ne distingue pas suffisamment l'essence prise comme universel, l'essence prise comme sujet (la quiddité, dira-t-il, est ce qui peut recevoir un prédicat), l'essence au niveau métaphysique (ce qui est par soi : la substance). D'autre part, parce que sa vision est celle d'un théologien, il peut dire à la fois que l'essence est non-être et qu'elle *est* avant de recevoir l'*esse* participé; car, face à la Toute-puissance de Dieu, il est vrai à la fois que l'essence est non-être et qu'elle est quelque chose. Il y a une double dépendance de l'être causé à l'égard du Principe premier : dépendance dans la création et dépendance au niveau de l'*intentio Dei*, au niveau de la connaissance de Dieu, de l'intelligence divine dont procèdent les essences.

S'il y a chez Avicenne une antériorité *métaphysique* de l'essence par rapport à l'*esse* (qui vient s'ajouter de l'extérieur à l'essence-

<sup>32</sup> *Chifā*, II, p. 587; *Metaph.*, VII, 6, f° 100, r° 1. L. Gardet souligne que «dans le système avicennien et par suite d'une évidente influence néo-platonicienne, tout possible a, dans son essence même, par cela seul qu'il n'est pas l'Être nécessaire, une non-postulation à l'être qui devient comme une orientation positive vers le non-être (*Quelques aspects...*, p. 549). Mlle Goichon, de son côté, insiste sur le fait que si Avicenne conçoit l'essence comme fausse en elle-même et méritant le non-être, de même que la matière est «ce qui mérite d'être appelé le néant» (*Ichq*, I, pp. 69-70, cité dans *La distinction...*, p. 403), c'est parce qu'il conçoit la puissance de façon privative. Mlle Goichon attribue cela à une «erreur de raisonnement» provenant elle-même d'une confusion entre le plan logique et le plan ontologique (voir *op. cit.*, notamment p. 401).

possible sous l'influence d'une cause extrinsèque)<sup>33</sup>, il y a d'autre part une identification de la quiddité, la *res*, et du sujet dans sa fonction logique, qui est un être de raison. Ainsi la *res* peut être purement de raison, ou exister réellement :

De la chose (*chay'*) (...) ne se sépare aucunement la concomitance de l'idée de l'être, au contraire l'idée de l'être l'accompagne toujours car, ou bien elle est existante dans les individus, ou bien elle est existante dans l'estimative et l'intelligence. Si elle n'était pas ainsi elle ne serait pas une chose. Car ce qu'on appelle « chose » est ce qui peut recevoir un prédicat. Mais que la chose soit inexistante au sens absolu, c'est une question à examiner attentivement. Si l'on entend par *inexistant* l'inexistant dans les individus, on peut accorder cela; car la chose peut légitimement demeurer dans l'esprit et manquer parmi les individus extérieurs. Mais si on l'entend autrement, c'est faux et on ne peut lui attribuer aucun prédicat. [L'inexistant] est seulement connu en tant que conçu dans l'âme; or, ou bien il est conçu dans l'âme comme une forme se référant à une chose extérieure ou bien non, et il n'a pas de prédicat; car le prédicat se dit toujours d'une chose constatée dans l'esprit, et l'inexistant absolu ne peut recevoir de prédicat affirmativement. Quand on lui en donne un négativement même, on lui confère une existence en quelque manière dans l'esprit (...). Comment donner un attribut à l'inexistant ? Dire « l'inexistant est ainsi », signifie que telle qualité est venue à l'acte chez l'inexistant. Or il n'y a pas de différence entre ce qui arrive à l'acte (*hâsil*) et l'être (*mawjûd*); c'est comme si nous disions que cette qualité est un être appartenant à l'inexistant (...) il est évident que la chose à laquelle on attribue le prédicat doit être d'une manière quelconque existante dans l'âme; car les prédicats ne s'appliquent en réalité qu'à l'être qui est dans l'âme et par accident à l'être extérieur <sup>34</sup>.

<sup>33</sup> L'*esse* est causé, alors que « la possibilité en soi ne procède pas d'une cause » (cf. ci-dessus, note 30). Définissant la « création sans intermédiaire » (*ibdâ'*), Avicenne écrit : « *Ibdâ'* est un nom qui s'entend de deux contenus intelligibles. Le premier : fonder la chose, non à partir d'une autre, ni par le moyen de quelque chose. La seconde : que la chose ait une existence absolue venant d'une cause, sans intermédiaire, alors qu'elle avait en soi de ne pas être et que ceci, qu'elle avait en soi, lui a été retiré complètement » (*Livre des définitions*, p. 60). D'autre part, montrant que l'*esse* n'est pas un attribut comme les autres, Avicenne écrit : « Il se peut que la quiddité de la chose soit cause d'un de ses attributs et qu'un attribut lui appartenant soit cause d'un autre attribut comme la différence spécifique pour le propre. Cependant l'attribut qu'est l'existence ne peut pas légitimement appartenir à la chose seulement à cause d'une quiddité qui n'est pas l'existence, ou à cause d'un autre attribut; parce que la cause est antérieure dans l'être, mais rien ne préexiste à l'existence » (*Livre des directives et remarques*, p. 362; c'est nous qui soulignons).

<sup>34</sup> *Chifâ*, II, pp. 295-297; *Metaph.* I, VI, f° 72, v° 1 et 2. Ainsi, il semble bien qu'Avicenne ouvre la voie à Henri de Gand, qui n'aura qu'à forcer un peu sa pensée pour poser la *res* antérieure à la distinction de l'être réel et de l'être de raison. Il nous semble

Enfin, toujours à propos de l'être et de la *res* ou quiddité, notons qu'Avicenne souligne le lien entre l'être et le vrai : «la vérité de chaque chose est la propriété de l'être requis pour elle»<sup>35</sup> – et c'est pourquoi «les quiddités de toutes les autres choses (...), abstraction faite de leur relation à l'Être nécessaire», sont «fausses», puisque sans lui elles «méritent le non-être»<sup>36</sup>. «Par vérité, précise Avicenne, on entend l'être des essences concrètes, au sens absolu, et aussi l'être éternel (...) l'Être nécessaire est la Vérité en soi, toujours, et l'être possible est vrai par autrui, faux en soi-même. En effet, tout ce qui est autre que l'Être nécessaire est faux en soi»<sup>37</sup>.

### *L'être et le nécessaire*

Il est très significatif que, dans le fameux texte cité plus haut («les idées d'être, de *res*, de nécessaire, s'esquissent dans l'âme en tout premier lieu...»), Avicenne présente simultanément l'être et le nécessaire. Il précisera ultérieurement que l'être se divise en nécessaire et possible, mais que la notion de nécessaire est plus intelligible que celle de possible, «car elle signifie une véhémence d'être, et l'être est plus connu que le non-être, car l'être est connu par soi»<sup>38</sup>. Mais notons bien

en effet que l'origine de la *res* d'Henri de Gand est dans la *res* avicennienne, plutôt que dans la conception qu'Avicenne a de l'être. J. Paulus distingue-t-il assez nettement, chez Avicenne, l'être et la *res*? (voir par exemple *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, p. 25).

<sup>35</sup> *Najât*, pp. 373-374; *Caramè*, pp. 76-77; cf. *Chifâ*, II, p. 586; *Metaph.*, VIII, 6, f° 100, r° 1; cette phrase est plusieurs fois citée par S. Thomas sous sa forme latine : *veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei* (cf. *IV Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 2, ad 4; *Quodlibet* VIII, a. 5; *Somme théol.* I, q. 16, a. 1).

<sup>36</sup> *Chifâ*, II, p. 587; *Metaph.*, VII, 6, f° 100, r° 1. Comme l'a fait observer S. Thomas, une réalité qui ne possède quelque chose que par un autre se voit attribuer, chez Avicenne, l'opposé de ce qu'elle a par l'autre : les créatures qui n'ont pas l'*esse* par elles-mêmes ne sont alors en elles-mêmes que non-être et fausseté. Voir *De potentia*, q. 2, a. 1; ce qui n'avait pas empêché S. Thomas, dans le *De Veritate* (q. 2, a. 3, ad 17), de se servir de cette conception d'Avicenne.

<sup>37</sup> *Chifâ*, II, p. 306; *Metaph.*, I, 9, f° 74, r° 1 et 2. Dans les *Ichârât*, traitant de l'être et de ses causes, Avicenne, après avoir commencé par dénoncer la confusion que fait «le vulgaire» entre l'existant et le sensible, affirme le lien très étroit de l'être et du vrai : «Tout [être] vrai est tel selon la vérité essentielle par laquelle il est. Alors il est identique [à son essence], un, indéterminé. Comment est donc ce par quoi chaque [être] vrai atteint son existence?» (*Livre des directives et remarques*, p. 353).

<sup>38</sup> *Metaph.*, I, 6, f° 73, r° 1 : *quoniam significat vehementiam essendi, esse vero notius quam non esse, esse enim cognoscitur per se.*

que dans la perspective d'Avicenne (pour qui la création est une émanation nécessaire dont le déterminisme exclut la contingence de l'ordre de l'existence, tout en la maintenant dans l'ordre de l'essence), tout ce qui a l'esse est nécessaire, soit par soi (l'Être-nécessaire, qui est son esse), soit par un autre<sup>39</sup> – le nécessaire par un autre étant possible par soi «avant» de devenir nécessaire par un autre :

Tout être, si tu le considères selon son essence sans considérer un autre être, doit être en tant que l'existence lui est nécessaire en soi-même,

<sup>39</sup> La division de l'être-nécessaire (dont Avicenne affirme le caractère analogique), en nécessaire par soi et nécessaire par un autre (le nécessaire par un autre étant antérieurement possible par soi), se trouve déjà chez Alfarabi : «Nous disons donc que les êtres sont de deux sortes. L'une, si l'on considère son essence, n'a pas une existence nécessaire, on l'appelle 'possible'. La seconde, si l'on considère son essence, a une existence nécessaire, on l'appelle 'nécessaire'. Bien qu'elle soit possible, si nous supposons la première inexistante, il ne s'ensuit rien d'absurde, car elle ne peut, pour exister, se passer d'une cause; et si elle est nécessaire, elle le devient par autrui. D'où il suit que cette sorte d'être ne cesse pas d'être possible par soi-même et nécessaire par autrui. Cette possibilité est, soit quelque chose dans ce qui ne cesse pas, soit quelque chose qui devient à un moment donné. Il n'est pas admissible que les choses possibles passent indéfiniment en étant cause et effet; il n'est pas admissible qu'elles soient disposées en cercle. Au contraire elles doivent aboutir à une chose nécessaire qui est l'Être premier» (cité par A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ*, p. 152; voir les passages parallèles d'Avicenne, notamment dans les *Ichârât* et le *Le livre de science*). Dans les intelligences séparées, qui n'ont pas commencé d'être, il reste une antériorité logique de la possibilité. La distinction du nécessaire par soi et du nécessaire par un autre est dans Aristote (*Métaphysique*, Δ, 5, 1015 b 9-15); mais elle a évidemment, chez Alfarabi et Avicenne, une tout autre portée. Toutefois l'interprétation et l'importance données à cette distinction sont-elles propres à Alfarabi et à Avicenne? A première vue il semblerait que la distinction ainsi conçue ne puisse pas venir de l'islam, en ce sens que la transcendance de Dieu et surtout la libre création interdisent la notion d'existence nécessaire en ce qui concerne le créé. Cependant, la distinction du possible et du nécessaire se trouve déjà dans le *Kalâm* (la science ayant pour but de défendre la religion musulmane contre les sectes hérétiques, en utilisant des raisonnements tirés des principes mêmes des philosophes). Or, comme le dit Averroès, Avicenne a fait beaucoup de concessions aux *mutakallimûn* (voir DJEMIL SALIBA, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, p. 35), dont le but principal était de prouver l'existence d'un Dieu libre ayant produit le monde. Cette distinction du possible et du nécessaire est également chère aux *falâsifa* néoplatoniciens (considérés comme hétérodoxes), dont L. Gardet souligne qu'ils ont profondément influencé les *mutakallimûn*, bien que ceux-ci fussent leurs ennemis (voir *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 35). Dj. Saliba note que Maïmonide reprend, pour prouver l'existence de Dieu, l'argument du *kalâm* fondé sur la distinction du possible et du nécessaire, et qu'Avicenne, en reprenant à son tour cet argument, «a certainement emprunté cette distinction aux docteurs théologiens», probablement parce qu'elle allait très bien avec la théorie de l'émanation (*op. cit.*, p. 55). Sur les rapports de la *falsafa* et du *kalâm*, voir aussi L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, pp. 318-330.

ou bien il n'est pas. Si elle lui est nécessaire, il est la vérité en soi, celui dont l'existence est nécessaire par soi. Il est le Subsistant. Et si elle n'est pas nécessaire, on ne peut pas le dire impossible par essence, après l'avoir supposé existant. Mais au contraire si, par rapport à son essence, il lui est joint une condition telle que le manque de cause, il devient impossible; ou bien telle que l'existence de sa cause, il devient nécessaire. Mais si aucune condition ne lui est liée, ni la réalisation d'une cause, ni l'inexistence de celle-ci, il lui reste en soi la troisième chose, et c'est la possibilité. Il est donc, par rapport à son essence, la chose qui n'est ni nécessaire ni impossible. Ainsi tout être est nécessaire par essence, ou bien possible selon son essence<sup>40</sup>.

Ainsi, c'est à l'intérieur de l'être nécessaire que l'on trouve chez Avicenne une certaine analogie de l'être. Les êtres que nous expérimentons sont des êtres possibles devenus nécessaires par l'action d'un autre être qui est leur cause (ils ne sont pas nécessaires par eux-mêmes, puisqu'ils ont commencé d'être). Quant aux intelligences séparées, si elles n'ont pas *commencé* d'être, leur possibilité est cependant logiquement antérieure à l'existence nécessaire qu'elles reçoivent de l'Être nécessaire<sup>41</sup>. Seul l'Être premier, l'Être-nécessaire, est nécessaire par lui-même, et de lui est exclue toute composition de quiddité et d'existence (alors que tout être possible a une quiddité autre que son existence<sup>42</sup>). Il n'appartient à aucun genre : ni au genre «substance», ni à un genre qui serait au-dessus et qui serait le genre «être nécessaire» :

L'Être nécessaire n'a rien de commun avec la quiddité de quoi que ce soit, parce que toute quiddité appartenant à ce qui n'est pas lui, postule la possibilité d'être. L'existence n'est pas la quiddité d'une chose, ni partie de la quiddité d'une chose, je veux dire des choses dont la quiddité n'inclut pas dans sa compréhension l'existence. Donc l'Être nécessaire ne partage avec nulle autre chose une idée générique ni une idée spécifique; il n'a donc pas besoin d'en être distingué par une idée différentielle ou accidentelle. Au contraire, il est séparé par essence. Son essence n'a donc pas de définition, n'ayant ni genre ni différence<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> *Livre des directives et remarques*, pp. 357-358. Cf. *Le livre de science*, I, p. 136.

<sup>41</sup> En ce sens on peut dire qu'elles «commencent» d'être. Voir *Metaph.* VIII, 3, f° 98, v° 2; VI, 2, f° 92, r° 1 : Si autem laxaverint nomen inceptionis circa omne quod habet esse post non esse, quamvis non sit haec posteritas tempore, tunc omne creatum erit incipiens (...). Nos autem non curamus de nominibus.

<sup>42</sup> *Le livre de science*, I, p. 174.

<sup>43</sup> *Livre des directives et remarques*, p. 366. Cf. *Chifâ*, II, p. 581; *Metaph.* VIII, 4, f° 99, r° 2; *Le livre de science*, I, p. 119 : «tout être dont l'essence est l'existence (c'est-à-

N'ayant rien de commun avec la quiddité de quoi que ce soit, l'Être nécessaire est vraiment séparé par lui-même, et par le fait même la nécessité d'être comme telle ne peut se diviser. «Reste donc qu'elle soit une idée spécifique»<sup>44</sup>; mais l'«espèce» de l'Être nécessaire n'appartient qu'à lui : il «a l'être complet parce que son espèce n'appartient qu'à lui; rien de son espèce n'est hors de lui»<sup>45</sup>. La nécessité d'être ne peut se partager ni se communiquer. Au contraire, l'existence nécessaire appartient à l'Être nécessaire «comme la quiddité appartient aux autres»<sup>46</sup>. Son existence nécessaire est donc ce qu'il est : «son essence est sa propre existence»<sup>47</sup>.

dire que son essence est sa propre existence : ainsi Dieu qui est existence par excellence), la différence et l'accident ne le différencient pas». Et p. 148 : «l'Être nécessaire n'a pas de genre et par conséquent n'a pas de différence et par suite n'a pas de définition». Avicenne dira également, en commentant un verset du Coran, que «toute quiddité a un creux, une cavité, qui est cette quiddité» et que l'Être nécessaire est le seul qui soit *samad*, sans aucun creux : «Classiquement il y a deux interprétations de *samad*. L'une : ce qui n'a pas de creux. L'autre : Le Seigneur. Dans la première interprétation, le sens est négatif; il indique la négation de la quiddité. Car tout ce qui a une quiddité a un creux, une cavité, qui est cette quiddité. Ce qui n'a pas de cavité et qui existe, n'a pas dans son essence d'autre mode ni d'autre aspect que l'être; et celui qui n'a d'autre aspect que l'être n'est pas réceptif au non-être. Certes la chose en tant qu'elle est elle-même existe et n'est pas réceptive au non-être; alors le véritable impénétrable est l'Être nécessaire absolument, sous tous ses aspects. Dans la seconde interprétation, le sens est relatif et [indique] que l'Être nécessaire est Seigneur du tout, c'est-à-dire principe du tout. Et il est possible que ces deux [attributs] soient ce que l'on veut dire par 'divinité'» (Commentaire de la Sourate *As-samadiya*, *Qor.* CXII, 2). Un peu plus loin, commentant la même Sourate, Avicenne écrit : «Puis il fit suivre cela [la parole sur l'unité divine] de sa parole 'Dieu est impénétrable', et il indique une confirmation de l'idée de divinité par l'impénétrabilité (*samadiya*), qui a le sens de nécessité d'être et de principe de l'existence de tous les autres êtres» (*id.*; cité par A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, pp. 181-182, n<sup>os</sup> 365-366). Cf. *La distinction...*, pp. 147-148.

<sup>44</sup> *Chifâ*, II, p. 304; *Metaph.*, I, 8, f<sup>o</sup> 73, v<sup>o</sup> 2.

<sup>45</sup> *Najât*, p. 374; *Caramé*, p. 78; cf. *Chifâ* II, p. 583; *Metaph.* VIII, 5, f<sup>o</sup> 99, v<sup>o</sup> 1.

<sup>46</sup> *Livre des directives et remarques*, p. 369.

<sup>47</sup> *Le livre de science*, I, p. 119; cf. pp. 174 et 144-145 : «Si *Être nécessaire* était pour deux choses, nul doute que (...) chacune aurait une différence ou un propre. Or nous avons démontré que ces deux [différence et propre] n'entrent point dans la quiddité de ce qui est universel; donc l'Être nécessaire serait tel sans cette différence et ce propre. Si nous imaginons que cette différence et ce propre n'existent pas, il n'y aurait que deux cas : chacun d'eux subsisterait comme Être nécessaire ou non. S'ils subsistaient [comme Être nécessaire] ils seraient deux, sans différence ni propre – ce qui est absurde. S'ils ne subsisteraient pas, la différence ou le propre seraient les conditions de la nécessité de l'existence de l'Être nécessaire – alors que celle-ci est la quiddité de l'Être nécessaire. Donc différence et propre entreraient dans la quiddité de ce qui est universel – ce qui est absurde. (...) Donc il ne se peut point que *Être nécessaire* soit l'attribut de deux choses, étant donné qu'il a été démontré que tout ce qui est universel comporte une cause en chacun de ses particuliers. Donc *Être nécessaire* n'est pas universel, sinon l'Être nécessaire serait causé; [ainsi] l'Être nécessaire serait être possible; or nous avons démontré que c'est absurde».

Par conséquent, c'est en un sens différent que l'on parle d'existence nécessaire à propos du «Premier»<sup>48</sup>, nécessaire par soi, et à propos des possibles qui, dès qu'ils reçoivent l'existence, sont nécessaires, mais par un autre. Avicenne insiste sur le caractère analogique de la nécessité d'être<sup>49</sup>. On s'est toutefois demandé à juste titre s'il s'agissait bien, entre l'Incréé et le créé, d'une différence de nature, ou seulement de degré. Avicenne sauvegarde une certaine analogie dans la mesure même où il reconnaît, dans le créé, une distinction réelle entre l'essence et l'existence (ce qui a échappé à Duns Scot); et cependant, au delà de cette analogie, on peut dire que les «postulations monistes» de la pensée d'Avicenne convergent vers une certaine univocité de l'être (celle, précisément, qu'a saisie Duns Scot). Les successeurs d'Avicenne accen-

<sup>48</sup> Voir la définition de l'antériorité, dans le *Livre des définitions*, pp. 61-62 : «L'antérieur (*qadim*) au sens absolu s'emploie (...) de deux manières; on le dit selon le temps et selon l'essence. Selon le temps, c'est la chose qui fut dans un temps passé illimité. Quant à l'antérieur selon l'essence [l'éternel], c'est la chose qui n'a pas eu de principe par lequel fut nécessité l'esse de son essence. Ainsi l'antérieur selon le temps est ce qui n'a pas de principe temporel et l'antérieur selon l'essence [l'éternel] est ce qui n'a aucun principe dont il dépend. [L'Eternel en ce sens] est l'Un, le Vrai – qu'il soit exalté bien haut au-dessus des paroles des ignorants !»

<sup>49</sup> Voir par exemple *Najât*, pp. 382-383; *Caramé*, pp. 90-91 : «Si la nécessité d'être est attribuée à deux êtres analogiquement (*bil-ichtirāk*; le latin dit *aequivoce*), ce que nous venons de dire [la nécessité d'exister ne peut être commune à deux êtres] ne doit pas s'entendre au sens d'une interdiction de [l'appliquer à] la multitude de ceux à qui l'on donne le nom d'êtres nécessaires, mais [de l'appliquer] selon un seul des sens de ce nom. Car si [on l'emploie] d'une manière univoque, il en résulte un sens général [qui offre] la généralité d'un concomitant ou d'un genre. Or nous avons déjà montré l'absurdité de cela; comment la nécessité d'être serait-elle commune à deux choses à la manière de ce qui les accompagne, survenant de l'extérieur ? Et les caractères concomitants sont causés, tandis que la pure nécessité d'être n'est pas causée». Cf. *Le livre de science*, I, pp. 147-148 : «Puisque l'être de l'Être nécessaire n'est pas en univocité et en 'généricité' avec l'être des autres choses, donc l'être non en un sujet qui lui appartient ne se trouve pas dans le sens de 'généricité' avec l'être non en un sujet qui appartient à l'homme et aussi à autre que l'homme – et cela puisque l'être s'applique par analogie et non par univocité ni par généricité, et puisque ce qui n'est pas en un sujet n'est pas en analogie; donc l'être non en un sujet n'est pas le genre des choses sinon dans le sens que nous avons dit, [tandis que] la substance est le genre de toutes les choses qui sont substance; donc l'Être nécessaire n'est pas une substance et, en bref, ne fait partie d'aucune des catégories parce que l'existence de toutes les catégories est accidentelle et s'adjoint à la quiddité, étant hors de la quiddité, [tandis que] l'existence de l'Être nécessaire est sa quiddité même. Donc, de tout ce que nous avons dit, il est devenu évident que l'Être nécessaire n'a pas de genre et par conséquent n'a pas de différence et par suite pas de définition. Il est devenu évident qu'Il n'est ni en un réceptacle ni en un sujet; donc Il n'a pas de contraire. Il est devenu évident qu'Il n'a pas d'espèce; donc Il n'a ni égal ni semblable. Il est devenu évident qu'Il n'a pas de cause; donc Il n'a ni changement ni divisibilité».

tueront le monisme en niant la distinction réelle<sup>50</sup>; mais déjà chez Avicenne il semble que la non-nécessité de ce qui n'est pas Dieu provienne moins d'une véritable différence ontologique que du principe, tout néo-platonicien, selon lequel tout être émané *nécessairement* de l'Être premier est de soi, dans son être même, inférieur – mais en *degré* – à l'Être dont il émane<sup>51</sup>.

Louis Gardet souligne : «C'est sous cet aspect de 'nécessaire par soi' et de 'nécessaire par autrui' que se précise ici l'analogie de l'être : et tout être cependant, une fois posé hors de ses causes, participe d'une certaine façon univoque à l'existence»<sup>52</sup>. Et il cite ce texte significatif, tiré des *Gloses* d'Avicenne sur la prétendue *Théologie* d'Aristote (texte que le Moyen Age latin et Duns Scot ont ignoré) : l'être d'une quiddité contingente, dit Avicenne, est

être en lui-même, et il est plus général que l'être contingent et l'Être nécessaire. Si on l'envisage en tant qu'être, on n'a pas le droit de le spécifier en contingent ou nécessaire. (...) L'Être lui-même, envisagé en soi, n'est qu'être, et aucune des autres choses. Il se lie souvent à elles, sans être, en soi, divisé<sup>53</sup>.

Que signifie cette saisie de l'être «envisagé en soi» ? Il s'agit bien d'une saisie de l'être au delà des spécifications : nécessaire-contingent, et donc d'un effort de purification pour saisir l'être dans toute sa pureté, en excluant tout ce qui n'est pas lui. En réalité, il s'agit plus d'une saisie d'un «état» de l'être, un état fondamental, antérieur à toute

<sup>50</sup> Voir L. GARDET, *art. cit.*, p. 562; cf. *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 56.

<sup>51</sup> Voir *art. cit.*, pp. 555 et 562-563.

<sup>52</sup> *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 56.

<sup>53</sup> *Gloses*, p. 61; cité par L. GARDET, *loc. cit.* L. Gardet fait observer qu'à la lumière de ces textes il faudrait nuancer singulièrement les conclusions de Mlle Goichon (notamment dans *La distinction...*, p. 177), qui «attribue beaucoup trop vite à la pensée avicennienne une notion analogique de l'être selon une analogie de proportion» (*La pensée religieuse d'Avicenne, loc. cit.*, note 3). Effectivement, le rapport de proportion établi par Avicenne : l'existence nécessaire est à l'Être premier ce que la quiddité est aux autres êtres, n'indique pas nécessairement une analogie de proportionnalité, comme le pense Mlle Goichon (*op. cit.*, p. 178 : «D'après ce qu'on pourrait appeler son équation de l'être, Ibn Sinâ a déjà posé qu'il s'agit d'une analogie de proportionnalité»).

Concernant cet «être envisagé en soi» que mentionnent les *Gloses*, L. Gardet parle d'une «univocité de l'être comme tel, indépendamment de son existence concrète, disons une univocité logique du concept d'être comme tel». Et il note que nous avons ici un cas éminent de ce qu'on peut appeler l'essentialisme d'Avicenne. «Logiquement parlant, la nécessité *ab alio* de l'être limité ne viendra qu'ensuite, ne lui appartiendra pas de soi, mais comme une modalité le colorant 'dans sa référence à l'Être premier'» (*op. cit.*, p. 57).

autre détermination, que de la saisie de ce qu'on appellera ensuite *ratio entis*. Et c'est peut-être cela qui nous permet de saisir ce qu'il y a de plus original dans la pensée d'Avicenne, ce qui caractérise sa manière de penser l'être. Ce n'est ni la connaissance abstraite d'un genre commun, attribuable univoquement, ni la saisie d'un concept analogique à la manière de S. Thomas, mais la saisie d'un état fondamental de l'être, au delà du genre. Cet état n'est pas atteint par induction, mais par une réduction réflexive. Cet état fondamental va se préciser en être nécessaire par soi et nécessaire par un autre. Or précisément, être nécessaire est bien une manière spéciale d'exister, un état particulier. Dans la perspective d'Aristote, c'est un *comment*, un  $\pi\acute{\omega}\varsigma$ . Ce qui est donc atteint en dernier lieu chez Avicenne, ce n'est pas ce qu'est l'être, mais un  $\pi\acute{\omega}\varsigma$  fondamental, un  $\pi\acute{\omega}\varsigma$  premier.

### *L'être et l'un*

Aristote avait déjà fortement souligné le lien qui existe entre l'être et l'un. Avicenne, sous l'influence de Plotin, l'accentue encore davantage. L'un est, comme l'être, «ce qui s'imprime en premier lieu dans l'âme», et constitue avec lui l'objet de la métaphysique<sup>54</sup>. Dans la *Najât* en effet, Avicenne présente l'être immédiatement dans sa convertibilité avec l'un<sup>55</sup>. Ailleurs, il précise que «l'un coïncide parfois avec l'être en ce que l'un se dit de chaque prédicament, comme l'être, mais | que | leur compréhension diffère»; toutefois, «ils s'accordent en ceci; aucun d'eux

<sup>54</sup> Cf. ci-dessus, p.

<sup>55</sup> Cf. *Najât*, p. 323; *Caramé*, p. 2 : «L'un rivalise avec l'être (*unum et ens convertuntur*) sous un certain rapport; c'est pourquoi il mérite d'être l'objet de cette science [la métaphysique]. Puisque tout ce que nous pouvons vraiment appeler 'l'être' peut aussi vraiment être dit 'un', au point que la multiplicité si éloignée soit-elle de la nature de l'un, est parfois appelée 'une multiplicité', évidemment il appartient à cette science de considérer l'un et ce qui lui fait suite en tant qu'il est un; il appartient encore à cette science de considérer la multiplicité et ce qui lui fait suite». Mlle Goichon, sur la base de ce texte, affirme que dans la *Najât*, au lieu d'exposer ce qu'est l'être en se référant à l'expérience «que tout le monde en possède», comme il l'avait fait précédemment, Avicenne «préfère partir de l'idée de l'un» (*La distinction...*, p. 6). Mais peut-on vraiment affirmer cela aussi catégoriquement ? Continuant son résumé du début de la *Najât*, Mlle Goichon affirme de même : «Les divisions de l'être sont semblables à celles de l'un» (*op. cit.*, p. 7); mais le texte d'Avicenne, que du reste elle cite, ne commence-t-il pas par présenter les divisions de l'être, pour ajouter ensuite : «De même pour l'un...» ? Dans ces conditions, le reproche fait à Avicenne d'«expliquer la chose à faire connaître [l'être] par une autre plus mystérieuse qu'elle [l'«idée de l'un»] est-il entièrement justifié ? (voir *op. cit.*, p. 9).

n'indique la substance de quelque chose»<sup>56</sup>. L'un est donc considéré comme un «accident» au même titre que l'esse<sup>57</sup>. Et puisque l'être ne peut se définir, pour le faire connaître, il faut le diviser; de même pour l'un<sup>58</sup>.

### *Les divisions de l'être*

Avicenne présente les divisions de l'être de façon quelque peu différente dans ses divers ouvrages métaphysiques. Dans le *Chifâ* et la *Najât*, l'être est présenté comme se divisant d'une part en prédicaments, d'autre part en «puissance et acte, un et multiple, éternel et commencé, parfait et imparfait, cause et causé, etc.»<sup>59</sup>. La première division «ressemble à la division par les différences, bien qu'elle n'en soit pas une à proprement parler»; la seconde ressemble à la division par les accidents. Ainsi, «les prédicaments sont comme des espèces, et les autres comme des différences accidentelles ou des classes»<sup>60</sup>. Si les prédicaments sont «comme des espèces», ce n'est là qu'une similitude, car «l'être n'est pas un genre, et ne peut être attribué également à ceux qui se rangent sous lui»<sup>61</sup>. Toutefois, bien que l'être ne soit pas un genre, il y a cependant un sens (une *intentio*, dit le latin) de l'être selon lequel tout ce qui vient se ranger sous lui peut être dit être<sup>62</sup>, mais selon un certain ordre :

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. L'être de la noirceur, de la blan-

<sup>56</sup> *Chifâ*, II, p. 429; *Métaph.*, III, 2, f° 78, v°.

<sup>57</sup> Cf. *Le livre de science*, I, p. 116 : «l'existence se distingue de l'essence parce que l'existence est accidentelle, non essentielle». (...) l'être n'est ni le genre ni le propre ni autre chose de ces dix catégories. Il en est de même pour l'accident d'unité qui, bien qu'il s'applique à toutes, n'est ni une chose essentielle, ni le genre ni le propre».

<sup>58</sup> Voir *Najât*, p. 324; *Caramé*, pp. 3-4.

<sup>59</sup> *Ibid.* Cf. *Chifâ*, II, p. 281; *Métaph.*, I, 2, f° 70 v° 2.

<sup>60</sup> *Najât*, *loc. cit.*; *Caramé*, p. 4.

<sup>61</sup> Cf. *Metaph.*, I, 6, f° 72, v° 2.

<sup>62</sup> Voir *Metaph.*, *loc. cit.*, et *Le livre de science*, I, pp. 114 ss. : «Les gens qui manquent de clairvoyance aiguisée s'imaginent que le mot *être* s'applique à ces dix choses [les catégories] par communauté d'appellation, de sorte qu'il n'y aurait qu'un seul nom

cheur, 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. Donc *être* s'applique à ces catégories par degrés de plus ou moins, bien qu'il ait toujours même sens; et ce terme est dénommé analogue. (...) l'être n'est ni le genre ni le propre ni autre chose de ces dix catégories<sup>63</sup>.

Explicitant la division de l'être selon les dix prédicaments, Avicenne précisera que «ce qui a le plus droit à l'être, ce sont les substances, et ensuite les accidents»<sup>64</sup>. Et parmi les diverses sortes de substances il faudra encore distinguer :

L'être qui est le premier à mériter l'existence, c'est la substance séparée non unie à un corps, puis la forme, puis le corps, puis la matière. Celle-ci, bien qu'elle soit cause pour le corps, n'est pas une cause donnant l'être; mais elle est un réceptacle pour l'obtention de l'être. Au corps appartient l'être de la matière et de plus l'être de la forme qui est en lui, forme qui est plus parfaite que la matière. Ensuite vient l'accident. Et dans chacune de ces classes, il y a de nombreux êtres qui s'échelonnent dans l'existence<sup>65</sup>.

Si l'être le plus «digne»<sup>66</sup> est la substance séparée, l'être le plus «faible» est la matière, qui «n'est par elle-même qu'en puissance et ne

pour les dix choses et que le sens de ce même nom ne serait pas unique. C'est inexact, parce que s'il en était ainsi, quand nous disons que la substance *est*, cela reviendrait à dire : 'la substance substance', et dans ce cas le sens de l'être de la substance ne serait autre que le sens *substantialité*. De même le mot *est*, s'appliquant à la qualité, n'aurait d'autre sens que *qualité* (...). Par conséquent il ne serait pas vrai qu'une chose *est* ou *n'est pas*, parce que *est* n'aurait pas un seul sens mais dix sens; il en serait de même pour *n'est pas*. Donc il n'y aurait pas deux cas [*est* ou *n'est pas*]; mais, de plus, ce discours n'aurait aucun sens.

Tous les hommes de bon sens savent bien que quand nous disons : 'une substance est' ou 'un accident est', nous entendons par le mot *être* un sens, de même que par le mot *ne pas être*. Certes, quand tu considères à part l'être, alors l'être de chaque chose est autre; de même, la substance particulière à chaque chose est autre. Ce qui n'empêche pas qu'il y ait une substance universelle qui soit commune à toutes choses – mais par idée; ou bien qu'il y ait un être universel commun à toutes choses – mais par idée. Mais bien qu'il en soit ainsi, l'*être* ne s'applique point à ces dix [catégories] de la même façon que l'animalité à l'homme et au cheval (parce que l'un n'a pas plus d'animalité que l'autre), ni de la même façon que la blancheur à la neige et au camphre (parce que l'une n'en a pas plus que l'autre) – ce qui ramènerait *être* à l'univocité; en effet, on dénomme univoque ce qui s'applique à de nombreuses choses, mais toujours avec le même sens et sans aucune différence. Or l'être est en premier lieu pour la substance (...).

<sup>63</sup> *Op. cit.*, pp. 115-116.

<sup>64</sup> *Najât*, p. 338; *Caramé*, p. 25.

<sup>65</sup> *Ibid.*; *Caramé*, pp. 25-26.

<sup>66</sup> Cf. *Caramé*, p. 25.

sera existante et en acte que par la forme»<sup>67</sup>; «lors donc qu'elle est prise en imagination comme séparée de la forme, elle est dépourvue d'être ('*adimat*)»<sup>68</sup>; «son être est pure réceptivité»<sup>69</sup>. Quant aux privations, elles

ne sont pas véritablement des essences ni des choses existantes, s'il en était autrement des privations s'amasseraient à l'infini en une seule chose. Elles ne sont pas non plus un élément simple véritablement. Ces privations ('*adam*')<sup>70</sup> sont telles que la cécité, l'obscurité, la faiblesse, le repos. On les conçoit sous l'angle d'un rapport à quelque chose, d'une relation. Ainsi la cécité n'existe que par une relation propre à la vue; elle ne se comprend que par une composition<sup>71</sup>.

Dans cette composition (d'idées) entrent la privation et l'*habitus* qui s'oppose à elle : «ce sont leurs contraires qui sont intelligibles en eux-mêmes»<sup>72</sup>. L'intelligibilité, en effet, est en raison directe de l'être. Notons ce passage où voisinent la notion de matière et celle de privation :

Nous disons que la conception par l'intelligence varie selon l'être des choses. Parfois l'intelligence n'arrive pas à saisir les choses qui *sont* intensément, parce qu'elles l'écrasent; mais les choses qui *sont* très faiblement, comme le mouvement, le temps, la matière, sont parfois difficiles à concevoir parce que leur être est faible. Les privations ne sont pas conçues par l'intelligence qui est absolument en acte, parce que la privation est saisie en tant qu'on saisit l'*habitus* [correspondant], de sorte que [l'intelligence] saisit la privation en tant qu'elle subit une privation<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> *Najât*, p. 337; *Caramè*, p. 23.

<sup>68</sup> *Najât*, p. 336; *Caramè*, p. 22.

<sup>69</sup> *Najât*, p. 332; *Caramè*, p. 17. Cf. *Najât*, p. 451 et *Caramè* p. 190 : «l'être de la matière est sa réceptivité uniquement.»

<sup>70</sup> Avicenne emploie, pour désigner la privation, le mot *adâm* qui signifie aussi «non-être».

<sup>71</sup> *Mantiq*, p. 40, cité par A.-M. GOICHON, *La distinction...* pp. 26-27.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Chifâ*, I, p. 357. *De anima*, V, 5, f° 25, v° 2. Mlle Goichon souligne qu'«après avoir vu en logicien que la privation est un être de raison tandis que la matière est, mais 'faiblement'» et ceci en accord avec Aristote (*Physique* I, 9, 192 a 6), Avicenne ne sauvegarde pas les distinctions apportées par Aristote entre matière et privation. Peut-être poussé par le passage du *De Generatione* (A, 3, 317 b 16-17) où Aristote parle de «l'être en puissance, (...) non-être en entéléchie», Avicenne se rapproche de Plotin pour qui la matière est non-être et absolument mauvaise et laide. Voir A.-M. GOICHON, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sinâ*, p. 36. — Pour la traduction du passage du *Chifâ* que nous venons de citer, Mlle Goichon se réfère au texte latin (*privationem apprehendit per hoc quod apprehendit habitum ejus*) et non à la version de la lithographie de Téhéran (qui

Dans le *Livre de science* (postérieur à la *Najât*, et rédigé en persan), Avicenne ne parle pas de «divisions» de l'être, mais des «états qui proviennent de l'être même et lui sont inhérents»<sup>74</sup>, en précisant qu'il s'agit des états qui «proviennent de l'être non pas en tant qu'il est quantité ou livré au mouvement (...) mais en tant qu'être exclusivement» :

Or les états d'universel et de particulier, de puissance et d'acte, de possible et de nécessaire, de causalité et de causéité, de substance et d'accident lui viennent du fait qu'il est être en tant qu'être et non pas du fait qu'il est quantité ou susceptible de mouvement; il en est de même pour l'unité et la pluralité, l'opposition et l'identité et autres états analogues<sup>75</sup>.

Avicenne examine successivement l'«état» de la substance, de l'accident et des autres catégories, «l'état de l'essence de l'universel et du particulier», «l'état de l'un et du multiple», «l'état de priorité et de postériorité», la cause et le causé, «l'état de finitude de tout ce qui comporte priorité ou postériorité», «l'état de puissance et d'acte», et enfin «l'état d'existence du nécessaire et du possible». L'examen de l'état de l'Être nécessaire en soi occupe à peu près la moitié de la partie métaphysique du *Livre de science*. De l'Être nécessaire, parce qu'il est un, ne peut résulter qu'un seul être (l'Intelligence)<sup>76</sup>.

Etant donné que sa conception de l'être en tant qu'être demeure au niveau de l'état fondamental de l'être, on comprend qu'Avicenne ne puisse saisir avec autant de pénétration qu'Aristote les grandes divisions de l'être. La première division, celle de la substance et des accidents, se ramène à un ordre des quiddités, donc à un ordre formel; il s'agit donc bien de «différences». Avicenne ne semble pas dépasser la considération λογικῶς. Quant à la division de l'acte et de la puissance, elle est saisie au niveau de la fin, mais elle s'exprime au niveau des modalités de l'être – c'est pourquoi acte et puissance sont «comme des accidents»; la division acte-puissance est «comme» la division par les accidents, et peut se comparer à d'autres divisions : parfait-imparfait, cause et effet, etc., ce qui évidemment n'aurait pas de sens dans la perspective d'Aristote. Ici encore l'influence de Plotin se fait sentir. Le principe et cause selon la fin se ramène à un état de perfection, de fécondité, de nécessité.

porte : en tant qu'on ne saisit pas), parce que la version latine est plus proche d'Aristote (*De anima* III, 6, 430 b 25) : voir A.-M. GOICHON, *La distinction...*, p. 27, note 3 et p. 399, note 4.)

<sup>74</sup> *Le livre de science*, I, p. 92.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p. 169.

### N.B. Sur le vocabulaire de l'être chez Avicenne

Le verbe *être* est moins employé en arabe que dans les langues latines, la copule étant très fréquemment omise dans la construction grammaticale. D'autre part, l'arabe dispose de deux verbes «être» : *wujūd*, qui désigne l'*esse* considéré en lui-même, et *kawn*, qui correspond pratiquement à «être» (au sens d'«exister»), mais avec un sens assez différent, puisqu'il indique, non pas l'existence en général, mais l'être en tant que lié à des *états*, à des circonstances diverses<sup>77</sup>.

De ces deux verbes, c'est le premier, retenu par la langue philosophique pour rendre l'*esse* considéré en lui-même, qui est le plus usité. Comme en latin, ce verbe prend deux formes qui permettent de désigner distinctement l'être au sens concret, ce-qui-est : (*mawjūd*, équivalent de τὸ ὄν et de *ens*) et l'être au sens abstrait : *wujūd* (équivalent de *esse* pris comme abstrait de *ens*<sup>78</sup>). Notons toutefois qu'à la différence de l'*ens* latin et du τὸ ὄν grec, le *mawjūd* est un participe passif; de sorte qu'étymologiquement il serait seulement, comme le souligne A.-M. Goichon, l'être que l'on a fait exister (par opposition à *mūjid*, celui qui fait exister<sup>79</sup>). Cependant, employé au pluriel, le même mot signifie les êtres au sens tout à fait général, Dieu inclus; et même, pris au singulier, il peut désigner ce qui existe sans commencement ni fin, donc ce qui existe au sens le plus fort.

La forme infinitive du verbe être (*wujūd*) présente, à la différence de *esse*, cette particularité de pouvoir être à la fois actif et passif; il désigne l'exister pris dans un sens très général, attribué en des sens analogiques à Dieu, aux différents degrés d'êtres créés (substance, accidents...) et même aux concepts (comme moyens ou objets de connaissance<sup>80</sup>).

L'infinitif *kawn* est employé parfois pour signifier «devenir»<sup>81</sup>. On rencon-

<sup>77</sup> Relevons à ce propos la remarque de Maïmonide au sujet de la langue hébraïque. Interprétant la révélation de l'Horeb «Je suis celui qui suis», il affirme : c'est là un nom dérivé de *haya* (...) qui désigne l'existence, car *haya* signifie *il fut*, et, dans la langue hébraïque, on ne distingue pas entre *être* et *exister*» (MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, I, p. 282).

<sup>78</sup> Voir A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, n°s 748 et 754. Sur les mots dont on se sert en arabe pour désigner l'acte d'être et ce qu'est un être, voir aussi H. CORBIN, *Philosophie prophétique et métaphysique de l'être en Islam shi'ite*, pp. 25 ss.

<sup>79</sup> Voir A.-M. GOICHON, *La distinction...*, pp. 15-16. Avicenne dira : «il n'y a pas de différence entre ce qui arrive à l'acte (*hasil*) et l'être (*mawjūd*)» (*Chifâ*, II, pp. 295-297; *Metaph.*, I, VI, f° 72, v° 1 et 2; cité par A.-M. GOICHON, *op. cit.*, p. 25).

<sup>80</sup> Cf. *op. cit.*, p. 16.

<sup>81</sup> Ainsi, parlant de l'Être nécessaire, Avicenne dira : «on ne peut admettre que le devenir (*kawn*) du tout provienne de lui par mode de dessein conçu par lui (...) de produire le tout et de lui donner l'être» (*Najât*, p. 448; *Carame*, pp. 186-187).

tre bien *kawn* avec le sens de l'esse latin comme dans les phrases suivantes : «Le bien ne se trouve en toutes choses qu'avec l'être (*kawn*) en acte»<sup>82</sup>. Mais le même infinitif *kawn* désigne aussi la γένεσις d'Aristote (par opposition à la corruption) et presque tous les mots issus de cette racine désignent ce qui est engendré, ou le fait de produire par génération, etc.<sup>83</sup>. *Kâ'in* (pluriel *kâ'inât*) se dit de l'être qui devient, ou qui est existant par génération, d'où le sens passif «engendré», malgré la forme active du participe. *Takâwwun* désigne l'état de l'être produit par génération.

Il est à noter qu'aucune des dix expressions qui désignent l'essence ne se réfère au verbe *wujûd* (ni au verbe *kawn*). On ne trouve d'autre part aucune expression arabe qui traduise le τὸ τί ἦν εἶναι. Il y a toutefois un mot qui correspond à la *quidditas* latine : c'est *mâhiya*, formé de *mâ* (ce que) et de *hiya* (pronom personnel de la troisième personne, ayant le sens de «elle est»), et qui traduit le τὸ τί de la prétendue *Théologie* d'Aristote. La *mâhiya* répond à la question *Mâ huwa*, qu'est-ce que c'est ? Elle désigne chez Alfarabi ce par quoi la chose est ce qu'elle est : «Nous disons que toute chose possède une *mâhiya* par laquelle elle est ce qu'elle est»<sup>84</sup>. Le mot *mâhiya* est souvent doublé par le mot *haqiqa*, bien qu'au sens propre il désigne la quiddité envisagée dans sa vérité, autrement dit la nature de la chose en tant qu'elle est conçue exactement par l'intelligence<sup>85</sup>. S. Thomas mentionne la *haqiqa* (traduite en latin par *certitudo*) lorsque, au début du *De ente et essentia*, il énumère les différents noms de l'essence<sup>86</sup>.

L'idée générale de *ce qu'est* une chose est rendue par le mot *dât*, qui exprime le τί ἐστι grec. Ce mot *dât* (féminin de *dû*, qui signifie possesseur), désigne au niveau philosophique ce qui constitue le plus profondément ce qu'une chose est. Il correspond, du point de vue de l'extension, à *mawjûd* pris au sens large. Mais la langue philosophique arabe a encore neuf autres mots servant à désigner l'essence, la quiddité considérée en elle-même, la vérité de la chose, la substance première, la nature individuelle, etc.<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> *Chifâ*, II, p. 479; *Metaph.*, IV, 2, f° 86, r° 1.

<sup>83</sup> Voir A.-M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne*, p. 62. *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sinâ*, p. 30.

<sup>84</sup> Cité par A.-M. GOICHON *La distinction...*, p. 32. Concernant la correspondance de ces termes arabes avec les termes grecs, voir A.-M. GOICHON, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sinâ*.

<sup>85</sup> Voir A.-M. GOICHON, *La distinction...*, p. 33. Mlle Goichon note que le choix de la racine *h q q* pour exprimer ces deux sens est particulièrement intéressant. «Son idée générale de réalité, vérité, venant à exprimer l'accord de (...) l'esprit et de la chose, permet de penser que les Arabes connaissaient la célèbre définition : *adaequatio rei et intellectus*» (*op. cit.*, p. 34). De fait Avicenne, sans employer textuellement cette formule, définit la vérité comme «l'état (...) de l'intelligence qui se réfère à l'état de la chose à l'extérieur, lorsqu'elle coïncide avec elle» (*Chifâ*, II, 306; voir A.-M. GOICHON, *op. cit.*, p. 144).

<sup>86</sup> L'essence «est dite selon que par la forme est signifiée la *certitudo* de chaque chose» (*De ente et essentia*, ch. 1, éd. Roland-Gosselin, p. 4).

<sup>87</sup> Voir A.-M. GOICHON, *op. cit.*, pp. 30-49.



## L'ÊTRE CHEZ SAINT THOMAS

### **I. De principiis naturae, De ente et essentia, Commentaire des Sentences**

Nous aurions pu interroger successivement S. Thomas sur l'*ens* et l'*esse* à travers toutes ses œuvres, en suivant l'ordre chronologique, pour essayer de voir si, sur ce point si important, il a modifié sa pensée et comment il en a précisé certains aspects. Mais une telle étude risquerait d'être fastidieuse et trop longue. Il nous a paru plus intéressant d'examiner la position de S. Thomas dans ses premiers écrits, spécialement dans l'opuscule sur *Les principes de la nature*, dans le *De ente et essentia*, qui sont vraiment des œuvres philosophiques de jeunesse, et dans le *Commentaire des Sentences* (au moins les vingt-quatre premières distinctions), et de comparer cette position avec les affirmations correspondantes de la *Somme théologique*. Cela nous permettra de voir si vraiment S. Thomas a précisé sa pensée, et comment il l'a précisée.

N.B. Nous nous permettons d'indiquer ici deux études sur l'être (acte d'être) et l'être de raison, parues depuis la rédaction de ce fascicule : *Analyse de l'être chez saint Thomas*. In : Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario ; Congresso internazionale, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, pp. 255-279 ; et in Bulletin du Cercle thomiste (saint-Nicolas de Caen) n° 68 (déc. 1974), pp. 1-22. – *Originalité de l'« ens rationis » dans la philosophie de saint Thomas*. In : *Angelicum* 52 (1975), pp. 91-124.

## I. LE DE PRINCIPIIS NATURAE

L'opuscule sur *Les principes de la nature*, qui date probablement de 1254 (date à laquelle S. Thomas commentait à Paris les *Sentences*)<sup>1</sup>, est très significatif de la pensée de S. Thomas sur l'*ens* et l'*esse*.

*Esse*

Dès le début, S. Thomas affirme que puisque quelque chose peut être, tout en n'étant pas, ce qui peut être est dit *esse potentia*, être en puissance, et ce qui est déjà est dit être en acte, *esse actu*<sup>2</sup>.

Après cette première distinction de *esse potentia* et *esse actu*, S. Thomas en annonce une autre : il y a un *esse essentielle sive substantiale rei*, comme «être homme» (c'est l'*esse simpliciter*), et un *esse accidentale*, comme, pour l'homme, le fait d'être blanc (c'est l'*esse secundum quid*)<sup>3</sup>. A l'un et l'autre de ces deux *esse* peut s'appliquer la distinction précédente. Ainsi, à l'égard de l'*esse* substantiel de l'homme, le germe est en puissance; à l'égard de l'*esse* accidentel (par exemple de l'«être-blanc»), c'est l'homme qui est en puissance<sup>4</sup>. La distinction de la puissance et de l'acte est donc plus générale, plus universelle que la distinction de la substance et de l'accident.

La matière peut être considérée de deux manières : comme ce qui est en puissance à l'égard de l'*esse* substantiel (la matière *ex qua*), et comme ce qui est en puissance à l'égard de l'*esse* accidentel, autrement dit le sujet (matière *in qua*). Mais il faut bien saisir que c'est le sujet qui donne l'*esse* à l'accident; celui-ci n'a d'*esse* que par le sujet. Le sujet est en puissance, et en même temps il est source.

Si l'on veut distinguer le sujet de la matière, on peut préciser : le sujet a par lui-même l'*esse* complet (*per se habet completum esse*); la matière a l'*esse* par ce qui lui advient (*ex eo quod sibi advenit*), bien

<sup>1</sup> Voir M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, Introduction, p. XXVI.

<sup>2</sup> *De principiis naturae* § 1, p. 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

que par elle-même elle ait un *esse* incomplet<sup>5</sup>. Voilà donc une nouvelle distinction : *esse completum*, *esse incompletum*, qui exprime deux manières d'être en acte.

Après avoir fait ces distinctions, S. Thomas précise que la forme donne l'*esse* (*dat esse*) à la matière, tandis que l'accident ne donne pas l'*esse* au sujet. Par le fait même, «tout ce par quoi quelque chose a l'*esse* (...) substantiel ou accidentel peut être dit forme». La forme fait être en acte, *facit esse in actu*<sup>6</sup> : soit l'*esse* substantiel, soit l'*esse* accidentel, suivant qu'il s'agit de la forme substantielle ou de la forme accidentelle. C'est pourquoi la forme est dite être en acte (*dicitur esse actus*)<sup>7</sup>. Ce lien essentiel entre forme et *esse* est très significatif.

La génération se définit aussi en fonction de l'*esse*. C'est le changement du *non esse* à l'*esse*, tandis que la corruption est le passage de l'*esse* au *non esse*<sup>8</sup>. On peut préciser que la privation, qui est une des conditions requises pour qu'il y ait génération, est le non-être en acte (*non esse actu*)<sup>9</sup>; elle n'est principe que *per accidens*. En ce qui concerne les œuvres artistiques, il faut distinguer ce qui les constitue *in esse a natura*, et ce qui provient de la *figura* artistique<sup>10</sup>. Car l'art n'opère que sur ce qui est déjà constitué *in esse a natura*. La statue aura donc un double *esse*<sup>11</sup>.

On peut aussi opposer le *fieri* à l'*esse*. Ainsi la privation, qui est principe *in fieri* et non *in esse*, est différente des autres principes, qui sont principes *in esse* et *in fieri*<sup>12</sup>. Par ailleurs, S. Thomas distingue : *forma (...) non est nisi in facto esse; quod autem operatur est in fieri*<sup>13</sup>.

On doit distinguer l'*esse* qui suit le principe<sup>14</sup> et la cause, de l'*esse*

<sup>5</sup> *Op. cit.*, § 1, p. 4; cf. § 6, p. 7 : la matière première, par elle-même, ne peut jamais être (*per se nunquam potest esse*), elle ne peut jamais être en acte (*non potest esse actu*). Cf. § 11, p. 12 : la forme est avant la matière *in substantia et completo esse*, car la matière n'a l'*esse completum* que par la forme.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, § 2, p. 4; cf. § 3, p. 5 : «*id per quod fit actu, scilicet forma*»; § 12, p. 13 : «*ignis est forma in quantum esse actu facit quod prior erat potentia*».

<sup>7</sup> *Op. cit.*, § 2, p. 4; cf. § 6, p. 7, à propos de la matière : «*cum esse in actu non sit nisi a forma*».

<sup>8</sup> *Op. cit.*, § 2, p. 4; cf. § 4, p. 5 : «*cum generatio sit ex non esse*».

<sup>9</sup> *Op. cit.*, § 3, p. 5.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Op. cit.*, § 4, p. 6.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Op. cit.*, § 7, p. 8.

<sup>14</sup> Voir § 8, p. 9 : «*id quod est principium, sive ex eo consequatur esse posterioris, sive non, potest dici principium (...)*». L'artisan peut être dit principe du couteau parce que l'*esse* du couteau est à partir de son opération (*quia ex ejus operatione est esse cultelli*).

de la cause elle-même : *causa (...) dicitur de illo primo ex quo consequitur esse posterioris; unde dicitur quod causa est id ex cujus esse consequitur aliud*<sup>15</sup>.

S. Thomas parle aussi de l'*esse elementi*, qui n'exige pas de n'être pas divisé selon la quantité, mais seulement de n'être pas divisé selon la forme ou l'espèce<sup>16</sup>. *Esse* signifie alors ce qui fait que l'élément est élément, comme lorsqu'il est dit que la cause efficiente «ne fait pas que la fin soit fin», *non facit finem esse finem* (le médecin fait que la santé soit en acte, *esse in actu*, mais ne fait pas que la santé soit fin)<sup>17</sup>, ou que la cause finale n'est pas cause de ce qui est efficient (la santé ne fait pas que le médecin soit médecin, *non facit medicum esse medicum*), mais est cause de la causalité efficiente, parce qu'elle fait que l'efficient soit efficient (*facit efficiens esse efficiens*)<sup>18</sup>. De même on peut dire que la fin fait que la matière soit matière et que la forme soit forme : *facit materiam esse materiam et formam esse formam*<sup>19</sup>.

*Esse* peut aussi être employé pour signifier «il y a», comme dans la phrase : «à partir de ce que l'on vient de dire, il est évident qu'il y a trois principes nécessaires» (*patet tria esse necessaria principia*)<sup>20</sup>.

*Esse* peut également signifier simplement «être» au sens copulatif : «je parle de la forme de l'engendré, que nous avons dite être (*quam diximus esse*) le terme de la génération»<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Op. cit.*, § 9, p. 10.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, § 10, p. 11.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Op. cit.*, § 6, p. 8; cf. § 7, p. 8 : «Il faut donc qu'en dehors de la matière et de la forme il y ait un principe qui agisse (*esse aliquod principium quod aget*); et à propos de la cause finale : «il faut qu'il y en ait un quatrième (*oportet esse aliud quartum*).

<sup>21</sup> *Op. cit.*, § 7, p. 8; cf. § 11, p. 12 : «il faut que l'acte et la perfection soient antérieurs» (*oportet actum et perfectionem esse prius*); § 14, p. 14 : *si dicatur aedificatorem esse causam domus*. Dans le passage cité plus haut (la cause efficiente ne fait pas que la fin soit fin), *esse* désigne bien le *fait*, pour la fin, d'être fin; il est donc l'équivalent du *quod sit* : «sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis» (§ 10, p. 11). L'usage de la proposition infinitive dans la langue latine, de même que le recours au verbe *être* pour traduire notre «il y a» (pour signifier que quelque chose est donné) multiplient évidemment les usages de *esse* en des sens qui ne désignent pas formellement l'*actus essendi*.

*Ens*

Le terme *ens*, de fait, est beaucoup moins utilisé par S. Thomas dans cet opuscule. Définissant la génération, il dira (après avoir affirmé qu'elle est passage du *non esse* à l'*esse*), qu'elle ne se fait pas à partir de n'importe quel non-être (*ex quolibet non-ente*), mais à partir du non-être qui est être en puissance : *ex non-ente quod est ens potentia*<sup>22</sup>. Et précisant les conditions de la génération, il nomme d'abord l'être en puissance, qui est la matière (*ens potentia, quod est materia*), reprenant ensuite le terme *esse* au sujet de la privation : *et non-esse actu, quod est privatio*<sup>23</sup>.

S. Thomas emploie encore le mot *ens* à propos de la négation : le fait de ne pas voir peut être dit des êtres irréels comme la chimère (*de non entibus, ut chimaera*) ou des êtres à qui n'appartient pas la capacité de voir, comme les pierres (*de entibus quae non sunt nata habere visum*)<sup>24</sup>.

Parlant de la diversité et de l'unité des causes, S. Thomas affirmera que la substance et la quantité conviennent selon l'analogie, car elles conviennent seulement *in eo quod est ens*<sup>25</sup>; et l'être (*ens*) n'est pas un genre, parce qu'il n'est pas attribué univoquement, mais analogiquement<sup>26</sup>.

A propos des réalités qui conviennent selon l'analogie, c'est-à-dire selon la proportion, ou la comparaison, ou la convenance, S. Thomas dira encore : *sicut ens dicitur de substantia et de quantitate (...) et aliis praedicamentis*<sup>27</sup>. En effet, ce n'est pas tout à fait selon la même raison que la substance est *ens* et que les autres prédicaments sont *ens*,

mais tous sont dits *ens* du fait qu'ils sont attribués à la substance qui est sujet des autres; et *ens* se dit en premier lieu (*per prius*) de la substance, et *per posterius* des autres. C'est pourquoi *ens* n'est pas le genre de la substance et de la quantité (...), mais est attribué analogiquement<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, § 2, p. 4; cf. § 4, p. 6 : la génération ne se fait pas *ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subjecto*.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, § 3, p. 5; cf. § 12, p. 13 : la matière *est ens in potentia, habet rationem imperfecti*.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, § 4, p. 6.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, § 15, p. 15.

<sup>26</sup> *Id.*, p. 16.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, § 16, p. 16.

<sup>28</sup> *Id.*, pp. 16-17.

Si, dans cet opusculé, c'est d'abord le terme *esse* qui est utilisé, puis le terme *ens*, on constate cependant que les principales distinctions sont appliquées à la fois à l'*esse* et à l'*ens* : puissance et acte, substance et accident, ordre du *prius et posterius*. Et la génération est définie aussi bien à partir du *non ente* que du *non esse*, comme la matière.

Néanmoins, on voit bien qu'il y a des usages différents d'*esse* et *ens*. La substance est dite *ens* et non *esse*, mais on parle d'un *esse substantiale*. Donc, «substantiel» qualifie l'*esse*, et *ens* est attribué en premier lieu à la substance et peut être identifié à elle – ce qui indique que *ens* est pris d'une manière concrète, alors que *esse* est pris d'une manière abstraite.

De même, S. Thomas affirme que l'*ens* n'est pas dans un genre, qu'il est attribué analogiquement, mais ne le dit pas de l'*esse*, tout en reconnaissant qu'il y a aussi un ordre de priorité et de postériorité en ce qui concerne l'*esse*. Lorsqu'il parle de l'*esse elementi* ou de l'*esse cultelli*, l'*esse* exprime la *raison formelle* qui constitue l'élément comme élément, le couteau comme couteau; tandis que l'*esse completum* du sujet, ou l'*esse incompletum*, expriment bien une *manière d'être*.

D'autre part, S. Thomas dit que la forme donne l'*esse*, *dat esse, facit esse in actu*. Il ne dit pas que la forme donne l'*ens*; mais elle est ce par quoi quelque chose est en acte, devient en acte (*fit actu*). Ces liens entre forme et *esse* indiquent bien que l'*esse* tend à exprimer l'acte au delà de la détermination de la forme.

On oppose l'*esse* au *fieri*, pour mettre en lumière le terme du mouvement : l'*esse*; mais on n'oppose pas l'*ens* au *fieri*, car le *fieri* est une certaine modalité de l'*ens*. C'est aussi pour cela, du reste, que la génération et la corruption se définissent en fonction de l'*esse* et du *non esse*, et que l'on définit la cause comme ce dont résulte l'*esse* d'un autre.

Enfin, *esse* peut être utilisé à la fois comme copule et au sens de «il y a»<sup>29</sup>; alors qu'*ens* ne le peut pas, en raison même de sa forme grammaticale.

Nous voyons donc déjà, dans cet opusculé, une très grande variété de significations de l'*esse*, plus grande qu'en ce qui concerne l'*ens*. Il faut cependant reconnaître que jamais S. Thomas ne les oppose; mais il utilise l'un et l'autre avec intelligence.

<sup>29</sup> Ce sont là les deux seuls sens du mot «être» retenus par R. Carnap. Cf. fasc. II, p. 188, note 503.

Dans cet usage que fait S. Thomas de *ens* et *esse*, il semble que l'on puisse discerner, au delà de la simple diversité de forme grammaticale (l'*esse* infinitif, l'*ens* participe), une certaine diversité de signification. L'*esse* signifie une certaine formalisation de l'*ens* (qui possède une modalité plus concrète); et surtout, l'*esse* tend à exprimer le terme d'une action, la fin, l'acte. Si S. Thomas parle ici d'*esse potentia* (formule qui disparaîtra par la suite) comme d'*ens in potentia*, c'est en raison même du parallélisme qu'il maintient entre *ens* et *esse*. On pourrait dire que l'aspect logique et grammatical l'emporte encore sur la signification propre, métaphysique, de l'*esse*.

## 2. LE DE ENTE ET ESSENTIA

Egalement dans une perspective philosophique, et soucieux de bien préciser les notions premières, S. Thomas commence par affirmer, à la suite d'Avicenne : *ens et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur*<sup>1</sup>. Cependant, S. Thomas n'identifie pas *ens* et *essentia*; il précise immédiatement : *ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est*. La signification de l'*ens* est pour nous plus facile à saisir que celle de l'essence; cette dernière est quelque chose de plus complexe, et n'est pas première. C'est pourquoi il faut d'abord examiner la signification de l'*ens*, pour saisir ensuite celle de l'essence.

### *Ens*

Si l'*ens* est premier relativement à notre intelligence, il n'est cependant pas saisi intuitivement. Il faut, à la suite du Philosophe<sup>2</sup>, préciser que l'*ens per se* se dit de deux manières : selon qu'il se divise en dix

<sup>1</sup> *De ente et essentia*, Prooemium, p. 1. Cf. AVICENNE, *Chifâ*, II, pp. 291-292; *Metaph.*, I, 6, f° 72, r° 2 (cité ci-dessus, Appendice 1, pp. 7-8). Le texte latin dont disposait S. Thomas était le suivant : «ens et res et necesse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se»; mais S. Thomas dit *essentia* au lieu de *res* (cf. *De ente...*, II, p. 10 : *essentia quae res denominatur ens*).

<sup>2</sup> Voir *Métaphysique*, Δ, 1017 a 22-35.

genres, et selon qu'il signifie la vérité des propositions<sup>3</sup>. C'est bien la division d'Aristote que S. Thomas reprend et expose ici. Or, selon la seconde manière de considérer l'*ens*, «peut être dit *ens* tout ce au sujet de quoi on peut former une proposition affirmative»; et de cette manière, même les privations et les négations peuvent être dites *entia*<sup>4</sup>. Tandis que selon la première manière de considérer l'*ens*, «ne peut être dit *ens* que ce qui pose quelque chose dans la réalité, *in re*»<sup>5</sup>. De cette première manière, *ens* se dit *absolute et per prius* de la substance – celle-ci est *primum in genere entis*<sup>6</sup> – et en second lieu des accidents<sup>7</sup>; ceux-ci participent la raison d'être, ils ne sont dits être que *secundario et quasi secundum quid*<sup>8</sup>. L'accident est *ens secundum quid*<sup>9</sup>. La substance, en tant qu'elle subsiste, est capable de recevoir les accidents; elle est dite *ens in se completum subsistens in suo esse*<sup>10</sup>, *ens per se*<sup>11</sup>.

Si la substance est dite *ens absolute*, S. Thomas la distingue nettement de l'*Ens primum*, qui est *esse tantum*<sup>12</sup>, cause première de tout.

Quant à la matière, S. Thomas souligne qu'on ne peut pas dire qu'elle soit *ens extra essentiam substantiae naturalis*<sup>13</sup>.

Si l'*ens* se divise en les dix genres, il se divise aussi en acte et en puissance; mais S. Thomas ne considère pas cette distinction pour elle-même, il s'en sert simplement : «Par la forme qui est acte de la matière, la matière devient *ens in actu et hoc aliquid*»<sup>14</sup>.

<sup>3</sup> *De ente...*, I, p. 2, 9; cf. VI, p. 46, 30.

<sup>4</sup> I, p. 3, 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>6</sup> VI, p. 44, 11.

<sup>7</sup> I, p. 5, 1.

<sup>8</sup> VI, p. 44, 13-14.

<sup>9</sup> VI, p. 44, 5; par le fait même, il n'a qu'une essence *secundum quid*.

<sup>10</sup> VI, p. 43, 23.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 27 : l'accident ne cause pas l'*esse* en lequel la *res* subsiste, par lequel la *res* est *ens per se*.

<sup>12</sup> III, p. 35, 18.

<sup>13</sup> II, p. 7, 13 : cette expression, *ens extra essentiam*, se retrouve lorsque S. Thomas compare le genre et la différence (I, p. 17, 13).

<sup>14</sup> II, p. 8, 7-8; voir IV, p. 35, 19 ss. : «omne (...) quod recipit aliquid ab aliquo est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum in eo est, est actus ejus».

*Essentia*

Après avoir considéré l'*ens*, S. Thomas examine l'essence; et c'est d'abord au nom de l'essence qu'il s'arrête, ce qu'il n'avait pas fait pour l'*ens*. Le *nomen essentiae* ne se prend pas (*non sumitur*) de *ens* en tant que *ens* signifie la vérité des propositions; car il y a des *entia* (en ce second sens du terme) qui n'ont pas d'essence, comme les privations et les négations. Le nom d'*ens* a une extension plus grande que celui d'essence; c'est la première chose que S. Thomas souligne.

*Essentia* se prend donc de *ens* selon que celui-ci se divise en dix genres<sup>15</sup>. S. Thomas cite Averroès, qui affirme que l'*ens*, dit de la première manière, est ce qui signifie l'essence de la réalité.

Puisque l'*ens* se divise en dix genres, «l'essence signifie quelque chose de commun à toutes les natures par lesquelles les divers *entia* sont placés dans les divers genres et espèces, comme l'humanité est l'essence de l'homme<sup>16</sup>. L'essence apparaît ici comme quelque chose de plus abstrait et d'une signification plus particulière que *ens*; c'est pourquoi elle peut être commune à divers *entia*<sup>17</sup>.

Précisons encore : «le nom d'essence est changé par les philosophes en celui de quiddité, parce que ce par quoi la réalité est constituée dans son propre genre ou son espèce est ce qui est signifié par la définition indiquant ce qu'est la réalité (*quid est res*)»<sup>18</sup>. Il y a entre définition et essence un lien très étroit que S. Thomas rappellera souvent : «la réalité, par son essence, est connaissable et est ordonnée dans l'espèce et le genre»<sup>19</sup>. «L'essence est ce qui est signifié par la définition de la réalité»<sup>20</sup>. D'où le parallélisme étroit entre essence et définition, et l'on parlera non seulement de l'essence de Socrate, de l'essence de l'homme, mais aussi de l'essence du genre et de l'espèce<sup>21</sup>, de l'essence du nom<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> I, p. 3, 7.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 14 ss.

<sup>17</sup> I, p. 23, 4 ss. : tantôt le nom d'essence est attribué à la réalité : on dit en effet que Socrate est une essence (*Socratem esse essentiam*), et tantôt il est nié : on dit que l'essence de Socrate n'est pas Socrate.

<sup>18</sup> I, p. 3, 17-21.

<sup>19</sup> II, p. 7, 1-2.

<sup>20</sup> II, p. 7, 8; p. 10, 19; VI, p. 42, 17.

<sup>21</sup> II, p. 11, 9 ss.

<sup>22</sup> II, p. 22, 18.

Si l'essence signifie la quiddité, elle signifie aussi la nature<sup>23</sup>; car souvent la nature peut être prise dans le sens d'essence. Mais si l'on veut préciser la signification propre de l'essence, celle-ci est dite «selon que par elle et en elle l'*ens* a l'*esse*»<sup>24</sup>. Voilà la signification la plus métaphysique de l'essence : ce par quoi l'*ens* a l'*esse*; l'essence est le lien entre l'*ens* et l'*esse*. Ou encore : «l'essence est ce selon quoi la *res* est dite *esse*»<sup>25</sup>; ici l'essence est considérée comme le lien entre *res* et *esse*. Il faut donc (lorsqu'il s'agit des réalités physiques, des substances composées) «que l'essence par laquelle la *res* est dénommée *ens* ne soit pas seulement la forme, ni seulement la matière, mais l'une et l'autre, bien que la forme soit, à la manière, cause de cet *esse*»<sup>26</sup>.

Etant donné ce lien avec l'*ens*, on comprend comment l'essence est *proprie et vere* dans les substances, puisque seules les substances subsistent<sup>27</sup>, tandis que les accidents n'ont pas une essence parfaite<sup>28</sup>. Et S. Thomas va préciser qu'il y a essence dans les substances simples et composées, mais que dans les premières l'essence est selon un mode plus noble et plus vrai, selon qu'elles ont, précisément, un *esse* plus noble<sup>29</sup>. L'essence des substances intellectuelles, séparées de la matière, s'identifie à leur forme; essence, quiddité et forme signifient alors la même réalité<sup>30</sup>.

Notons encore cette distinction que fait S. Thomas : l'essence ou la nature peut être considérée de deux façons : *absolute* (selon sa raison propre) et relativement à l'*esse*<sup>31</sup>. A l'essence ou à la nature considérée selon sa raison propre, n'est dû (*debetur*) aucun *esse* : ni l'*esse* dans les singuliers, ni l'*esse* dans l'âme<sup>32</sup>; c'est-à-dire que l'essence comme telle est abstraite de tout *esse* (*abstrahit a quolibet esse*)<sup>33</sup>. Elle est en elle-

<sup>23</sup> I, p. 4, 8; II, p. 24, 1. En dépendance d'Avicenne, S. Thomas dira que la *certitudo rei* signifie l'essence (cf. ci-dessus, p. 29).

<sup>24</sup> I, p. 4, 15. Dans le *De veritate*, S. Thomas dira : *essentia ejus [entis] est secundum quam esse dicitur* (q. I, a.1, c.).

<sup>25</sup> II, p. 10, 4-5; et 5-6 : *essentia qua res denominatur ens*.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 5-7.

<sup>27</sup> I, p. 5, 3.

<sup>28</sup> II, p. 7, 15.

<sup>29</sup> I, p. 5, 6-7; V, p. 37, 12 : on trouve dans les substances une triple manière d'avoir l'essence (*triplex modus habendi essentiam*). Voir II, p. 8, 2 : l'essence des substances composées comprend la matière et la forme.

<sup>30</sup> III, p. 33, 13; cf. 24 : *essentia rei simplicis quae est sua forma*.

<sup>31</sup> III, p. 24, 2, et p. 25, 4.

<sup>32</sup> III, p. 26, 1; dans le *Commentaire des Sentences* (I, dist. VIII, q. 4, a. 2), S. Thomas invoquera l'autorité d'Avicenne, comme nous donnant une *ratio subtilior*.

<sup>33</sup> *De ente...*, II, p. 26, 9.

même comme dans un état neutre<sup>34</sup>. S. Thomas dit nettement : *omnis essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo*<sup>35</sup>. Je puis saisir *quid est homo* et ignorer *an esse habeat in rerum natura*<sup>36</sup>.

### Esse

Si *ens* et *essentia* sont l'un et l'autre ce qui est conçu en premier lieu par l'intelligence, cependant l'essence est ce par quoi et en quoi l'*ens* a l'*esse*. Il nous faut donc maintenant considérer l'*esse*.

La première fois où l'*esse* est mentionné, c'est en référence au Philosophe, «qui nomme fréquemment *quod quid erat esse*», c'est-à-dire ce par quoi quelque chose *habet esse quid*<sup>37</sup>. Plus loin, S. Thomas dira qu'il faut distinguer ce qui donne à la matière l'*esse actu simpliciter* et l'*esse actu tale*<sup>38</sup>.

Il y a dans l'*esse* différents degrés de noblesse, qui fondent, du reste, les degrés de noblesse de l'essence<sup>39</sup>. Dans l'*esse sensibilis* (celui des formes sensibles), le dernier degré est la matière première<sup>40</sup>.

L'*esse* de la substance composée n'est pas seulement l'*esse* de la forme ou l'*esse* de la matière, mais l'*esse* du composé<sup>41</sup>. L'homme est dit *esse ex anima et corpore*<sup>42</sup>. Il est dit aussi *esse ex animali et rationali*<sup>43</sup>, mais d'une autre manière (il ne s'agit plus de deux principes réels, mais du genre et de la différence).

Après avoir montré comment, dans toutes les réalités autres que l'Être premier, qui est son *esse*, l'*esse* est distinct de la quiddité de la

<sup>34</sup> L'influence d'Avicenne est manifeste. Voir le commentaire de Cajetan à ce sujet.

<sup>35</sup> IV, p. 34, 11-12; cf. V, p. 37, 18 : tout ce qui est dans un genre doit avoir une quiddité *praeter esse suum*.

<sup>36</sup> IV, p. 34, 12-14. Dans le *Commentaire des Sentences*, S. Thomas, citant Avicenne, dira : *potest cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit* (*I Sent.*, dist. VIII, q. 4, a. 2).

<sup>37</sup> *De ente...*, I, p. 3, 21.

<sup>38</sup> II, p. 8, 10.

<sup>39</sup> I, p. 5, 7-8.

<sup>40</sup> IV, p. 36, 15.

<sup>41</sup> II, p. 10, 2; cf. VI, p. 43, 18-19 : de la conjonction de la forme substantielle et de la matière résulte l'*esse in quo res per se subsistit*.

<sup>42</sup> II, p. 18, 14.

<sup>43</sup> II, p. 19, 2.

réalité, S. Thomas précise que «la réalité matérielle est attirée à participer son *esse* (*trahatur ad participandum esse suum*) de telle sorte que, de l'âme et du corps, résulte un *esse* dans le composé, bien que cet *esse*, en tant qu'il est de l'âme, ne soit pas dépendant du corps»<sup>44</sup>.

Si, en-dessous de cette forme (l'âme humaine), il en est d'autres dont l'*esse* n'est pas sans la matière<sup>45</sup>, les substances séparées, par contre, ont leur *esse* indépendamment de toute matière (*absque omni materia*)<sup>46</sup>.

La nature ou l'essence a un double *esse* : l'un dans les singuliers – et alors elle a même un *esse* multiple (*multiplex esse*) selon la diversité des singuliers – l'autre dans l'âme<sup>47</sup>. La nature, selon qu'elle a l'*esse in hoc intellectu*, est une certaine *species intellecta particularis*<sup>48</sup>. On pourra alors parler d'*esse abstractum* (la nature humaine, dans l'intelligence, a un *esse abstractum* à l'égard des individuants<sup>49</sup>). Saint Thomas parlera aussi du fait d'être intelligible en acte (*esse intelligibile in actu*). Les formes ne sont intelligibles en acte que si elles sont séparées de la matière<sup>50</sup>. Parlant de la forme de la statue, S. Thomas dira qu'elle a un *esse singulare et proprium* selon qu'elle existe dans telle ou telle matière<sup>51</sup>.

S'il y a composition physique de matière et de forme dans les substances composées, il y a, à un autre niveau, une composition toute différente : celle de la forme et de l'*esse* en toutes les réalités qui ne sont pas l'Être premier, y compris les substances intellectuelles<sup>52</sup>. Traitant de cette composition de forme et d'*esse* à propos des Intelligences, S. Thomas cite le *De Causis*<sup>53</sup>. L'essence ou la quiddité de l'Intelligence séparée est *ipsum quod est ipsa*, et son *esse*, reçu de Dieu, est *id quo subsistit in rerum natura*<sup>54</sup>. S. Thomas souligne qu'à cause de cela, «cer-

<sup>44</sup> IV, p. 36, 21; V, p. 37, 1 ss.; VI, pp. 44, 17 et 45, 1 : on trouve une certaine forme dont l'*esse* ne dépend pas de la matière, comme l'âme intellectuelle.

<sup>45</sup> V, p. 37, 3-5.

<sup>46</sup> III, p. 30, 17.

<sup>47</sup> III, p. 25, 9.

<sup>48</sup> III, p. 28, 14; p. 29, 6 et 28.

<sup>49</sup> III, p. 28, 3.

<sup>50</sup> III, p. 31, 2.

<sup>51</sup> III, p. 28, 23.

<sup>52</sup> Dans toutes les réalités autres que celle qui est son *esse*, autre est l'*esse*, autre la quiddité, ou forme, ou nature (III, p. 34, 30).

<sup>53</sup> III, p. 32, 2-3 : l'intelligence est *habens formam et esse*; cf. III, p. 35, 1; V, p. 39, 5.

<sup>54</sup> IV, p. 35, 30-32.

tains» ont dit que de telles substances étaient composées de *quo est* et *quod est* ou, comme dit Boèce, de *quo est* et d'*esse*<sup>55</sup>. Et pour expliquer cette composition, S.Thomas fait appel au principe de causalité exprimé de cette manière : «Quaecumque (...) ita se habent ad invicem quod unum est causa *esse* alterius, illud quod habet rationem causae potest *habere esse* sine altero, sed non convertitur»<sup>56</sup>. Or la forme donne l'*esse* à la matière. Donc la matière ne peut *esse* sans une certaine forme, tandis que la forme peut *esse* sans la matière<sup>57</sup>.

L'*esse* est autre que l'essence ou la quiddité. Cependant, s'il y a une *res* dont la quiddité soit son *esse* (*ipsum esse suum*), et qui soit donc *esse tantum*, de telle sorte qu'elle subsiste dans son *esse*, cet *esse* ne peut recevoir d'addition et une telle *res* ne peut être qu'unique<sup>58</sup>. Toutes les autres réalités recevront leur *esse* du premier être, qui n'est qu'*esse* (*a primo ente quod est esse tantum*)<sup>59</sup>, car l'*esse* ne peut être causé (au sens d'une causalité efficiente) par la forme ou la quiddité de la *res*<sup>60</sup>. Autrement, une *res* se produirait elle-même dans l'*esse*<sup>61</sup>. Donc, toute *res* dont l'*esse* est autre que la nature, a l'*esse ab alio*<sup>62</sup>.

On peut préciser encore que la quiddité ou la forme de l'intelligence séparée est l'intelligence elle-même. Celle-ci demeure en puissance à l'égard de l'*esse* qu'elle reçoit de Dieu. Cet *esse* est reçu par mode d'acte<sup>63</sup>. Aussi cet *esse* reçu n'est-il pas absolu, mais limité, fini, en raison même de la capacité de la nature qui le reçoit<sup>64</sup>. Les intelligences séparées seront donc finies *quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt*<sup>65</sup>.

Si Dieu est *esse tantum*<sup>66</sup> (et donc *subsistens*)<sup>67</sup>, cet *esse*, qui est

<sup>55</sup> IV, p. 36, 1-3.

<sup>56</sup> IV, pp. 32, 7-33, 2.

<sup>57</sup> IV, p. 33, 1-5; cf. VI, p. 45, 2 : la matière n'a l'*esse* que par la forme. II, p. 10, 7 : la forme est à sa manière (*suo modo*) cause de l'*esse*, mais il ne s'agit pas d'une causalité efficiente (IV, p. 35, 6-10).

<sup>58</sup> IV, p. 34, 15 et 30; V, p. 37, 15 (Dieu n'est donc pas dans un genre) et 21.

<sup>59</sup> IV, p. 35, 17.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 6-7. Notons ici le double emploi de *esse* : «Non potest *esse* quod *ipsum esse* sit causatum ab ipsa forma».

<sup>61</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 11; cf. 15-16 : «cum omnis *res* quae non sit *esse tantum* habeat causam sui *esse*». Cf. V, p. 42, 8.

<sup>63</sup> IV, p. 35, 22-23.

<sup>64</sup> V, p. 39, 7; V, p. 42, 8.

<sup>65</sup> V, p. 39, 12.

<sup>66</sup> V, p. 34, 24.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 24-25 : *ita ut ipsum esse sit subsistens*. A cet *esse subsistens* s'oppose un *esse materiale* (qui peut être déterminé par autre chose; cf. *ibid.*, 25-29).

Dieu, implique qu'aucune addition ne puisse lui être faite. Par sa pureté même, il est distinct de tout autre *esse* : *est esse distinctum ab omni alio esse*<sup>68</sup>. C'est pourquoi, dans le *De Causis*, il est dit que l'individuation de la Cause première, qui n'est qu'*esse*, se fait par sa pure bonté<sup>69</sup>.

Il faut bien distinguer cet *esse* pur de l'*esse* universel, par lequel toute réalité *est* formellement<sup>70</sup>. Cet *esse* universel, ou *esse commune*, n'inclut dans sa notion (*in intellectu suo*) aucune addition; et il n'implique pas non plus une exclusion d'addition, «parce que si cela était, rien ne pourrait être compris être (*esse*), en quoi quelque chose serait ajouté à l'*esse*»<sup>71</sup>.

A l'extrême opposé, il y a l'*esse individuum* des réalités physiques et même celui de l'âme humaine spirituelle, qui lui est acquis de par son union au corps<sup>72</sup>.

Il faut encore distinguer l'*esse per se absolutum* du sujet existant, l'*esse substantiale*, l'*esse in quo res subsistit*, de l'*esse accidentale* qui provient du sujet et de l'accident<sup>73</sup>. L'accident cause un certain *esse* second (*esse secundum*) sans lequel on peut concevoir que la réalité subsistante soit (*sine quo res subsistens intelligi potest esse*)<sup>74</sup>.

On voit sans peine combien cette première philosophie de l'*ens* et de l'*esse* est complexe, et comment S. Thomas cherche à en saisir toute la richesse. Il est facile de constater qu'il n'y a pas d'opposition, dans la pensée de S. Thomas, entre *ens* et *esse*, mais qu'il y a, entre *ens*, *essentia* et *esse*, une sorte de progression, particulièrement sensible dans ce traité. D'autre part, les grandes divisions de l'*ens* que S. Thomas reprend ici sont, de fait, moins explicitées et moins développées que celles de l'*esse*.

Pour mieux voir quels sont les rapports entre *ens* et *esse*, il faut comprendre que l'essence est ce par quoi l'*ens* a l'*esse*. L'*ens* possède

<sup>68</sup> V, p. 38, 4.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 7-8. Cet *esse* implique, du reste, toutes les perfections : «toutes les perfections lui conviennent selon son *esse simplex*; de même que quelqu'un, s'il pouvait, par une seule qualité, effectuer les opérations de toutes les qualités, aurait en cette unique qualité toutes les qualités, ainsi Dieu, en son *esse* même, a toutes les perfections» (V, pp. 38, 19- 39. 3).

<sup>70</sup> V, p. 38, 1. Cf. ci-dessous, p. 63 et note 8.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 8-12.

<sup>72</sup> V, p. 39, 19-20 : «non acquiritur sibi *esse individuum* nisi in corpore cujus est actus»; cf. *ibid.*, 22.

<sup>73</sup> VI, p. 43, 5-6, cf. *ibid.*, 24-25 : l'*esse* en lequel subsiste l'*ens in se completum* précède naturellement l'accident qui survient (*naturaliter praecedat accidens quod supervenit*).

<sup>74</sup> *Ibid.*, 28.

l'*esse*. Aussi n'est-il pas étonnant que l'*ens*-substance possède l'*esse* d'une autre manière que l'*ens*-accident, et également que l'*esse* soit possédé différemment par l'*ens* en puissance et l'*ens* en acte, par l'*ens* vérité des propositions et l'*ens in re*, par l'*Ens primum* (Dieu) et l'*ens* des créatures. N'est-ce pas, de fait, ces diverses modalités de l'*esse* que S. Thomas précise ? Il distingue en effet :

1) l'*esse actu simpliciter*, le fait d'exister en acte d'une manière absolue;

2) l'*esse quid* : c'est le fait d'exister selon sa propre détermination essentielle. C'est l'*esse substantiale*. C'est aussi l'*esse* du composé, l'*esse singulare*, l'*esse individuatum* (l'*esse singulare* de la forme artistique). Voilà les diverses modalités du fait d'exister *in natura rerum*.

3) l'*esse actu tale*; c'est le fait d'exister de telle manière, ce qui s'oppose évidemment à la première manière d'exister (*actu simpliciter*). C'est l'*esse accidentale*, l'*esse secundum*.

4) l'*esse tantum*, celui de Dieu, qui subsiste dans son *esse*. Cet *esse* est parfait, il ne peut recevoir aucune addition, il est unique.

5) l'*esse receptum per modum actus*. En tant que *reçu*, il est l'*esse limitatum*, *finitum*; en tant que *reçu*, il est *esse ab alio*, il est l'effet de la Cause première. Il est *reçu par mode d'acte*; distinct de la forme, de la quiddité, il l'actue. Il est ce qui subsiste dans la réalité.

6) la forme aussi donne l'*esse*. L'*esse* est aussi considéré comme l'effet de la forme dans la matière.

7) l'*esse* dans l'âme, l'*esse in hoc intellectu*, qui s'oppose à l'*esse in singularibus*. Les conséquences immédiates de cette manière d'être sont l'*esse intelligibile in actu*, l'*esse abstractum*, l'*esse universale*, l'*esse commune* : ce qui est l'attribut le plus universel, ce par quoi toute *res* existe *formaliter*.

8) Enfin, *esse* peut être aussi le fruit d'une composition de l'intelligence, comme lorsqu'il est pris comme copule dans les propositions infinitives, ou pour signifier «y avoir», «avoir lieu»..., comme dans la phrase : «non potest *esse* quod *ipsum esse* sit causatum ab ipsa forma»<sup>75</sup>.

Notons que le terme *existens* n'est utilisé que deux fois ; à propos d'un principe existant en lui-même (*principium in ipso existens*)<sup>76</sup> et à propos de la *ratio generis*, qu'on ne peut considérer comme une *res existens*<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Cf. note 60.

<sup>76</sup> II, p. 14, 14.

<sup>77</sup> IV, p. 23, 19-20.

## 3. LE COMMENTAIRE DES SENTENCES

Dans son *Commentaire des Sentences*, S. Thomas fait œuvre de théologien, il suit un ordre qui lui est donné par la tradition; mais l'interprétation qui se fait jour dans son commentaire nous révèle sa pensée, une pensée qui se cherche. D'après le P. Roland-Gosselin, le début du *Commentaire du Premier livre des Sentences* est antérieur au *De ente et essentia* et au *De principiis naturae* – au moins en ce qui concerne les vingt-quatre premières distinctions<sup>1</sup>. Nous examinerons ici les premières distinctions de ce premier livre en cherchant à préciser la pensée de S. Thomas sur ces notions tout à fait premières : *ens*, *essentia*, *esse*, sans entrer dans le débat historique concernant l'antériorité éventuelle de ces textes par rapport à ceux que nous avons précédemment examinés.

*Ens*

La métaphysique, nous dit S. Thomas, *considerat omnia in quantum sunt entia*. Et il précise que la *ratio entis*, diversifiée dans les diverses réalités, ne suffit pas (à la différence de la lumière divine) à la connaissance spéciale des réalités<sup>2</sup>.

S. Thomas reprend aussi la distinction tout à fait fondamentale de l'*ens per se* et de l'*ens per accidens*<sup>3</sup>.

Parlant de la «communauté d'analogie» qui existe entre le Créateur et la créature, il précise qu'une telle communauté peut être double. Elle peut provenir de ce que certains participent quelque chose d'un (*aliquid unum*) selon un certain ordre (selon le *prius* et le *posterius*), comme la puissance et l'acte participent la *ratio entis*, et de même la substance et l'accident; ou bien elle peut provenir de ce que

<sup>1</sup> Voir *Le «De ente et essentia» de saint Thomas d'Aquin*, Introduction, pp. xxvi ss. L'argumentation du P. Roland-Gosselin se base sur la modification de la doctrine de S. Thomas concernant l'individu, et notamment sur l'usage des termes *demonstratum* et *signatum*, le second étant très fréquent dans le *De ente* et n'apparaissant, dans le *Commentaire des Sentences*, qu'à la dist. XXV. Est-ce tout à fait exact ?

<sup>2</sup> *I Sent.*, Prologue, q. I, a. 2.

<sup>3</sup> Dist. VIII, q. 5, a. 2, ad 3.

l'un reçoit de l'autre l'*esse* et la *ratio*. C'est de cette seconde communauté qu'il s'agit entre le Créateur et la créature. La créature, en effet, n'a l'*esse* que pour autant qu'il provient du premier Être (*a primo Ente*) et elle n'est nommée *ens* qu'en tant qu'elle imite le *primum Ens*. S. Thomas met en parallèle l'ordre analogique de la *ratio entis* au niveau de l'acte et de la puissance et au niveau de la substance et de l'accident<sup>4</sup>. Il considère l'*ens analogum* en tant qu'il se divise en les dix genres (prédicaments) selon divers modes<sup>5</sup>. Il reprend d'autre part la doctrine classique : *ens non est genus*<sup>6</sup>, et précise que l'*ens* ne dit pas la quiddité, mais seulement l'*actus essendi, cum sit principium ipsum*. Mais l'*ens* est *habens quidditatem quam consequitur esse non in subiecto*<sup>7</sup>. Ce passage montre le lien entre *ens* et *quidditas*, ainsi qu'entre *ens* et *esse non in subiecto*. Par contre, S. Thomas dira que *ens, absolute dictum, signifie la substance*<sup>8</sup>. Et si le *quod est* dit le supposé ayant l'être (*habens esse*)<sup>9</sup>, le nom *qui est* ou *ens* est donné à partir de l'acte d'être (*imponitur ab ipso actu essendi*)<sup>10</sup>, selon Avicenne.

Dieu est appelé *Ens primum*<sup>11</sup> et premier principe de tous les êtres (*entia*)<sup>12</sup>, cause de tout être (*causa omnis entis*)<sup>13</sup>. Il est la *prima causa essendi*<sup>14</sup>. Mais l'*ens* créé, nous dit S. Thomas, se divise en substance et accidents<sup>15</sup>; l'*ens* est dit de la substance et des accidents selon l'analogie (selon l'intention et selon l'*esse*)<sup>16</sup>. Les *entia completa* (l'homme, la pierre) sont ceux qui *secundum esse totum completum sunt extra animam*<sup>17</sup>. Ces *entia completa* se distinguent de ceux qui ne sont complets que grâce à l'activité de l'intelligence.

<sup>4</sup> *Prolog.*, q. 1, a. 2, ad 2.

<sup>5</sup> Voir dist. XXII, q. 1, a. 3, ad 2 : «cum ens praedicetur analogice de decem generibus».

<sup>6</sup> Dist. VIII, q. 4, a. 2, ad 2.

<sup>7</sup> *Ibid.* Cependant, parlant des contraires, S. Thomas affirme : «l'un et l'autre extrême est signifié *per modum entis et naturae cujusdam*» (dist. V, q. 1, a. 1, ad 1).

<sup>8</sup> Dist. IX, q. 1, a. 1, ad 2.

<sup>9</sup> Dist. VIII, q. 5, a. 2.

<sup>10</sup> *Id.*, q. 1, a. 1.

<sup>11</sup> Dist. II, q. 1, a. 1; dist. VIII, q. 1, a. 2; dist. XIX, q. 5, a. 1.

<sup>12</sup> Voir dist. VIII, q. 1, a. 3, ad 2 : la *causalitas entis* (assimilée ici à la cause «efficace exemplaire») s'étend seulement aux *entia* (alors que la causalité finale s'étend même à ce qui ne participe pas encore la forme).

<sup>13</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 2.

<sup>14</sup> Dist. XIX, q. 5, a. 1.

<sup>15</sup> Dist. VIII, q. 4, a. 2, ad 1.

<sup>16</sup> Dist. XXII, q. 1, a. 3; dist. XIX, q. 5, a. 2, ad 1.

<sup>17</sup> Dist. XIX, q. 5, a. 1.

Comparant aux «autres noms divins» les noms tout à fait premiers, S. Thomas nomme en premier lieu l'*ens* : *Ista nomina: ens et bonum, unum et verum simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina, quod patet ex communitate*<sup>18</sup>. Et il précise que, selon leurs intentions, l'*ens* est *simpliciter et absolute* avant les autres, car ils ne peuvent être conçus sans lui (*ens includitur in intellectu eorum*)<sup>19</sup>. Car ce qui tombe en premier lieu dans l'«imagination de l'intelligence» (*in imaginatione intellectus*) est l'*ens*, sans lequel rien ne peut être appréhendé par l'intelligence<sup>20</sup>. Tous les autres sont inclus d'une certaine manière dans l'*ens*, *unite et distincte, sicut in principio*<sup>21</sup>. Ils ajoutent à l'*ens* leur raison propre<sup>22</sup>. L'un est le plus proche de l'*ens*, car il n'ajoute que la raison d'indivision; mais selon la raison de causalité, le bien est premier, car il a raison de cause finale, tandis que l'*esse* a seulement raison de cause exemplaire et efficiente en Dieu<sup>23</sup>. S. Thomas emploie ici *esse*, alors que dans tout l'article il s'agissait de *ens*.

S. Thomas souligne que le statut de la relation est différent de celui des autres *entia*, dont chacun est dit être d'une double manière : quant à son *esse*, et quant à la raison de sa quiddité<sup>24</sup>.

Notons enfin qu'à propos du nom de Dieu, S. Thomas, se référant au *De Causis*, affirme que tout nom est impuissant à signifier l'*esse* divin; aucun nom, en effet, ne signifie à la fois le parfait et le simple, puisque les noms abstraits ne signifient pas l'*ens per se subsistens*, et que les noms concrets signifient l'*ens compositum*<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 3.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.* Voir dist. XIX, q. 5, a. 1; *ens est prima conceptio* ou *prima intentio intellectus*; voir ad 7, où S. Thomas précise que la première opération de l'intelligence, que certains appellent *imaginatio intellectus*, et que le Philosophe nomme «intelligence des indivisibles», consiste dans l'appréhension de la quiddité simple, et est encore appelée *formatio*.

<sup>21</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 3; voir XIX, q. 5, a. 1 : le vrai et le bien sont fondés sur l'*intentio entis*.

<sup>22</sup> Voir dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 2 : autre est la raison de vrai, autre celle d'*ens*.

<sup>23</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 3 et ad 2 : selon l'amplitude de l'attribution, le bien est convertible avec l'*ens*.

<sup>24</sup> Dist. XX, q. 1, a. 1.

<sup>25</sup> Dist. IV, q. 1, a. 2.

*Entitas*

Le mot est très peu employé. On le trouve cependant plusieurs fois. S. Thomas dit par exemple que tout ce qu'il y a d'entité et de bonté dans les créatures vient du Créateur : *quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a creatore*<sup>26</sup>; ou encore, qu'en Dieu est éminemment la nature de l'entité : *in eo est natura entitatis eminenter*<sup>27</sup>.

*Esse*

Le nom d'*ens*, dit S. Thomas, est donné à partir de l'*esse* : *ab esse imponitur*<sup>28</sup>.

L'*esse* (comme le *vivere*) se dit par mode d'acte : *dicitur per modum actus*<sup>29</sup>.

*Esse* est pris au sens de «il y a»<sup>30</sup>, ou comme copule (par exemple : la forme simple peut être sujet [*esse subjectum*] du prédicat dans une proposition)<sup>31</sup>, ou pour désigner le fait d'exister en dehors de l'âme<sup>32</sup>, d'exister dans la réalité : *esse in re*<sup>33</sup>.

La fin peut être *ad esse* ou *ad bene esse*<sup>34</sup>.

Le lien entre la vérité et l'*esse rei* est fortement souligné (la vérité se fonde sur l'*esse rei*, l'*esse rei* est cause de la vérité<sup>35</sup>), à tel point qu'on peut dire que chacun se rapporte à la vérité comme à l'*esse* (*se habet ad veritatem sicut ad esse*)<sup>36</sup> et que, comme aucun *esse* n'est désiré sans la

<sup>26</sup> Dist. II, q. 1, a. 2.

<sup>27</sup> Dist. III, q. 1, a. 1, ad 1. Dans le livre III, S. Thomas dira : «nulla (...) creatura potest esse in actu totius entitatis cum sit ens finitum : hoc enim solius Dei, qui est fons omnium entium» (*III Sent.*, dist. XIV, a. 1, sol. de la q. 2).

<sup>28</sup> *I Sent.*, dist. XIX, q. 5, a. 1.

<sup>29</sup> Dist. VIII, q. 2, a. 1, ad 3.

<sup>30</sup> Prol., q. 1, a. 1, ad 1.

<sup>31</sup> *Id.*, a. 4, ad 1.

<sup>32</sup> Dist. II, q. 1, a. 3 : il faut examiner *quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse*. La *ratio* est dite *esse in re*, *inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo*. Voir aussi XIX, q. 1, a. 1, ad 5.

<sup>33</sup> Dist. II, q. 1, ad 3.

<sup>34</sup> Dist. VI, q. 1, a. 2.

<sup>35</sup> Dist. XIX, q. 5, a. 1. La *ratio veritatis* se fonde sur l'*esse*, et non sur la quiddité. Voir aussi a. 2.

<sup>36</sup> *Id.*, a. 1 et ad 2, ad 7.

raison de bien, de même aucun *esse* n'est conçu sans la raison de vrai : *nullum esse intelligitur amota ratione veri*<sup>37</sup>. D'autre part, à propos de l'*intentio* de la vérité, S. Thomas distingue l'*esse* qu'elle a *in re* et l'*esse* qu'elle a *in anima*<sup>38</sup>.

L'*esse* lui-même est connu par soi (*esse ipsum est per se notum*), de même qu'il est évident que la vérité est : *veritatem autem esse, est per se notum*<sup>39</sup>.

Nous retrouvons aussi une expression qui reproduit textuellement une distinction d'Aristote (dans les *Catégories*) : *secundum esse et secundum dici*<sup>40</sup>. L'*esse*, ici, c'est le réel opposé à ce qui n'est que selon la vue de l'esprit.

L'*esse* est ce qu'il y a de plus commun et de plus radical<sup>41</sup>. S. Thomas souligne que *qui est* signifie l'*esse* de façon indéterminée, mais non pas *quid est*<sup>42</sup>. Il faut bien saisir la différence entre l'*esse commune* (ou l'*ens commune*) et l'*esse* divin, car à l'un et à l'autre, mais de façon toute différente, aucune addition ne peut être faite<sup>43</sup>.

Le propre de Dieu, selon Avicenne, est d'être *quoddam esse subsistens*; en Lui, il n'y a que l'*esse*; c'est pourquoi certains ont dit qu'il était l'*esse* sans essence<sup>44</sup> – ce que S. Thomas n'accepte pas. Par son *esse* absolu, Dieu n'est pas seulement, il est *aliquid*<sup>45</sup>. La perfection de son *esse* rassemble (*colligit*) toutes les noblesses de tous les genres<sup>46</sup>. Son *esse* est parfait – *totum esse suum habet perfectum*<sup>47</sup> – et seul a l'*esse* parfait celui qui est son *esse*<sup>48</sup>. Son *esse* lui-même est son essence, sa quiddité; aussi Son nom se prend-il de l'*esse*, et l'*esse* est-il propre à

<sup>37</sup> *Id.*, ad 2.

<sup>38</sup> *Id.*, a. 3, ad 6. Dans la dist. XXXIX (q. 2, a. 1, ad 5), S. Thomas dira que la *ratio* du gouvernement des réalités n'a pas le même *esse* dans l'esprit divin et dans les causes secondes : «*ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina (...) et aliud in causis secundis*».

<sup>39</sup> Dist. III, q. 1, a. 2.

<sup>40</sup> Dist. VII, q. 1, a. 2. Cf. notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, II, p. 33, n.43.

<sup>41</sup> Dist. II, q. 1, a. 1, ad 1; dans le *vivere* est inclus l'*esse*. Cf. dist. XXIII, q. 1, a. 1.

<sup>42</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 1.

<sup>43</sup> Dist. VIII, q. 4, a. 1.

<sup>44</sup> Dist. II, q. 1, a. 3.

<sup>45</sup> Dist. VIII, q. 4, a. 1, ad 2. Parlant de ce qui ne peut être conçu comme n'étant pas, S. Thomas précise que cela peut venir soit *ex parte ipsius intellecti*, comme dans le cas de ce qui *de ratione sua habet esse, sicut est Deus, cujus esse est sua quidditas per quam intelligitur*; soit *ex parte intelligentis* : *non potest intelligi actus intelligendi non esse* (dist. XIX, q. 5, a. 3).

<sup>46</sup> Dist. VIII, a. 4, a. 2.

<sup>47</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 1.

<sup>48</sup> *Ibid.*, q. 2, a. 1.

Dieu<sup>49</sup>. Le nom *Qui est*, qui dit l'*esse* absolu (qu'aucune addition ne vient déterminer) et qui signifie un «océan de substance infinie» (*quoddam pelagus substantiae infinitum quasi non determinatum*)<sup>50</sup>, est par-dessus tout, *maxime*, le nom propre de Dieu<sup>51</sup>.

Entre *ipsum divinum esse* et *ipsum ens*, il y a diversité *in ratione*, mais non *in re*<sup>52</sup>. Seul l'*esse* divin n'est pas terminé; c'est un *esse* absolu, parfait, éternel<sup>53</sup>; et c'est l'éternité qui exprime l'*esse* selon le mode le plus élevé<sup>54</sup>. L'*esse* mesuré par l'éternité *est idem re cum eo cuius est actus* (la différence n'est que de raison)<sup>55</sup>.

Parlant du mystère de la T. S. Trinité, S. Thomas affirme que chaque personne existe, a son *esse* propre, personnel, mais qu'il y a unité d'essence<sup>56</sup>. Parlant du Fils, il déclare que son *esse* n'est pas *ex nihilo*, car son *esse* est absolu<sup>57</sup>. Le Père «se veut être Dieu» : *vult enim se esse Deum*<sup>58</sup>.

<sup>49</sup> *Id.*, q. 1, a. 1, ad 1; cf. q. 4, a. 2 et a. 3.

<sup>50</sup> *Id.*, q. 1, a. 1, ad 4. S. Thomas précise que dans la voie négative, nous commençons par nier le corps, puis les choses intellectuelles, puis l'*esse* lui-même tel qu'il se trouve dans les créatures, et que nous demeurons alors dans une certaine ténèbre qui est ce qui nous conjoint le mieux à Dieu.

<sup>51</sup> Pour prouver que le nom *Qui est* est bien celui qui est le plus propre à Dieu, S. Thomas donne quatre raisons, qui toutes invoquent une autorité (S. Jérôme, S. Jean Damascène, Denys et Avicenne), et se réfèrent respectivement au fait que : 1) l'*esse* divin, n'ayant rien qui lui manque (ni passé, ni futur), est parfait : Dieu possède tout son *esse* parfaitement; 2) *qui est* signifie l'*esse* d'une manière indéterminée, et non pas *quid est*; or en cette vie nous connaissons seulement que Dieu existe, et non son *quid est*; et puisque nous ne pouvons le nommer que par ce que nous connaissons de Lui, c'est tout à fait proprement que nous le nommons *Qui est*; 3) de toutes les participations divines, l'*esse* est la première et quasi principe des autres, ayant (*prae habens*) en elle-même toutes les autres unies selon un certain mode; 4) en tout ce qui est il faut considérer sa quiddité, par laquelle il subsiste dans une nature déterminée, et son *esse*, par quoi il est dit être en acte. Le nom *res* est imposé à la réalité par sa quiddité; le nom *qui est*, ou *ens*, provient de l'acte d'être (*actus essendi*). Or, comme dans toute réalité créée l'essence diffère de l'*esse*, une telle réalité est dénommée proprement par sa quiddité et non par son *actus essendi*; tandis qu'en Dieu la quiddité est l'*esse*, et c'est pourquoi le nom qui se prend de l'*esse* est le nom propre de Dieu, comme le nom propre de l'homme se prend de sa quiddité (*art. cit.*).

<sup>52</sup> Dist. XIX, q. 2, a. 2, ad 3. Il est bien évident qu'en disant ici *ipsum ens*, S. Thomas sous-entend *divinum*.

<sup>53</sup> Dist. VIII, q. 2, a. 1.

<sup>54</sup> *Ibid.*, a. 2, ad 1.

<sup>55</sup> Dist. XIX, q. 2, a. 2. S. Thomas précise que l'éternité regarde l'*ipsum esse divinum*, tandis que le *nunc aeternitatis* regarde la quiddité de la réalité elle-même (qui, selon la réalité, n'est autre que son *esse*).

<sup>56</sup> Dist. II, q. 1, a. 4.

<sup>57</sup> Dist. V, q. 2, a. 2.

<sup>58</sup> Dist. VI, q. 1, a. 2.

Dieu est cause de l'esse des choses<sup>59</sup>. Comme créateur du monde, Dieu est «celui qui donne tout l'esse» : *dans esse totum*<sup>60</sup>; et le premier principe d'être (*primum principium essendi*) a l'esse selon le mode le plus noble<sup>61</sup>. L'esse divin produit l'esse de la créature à sa ressemblance, mais imparfaite : *in similitudine sui imperfecta*<sup>62</sup>. C'est pourquoi on dit que l'esse divin est l'esse de toutes les réalités, et que de lui tout esse créé émane *effective et exemplariter*<sup>63</sup>. Il n'y a qu'un seul esse divin, par lequel sont toutes choses : *est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio efectivo exemplari*<sup>64</sup>.

C'est bien dans une vision de théologien que S. Thomas affirme : «rien n'a l'esse, si ce n'est en tant qu'il participe l'esse divin»<sup>65</sup>.

Le propre de la créature est de recevoir l'esse<sup>66</sup>. Tout l'esse de la créature dépend du Créateur<sup>67</sup>. C'est un *esse ab alio*<sup>68</sup>, qui s'oppose à celui dont la nécessité ne dépend pas d'un autre, au *per se necesse esse* (l'influence d'Avicenne est ici manifeste)<sup>69</sup>. Par le fait même, la créature est possible : tout ce qui tient son esse d'un autre est possible en soi (*omne habens esse ab alio, est possibile in se*), comme le prouve Avicenne<sup>70</sup>. Et S. Thomas dira, sans se référer à Avicenne, que celui qui est mesuré par le temps a un esse terminé quant au mode de participation (car l'esse est alors reçu dans une certaine puissance) et quant aux parties de la durée<sup>71</sup>.

Parmi toutes les autres participations de la bonté divine, l'esse est la première et est comme le principe des autres, *quasi principium*

<sup>59</sup> Dist. I, q. 4, a. 1, ad 6; cf. dist. XIX, q. 5, a. 1 : l'esse de Dieu est la cause de tout esse.

<sup>60</sup> Dist. VII, q. 1, a. 1, ad 3; cf. dist. VIII, q. 4, a. 1.

<sup>61</sup> Dist. VIII, q. 4, a. 1.

<sup>62</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 2; dist. XIX, q. 5, a. 4.

<sup>63</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 2.

<sup>64</sup> Dist. XIX, q. 5, a. 2.

<sup>65</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 2. Cf. *id.*, q. 4, a. 1, ad 2; dist. XIX, q. 5, a. 2 : n'importe quelle réalité participe son esse créé, par lequel elle est formellement.

<sup>66</sup> Prol., q. 1, a. 2, ad 2 : «*creatura non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit*».

<sup>67</sup> Dist. II, q. 1, a. 1, ad 2; cf. dist. VIII, q. 3, ad 2 : c'est pourquoi l'esse de la créature ne peut faire totalement défaut (*deficere*), car il faudrait que Dieu retirât l'influx de sa divine bonté. Voir aussi dist. VIII, q. 4, a. 3.

<sup>68</sup> Dist. VI, q. 1, a. 1; dist. VIII, q. 3, a. 2.

<sup>69</sup> *Ibid.*; cf. ci-dessus, Appendice 1, pp. 17 ss.

<sup>70</sup> Dist. III, q. 4, a. 1.

<sup>71</sup> Dist. VIII, q. 2, a. 2.

*aliorum*<sup>72</sup>. Ce qui est communiqué, c'est l'*esse* pris absolument, *absolute sumptum* (mais non pas le mode d'éternité de l'*esse*)<sup>73</sup>.

Un *esse* peut être dit «terminé» de trois façons : selon la durée totale, ou en fonction des parties de la durée, ou en raison du suppôt en lequel l'*esse* est reçu. L'*esse* est reçu en chacun selon son mode et, par là, il est terminé comme toute autre forme qui, de soi, est commune<sup>74</sup>.

Tout ce qui est dans un genre a une quiddité différente de son *esse* (S. Thomas s'appuie ici sur Avicenne), l'*esse* ne lui est pas dû<sup>75</sup>. Se référant toujours à Avicenne, S. Thomas affirme qu'«en tout ce qui est il faut considérer sa quiddité, par laquelle il subsiste dans une nature déterminée, et son *esse*, par lequel on dit de lui qu'il est en acte»<sup>76</sup>. En toute réalité créée, l'essence diffère de l'*esse*<sup>77</sup> (et cette réalité est nommée par sa quiddité, non par son *actus essendi*<sup>78</sup>). Cependant, l'*esse* n'est pas un accident<sup>79</sup>; mais il est l'acte de l'essence, *actus essentiae*<sup>80</sup>, ou acte d'être, *actus essendi*, *actus primus*<sup>81</sup>. L'*actus essendi* est ce par quoi ce qui est, est, comme l'acte de courir est ce par quoi celui qui court, court. Voilà un des sens du *quo est*<sup>82</sup>. Relevons cette comparaison : comme le mouvement est l'acte du mobile en tant qu'il est mobile, ainsi l'*esse* est l'acte de l'existant en tant qu'il est être : *esse est actus existentis inquantum ens est*<sup>83</sup>.

L'*esse simpliciter* n'appartient qu'aux individus<sup>84</sup>. La forme est principe d'*esse*<sup>85</sup>. C'est l'âme humaine qui donne au corps l'*esse*

<sup>72</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 1. Cf. dist. XVII, q. 1, a. 2, ad 3 : «Esse simpliciter est nobilius quam intelligere».

<sup>73</sup> Dist. VIII, q. 2, a. 2, ad 1.

<sup>74</sup> *Ibid.*, a. 1; cf. ad 5 : l'imperfection de l'*esse* peut être considérée selon la durée et selon le mode de possession (*modum habendi*).

<sup>75</sup> Dist. VIII, q. 4, a. 2.

<sup>76</sup> *Id.*, q. 1, a. 1 (cf. ci-dessus, note 51).

<sup>77</sup> *Ibid.*; cf. dist. II, q. 1, a. 4, ad 1; dist. IV, q. 1, a. 1, ad 2. Il y a composition d'*esse* ou *quo est* et de *quod est* (dist. VIII, q. 4, a. 3).

<sup>78</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 1.

<sup>79</sup> Dist. III, q. 4, a. 2, ad 2.

<sup>80</sup> Dist. IV, q. 1, a. 1, ad 2; dist. XXIII, q. 1, a. 1.

<sup>81</sup> Dist. VII, q. 1, a. 1.

<sup>82</sup> Dist. VIII, q. 5, a. 2.

<sup>83</sup> Dist. XIX, q. 2, a. 2; cf. ad 3 : «sicut esse, secundum rationem intelligendi, consequitur principia ipsius entis quasi causas, ita etiam mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem causandi».

<sup>84</sup> Dist. XXIII, q. 1, a. 1, ad 2.

<sup>85</sup> «Parce que l'*esse* suit la composition de matière et de forme, bien que la forme soit principe d'*esse*, on ne nomme cependant pas l'*ens* par la forme, mais par le tout; et c'est

*naturale*<sup>86</sup>. Les formes ont un *esse perfectum* lorsqu'elles subsistent en elles-mêmes<sup>87</sup>; mais dans les composés (de matière et de forme), la forme de la partie qui donne l'*esse* à la matière est d'une certaine manière *ce par quoi* le composé est : voilà un autre sens du *quo est*<sup>88</sup>.

L'*esse* des *rationes intellectae* est un *esse* qui provient de l'intelligence; leur «fermeté» leur vient de cet *esse* qu'elles tiennent de l'intelligence<sup>89</sup>. S. Thomas dira que l'*esse* de la quiddité est un certain *esse* de raison, *esse rationis*<sup>90</sup>. De même, S. Thomas affirme que l'universel est présent à chaque partie subjective selon l'*esse* et selon la vertu parfaite, à la différence du tout intégral, qui n'est présent à chaque partie ni selon l'*esse*, ni selon la vertu (tout l'*esse* de la maison n'est pas dans le mur)<sup>91</sup>.

On peut dire que l'*esse* de l'accident est un *in-esse*<sup>92</sup>. Les accidents n'ont pas d'*esse*, si ce n'est en dépendance de la substance<sup>93</sup>. Selon chaque accident est ajouté un certain *esse* à la substance elle-même<sup>94</sup>. L'*esse* accidentel ne précède pas l'*esse* substantiel<sup>95</sup>.

Notons le cas particulier de la charité : S. Thomas parle de l'*esse* de la charité, qu'elle a dans le sujet (selon la capacité de celui qui la reçoit) et qu'il faut distinguer de son inclination vers l'objet<sup>96</sup>.

pourquoi l'essence ne dit pas seulement la forme, mais, dans les composés de matière et de forme, dit le tout» (dist. XXIII, q. 1, a. 1). cf. *III Sent.*, dist. VI, q. 2, a. 2, ad 1. S. Thomas précise : *non ita ut illud esse sit materiae aut formae, sed subsistentis*. L'*esse* du composé n'est autre que l'*esse* de la forme (*I Sent.*, dist. VIII, q. 5, a. 2, ad 3). La matière n'a pas l'*esse* en soi (*id.* a. 1). S. Thomas emploie cette curieuse expression: il y a des «créatures» qui n'ont pas l'*esse* en soi, mais seulement dans un autre, comme la matière première, une forme quelconque et l'universel.

<sup>86</sup> *I Sent.* dist. III, q. 2, a. 3, ad 1 : l'âme humaine est une forme absolue, elle-même a un *esse per se*; cet *esse*, qui est celui de l'âme, devient l'*esse* du composé (*esse conjuncti*); voir dist. VIII, q. 5, a. 2, ad 1 et ad 5.

<sup>87</sup> Dist. VIII, q. 3, a. 2, ad 3; cf. q. 5, a. 2, ad 2. Voir aussi *III Sent.*, dist. VI, q. 2, a. 2, ad 1 : l'*esse absolutum per se* est celui du composé quand celui-ci est *per se subsistens*. Cf. *III Sent.*, dist. VI, q. 2, a. 2, ad 1 : il n'y a pas d'*esse* de la main, *quia manus non habet esse proprium*.

<sup>88</sup> *I Sent.*, dist. VIII, q. 5, a. 2.

<sup>89</sup> Dist. II, q. 1, a. 3, ad 5; et dist. II, q. 1, a. 3, ad 5 : les raisons des attributs sont fondées dans l'intelligence *quantum ad firmitatem sui esse*.

<sup>90</sup> Dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 7.

<sup>91</sup> Dist. III, q. 4, a. 2, ad 1.

<sup>92</sup> Dist. VIII, q. 4, a. 3. Cf. *De potentia*, q. VII, a. 7.

<sup>93</sup> Dist. II, q. 2, a. 3.

<sup>94</sup> *Ibid.*; cf. dist. VIII, q. 4, a. 3.

<sup>95</sup> Dist. VIII, q. 5, a. 2; cf. dist. VI, q. 2, a. 2.

<sup>96</sup> Dist. III, q. 2, a. 3, ad 5.

Notons encore que la distinction quiddité-*esse* fonde la distinction des deux opérations de l'intelligence : «la première opération regarde la quiddité de la chose; la seconde (le jugement) regarde son *esse*»<sup>97</sup>.

### *Existens, existentia*

Les mots *existens* et *existentia* sont beaucoup moins utilisés que *esse*, mais ils le sont malgré tout assez souvent. Ainsi, dans le *Prologue*, S. Thomas affirme que la philosophie considère les *existentia* selon des raisons prises du côté des créatures, alors que la théologie considère les *existentia* selon des raisons reçues d'une inspiration de la lumière divine<sup>98</sup>. Il dit aussi que Dieu n'est pas *existens* à la manière des *existentia* que nous connaissons, et qu'Il n'est pas connu *per modum aliorum existentium* (ceux que peut comprendre une intelligence créée)<sup>99</sup>. *Existens* signifie alors ce qui existe, ce qui a l'*esse* dans la réalité; c'est l'aspect le plus concret. Faisant allusion à Denys, S. Thomas dira que la causalité du bien s'étend plus loin que celle de l'être; et pour exprimer le caractère propre de cette causalité du bien, il dira que le bien «détermine avant l'existant» : *determinat ante existens*<sup>100</sup>. A propos du mouvement, on parlera aussi de ce qui est «existant en puissance»<sup>101</sup>. Notons enfin qu'à propos de la similitude qui existe entre celui qui produit et ce qui est produit, S. Thomas précise : *quantum ad speciem, non naturae, sed in ratione existentiae*<sup>102</sup>.

Il y a une autre modalité d'existence, qui est l'existence dans l'âme, dans la connaissance<sup>103</sup> – de même qu'on peut parler de l'idée existant dans l'esprit de Dieu<sup>104</sup>.

A propos des créatures insensibles, S. Thomas note que leur désir ne suit pas une connaissance existant en elles, mais celle du premier

<sup>97</sup> Dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 7.

<sup>98</sup> Prol., q. 1, a. 1, ad 1; dist. II, q. 1, a. 2 et a. 3.

<sup>99</sup> Dist. III, q. 1, a. 1, ad 1.

<sup>100</sup> Dist. VIII, q. 1, a. 3, ad 1. Se référant toujours à Denys, S. Thomas dira que le *non existens* désire le bien (ad 2).

<sup>101</sup> Dist. IV, q. 1, a. 1, ad 1; cf. dist. VIII, q. 3, a. 1; dist. XIX, q. 2, a. 1. Voir aussi dist. V, q. 1, a. 1 : «generatio est opus divinae naturae *existens*».

<sup>102</sup> Dist. VII, q. 1, a. 1.

<sup>103</sup> Dist. III, q. 4, a. 2.

<sup>104</sup> Dist. VII, q. 1, a. 1.

moteur<sup>105</sup>. «Exister» signifie ici demeurer, être établi. De même lorsque S. Thomas parle de celui qui «existe» dans le péché mortel<sup>106</sup>.

### *Essentia*

Le *per essentiam* s'oppose au *per similitudinem*<sup>107</sup>, et l'essence se distingue de la propriété<sup>108</sup>. L'essence signifie la quiddité ou la forme du tout<sup>109</sup>, et elle est comme la source et l'origine de la puissance<sup>110</sup>. S. Thomas parle aussi de l'essence de la nature, *essentia naturae*<sup>111</sup>. Si la nature est principe immédiat d'opération, l'essence ne l'est que par l'intermédiaire de la puissance, *mediante virtute*<sup>112</sup>; mais elle est immédiatement principe d'*esse*<sup>113</sup>, parce que l'*esse* n'est pas un accident. L'essence, dans sa raison même, n'est pas principe de l'acte-opération, mais principe de l'acte d'être : *essentia, sub ratione essentiae, non dicat principium actus qui est operatio, sed qui est esse*<sup>114</sup>. L'essence donne l'*esse* : *ipsa essentia dat esse habenti*<sup>115</sup>; et entre l'essence et celui qui l'a, il n'y a pas de puissance intermédiaire, quant à l'acte de l'essence elle-même, qui est l'*esse* (*quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est esse*)<sup>116</sup>.

Il n'appartient pas à la raison même de l'essence ou de la quiddité d'être composée : *de ratione quidditatis vel essentiae non [est] quod sit composita*<sup>117</sup>.

Le nom d'«essence» est totalement écarté de la raison de supôt, tandis que le nom de «substance» *adhuc accedit ad rationem sup-*

<sup>105</sup> Dist. I, q. 4, a. 1, ad 1.

<sup>106</sup> *Ibid.*, ad 4. On pourrait ici écrire le mot à la manière de Heidegger : ek-sister – puisque l'homme, en tant qu'il ek-siste, «se tient en ek-stase vers»! (cf. fasc. IV, p. 54).

<sup>107</sup> Dist. I, q. 1, a. 1.

<sup>108</sup> *Id.*, q. 2, a. 2; dist. III, q. 4, a. 1.

<sup>109</sup> Dist. XXIII, q. 1, a. 1.

<sup>110</sup> Dist. III, q. 4, a. 2, ad 1; *id.*, a. 3 : les puissances découlent (*fluunt*) ou sortent (*egrediuntur*) de l'essence.

<sup>111</sup> Dist. III, q. 4, a. 1, ad 5.

<sup>112</sup> *Ibid.*, a. 2, ad 2; cf. dist. V, q. 1, a. 1 : «nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter».

<sup>113</sup> Dist. VII, q. 1, a. 1, ad 2.

<sup>114</sup> Dist. VI, q. 1, a. 1, ad 3.

<sup>115</sup> Dist. VII, q. 1, a. 1, ad 2.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> Dist. VIII, q. 5, a. 2.

*positi*<sup>118</sup>. C'est en ce sens que l'essence est d'une plus grande abstraction que la bonté ou la sagesse, qui disent «ordre vers» l'acte, tandis que l'essence fait abstraction de l'acte (au sens d'opération)<sup>119</sup>. L'essence est un *quo est*, alors que la subsistence est un *quod est*<sup>120</sup>. Toutefois, S. Thomas affirme aussi que l'essence peut dire soit le *quo est*, soit le *quod est*<sup>121</sup>.

Le nécessaire absolu est ce qui est nécessaire par ce qu'il est dans son essence (*per id quod in essentia sua est*)<sup>122</sup>.

S. Thomas parle de l'essence divine, qui est acte pur<sup>123</sup>. Il affirme la perfection de l'essence divine; la sagesse, la bonté, sont l'essence divine elle-même<sup>124</sup>. L'opération de Dieu est son essence, et elle est une comme l'essence est une<sup>125</sup>. L'essence de Dieu est son *esse*<sup>126</sup>, elle est une selon la raison et selon l'*esse*<sup>127</sup>. L'essence et le *suppôt*, en Dieu, sont identiques, mais différent par la raison (*ratione*)<sup>128</sup>.

Les raisons des attributs divins sont fondées dans l'essence divine *quantum ad firmitatem suae veritatis*<sup>129</sup>.

Certains ont dit que Dieu, en tant qu'Il donne à tous l'*esse*, pouvait être dit «essence»; mais S. Thomas ne l'admet pas<sup>130</sup>.

Dans les créatures, l'essence n'agit pas, mais est principe d'acte dans le *suppôt*<sup>131</sup>. S'il y a distinction entre quiddité et *esse*, l'une est *quod est* et l'autre (l'*esse*) est *quò est*<sup>132</sup>. Relativement à l'*esse*, l'essence est possible. Dans cette quiddité se trouvent puissance et acte, selon que la quiddité elle-même est possible, et que son *esse* est acte<sup>133</sup>.

Quand l'essence créée est communiquée, elle est communiquée selon sa raison et non selon l'*esse*<sup>134</sup>.

<sup>118</sup> Dist. V, q. 1, a. 2.

<sup>119</sup> *Ibid.*, ad 3.

<sup>120</sup> Dist. XXIII, q. 1, a. 1.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> Dist. VI, q. 1, a. 1.

<sup>123</sup> Dist. II, q. 1, a. 1, ad 2.

<sup>124</sup> *Id.*, a. 2.

<sup>125</sup> *Ibid.*, ad 2.

<sup>126</sup> Dist. II, q. 1, a. 4; dist. VIII, q. 5, a. 2.

<sup>127</sup> Dist. II, q. 1, a. 4, ad 1.

<sup>128</sup> *Ibid.*, ad 2.

<sup>129</sup> Dist. II, q. 1, a. 3, ad 5.

<sup>130</sup> Voir dist. XXIII, q. 1, a. 1.

<sup>131</sup> Dist. V, q. 1, a. 1.

<sup>132</sup> Dist. VIII, q. 5, a. 2.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> Dist. II, q. 1, a. 4, ad 1.

On voit sans peine que, dans ces vingt-quatre premières distinctions du *Commentaire des Sentences*, *esse* est utilisé selon des significations très variées. Relevons-les rapidement, en commençant par celles qui sont propres à cette œuvre : 1) l'*esse* dit par mode d'acte; 2) l'*esse* fondant la vérité et étant sa cause; 3) l'*esse* connu par soi; 4) l'*esse* : ce qu'il y a de plus commun, de plus radical; 5) l'*esse* éternel; 6) l'*esse* personnel de chaque personne; 7) l'*esse* par quoi la créature est en acte; l'*esse*, acte de l'existant en ce qu'il est; 8) l'*esse* de l'accident : *in-esse*, dans la dépendance de la substance.

Nous retrouvons les significations de l'*esse* présentes dans les ouvrages précédents : *esse* pris comme copule; *esse* signifiant «il y a»; *esse* signifiant le fait d'exister en dehors de l'âme; l'*esse simpliciter* : celui de l'individu; l'*esse commune*; l'*esse divinum*, unique, *ipsum esse subsistens*, *esse* parfait; l'*esse* créé, *esse* participé, *esse ab alio*, différant de l'essence dans les créatures; l'*esse naturale*; l'*esse perfectum*; l'*esse* des *rationes intellectae*, *esse rationis*; l'*esse accidentale*; l'*esse substantiale*.

Enfin, notons qu'on ne retrouve pas : l'*esse quid*; l'*esse potentia*; l'*esse essentielle*; l'*esse incompletum*.

Si l'on considère les liens entre *esse* et *ens*, il faut reconnaître que non seulement il n'y a pas d'opposition entre l'usage de *ens* et celui de *esse* dans le début du *Commentaire des Sentences*, mais que les deux termes sont souvent utilisés l'un pour l'autre. S. Thomas affirme, par exemple, que «l'*esse* se dit de deux manières : d'une première manière, selon que *ens* signifie l'essence des réalités, en tant qu'il se divise en dix genres; d'une autre manière, selon que *esse* signifie la composition que fait l'âme; et c'est cet *ens* que le Philosophe appelle 'vrai'»<sup>135</sup>. S. Thomas

<sup>135</sup> Dist. XIX, q. 5, a. 1. Cf. ci-dessus, p.53: *esse est actus existentis inquantum ens est*. Et encore : «aucun *esse* n'est intelligé sans la raison de vrai. Néanmoins, autre est la raison de vrai et autre la *ratio entis*» (dist. XIX, q. 5, a. 1). Et encore : «les sens n'appréhendent pas, si ce n'est par accident, la *ratio essendi* ou *intentio entis*» (*ibid.*, ad 6). Notons également ce passage bien connu, plus tardif, de la distinction XXXIII : «Il faut savoir qu'*esse* se dit de trois manières. Premièrement, on nomme *esse* la quiddité même ou la nature de la chose, comme lorsqu'on dit que la définition est la formule qui signifie ce que l'être est; en effet, la définition signifie la quiddité de la chose. Deuxièmement, on nomme *esse* l'acte même de l'essence; ainsi, par exemple, vivre, qui est l'*esse* de ce qui vit, est l'acte de l'âme; et non pas l'acte second, qui est l'opération, mais l'acte premier. Troisièmement, on nomme *esse* celui qui signifie la vérité de la composition des termes dans les propositions; c'est en ce sens que *est* est dit copule; et en ce sens l'*esse* ne se trouve pleinement constitué que dans l'intellect qui associe ou dissocie les termes, mais il se fonde sur l'être de la chose (*fundatur in esse rei*), qui est l'acte de l'essence, ainsi qu'il a

dira alternativement *ens commune* et *esse commune*. De plus, il affirme très nettement que *ens* et *esse* signifient l'un et l'autre l'*actus essendi*. L'*ens*, en effet, ne dit pas la quiddité, mais l'*actus essendi*<sup>136</sup>. Quant à l'*esse*, il n'est pas un accident, mais *actus essendi* ou *actus essentiae*<sup>137</sup>. S. Thomas a le souci d'éviter de ramener l'*ens* à la quiddité et l'*esse* à un accident. L'*ens* est plus radical que la quiddité, l'*esse* est plus radical qu'un accident. Mais si l'un et l'autre sont *actus essendi*, c'est bien sous deux points de vue différents. Car on dit que *ens imponitur ab ipso actu essendi*<sup>138</sup> et que *ens imponitur ab ipso esse*<sup>139</sup>. De plus, on reconnaît que l'*ens* est ce qui «tombe» en premier lieu dans l'intelligence, tandis qu'on ne le dit pas de l'*esse*. Par contre, l'*esse* est la première participation. De même, S. Thomas parle de *ratio entis* (comme de *ratio veri*, *ratio boni*), mais ne parle pour ainsi dire jamais de *ratio esse*<sup>140</sup>. Et S. Thomas dit que la métaphysique considère toutes choses en tant qu'elles sont *entia*, mais non pas en tant qu'elles sont *esse*; tandis qu'il affirme que la créature n'a d'*esse* que celui qui est reçu du Créateur, qu'elle a un *esse* participé, et que Dieu est cause de l'*esse* des choses. La créature n'est nommée *ens* qu'en tant qu'elle imite le premier *Ens*; et l'*esse* divin produit l'*esse* de la créature à sa ressemblance<sup>141</sup>.

S. Thomas précise que l'*ens* est *habens quidditatem quam consequitur esse*. Si l'*ens* est ce qui possède la quiddité, en ce sens que l'*ens* implique la quiddité, on ne peut pas dire que l'*esse* l'implique, mais il la présuppose – sauf lorsqu'il s'agit de l'*esse* de Dieu : son *esse* est sa quiddité. De même, il est dit que l'*ens*, pris d'une manière absolue, signifie la substance, mais on ne peut dire que l'*esse* signifie la substance; mais on parlera d'un *esse* substantiel<sup>142</sup>.

été dit plus haut à propos de la vérité» (Dist. XXXIII, q. 1, a. 1, ad 1). Le *vivere est esse viventibus* est emprunté à Aristote : cf. dist. VIII, q. 5, a. 3, ad 3 : *vivere est ipsum esse viventis*; cf. ARISTOTE, *De anima*, II, 4, 415 b 13.

<sup>136</sup> Cf. ci-dessus, p. 47.

<sup>137</sup> Ci-dessus, p. 53.

<sup>138</sup> Ci-dessus, p. 47.

<sup>139</sup> Ci-dessus, pp. 47 et 49.

<sup>140</sup> Notons toutefois cette exception, dans le *Contra Gentiles* (IV, ch. 11) : «Deus est sua essentia et suum esse. Et, quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quiddam pertinet ad *rationem* vel *subsistentiae* vel *essentiae* vel *ipsius esse*; convenit enim ei non esse in aliis, in quantum est *subsistens*, esse quid, in quantum est *essentia*, et esse in actu, *ratione ipsius esse*». S. Thomas emploie de temps à autre (mais rarement) l'expression *ratio essendi* : cf. ci-dessus, note 135.

<sup>141</sup> Ci-dessus, p. 52.

<sup>142</sup> Au troisième livre du Commentaire, S. Thomas dira qu'il est impossible que

La grande différence entre *ens* et *esse* est celle-ci : l'*esse*, comme le *vivere*, est dit par mode d'acte<sup>143</sup>, tandis que l'*ens* ne l'est pas explicitement. Car on peut diviser l'*ens* en acte et en puissance, alors que l'*esse* ne peut se diviser ainsi, parce qu'il est dit par mode d'acte. L'*esse* est vraiment ce qu'il y a de plus commun et de plus radical. L'*esse* peut servir de copule, il actue, et il peut exprimer le fait d'être, l'autonomie – ce que l'*ens* ne peut exprimer immédiatement.

Comme l'*ens* et le *verum* sont comparés (l'*ens* est inclus dans l'intelligence du vrai), ainsi l'*esse* et la vérité sont mis en parallèle (chaque chose se rapporte à la vérité comme à l'*esse*)<sup>144</sup>. Si l'*esse* est connu par soi (*per se notum*), la vérité l'est également. Cependant, il est dit également qu'aucun *esse* n'est conçu sans la raison de vrai.

Parlant de Dieu, S. Thomas dira «l'*Ens primum*» et *ipsum esse subsistens*, et établit un lien très particulier entre l'éternité et l'*esse*. On dira que chaque personne divine a son *esse* propre (on ne dira pas son *ens* propre), car il y a unité d'essence.

On parlera également de l'*esse* des raisons intelligées; cet *esse* provient de l'opération de l'intelligence; on pourra alors, en ce sens, parler d'*esse rationis*<sup>145</sup>.

On parlera enfin d'un *in-esse* (mais non pas d'un *in-ens*) qui s'oppose à la manière dont la substance subsiste.

quelque chose d'un ait deux *esse* substantiels, car l'un se fonde sur l'*ens*. Si donc il y a plusieurs *esse* selon lesquels quelque chose est dit *ens simpliciter*, il est impossible qu'il soit dit un (*III Sent.*, dist. VI, q. 2, a. 2 c).

<sup>143</sup> Ci-dessus, p. 49 ; cf. p. 53 et p. 58, note 135.

<sup>144</sup> Ci-dessus, pp. 48 et 49.

<sup>145</sup> Ci-dessus, p. 54.

## II. La Somme théologique

### *Esse*

Lorsqu'on interroge la *Somme théologique* sur ce point, on est étonné de la signification de cette première question : *an Deus sit*, Dieu existe-t-il<sup>1</sup>? C'est l'*esse* de Dieu que l'on considère en premier lieu, en se demandant si cette proposition «Dieu existe» est une proposition évidente pour nous. A cela S. Thomas répond : en elle-même cette proposition est évidente, car Dieu est son *esse*, mais elle ne l'est pas pour nous, car nous ne connaissons pas ce qu'est Dieu. Il faut alors se demander si la proposition «Dieu existe» (*Deum esse*) est démontrable, et comment elle l'est.

Le problème de l'*esse* est donc considéré immédiatement dans sa relation à Dieu (c'est-à-dire dans l'identité de l'*esse* avec Dieu Lui-même); et l'on montre que si l'intelligence humaine, en sa condition de vie terrestre, ne peut saisir ce qu'est Dieu, elle peut découvrir la *nécessité* d'affirmer qu'Il est.

Après le problème de l'*an sit* de Dieu vient celui du *quomodo sit*, ou plus exactement du *quomodo non sit*. Il faut alors montrer que Dieu n'existe pas comme les réalités que nous expérimentons, qui impliquent toujours certaines compositions physiques et métaphysiques. En Dieu, il ne peut y avoir de composition. En définitive, on aboutit à écarter de Dieu la distinction de l'essence et de l'*esse* : en Dieu l'essence est l'*esse*<sup>2</sup>. S. Thomas donne trois raisons<sup>3</sup> : 1) tout ce qui, dans une réalité, est en dehors de son essence, doit être causé soit par les principes mêmes de l'essence, soit par quelque chose d'extérieur. Si donc l'*esse* même de la réalité (*ipsum esse rei*) est autre que son essence, il est nécessairement causé par quelque chose d'extérieur, puisqu'il ne peut l'être par les principes essentiels de la réalité (aucune réalité ne peut être pour elle-même *causa essendi*). Il est donc impossible qu'en Dieu

<sup>1</sup> I, q. II.

<sup>2</sup> I, q. III, a. 4 et a. 5. Cf. *Contra Gentiles*, I, ch. 22. *Commentaire des Seconds Analytiques*, II, leçon 6, n° 462.

<sup>3</sup> I, q. III, a. 4.

l'esse soit autre que l'essence. 2) L'esse est l'actualité de toute forme ou de toute nature<sup>4</sup>. La bonté n'est exprimée en acte que si nous la disons être (*esse*). Donc, l'esse lui-même se rapporte à l'essence qui est distincte de lui comme l'acte à la puissance. Or en Dieu il n'y a pas de potentialité; son essence est donc son *esse*. 3) Ce qui a l'esse et n'est pas l'esse est *ens per participationem*. Si donc Dieu n'était pas son *esse*, Il serait *ens per participationem* et non *per essentiam*. Il ne serait donc plus le *primum ens*, ce qui est absurde<sup>5</sup>.

La première raison montre les deux seules manières, pour l'esse, de s'exercer : ou bien il s'identifie à l'essence, ou bien il est causé par un autre. Il ne peut y avoir d'autre situation, car l'esse ne peut émaner des principes mêmes de l'essence, comme une propriété. Cela montre bien le caractère d'actualité de l'esse; il ne peut être l'effet propre d'une essence.

La seconde raison souligne que l'esse est l'actualité de toute forme. Relativement à l'essence qui ne s'identifie pas à lui, il joue le rôle de l'acte à l'égard de la puissance<sup>6</sup>. (Ce caractère d'actualité et de perfection de l'esse, S. Thomas l'a souligné avec beaucoup de force dans le *De potentia*<sup>7</sup>.) Cette seconde raison est très significative : l'esse est l'actua-

<sup>4</sup> Voir I, q. V, a. 1 : *esse enim est actualitas omnis rei*; I, q. IV, a. 1, ad 3 : *ipsium esse est actualitas omnium rerum*. Voir aussi I, q. L, a. 2, ad 3 : la nature composée n'est pas son *esse*, mais l'esse est son acte (*esse est actus ejus*); cette nature se rapporte donc à son *esse* comme la puissance à l'acte (*ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum*).

<sup>5</sup> I, q. III, a. 4. Cf. C.G. III, ch. 66 : «quod est per essentiam tale est propria causa ejus quod est per participationem tale.» Dieu seul est *Ens per essentiam suam*, puisque Son *esse* est Son essence; tous les autres sont *entia per participationem*. Voir aussi *Commentaire du De Hebdomadibus*, leçon 2, n° 35 : cela seul est vraiment simple qui ne participe pas l'esse; et il ne peut être qu'un. Notons que dans le *Contra Gentiles*, S. Thomas dit successivement : *Deus est totum suum esse* et *habet esse totaliter* (I, ch. 28).

<sup>6</sup> S. th., I, q. 9, a. 2 : les substances incorporelles sont des formes subsistantes qui se rapportent à leur *esse* comme la puissance à l'acte. Cf. I, q. 75, a. 5, ad 4 : toute forme créée subsistant par elle-même doit participer l'esse. *Quodlibet* II, q. 2, a. 4, ad 1 : aux substances créées immatérielles arrive (*accidit*) quelque chose qui est en dehors (*praeter*) de la raison de l'espèce, et c'est l'esse, parce qu'elles ne sont pas leur *esse*.

<sup>7</sup> Voir *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 9. A l'objection selon laquelle l'esse est ce qu'il y a de plus imparfait, comme la matière première, S. Thomas répond : «ce que j'appelle *esse* est entre tous ce qu'il y a de plus parfait, ce qui est manifeste du fait que l'acte est toujours plus parfait que la puissance. Or une quelconque : forme 'désignée' (*signata*) n'est intelligée en acte que par le fait qu'elle est posée être (*esse*) (...) ce qui a l'esse est fait existant en acte (*hoc quod habet esse, efficitur actu existens*). (...) ce que j'appelle *esse* est l'actualité de tous les actes et à cause de cela il est la perfection de toutes les perfections».

lité de tous les actes, la perfection de toutes les perfections; on le justifie en rappelant que l'*esse* est acte, et que l'acte est ce qui est le plus parfait.

Enfin, la troisième raison rappelle qu'*avoir l'esse*, c'est être par participation.

Nous pouvons donc relever, dans ces trois raisons, diverses manières de considérer l'*esse* : 1) comme causé ou comme s'identifiant avec l'essence de la réalité (l'*esse* par lui-même et en lui-même n'est pas causé, mais il ne répugne pas à l'être) : voilà les deux manières propres dont il s'exerce; 2) comme acte ultime, actualité de toute forme et de toute perfection : l'*esse* est au delà de toute forme et de toute nature, voilà ce qui le caractérise en ce qu'il a de plus lui-même; 3) enfin, comme l'*avoir* propre du sujet qui le possède, et non comme l'être même de celui qui est son *esse*; il s'agit alors de caractériser l'*ens per participationem* : la réalité, en tant qu'elle a l'*esse*, est un *ens per participationem*.

Si nous regardons les réponses aux diverses objections, nous pouvons encore déceler d'autres manières de considérer l'*esse*, qui sont du reste moins caractéristiques.

La première objection signalait le danger : identifier en Dieu essence et *esse*, n'est-ce pas nécessairement considérer l'*esse* divin comme l'*esse commune* ? La réponse de S. Thomas montre la différence entre l'*esse commune* et l'*esse divinum*; l'un et l'autre semblent avoir en commun d'être «ce à quoi on ne peut rien ajouter»; mais en réalité ils sont tout à fait différents : *il n'est pas* de la raison de l'*esse commune* qu'on lui ajoute quelque chose, en ce sens qu'on ne considère en lui que ce qu'il y a de commun, et cela grâce à l'abstraction (l'animal commun est sans raison parce que sa notion n'inclut pas la raison – mais elle n'implique pas non plus qu'il soit privé de raison); tandis qu'*il est* de la raison de l'*esse* divin qu'on ne puisse rien lui ajouter, car il est souverainement déterminé en sa simplicité<sup>8</sup>. Autrement dit, l'*esse* peut

<sup>8</sup> I, q. III, a. 4, ad 1. Cf. *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 4<sup>o</sup> et ad 6. — Par son *esse* même Dieu diffère de n'importe quel autre *ens*, car l'*esse* divin est *esse per se subsistens*. L'*esse commune* est celui auquel on n'ajoute rien, mais auquel on pourrait ajouter quelque chose, alors qu'à l'*esse* divin on ne peut rien ajouter. — A l'objection suivante : si la Cause première est l'*esse tantum*, il semble qu'elle soit l'*esse commune* qui est attribué à tous et qu'elle ne soit pas *aliquid individualiter ens ab aliis distinctum* (car ce qui est commun n'est pas individué, si ce n'est du fait qu'il est reçu en quelque chose), or la Cause première est quelque chose d'individuel (sinon elle n'aurait pas d'opération), elle doit donc avoir quelque chose qui reçoit l'*esse* (*aliquid recipiens esse*), S. Thomas oppose une

être considéré soit comme subsistant dans sa pureté absolue, complètement séparé de toutes les autres réalités, soit comme capable d'être attribué à tous, l'universel le plus universel, ce qu'il y a de plus commun<sup>9</sup>.

réponse très nette : l'esse divin est individué par sa propre pureté, du fait même qu'il n'est pas reçu dans quelque chose (*Commentaire du De Causis*, leçon 9, n<sup>os</sup> 233-234. Cf. C.G. I, ch. 26).

<sup>9</sup> *Comm. De Causis*, leçon I, n<sup>o</sup> 18 : id quod est commune omnibus est esse. Cf. C.G. I, ch. 26. S. Thomas dit aussi : Dieu ne peut pas être, comme on l'a dit en interprétant mal Denys, l'esse formale de toutes choses (*ibid.*). Dans son étude sur *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, K. Kremer identifie l'*Ipsum esse subsistens* et l'esse commune, en se fondant uniquement sur l'identification néoplatonicienne de l'esse avec la forme et de l'esse commune avec la *Forma universalis* de tous les existants. Cette identification de l'esse commune avec Dieu entraîne, chez Kremer, une défense résolue de l'argument ontologique. Il est clair, comme le souligne C. Fabro, que, étant donné la manière dont l'esse commune est conçu, on ne peut pas condamner cet argument comme une conclusion illicite (passage du simple concept à l'affirmation de la réalité), puisque l'esse qui est Dieu est conçu comme la *forma formarum* au sens univoque et direct : Dieu est donc l'être même sous-jacent aux choses et coïncide avec la perfection de la réalité de ces mêmes choses (voir C. FABRO, *Platonismo, neoplatonismo et tomismo*, pp. 227-228). Dans sa critique de l'étude de K. Kremer, C. Fabro dénonce l'erreur de Gilson, Maritain et *molti altri* (suivant en cela l'École) qui ont fait de l'*existentia* le fait d'être, et non plus l'acte profond que S. Thomas entend lorsqu'il parle d'esse. «Kremer, ajoute-t-il, a bien fait de protester contre le 'simplisme' qui consiste à entraîner l'esse thomiste dans la 'nouvelle vague' [en français dans le texte] existentialiste qui est au contraire l'ultime résultante de l'*existentia* de la Scolastique formaliste, comme Heidegger lui-même l'a mis au clair» (*art. cit.*, p. 233). C. Fabro estime que Kremer va trop vite quand il s'attaque à l'expression de *forma essendi* qu'on lit dans les commentaires thomistes du *De Causis* et de Denys, pour orienter l'esse thomiste vers la *forma universalis* ou «idée des idées» néoplatonicienne, jusqu'à identifier l'esse commune avec l'*ipsum esse subsistens* qui est Dieu. L'esse thomiste que l'on présente comme l'acte premier et ultime, comme acte de tout acte et de toute forme et perfection, est le résultat le plus inattendu et le plus important de la rencontre du platonisme et de l'aristotélisme dans le thomisme : du platonisme il prend la priorité formelle comme *prima rerum creatarum*, de l'aristotélisme il prend l'émergence réelle absolue comme «acte». L'acte, selon Aristote, est antérieur à la puissance. L'esse doit donc être antérieur et indépendant à l'égard de toute puissance, parce que perfection suprême, perfection de toute perfection et le nom propre (ou le moins impropre) de Dieu. Aussi Kremer reconnaît-il le renversement qu'opère S. Thomas en promouvant la *prima rerum creatarum* comme constitutif même de Dieu; mais en réduisant l'esse à la forme, il n'en saisit pas l'originalité, ni l'énorme force spéculative, comme l'ont saisie les partisans de l'esse au sens d'existence. L'esse thomiste doit pour cela être reconnu comme absolument original, au sens de synthèse supérieure (*Aufhebung*) de la forme-totalité néoplatonicienne et de l'acte-émergent aristotélicien, et irréductible à l'un comme à l'autre (*art. cit.*, pp. 233-234). — Commentant l'interprétation néoplatonicienne de S. Thomas par Kremer, le P. Solignac déclare que les thomistes en général (à l'exception du P. Fabro) «n'ont pas été assez attentifs à la valeur de l'esse comme forme», et que l'ouvrage de Kremer apporte un éclairage complémentaire (*La doctrine de l'esse chez S. Thomas est-elle d'origine néo-platonicienne ?*, p. 446); renchérissant sur les résultats de l'enquête de K. Kremer (malgré les réticences qu'il exprime à leur égard), il ajoute «qu'une analyse philologique rigoureuse démontrerait sûre-

Quant à la seconde objection, elle rejette l'identification de l'essence et de l'esse en Dieu en raison des limites de notre connaissance : nous ne pouvons connaître de Dieu que l'*an sit*. S. Thomas répond : l'esse se dit de deux manières, soit qu'il signifie l'*actus essendi*<sup>10</sup>, soit qu'il signifie la composition de la proposition, réalisée en unissant le prédicat au sujet<sup>11</sup>. Il est bien évident que ce n'est pas selon la première de ces deux significations que nous pouvons saisir l'esse *Dei*, mais seulement selon la seconde : « Nous savons que la proposition que nous formons au sujet de Dieu lorsque nous disons 'Dieu est', est vraie; et cela nous le savons à partir de ses effets<sup>12</sup>. Nous avons de nouveau ici deux considérations sur l'esse : l'une, proprement métaphysique : l'esse est l'acte d'être (cela rejoint ce qui avait été dit dans le corps de l'article : l'esse est l'acte ultime); l'autre, relevant de ce que nous affirmons : c'est l'esse pris comme verbe signifiant la composition de la proposition<sup>13</sup>.

Si nous sommes attentifs à cet article de la *Somme*, nous nous trouvons donc en présence de six considérations différentes sur l'esse :

1. l'esse comme *actus essendi*, l'actualité ultime.
2. l'esse *subsistens*, qui est l'esse *divinum*.
3. l'esse causé.
4. le fait d'*avoir* l'esse, conséquence de l'être causé.
5. l'esse *commune*, l'attribut le plus commun.
6. l'esse qui signifie la composition de la proposition.

ment que la source de la doctrine thomasiennne de l'esse n'est autre que le *De divinis nominibus* ch. V, § 1-7, c'est-à-dire le chapitre qui traite de l'être comme nom divin par excellence» (*art. cit.*, p. 448). Le P. Solignac, qui estime qu'«on n'a pas suffisamment étudié jusqu'ici les sources de Saint Thomas» (*ibid.*), suggère également qu'avant de se prononcer définitivement sur ce que Gilson a appelé «la métaphysique de l'Exode», il faudrait faire «une enquête complète sur l'influence que peuvent avoir exercé sur Saint Thomas les nombreux commentaires d'Augustin de l'*Ego sum qui sum*, ensuite sur l'importance de commentaires d'Ex. 3, 14 chez ses prédécesseurs, et enfin sur l'utilisation de ce verset dans son œuvre propre» (*art. cit.*, p. 446). Mais est-ce vraiment en étudiant uniquement les sources scripturaires et patristiques de S. Thomas que l'on peut comprendre sa doctrine de théologie scientifique ? Certes, il serait intéressant de préciser comment S. Thomas utilise le verset de l'*Exode*. Mais n'oublions pas qu'il s'agit d'une révélation divine, qui, pour S. Thomas, a une autre valeur qu'une affirmation métaphysique.

<sup>10</sup> Cf. *C.G.*, I, ch. 22 : «Esse *actum* quemdam nominat : non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est *in actu*.» Voir aussi *Comm. Mét.*, IX, leçon 3, n° 1806.

<sup>11</sup> Voir ci-dessous, pp. 103-104.

<sup>12</sup> *S. th.*, I, q. III, a. 4, ad 2.

<sup>13</sup> Voir aussi *Commentaire des Métaphysiques*, livre IX, leçon XI, n° 1900 : «l'esse en quoi consiste la composition de l'intelligence, comme affirmation, indique une certaine composition et union».

Si la simple analyse de cet article 4 nous montre immédiatement la complexité des significations de l'*esse*, il ne faut cependant pas oublier que S. Thomas n'y expose pas ce qu'il entend par l'*esse*, mais utilise ce qu'est l'*esse* pour nous montrer comment nous devons dire que Dieu est *ipsum esse subsistens*<sup>14</sup> et, par le fait même, absolument simple<sup>15</sup>. Si Dieu est l'*ipsum esse subsistens* absolument simple, Il est en même temps le plus parfait, car Il contient en Lui toutes les perfections de l'être (*perfectiones essendi*) (car toutes les perfections appartiennent à la perfection de l'*esse*; la perfection des réalités leur vient de ce qu'elles ont l'*esse*, qui est la perfection des perfections)<sup>16</sup>. Par là, le théologien peut chercher à déterminer le caractère de la similitude qui existe entre Dieu et sa créature. Cette similitude ne peut être dans la forme, mais dans l'*esse*, puisque l'*esse* est commun à tous (*ipsum esse est commune omnibus*)<sup>17</sup>. C'est de cette manière que les réalités, en tant qu'elles sont des êtres (*entia*) qui existent par Dieu, lui sont assimilées comme au principe premier et universel de l'*esse* tout entier (*totius esse*)<sup>18</sup>.

Du fait même que Dieu est l'*ipsum esse subsistens*, Son *esse* est infini, car il n'est pas reçu<sup>19</sup>. L'*esse* en lui-même n'implique pas de limites : il est acte pur ; tandis que quand l'*esse* est reçu, il est limité du fait même qu'il est participé<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Ou *ipsum esse per se subsistens* (I, q. IV, a.2). S. Thomas dit aussi, dans le *Contra Gentiles* : *esse separatum per se subsistens, esse per se subsistens, illud esse quod est ens subsistens* (C.G., II, ch. 52); et dans le *Commentaire du De Causis* : *esse purum subsistens* (leç. 4, n° 103). Cf. leç. 9, n° 231-232 : la Cause première est *esse purum*, et son *esse* dépasse (*excedit*) tout *esse*. S. Thomas dit encore : «ce qui est *ipsum unum et ens*, est Dieu» (*Comm. Mét.*, III, leç. 10, n° 465).

<sup>15</sup> Il n'y a en lui aucune distinction : voir *Comm. De Causis*, leç. 4, n° 121.

<sup>16</sup> *S. th.*, I, q. IV, a. 2. Dieu étant l'*ipsum esse subsistens*, rien de ce qui appartient à la perfection de l'être (*de perfectione essendi*) ne peut Lui manquer. Cf. C.G., I, ch. 28 : toute noblesse, à quelque réalité qu'elle appartienne, lui appartient selon son *esse*; son mode de noblesse correspond au mode selon lequel elle a l'*esse*; or Dieu a l'*esse totaliter*, selon toute la puissance de l'*esse* (*secundum totam essendi potestatem*). Voir à ce sujet notre article sur l'*Analyse de l'être chez saint Thomas*, note 88.

<sup>17</sup> Ce *commune* n'est plus l'attribut, mais ce qui fonde son attribution.

<sup>18</sup> I, q. IV, a. 3.

<sup>19</sup> Voir I, q. IV, a. 2, et q. VII, a. 1; Cf. I, q. LXXV, a. 5, ad 4; *Comm. Noms Divins*, ch. V, leçon I, n° 629 : «seul Dieu, qui est l'*ipsum esse subsistens*, a l'*esse* selon toute la *virtus essendi*... c'est pourquoi Il peut être pour tous cause d'être (*causa essendi omnibus*).» Voir aussi le *Comm. De Causis*, leç. 4, n° 109 : «si quelque chose avait une *virtus essendi* infinie, de manière à ne pas participer l'*esse* d'un autre (*ab alio*), alors il serait seul infini, et tel est Dieu.» Cf. C.G., I, ch. 28 : «S'il est quelque chose à quoi convient toute la *virtus essendi*, aucune *virtus nobilitatis* ne peut lui manquer».

<sup>20</sup> *S. th.*, I, q. LXXV, a. 5, ad 4 : l'*esse* participé se termine à la capacité du participant (*finitur ad capacitatem participantis*). C'est pourquoi Dieu, qui est Son *esse* (*qui est ipsum*

Si maintenant nous regardons le traité de la création, nous voyons comment *il est nécessaire de dire que tout ce qui est (omne quod est, omne ens), de quelque manière qu'il soit, est par Dieu. C'est encore au niveau de l'esse et de l'ens que se fait cette argumentation théologique.*

Si, en effet, quelque chose se trouve en quelque autre chose par participation (*per participationem*), il est nécessaire qu'il y soit causé par ce à quoi il convient essentiellement (...). Or Dieu est *l'ipsum esse per se subsistens*; et l'*esse subsistens* ne peut être qu'un (...). Donc tous les autres que Dieu ne sont pas leur *esse*, mais participent l'*esse*<sup>21</sup>.

C'est dans la lumière de l'*ipsum esse per se subsistens* que le théologien considère toutes les autres réalités participant l'*esse*<sup>22</sup> et, par là, découvre leur limite<sup>23</sup>; car Dieu est principe de tout l'*esse*<sup>24</sup>.

Et lorsqu'il s'agit de préciser ce qu'est la création, le mode d'émanation des réalités à partir du principe premier, S. Thomas affirme que la création est «l'émanation de tout l'*esse*» et qu'elle est à partir du non-être, qui n'est rien : *est ex non ente quod est nihil*<sup>25</sup>. «Il est néces-

*sum esse*), est acte pur et infini.» L'*esse* non reçu dans quelque chose n'est pas fini, bien au contraire il est absolu. Toute créature, ayant un *esse* fini, a donc un *esse* reçu dans quelque chose (*habet esse receptum in aliquo*) et c'est pourquoi elle doit comporter au moins ces deux choses : l'*esse* et ce qui reçoit l'*esse*. Elle est composée d'*esse*, ou *quod est*, et de *quod est*. Cf. q. L, a. 2, ad 3.

<sup>21</sup> I, q. XLIV, a. 1. «A chacun il convient d'avoir la cause efficiente (*causam agentem*) selon qu'il a l'*esse*» (ad 3). Cf. I, q. CIV, a. 1; *Comm. Noms Divins*, ch. V, leç. I, n° 639 : Dieu par Son *esse* même cause toutes choses (*Deus per ipsum esse omnia causat*); *Comm. De Causis*, leç. 18, n° 340 : «il faut qu'il y ait dans l'ordre des êtres un certain Premier qui donne à tous l'*esse* (*oportet in ordine entium esse aliquod Primum quod dat omnibus esse*); *Commentaire du Peri Hermeneias*, I, leç. 14, n° 191 : «Son *esse*, par sa *virtus*, embrasse (*comprehendit*) tout ce qui est, de quelque façon que ce soit, en tant que cela est par participation à Lui (...). Du fait que quelque chose est *ens*, cela tombe sous sa *virtus* active.» Sur l'*esse causatum et participatum*, voir *Comm. De Causis*, n° 96, 105, 109, 145-146, 230 (cf. *L'être*, II, 2<sup>e</sup> partie, pp. 855 ss.). Les intelligences séparées subsistent dans leur *esse* participé (n° 181; cf. n° 430).

<sup>22</sup> Voir *S. th.*, I, q. LXXV, a. 5, ad 4 : «toute forme créée *per se subsistens* (...) doit participer l'*esse*; car la vie elle-même (...) participe l'*esse*». Cf. *Comm. Noms Divins*, ch. V, leç. I, n° 635.

<sup>23</sup> Voir *S. th.*, I, q. L, a. 2, ad 4 : «toute créature est finie *simpliciter*, en tant que son *esse* n'est pas un absolu subsistant, mais est limité à une certaine nature à laquelle il ad- vient».

<sup>24</sup> Cf. I, q. 3, a. 5.

<sup>25</sup> I, q. XLV, a. 1. S. Thomas affirme successivement que la création est *emanatio totius entis a causa universalis* et *emanatio totius esse*, de même qu'il dit (dans l'article suivant) que Dieu est *causa universalis totius esse*. Cf. a. 4, ad 1 : la création est *emanatio totius esse ab ente universalis*. Voir aussi q. XLV, a. 3.

saire de dire que Dieu produit les réalités dans l'esse à partir de rien»; c'est pourquoi la création produit «toute la substance des réalités»<sup>26</sup>. S. Thomas définira aussi la création, du côté de la créature, comme une certaine relation réelle au Créateur, comme au principe de son esse<sup>27</sup>.

En interprétant une affirmation du *De Causis*, S. Thomas précise : «lorsqu'on dit que la première des choses créées est l'esse, esse n'implique pas le sujet créé, mais la raison propre de l'objet de la création»<sup>28</sup> (comme si l'on disait que la première chose visible est la couleur, bien que ce qui est vu à proprement parler soit le coloré). L'esse peut être considéré comme l'effet le plus universel<sup>29</sup> «Ce qui est l'effet propre de Dieu créant est ce qui est présupposé à tous les autres, c'est-à-dire l'esse absolue»<sup>30</sup>. «Créer, c'est proprement causer ou produire l'esse des réalités»<sup>31</sup>. La différence entre l'action de Dieu et celle des créatures

<sup>26</sup> I, q. XLV, a. 2 et ad 2.

<sup>27</sup> Voir I, q. XLV, a. 3.

<sup>28</sup> I, q. XLV, a. 4, ad 1. Cf. a. 5 : «produire l'esse absolue, non en tant qu'il est tel ou tel, appartient à la raison de création».

<sup>29</sup> I, q. XLV, a. 5 : Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. — Sur l'esse comme effet le plus commun, voir aussi *De potentia*, q. VII, a. 2 : «toutes les causes créées communiquent dans un effet unique qui est l'esse(...)car la chaleur fait être chaud (*esse calidum*) et le constructeur fait être la maison (*esse domum*). Ils conviennent donc en ce qu'ils causent l'esse. (...) Il faut donc qu'il y ait une certaine cause supérieure à tous par la vertu de laquelle (*cujus virtute*) tous causent l'esse, et dont l'esse soit l'effet propre». Cf. *C.G.* III, ch. 66 : «Cum esse sit communis effectus omnium agentium; nam omnis agens facit esse actu»; et ch. 74 : «Oportet quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa».

<sup>30</sup> I, q. XLV, a. 5. Cf. *C.G.* III, ch. 66 : «quod autem est in omnibus effectibus perfectissimum, est esse»; «primum autem in omnibus effectibus est esse». *Comm. Noms Divins*, ch. V, leçon 1, n° 633 : «parmi les autres effets de Dieu, l'esse est le principal et le plus digne (...) [Dieu] «est avant tout participé quant à l'esse» (*per prius participatur quantum ad ipsum esse*). Parmi toutes les participations, celle de l'esse est la première : du fait que l'on participe d'autres participations, on participe d'abord l'esse lui-même : *per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participat ipso esse* (*loc. cit.*, n° 635). Cf. *Comm. De Causis*, leçon IV, n° 101 : selon ce que dit Denys, «l'esse a été fait supérieur à toutes les réalités créées, parce que, parmi les autres effets de Dieu, il est le plus commun et le plus véhémentement uni, c'est-à-dire le plus simple» : et l'auteur du *De Causis* parle «de l'esse participé au premier degré d'être créé (*in primo gradu entis creati*), qui est l'esse supérieur (*esse superius*)» (n° 102). Voir aussi *De pot.*, q. VII, a. 2, ad 9 : l'esse est plus noble que le *vivere*; *ibid.*, ad 10 : l'esse qui est l'effet propre et la fin dans l'opération du premier agent doit tenir lieu de fin ultime (mais parce que la fin, première dans l'intention, est dernière dans l'opération et est l'effet d'autres causes, l'esse créé, qui est l'effet propre répondant au premier agent, est causé par d'autres principes, bien que l'esse premier causant soit premier principe). — Si l'esse est l'effet le plus noble de la création, il y a également des degrés dans l'esse (*gradus in ipso esse inveniuntur*). Certains êtres ne peuvent pas perdre leur esse : ce sont les *entia incorruptibilia*; certains peuvent le perdre, et ce sont les *corruptibilia* (*S. th.*, I, q. XLVIII, a. 2; cf. q. 2, a. 3).

<sup>31</sup> I, q. XLV, a. 6; cf. I, q. VIII, a. 1, ad 1 : «Dieu est en toutes choses comme causant

consiste en ce que Dieu est cause de Ses effets directement selon leur *esse*, tandis que les créatures ne sont causes de leurs effets que selon leur devenir (*secundum fieri*)<sup>32</sup>.

Parce qu'il est la première des choses créées, l'effet le plus universel et la perfection provenant de la Cause première, l'*esse* s'étend *ad omnia*, même aux réalités corruptibles<sup>33</sup>. On peut donc dire que «chacun participe l'*esse* selon la relation qu'il a au Premier Principe d'*esse*» (*ad Primum essendi Principium*)<sup>34</sup>; et l'on peut préciser la manière dont Dieu *est* en toutes les réalités existantes :

Dieu étant l'*esse* même par son essence (*ipsum esse per suam essentiam*), il faut que l'*esse* créé soit son effet propre (...). Il faut donc que, tant qu'une réalité a l'*esse*, Dieu lui soit présent selon le mode selon lequel elle a l'*esse*. Or l'*esse* est ce qu'il y a de plus intime à toute réalité, et ce qui inhère le plus profondément à toutes, puisqu'il est formel (*formale*) à l'égard de tout ce qui est dans la réalité (*formale respectu omnium quae in re sunt*)<sup>35</sup>.

Après avoir montré que l'*esse* est l'effet propre de la création – et il s'agit de l'*esse absolute*, de l'*esse* comme tel –, on précise que cet *esse* demeure toujours dépendant de la causalité du Créateur (la créature est conservée par Dieu dans son *esse*<sup>36</sup>) et que cette dépendance est radica-

l'*esse* de toutes» (*ut causans omnium esse*); q. VIII, a. 2 : Dieu «est en toutes choses comme leur donnant l'*esse*» (*ut dans eis esse*). I, q. CIV, a. 3 : «Deus creaturae esse communicat (...) influit esse». S. Thomas dit également que Dieu est la «cause universelle de tous les êtres» : voir I, q. XLV, a. 3 : *in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus*. Cf. *Comm. De Causis*, leçon 3, n° 77 : Dieu est *causa universalis omnium entium*. Les Platoniciens affirmaient que ce qui est l'*esse* même est pour tous cause d'existence (*id quod est ipsum esse est causa existendi omnibus*), ce qui concorde avec l'affirmation d'Aristote, selon laquelle ce qui est premier et le plus *ens* est cause de ceux qui le suivent : *illud quod est primum et maxime ens est causa subsequentium* (*loc. cit.*, n° 80). Voir aussi leçon 2, n° 53 : «causa prima est causa a qua acquiritur esse sempiternum cuicumque rei semper existenti».

<sup>32</sup> S. th., I, q. CIV, a. 1 et ad 2 : «intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi».

<sup>33</sup> Voir *Comm. De Causis*, leçon 9, n° 226; aux *generata* parvient seulement l'*esse*, tandis qu'à la nature parviennent l'*esse* et la *virtus*, et à l'âme l'*esse*, la *virtus* et la science.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, leçon 25, n° 409.

<sup>35</sup> S. th., I, q. VIII, a. 1. «Ce qui est le plus formel de tout, c'est l'*esse* lui-même» (q. VII, a. 1); cf. q. IV, a. 1, ad 3; *Question disputée De anima*, a. 1, ad 17 : *formalissimum inter omnia*; C.G. I, ch. 23 (cité ci-dessous, p. 89). L'*esse* est bien «ce qu'il y a de plus intime à toute réalité», et «rien n'est dans un genre par son *esse*», puisque *esse uniuscujusque rei est ei proprium, et distinctum ab esse cujuslibet alterius rei* (*De pot.*, q. VII, a. 3). Sur l'*esse inhaerens*, voir *op. cit.*, q. VII, a. 2, ad 7 : «in rebus inferioribus, esse non est subsistens, sed inhaerens».

<sup>36</sup> I, q. CIV; cf. q. CV, a. 5 : Dieu «tient» (*tenet*) les créatures dans l'*esse*; Il conserve

le, puisque l'*esse* est ce qu'il y a de plus intime, de plus profond dans toute réalité (ce qui est normal, puisque l'*esse* est l'acte).

L'*esse* permet donc bien à S. Thomas théologien d'explicitier le mode propre de la causalité créatrice de Dieu, l'intimité qui existe entre Dieu et Ses créatures et la dépendance radicale et permanente de celles-ci à l'égard du Dieu-créeur. C'est bien grâce à l'*esse* que le théologien opère cette grande synthèse.

Notons encore d'autres aspects que souligne S. Thomas, notamment dans son analyse du bien, de la *ratio boni*. L'*esse* est désirable par soi, *per se appetibile*<sup>37</sup>. Parlant de la vie, de la science, etc., S. Thomas note qu'elle sont désirables en tant qu'elles sont en acte; en tout cela est aimé «un certain *esse*»<sup>38</sup>, car «chacun est bon en tant qu'il a l'*esse*»<sup>39</sup>. De plus, «chacun est connaissable dans la mesure où il a l'*esse*»<sup>40</sup>; et «l'*esse* de chacun consiste dans l'indivision : chacun, comme il garde l'*esse*, garde ainsi son unité»<sup>41</sup>.

S. Thomas précise également le lien entre l'*esse* et la forme. Il affirme que «l'*esse* suit la forme»<sup>42</sup> et même que «le premier effet de la

(*conservat*) les réalités dans l'*esse* (*id.*, a. 3). C.G. III, ch. 65 : «Deus conservat res in esse per suam providentiam».

<sup>37</sup> Cf. I, q. V, a. 2, ad 3; q. VI, a. 3 : la perfection d'une réalité est triple; la réalité est d'abord parfaite selon qu'elle est constituée dans son *esse*; puis, en second lieu, en tant que des accidents lui sont surajoutés, qui sont nécessaires à la perfection de son opération, et enfin en tant qu'elle atteint quelque chose d'autre comme sa fin.

<sup>38</sup> I, q. V, a. 2, ad 4; q. IV, a. 2, ad 3.

<sup>39</sup> I, q. VI, a. 3, ad 2; cf. ad 3. Nous reviendrons sur ces liens entre l'*esse* et le bien.

<sup>40</sup> I, q. XVI, a. 3. Cf. q. LXXV, a. 6 : «l'intelligence appréhende l'*esse* absolument, et selon tous les temps (*absolute et secundum omne tempus*). C'est pourquoi tous ceux qui ont l'intelligence désirent naturellement être toujours (*esse semper*)». Voir aussi *Comm. Mét.*, IX, leç. 10, n° 1894 : «*quae intelliguntur, oportet esse actu*».

<sup>41</sup> I, q. XI, a. 1.

<sup>42</sup> I, q. IX, a. 2; I, q. V, a. 5, ad 3 : tout *esse* est selon une certaine forme; I, q. CIV, a. 1 : *esse quod consequitur ad talem formam*; *ibid.*, ad 1 : «*esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito influxu solis*»; I, q. XIV, a. 4 : comme l'*esse* suit la forme, ainsi l'*intelligere* suit la *species* intelligible; or en Dieu il n'y a pas de forme qui soit autre que son *esse*, et son essence est sa *species* intelligible; donc l'*intelligere* de Dieu est son essence et son *esse*. Voir aussi III, q. LXXV, a. 4 : la détermination de toute réalité dans l'*esse* actuel est par sa forme (*determinatio cujuslibet rei in esse actuali est per ejus formam*). Voir aussi *Comm. De Causis*, leç. 25, n° 409 : «la réalité composée de matière et de forme n'a l'*esse* que par consécution de sa forme». Et *op. cit.*, leçon 26, n° 414 : «dans les réalités corruptibles, la corruption arrive du fait que quelque chose est séparé de sa cause formelle par laquelle il a l'*esse* en acte; de même que la génération, qui est la voie vers l'*esse* (*via ad esse*), est par l'acquisition de la forme, ainsi la corruption, qui est voie vers le non-être (*via ad non-esse*) est par la perte de la forme».

forme est l'*esse*, car toute réalité a l'*esse* selon sa forme»<sup>43</sup> (le second effet étant l'opération). Il est vrai que dans le *De ente et essentia*, il déclarait impossible (*non potest esse*) que l'*esse* soit causé par la forme de la réalité, comme par une cause efficiente<sup>44</sup>. Toutefois, il n'y a pas de contradiction entre ces deux affirmations, car la seconde montre que l'*esse* ne peut être l'effet propre d'une forme limitée, principe de détermination, comme si cette forme était la cause efficiente de l'*esse* d'une réalité composée.

Mais S. Thomas montre aussi que l'*esse* est toujours l'acte d'une forme, et que celle-ci, tout en le recevant, le détermine d'une manière immanente. C'est donc par la forme que la réalité créée existe. La forme donne l'*esse*<sup>45</sup> et le maintient<sup>46</sup>. C'est bien ce que S. Thomas montre lorsqu'il affirme qu'il convient à la forme, qui est acte, d'être par soi (*esse per se*), et que la matière, en acquérant la forme, acquiert l'*esse* en acte (elle le perd si elle perd la forme), tandis que la forme subsistant sans matière ne peut perdre son *esse*, parce qu'il est impossible que la forme soit séparée d'elle-même<sup>47</sup>. L'*esse* est l'acte de la nature composée, qui se rapporte à son *esse* comme la puissance à

<sup>43</sup> S. *th.*, I, q. XLII, a. 1, ad 1; I-II, q. CXI, a. 2 : toute forme a deux effets, dont le premier est l'*esse*. Cf. I, q. LXXVI, a. 3 : la *res* a l'*esse* par la forme; et q. XLI, a. 2 : une *res* n'a qu'une forme naturelle, par laquelle elle a l'*esse*. I-II, q. IV, a. 5, ad 2 : il y a un même *esse* de la forme et de la matière, et c'est l'*esse* du composé : *idem est esse formae et materiae, et hoc est esse compositi*. Cet *esse*, l'*esse* du tout (*esse totius*), n'est pas celui de quelqu'une de ses parties; celles-ci sont donc totalement privées d'*esse* quand le tout est détruit (comme les parties de l'animal quand celui-ci est détruit), ou bien, si elles demeurent, elles ont un autre *esse* en acte, comme la partie de la ligne a un autre *esse* que la ligne tout entière. Quant à l'âme humaine, elle garde l'*esse* du composé après la destruction du corps, puisque cet *esse* est à la fois celui de la forme et celui de la matière; séparée du corps, elle garde un *esse* parfait (et peut donc avoir une opération parfaite) bien qu'elle n'ait plus la nature parfaite de l'espèce (*ibid.*). Voir aussi I, q. LXXVI, a. 1 : «l'âme communique à la matière corporelle l'*esse* dans lequel elle subsiste; et c'est par elle que l'âme intellectuelle est faite une, de telle sorte que l'*esse* qui est celui de tout le composé est aussi celui de l'âme».

<sup>44</sup> Cf. ci-dessus, p. 43.

<sup>45</sup> I, q. LXXVI, a. 4 : la forme substantielle donne l'*esse simpliciter*, tandis que la forme accidentelle donne l'*esse tale*; et a. 8 : la forme du tout, qui ne donne pas l'*esse* à chacune des parties du corps (*forma totius, quae non dat esse singulis partibus corporis*), est une forme de composition et d'ordre, comme la forme de la maison; c'est une forme accidentelle. I, q. LXXVII, a. 6 : la forme substantielle *facit esse simpliciter*, et son sujet est *ens in potentia*; la forme accidentelle *facit esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens*; son sujet, en effet, est *ens* en acte.

<sup>46</sup> I, q. LIX, a. 2 : la forme *tenet rem in esse postquam fuerit* (alors que la matière *appetit esse antequam illud habeat*).

<sup>47</sup> I, q. LXXV, a. 6; cf. q. LXXVI, a. 1, ad 5; q. L, a. 5.

l'acte; quant à la forme subsistant sans matière, elle se rapporte encore à l'esse comme la puissance à l'acte<sup>48</sup>.

S. Thomas précise aussi le lien entre l'esse et le suppôt et ses opérations : «parce que chacun opère selon qu'il est en acte, l'opération de la réalité indique le mode de son esse» (*modum esse ipsius*)<sup>49</sup>.

S. Thomas fait observer que l'esse appartient à l'hypostase comme à ce qui a l'esse, et à la nature comme à ce par quoi quelque chose a l'esse,

car la nature est signifiée par mode de forme, qui est dite *ens* du fait que par elle quelque chose est, comme par la blancheur quelque chose est blanc. Or (...) s'il est une forme ou une nature qui n'appartienne pas à l'esse personnel de l'hypostase subsistante, cet esse n'est pas dit esse de cette personne *simpliciter*, mais d'une certaine manière : comme être blanc est l'être de Socrate, non en tant qu'il est Socrate, mais en tant qu'il est blanc<sup>50</sup>.

Les esse de cette sorte peuvent se multiplier dans une personne (il y a l'esse par lequel Socrate est blanc, celui par lequel il est musicien, etc.), mais il n'en est pas de même de l'esse qui appartient à la personne en elle-même (*secundum se*), car il est impossible qu'une réalité n'ait pas un unique esse (*impossibile est quod unius rei non sit unum esse*). Si donc la nature humaine survenait au Fils de Dieu accidentellement, il y aurait en Lui deux esse. Mais si la nature humaine Lui est unie personnellement, «il suit que, selon la nature humaine, il ne lui advient pas un nouvel esse personnel, mais seulement un nouveau rapport (*habitus*) de l'esse personnel préexistant à la nature humaine»<sup>51</sup>, la personne sub-

<sup>48</sup> Cf. I, q. L, a. 2, ad 3. *Comm. De Causis*, leçon 9, n° 230 : parce que l'intelligence «n'est pas son esse, mais subsiste dans un esse participé, la forme subsistante elle-même se rapporte à l'esse participé comme la puissance à l'acte et comme la matière à la forme». — Si donc S. Thomas affirme que l'esse *per se* convient à la forme, qui est acte (elle détermine la matière), et encore que «l'esse *secundum se* convient à la forme, car chacun est *ens* en acte selon qu'il a une forme» (I, q. L, a. 5) cependant l'esse est plus «acte» que la forme, qui «se rapporte à l'esse comme la puissance à l'acte» (q. L, a. 2, ad 3).

<sup>49</sup> I, q. L, a. 5.

<sup>50</sup> III, q. XVII, a. 2. Donc «l'esse suit la personne ou l'hypostase comme ayant l'esse», et la nature «non comme ayant l'esse, mais comme ce par quoi quelque chose est», à savoir la personne (*art. cit.*, ad 1).

<sup>51</sup> De même, lorsqu'un aveugle-né acquiert la vue, il n'acquiert pas un autre esse, mais seulement une certaine relation à ses yeux selon son esse (*loc. cit.*). Sur l'esse du Christ et, d'une façon générale, sur l'esse chez S. Thomas, voir A. PATFOORT, *L'unité d'être dans le Christ*. Voir aussi le compte rendu que nous avons fait de cet ouvrage dans les *Philosophical Studies*.

sistant déjà non seulement selon la nature divine, mais aussi selon la nature humaine. «L'esse éternel du Fils de Dieu qui est la nature divine devient (*fit*) l'esse de l'homme, en tant que la nature humaine est assumée par le Fils de Dieu dans l'unité de la personne»<sup>52</sup>.

Notons enfin toute une série d'expressions qui montrent avec quelle souplesse S. Thomas emploie le mot *esse* (si l'on prenait *matériellement* ces expressions, on arriverait à y trouver des contradictions). Ainsi, S. Thomas dit, dans le *Contra Gentiles* : *non dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia*<sup>53</sup>; mais il dit dans la *Somme* : *esse in potentia omnino removetur a Deo*<sup>54</sup>.

L'esse *simpliciter* s'oppose à l'esse *tale* ou *esse aliquid*<sup>55</sup>; ainsi, *esse simpliciter* est supérieur à *esse hominem*<sup>56</sup>, à *esse corporeum, capitatum, album*<sup>57</sup>, à *esse vitale*<sup>58</sup>. *Vivere*, en effet, est *esse in tali natura*<sup>59</sup>, et «parfois *vivere* est pris pour l'esse même du vivant»<sup>60</sup>. *Esse simpliciter*, c'est *esse actu*, qui s'oppose à ce qui préexiste virtuellement dans la cause<sup>61</sup>. L'esse *simpliciter*, c'est l'esse *substantiale* : par son esse substantiel, chacun est dit *ens simpliciter*<sup>62</sup>; l'esse *substantiale* s'oppose à l'esse *accidentale*<sup>63</sup>. L'esse de la substance est un *esse per se*<sup>64</sup>.

<sup>52</sup> *Art. cit.*, ad 2. Notons encore l'affirmation de l'existence réelle du Corps et du Sang du Christ dans l'Eucharistie : «verum Corpus Christi et Sanguinem esse in hoc sacramento» (III, q. LXXXV, a. 1).

<sup>53</sup> *C.G.*, I, ch. 22.

<sup>54</sup> *S. th.*, I, q. 3, a. 6.

<sup>55</sup> I, q. LXXXVI, a. 4; q. LXXXVII, a. 6; *Comm. De Hebdom.*, II, n<sup>o</sup> 27 ss. L'esse pris *absolute* peut être un esse reçu, participé, mais ce n'est pas un *esse absolutum*.

<sup>56</sup> *S. th.*, III, q. XVI, a. 9, ad 2.

<sup>57</sup> III, q. XVII, a. 2. L'esse *aeternum* est distinct de l'esse *sempiternum* (*Comm. De Causis*, n<sup>o</sup> 53; cf. ci-dessous, p. 101, note 5).

<sup>58</sup> *S. th.*, III, q. II, a. 6, ad 2.

<sup>59</sup> I, q. XVIII, a. 2.

<sup>60</sup> I, q. LIV, a. 2; cf. ci-dessus, p. 58, note 135. S. Thomas dira qu'être terme de la génération advient à l'être, en tant qu'il passe de la puissance à l'acte : «esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentia in actum» (I, q. XXVI, a. 1, ad 2). — S. Thomas parlera aussi d'esse *specificum* (*Comm. De Causis*, leçon 10, n<sup>o</sup> 244).

<sup>61</sup> *Comm. Sec. An.*, I, leçon 3, n<sup>o</sup> 35. Voir aussi *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 3, n<sup>o</sup> 35, ci-dessous, p. 95. *Esse stans* s'oppose à *moveri* (*Comm. De Causis*, leçon 2, n<sup>o</sup> 52).

<sup>62</sup> *S. th.*, I, q. V, a. 1, ad 1; cf. I, q. LXXXVI, a. 4 (ci-dessus, note 45). S. Thomas parle aussi de l'esse *completum* : ce qui advient après l'esse *completum* advient accidentellement, *nisi trahatur in unionem illius esse completi* (III, q. II, a. 6, ad 2).

<sup>63</sup> I, q. IX, a. 2; *C.G.* I, ch. 22; *Comm. Mét.*, V, leçon 9, n<sup>o</sup> 896.

<sup>64</sup> *S. th.*, I, q. III, a. 5, ad 1. C'est un *esse firmum, solidum, quasi per se existens* (*Comm. Mét.*, IV, leçon 1, n<sup>o</sup> 543). *Esse in alio*, par contre, est un *esse debile* (*ibid.*, n<sup>o</sup> 543).

Si *esse* désigne l'*esse rei*<sup>65</sup>, il signifie aussi le fait d'exister<sup>66</sup>, d'avoir lieu, et peut aussi signifier simplement la composition de la proposition<sup>67</sup> (nous y reviendrons plus loin).

### *Est*

Lorsqu'il s'agit de préciser le nom qui convient le plus proprement à Dieu, le théologien revient toujours à la révélation faite à Moïse : «Je suis Celui qui suis»<sup>68</sup>. S. Thomas, suivant la Tradition tout en la précisant théologiquement, montre comment le nom *Qui est* est avant tout le nom propre de Dieu, et cela pour trois raisons : 1) à cause de sa signification; ce nom en effet ne signifie pas une forme, mais l'*esse* lui-même (*ipsum esse*); or l'*esse* de Dieu est son essence, ce qui ne convient à nul autre qu'à Lui; et puisque chacun est nommé en fonction de sa forme, le nom *Qui est* est celui qui convient le plus proprement à Dieu<sup>69</sup>; 2) en raison de son universalité; tous les autres noms, en effet, sont moins communs; étant donné que nous ne connaissons pas ici-bas l'essence de Dieu telle qu'elle est, moins un nom est déterminé, plus il est commun et absolu, et plus, par le fait même, nous pouvons l'attribuer proprement à Dieu (car toute détermination effectuée par notre intelligence s'éloigne de ce que Dieu est en Lui-même); le nom *Qui est* ne détermine aucun mode d'être (*modum essendi*), et c'est pourquoi il nomme proprement l'«océan infini de substance» (*ipsum pelagus substantiae in-*

542). On peut avoir l'*esse in alio* réellement (*realiter*), ou selon un rapport d'action et de passion (*Comm. De Causis*, leçon 24, n° 391). *Esse subsistens* s'oppose à *esse inhaerens* (cf. ci-dessus, note 35).

<sup>65</sup> *S. th.*, I, q. LIX, a. 2; *C.G.*, I, ch. 22.

<sup>66</sup> Par exemple, examinant le mode d'union du Verbe incarné et envisageant une union *per modum complexionis*, S. Thomas déclare : *hoc non potest esse* (*S. th.*, III, q. II, a. 1).

<sup>67</sup> I, q. III, a. 4, ad 2; cf. ci-dessous, pp. 103-104.

<sup>68</sup> *Exode*, III, 14.

<sup>69</sup> *S. th.*, q. XIII, a. 11. Cf. *C.G.* II, ch. 52 : «Proprium nomen Dei ponitur esse QUI EST, quia ejus solius proprium est quod substantia sua non sit aliud quam suum esse». Cf. *De pot.*, q. VII, a. 2 : «Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei». Sur le nom *Qui est*, voir aussi *De pot.*, q. II, a. 1 : «ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est : *Qui est* (...) quia sic denominatur quasi a propria sua forma»; q. VII, a. 5 : «nomen *Qui est*, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate». Voir aussi q. X, a. 1, ad 9. — Dans le *Commentaire du Peri Hermeneias*, S. Thomas dira : «EST, simpliciter dictum, significat *in actu esse*» (livre I, leçon V, n° 73; cf. ci-dessous, p. 97).

*finitum*)<sup>70</sup>; 3) enfin, en raison de sa «consignification» : le nom *Qui est* signifie l'*esse in praesenti*, ce qui est le plus proprement affirmé de Dieu, dont l'*esse* ne connaît ni passé ni futur<sup>71</sup>.

S. Thomas reconnaît que l'*esse*, et *est* par le fait même, ne sont pas attribués à Dieu exclusivement : ils conviennent aussi aux créatures<sup>72</sup>. Mais l'*esse* est attribué à Dieu *proprie* en ce sens qu'il Lui est attribué d'une manière pure, sans mélange.

### *Ens*

Cette contemplation théologique de l'*Ipsum esse subsistens* et de *Qui est*, Dieu, implique un usage très rigoureux de *esse*, mais ne s'oppose en rien à une véritable métaphysique de l'*ens*. Rappelons d'abord que S. Thomas n'a cessé d'affirmer, depuis le *De ente et essentia* jusqu'aux dernières œuvres de sa vie, sous des modalités diverses exprimant toujours, profondément, la même réalité : *primo autem in conceptione intellectus cadit ens*<sup>73</sup>, ce qui est l'objet propre de l'intel-

<sup>70</sup> L'expression, qui est de S. Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, livre I, ch. 9) était déjà dans le *Commentaire des Sentences* (cf. ci-dessus, p. 51).

<sup>71</sup> Dans le *Commentaire des Sentences*, S. Thomas se posait déjà la question : l'*esse* est-il dit *proprie* de Dieu ? Nous avons noté les quatre raisons qu'il donnait pour prouver que le nom *Qui est* est par-dessus tout le nom propre de Dieu (cf. ci-dessus, p. 51). Dans la *Somme*, S. Thomas reprend ces raisons d'une nouvelle manière : en premier lieu la quatrième; en second lieu, la seconde; et en troisième lieu, la première; quant à la troisième, tirée de Denys, elle n'est pas reprise. — Dans le *Commentaire des Noms Divins*, S. Thomas note comment Denys montre que «le nom *ens*, ou *qui est*, est dit le plus convenablement (*convenientissime*) de Dieu» (ch. V, leçon 1, n° 632); et il commente : «si une autre cause est nommée par son effet, il faut que Dieu soit nommé principalement *per ipsum esse*, par le premier effet au moyen duquel Il fait toutes choses — et tel est l'*ens*. Dieu est donc nommé principalement *per ipsum esse*» (n° 636). Cf. n° 633 : «Parmi les autres effets de Dieu, l'*esse* est le principal et le plus digne. Donc Dieu, qui ne peut être nommé que par Ses effets, est le plus convenablement nommé du nom de l'être (*nomine entis*)».

<sup>72</sup> Voir *C.G.*, II, ch. 15 : comme l'*esse* convient aussi aux créatures, ainsi *est* leur convient aussi. En effet, *esse dicitur de omni eo quod est*; cf. ch. 22 : «toute réalité est par le fait qu'elle a l'*esse*» (*per hoc quod habet esse*). S. Thomas (montrant ainsi que *est* a bien le sens d'être en acte) affirme que toute noblesse et perfection est dans la réalité selon qu'elle est (*omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est*) (ch. 28; S. Thomas y dit également : *unumquodque perfectum est, in quantum est actu*).

<sup>73</sup> *S. th.* I, q. V, a. 2; q. XVI, a. 4, ad 2; *De ver.*, q. I, a. 1; *Comm. Mét.*, IV, leçon 6, n° 605; X, leçon 4, n° 1998, et de nombreux autres lieux qui ont été inventoriés par St. Adamczyk dans son étude *De objecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*. — Commentant le fameux texte du *De veritate*, B. Welte écrit : «ce texte nommé comme le *primum* de l'*intellectus* non pas l'Être, mais l'étant : *ens*. Pour

ligence, c'est l'*ens*<sup>74</sup>; l'*ens* est le premier intelligible<sup>75</sup>.

Thomas, la primauté semble revenir à l'étant» (B. WELTE, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'Être chez Heidegger*, p. 607). Ne considère-t-on pas alors S. Thomas en fonction de Heidegger ? On cherche à déterminer ce qui est en harmonie avec Heidegger et ce qui ne l'est pas. Qu'il y ait entre S. Thomas et Heidegger une certaine parenté — comme entre beaucoup de philosophes de l'être — nous n'en doutons pas ! Mais on ne peut pas juger la théologie de S. Thomas (théologie qui implique une métaphysique de l'être et de l'acte d'être) à la lumière de l'ontologie heideggerienne. Examinant trois positions qu'occupe chez S. Thomas «l'*esse* de l'*ens* ou l'entité de l'étant», B. Welte affirme : «dans les trois cas, l'*esse* semble chaque fois se référer à un sujet dont il est l'*esse*» (*art. cit.*, pp. 608 et 609). On doit donc affirmer, dans la perspective de B. Welte, que *ens* est bien le sujet de l'*esse*. Ne sommes-nous pas en présence de quelque chose de semblable à la réduction de la substance au sujet ? Mais si l'*ens* est sujet de l'*esse*, l'*ens* est donc un genre. On confond alors l'*ens* avec l'essence. Dans ces conditions, peut-on encore comprendre que l'*ens* se divise en acte et en puissance ? Il devient également impossible de se servir de l'acte pour préciser ce qu'est l'*esse*. — Pour B. Welte, qui ne voit S. Thomas qu'à travers Heidegger (S. Thomas «parle même de la différence de l'Être et de l'étant» !), l'*esse* tel que le comprend le Docteur angélique n'est plus que «l'entité de l'étant», il demeure «entièrement dans le domaine de l'étant» (*art. cit.*, p. 607) et donc relatif à celui-ci. On sait que plusieurs «thomistes modernes» (*ibid.*, note 16) défendent une opinion différente : en particulier J.B. Lotz (voir *Das Sein Selbst und das Subsistierende Sein nach Thomas von Aquin*, pp. 182 ss.), G. Siewerth (*Das Schicksal der Metaphysik*, pp. 21 ss.), Voir aussi J. STALLMACH, *Der «actus essendi» bei Thomas von Aquin und das Denken der «ontologischen Differenz»*; C. FABRO, *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, pp. 258-259 : la position thomiste fait exception à la faille de la pensée occidentale dénoncée par Heidegger : «tandis qu'on passe sans discontinuité du formalisme médiéval antithomiste au rationalisme moderne par le moyen de la perspective essentialiste commune de l'être en ses deux états de possibilité (*essentia*) et de réalité (*existentia*), dans la position thomiste la première et plus intime participation de l'être est à l'*esse* comme *actus essendi* qui est l'acte immanent à l'essence et peut donc opérer la médiation transcendantale entre le fini et l'Infini» (*art. cit.*, p. 258). Dans le thomisme, dit encore C. Fabro, «la création se situe sur le plan transcendantal de l'*esse* comme pur acte, et atteint par conséquent la constitution originelle de l'être créé dans la sphère de l'intelligibilité pure de l'acte, par-delà n'importe quelle référence à n'importe quelle instrumentalité empirique» (*art. cit.*, p. 259; voir aussi *Dall'essere all'esistente*, pp. 337 ss.).

<sup>74</sup> *S. th.*, I, q. V, a. 2, c : *ens* est *proprium objectum intellectus*. Cf. *C.G.*, II, ch. 83 : parce que la nature est toujours ordonnée *ad unum*, l'intellect, qui est une puissance une, doit avoir pour unique objet naturel ce dont il a la connaissance *per se* et naturellement. Cet objet doit être ce sous quoi est compris tout ce qui est connu par l'intellect (comme la couleur par la vue). Cet objet n'est autre que l'*ens*. Notre intellect connaît donc naturellement l'*ens* et ce qui appartient par soi à l'*ens* en tant que tel (*ea quae sunt per se entis inquantum hujusmodi*). Conséquence du fait que l'*ens* est ce qui est en premier lieu appréhendé par l'intelligence : «le premier principe indémontrable est qu'on ne peut à la fois affirmer et nier (*non est simul affirmare et negare*); ce principe se fonde sur la raison d'être et de non-être (*supra rationem entis et non entis*), et sur ce principe sont fondés tous les autres» (*S. th.*, I-II, q. 94, a. 2). Cf. *Comm. Mét.* IV, leç. 6, n° 605. S. Thomas précise que, comme l'*ens* est ce qui est premier dans la première opération de l'intelligence, ainsi le principe de non-contradiction, qui dépend de l'intellection de l'*ens*, est naturellement premier dans la seconde opération, celle qui compose et divise. Voir aussi XI, leç. 5, n° 2211.

Affirmer que l'*ens* est ce qui tombe en premier lieu sous l'appréhension de l'intelligence, c'est évidemment reconnaître que l'intelligence est faite en premier lieu pour l'*ens*. Et en affirmant cela, S. Thomas sait qu'il reprend la grande intuition d'Avicenne commentant Aristote<sup>76</sup>.

Pour mieux saisir comment l'*ens* est ce qui est saisi en premier lieu par l'intelligence, n'oublions pas que pour S. Thomas également, l'objet propre de la première opération de notre intelligence est le *quod quid est*, la nature des choses sensibles<sup>77</sup> (la substance<sup>78</sup>). Il s'agit alors de distinguer la première opération de l'intelligence de la seconde (dont l'objet est l'*ipsum esse rei*<sup>79</sup>). Nous voyons bien que ces affirmations ne se situent pas au même niveau d'analyse; l'*ens* est saisi par l'intelligence comme telle, en ce qu'elle a de plus elle-même, la *ratio intellectus*; tandis que la nature des choses sensibles est atteinte par la première opération de notre intelligence en tant qu'elle est humaine.

Et puisque l'*ens* est ce qui est connu en premier lieu par l'intelligence, et que rien ne peut être saisi en dehors de l'être, l'*ens* ne peut être dans un genre, ni être un genre<sup>80</sup>; tandis qu'au contraire l'objet propre de la première opération est contenu dans un genre.

<sup>75</sup> S. th., I, q. V, a. 2; cf. q. XVI, a. 3, ad 3 : «l'*ens* ne peut être intelligé que si l'*ens* est intelligible; mais cependant l'*ens* peut être intelligé de telle manière que son intelligibilité ne soit pas comprise». Voir le *Commentaire du De Causis*, leçon 6, n° 174, où S. Thomas rappelle quelle est la position de Proclus : «ce qui est acquis en premier lieu par l'intelligence est l'*ens* et ce en quoi ne se trouve pas la *ratio entis* n'est pas saisissable (*capibile*) par l'intelligence». Proclus en conclut que puisque la Cause première est au dessus de l'*ens*, elle est au delà de l'Intelligible (*supra res intelligibiles sempiternas*).

<sup>76</sup> Cf. ci-dessus, p. 7. S. Thomas le rappelle encore dans le *Commentaire des Métaphysiques*, I, leçon 2, n° 46.

<sup>77</sup> S. th., I, q. LXXXVII, a. 3 et ad 1; *id.*, a. 7; q. LXXXV, a. 1, c. Question disputée *De anima*, a. 16, c, et de nombreux autres lieux. Certains ont prétendu que pour S. Thomas, l'objet formel de l'intelligence humaine était la «quiddité matérielle» (ce qui rendrait la métaphysique impossible) et l'ont en cela opposé à Duns Scot : voir fasc. II, p. 74. A l'autre extrême, St. Adamczyk s'efforce de montrer que pour S. Thomas, c'est l'être en tant que tel (*ens qua tale*) qui est l'unique objet formel de l'intelligence : voir *op. cit.*

<sup>78</sup> S. th., III, q. LXXV, a. 5, ad 2.

<sup>79</sup> *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, q. V, a. 3 : *secunda operatio respicit ipsum esse rei*; cf. ci-dessus, p. 55. Quant aux sens, ils ne connaissent l'*esse* que *sub hic et nunc* (S. th., I, q. 75, a. 7).

<sup>80</sup> S. th., I, q. III, a. 5; III, q. LXXVII, a. 1, ad 2; C.G., I, ch. 25; *De pot.* q. VII, a. 3, ad 4; *Comm. Mét.*, I, leçon 9, n° 139; III, leçon 8, n° 433; V, leçon 9, n° 889; X, leçon 3, n° 1966; XI, leçon 1, n° 2169. *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 8, n° 92-93. Voir également ci-dessus, p. 86, note 133.

Bien qu'il ne soit pas un genre, l'*ens* peut cependant être comparé à chacun des *entia*, et S. Thomas le considère même comme supérieur à chacun d'eux, comme l'animal à l'homme<sup>81</sup>. Par là, c'est bien le caractère de généralité, d'universalité de l'*ens* (l'*ens commune*, dira S. Thomas<sup>82</sup>), qui est manifesté. Cette supériorité, du reste, peut être envisagée du point de vue de la compréhension comme du point de vue de l'extension.

Mais cette universalité de l'*ens* est très particulière : elle est au delà de l'universalité générique, elle est analogique<sup>83</sup>. A la suite d'Aristote, S. Thomas affirme que l'*ens* se prend de diverses façons et se dit de multiples manières<sup>84</sup>. L'*ens* est dit analogiquement, cet «analogiquement» impliquant les deux modes selon lesquels quelque chose peut être dit «selon l'analogie»<sup>85</sup>. En premier lieu, l'*ens* se distingue en *ens per se* et *ens per accidens*; cette distinction qu'Aristote fait contre les sophistes demeure toujours valable<sup>86</sup>.

Plus profondément, S. Thomas distingue à son tour l'*ens* considéré *inquantum ens*, ou *secundum quod ens*, de l'*ens* pris selon telle ou telle

<sup>81</sup> *Comm. Mét.*, V, leçon 9, n° 896 : *ens est superius ad unumquodque etiam, sicut animal ad hominem*. Nous avons précédemment relevé cette affirmation parallèle : *esse autem simpliciter est superius ad esse hominem* (*S. th.*, III, q. XVI, a. 9, ad 2; cf. ci-dessus, p. 73).

<sup>82</sup> *Comm. Mét.*, Proœmium.

<sup>83</sup> Cela n'empêche pas S. Thomas de dire, par exemple : *ens commune, quod est genus* (*loc. cit.*).

<sup>84</sup> *S. th.*, I, q. XIII, a. 10, ad 4 : *ens, quod analogice dicitur*; cf. a. 5, ad 1; II-II, q. CXX, a. 2; *Comm. Mét.*, VII, leçon 1, n° 1247.

<sup>85</sup> *S. th.*, I, q. XIII, a. 5, ad 1 : «sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens». *De pot.*, q. VII, a. 7 : le mode de prédication analogique est double : «de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam», et «de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate.» Cf. *C.G.*, I, ch. 34 : «sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet». Voir aussi *De ver.*, q. II, a. 11.

<sup>86</sup> *S. th.*, I, q. 3, a. 6. *Comm. Peri Herm.*, n°s 186-188. *Comm. Mét.*, V, leçon 9, n° 885 : S. Thomas précise que cette division de l'*ens* n'est pas la même que celle qui le divise en substance et accident, qui se fait *secundum absolutam entis considerationem*, alors que l'*ens per accidens*, ou *secundum accidens*, doit être compris par comparaison de l'accident à la substance; l'*ens per accidens*, c'est ce tout : «l'homme est blanc». Cette seconde division concerne donc la prédication *per se* ou *per accidens*, alors que la première considère quelque chose dans sa propre nature, que ce soit substance ou accident. – L'*ens per accidens* n'a pas de cause, car ce qui se fait *per accidens* n'est ni *ens propre*, ni un (*S. th.* II-II, q. XCV, a. 5). Cf. *Comm. Mét.*, VI, leçon 3, n° 1191-1200. *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 14, n° 186 : ce qui est *per accidens*, à proprement parler n'est pas *ens (propre non est ens)*, mais est plutôt à ranger avec le non-être (*non ente*), comme l'a dit Platon dans le *Sophiste*.

détermination particulière<sup>87</sup>. L'*ens*, considéré en lui-même, n'implique aucune imperfection<sup>88</sup>. Dans le traité de la création, pour montrer ce qui caractérise la causalité première, S. Thomas distingue la considération de l'*ens inquantum ens*, qui permet de regarder les *entia* en tant qu'ils sont *ens*, et celle de la «talité» de la réalité (*tale ens*)<sup>89</sup>. En ce sens on peut, parlant de Dieu, dire : *auctor entis*<sup>90</sup>. Une chose est dite créée du fait qu'elle est *ens participative*, et non *hoc ens*<sup>91</sup>. Notons aussi, ce qui est très important, que la relation à la cause (*habitus ad causam*) ne fait pas partie de la définition de l'*ens* qui, de fait, est causé (*non intret definitionem entis quod est causatum*), bien que cette relation soit une conséquence de ce qui appartient à sa raison d'être causé (*tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione*); car du fait même que quelque chose est *ens per participationem*, il est causé par un autre; mais être causé (*esse causatum*) n'appartient pas à la raison d'être *simpliciter* (*non est de ratione entis simpliciter*)<sup>92</sup>. Donc, pour S. Thomas, ce qui est premier au sens le plus fort, c'est la saisie de l'*ens inquantum ens*, et non la saisie de l'être créé, de l'être causé. Et il n'hésite pas à dire : *ens, per se loquendo, est causa essendi*<sup>93</sup>.

<sup>87</sup> «Ce qui tombe en premier lieu dans l'intelligence est l'*ens*; en second lieu, que cet *ens-ci* (*hoc ens*) n'est pas celui-là (*illud ens*), et ainsi nous appréhendons la division; en troisième lieu, l'un, en quatrième lieu la multitude» (I, q. XI, a. 2, ad 4). Sur l'*ens inquantum ens*, voir par exemple cette affirmation «tout *ens*, en tant qu'*ens*, est bon; car tout *ens*, en tant qu'*ens*, est en acte» (I, q. V, a. 3). A propos de la métaphysique, S. Thomas écrit : «la science commune considère l'*ens* universel en tant qu'*ens* (*secundum quod ens*)» (*Comm. Mét.*, IV, leçon 1, n° 532; cf. n° 529-530). «Dans cette science, nous cherchons les principes de l'*ens* en tant qu'il est *ens* (*inquantum est ens*); donc l'*ens* est le sujet de cette science» (n° 533; cf. n° 1145 et 1245).

<sup>88</sup> Voir *De ver.*, q. II, a. 11 : «omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum...»

<sup>89</sup> Voir *S. th.*, I, q. XLIV, a. 2. «Ce qui est cause des réalités en tant qu'elles sont des êtres (*inquantum sunt entia*) doit être cause des réalités non pas seulement selon que les formes accidentelles les font *telles*, ni selon que les formes substantielles les font être *ceci*, mais encore selon tout ce qui appartient à leur *esse* de quelque manière que ce soit» (*ibid.*). III, q. LXXV, a. 4 (à propos de l'action de Dieu) : «actio ejus se extendit ad totam naturam entis»; et ad 3 : «... par la vertu de l'agent infini, qui a une action sur l'être tout entier (*quod habet actionem in totum ens*)».

<sup>90</sup> III, q. LXXV, a. 4, ad 3.

<sup>91</sup> I, q. XLV, a. 4, ad 1; I, q. CIV, a. 1 : «omnis creatura est *ens participative*».

<sup>92</sup> I, q. XLIV, a. 1, ad 1. Notons encore cette précision, à propos de la bonté des réalités créées : «la bonté ainsi surajoutée est dite bonne aussi bien que *ens*; elle est dite *ens* pour la raison qu'elle est quelque chose, et non |pour la raison| qu'elle est par un autre» (I, q. VI, a. 3, ad 3).

<sup>93</sup> I, q. CIV, a. 3, ad 1.

*L'ens in quantum ens* n'est pas le *primum ens simpliciter*, qui est Dieu<sup>94</sup>. S. Thomas se sert, pour désigner Dieu, de l'*ens* en tant que premier d'une manière absolue. «Dieu seul est *ens* par son essence, car son essence est son *esse*»<sup>95</sup>. Quant à la substance, qui est aussi, à sa manière, *ens primum, ens simpliciter et per seipsam*, elle n'est pas Dieu; car la substance est dans un genre, le genre suprême, tandis que Dieu ne peut être dans un genre<sup>96</sup>. Donc, lorsque S. Thomas considère que la substance est *ens primum*, c'est par rapport à la détermination de l'être.

S. Thomas, en effet, reconnaît et utilise la distinction de l'*ens* comme substance, comme qualité, comme quantité, l'*ens* en tant que divisé par les dix prédicaments<sup>97</sup> : la substance, la quantité, la qualité contractent (*contrahunt*) l'*ens*, appliquant l'*ens* à une certaine quiddité ou nature<sup>98</sup>. Et (suivant toujours Aristote) il précise que les formes accidentelles ne sont pas dites *entia* comme si elles étaient (*quasi ipsa sint*), mais parce que, par elles, quelque chose est. La blancheur est dite *ens* puisque, par elle, le sujet est blanc; c'est pourquoi l'accident est dit plus proprement *entis* que *ens*, les accidents et formes plus *coexistentia* que *entia*<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> I, q. III, a. 6. S. Thomas dira aussi que Dieu est *maxime ens* (*C.G.*, II, ch. 42), *totaliter ens* (*Comm. De Causis*, n° 461) et qu'il est *essentialiter ens* : «dans le seul premier Principe d'être (*essendi Principio*), qui est *essentialiter ens*, l'*esse* et la quiddité sont une seule et même chose» (*Comm. des Sec. An.*, II, leç. 6, n° 462; cf. *C.G.*, II, ch. 53 : «Dieu seul est *essentialiter ens*»). — Sur *essentialiter, participative et causaliter*, voir *S. th.*, I-II, q. XXVI, a. 1, ad 2; *Comm. De Causis*, n° 279 et 465. Remarquons au passage la précision du langage de S. Thomas : si Dieu est *essentialiter ens*, «n'importe quelle nature *essentialiter est ens*» (*De ver.*, q. I, a. 1, c.). La réduplication porte d'un côté sur l'attribut *ens*, excluant de Dieu toute propriété distincte de l'*ens*, et de l'autre sur le sujet, la nature.

<sup>95</sup> *S. th.*, I, q. CIV, a. 1.

<sup>96</sup> S. Thomas précise que Dieu n'est pas un «premier» contenu dans le genre de la substance, mais premier en dehors de tout genre, à l'égard de tout l'*esse* (I, q. III, a. 6, ad 2). Cf. *Comm. Mét.*, VII, leç. 1, n° 1246 et IX, leç. 1, n° 1768, où la substance est dite *primum ens*; voir aussi VII, leç. 1, n° 1248 : la substance est *ens simpliciter et per seipsam*. L'*ens simpliciter* (la substance qui subsiste dans son *esse*) se distingue de l'*ens secundum quid*; de cette seconde manière, «l'*ens* est dit accident, non parce qu'il aurait l'*esse* (...) mais parce que par lui le sujet est *ens*» (III, q. II, a. 5, ad 3). Sur l'*ens per se* (substance) et l'*ens per aliud*, voir *Comm. Peri Herm.*, n° 93.

<sup>97</sup> Cf. *S. th.*, I, q. V, a. 6, ad 1; q. XLV, a. 4.

<sup>98</sup> I, q. VI, a. 3, ad 1; cf. *Comm. Mét.*, VII, 1, n° 1246.

<sup>99</sup> *S. th.*, I, q. XLV, a. 4; q. CIV, a. 4, ad 3. L'accident est *ens entis*. De même, S. Thomas dira que les qualités et quantités sont dits *esse in quantum sunt substantiae* (*Comm. Mét.*, IV, leç. 1, n° 543).

S. Thomas se sert aussi de la fameuse distinction aristotélicienne de l'*ens* en acte et en puissance<sup>100</sup>. Grâce à cette distinction il peut préciser (à la suite d'Aristote) que la matière n'est pas *non-ens*, mais *ens* en puissance<sup>101</sup>; il peut expliquer philosophiquement le mouvement<sup>102</sup>, et surtout il peut préciser le principe de causalité au niveau non seulement du devenir, mais aussi de l'être<sup>103</sup>, ce qui semble bien lui être propre.

Il montre comment l'acte nous permet de saisir ce qu'est l'*ens simpliciter* : «quelque chose est dit *ens simpliciter* selon qu'en premier lieu on distingue de lui ce qui n'est qu'en puissance»<sup>104</sup>; comment l'acte nous permet de mieux saisir ce qu'est la perfection : «chacun est parfait en tant qu'il est en acte<sup>105</sup>; et, de plus, comment «chacun est connaissable en tant qu'il est en acte»<sup>106</sup>.

S. Thomas distingue aussi l'*ens naturae*, ou *in rerum natura*, de l'*ens rationis*<sup>107</sup>, qui «ne se trouve pas dans la nature des choses, mais suit la considération de la raison»<sup>108</sup>. Le *non-ens* est un *ens rationis*<sup>109</sup>, comme la privation ou la négation.

L'être de raison se dit *proprie* des intentions que la raison découvre dans les réalités considérées, comme l'intention du genre, de l'espèce et

<sup>100</sup> I, q. II, a. 3; q. IV, a. 1, ad 2 : «il faut qu'avant ce qui est en puissance quelque chose soit en acte (*oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid actu*). I, q. XLV, a. 2, ad 2; q. LXXV, a. 5 : «la puissance répugne à l'acte, vu qu'elle se contredistingue de l'acte». Voir *Comm. Mét.*, IX, leç. 1, n° 1769; un peu plus loin (leç. 5, n° 1823), S. Thomas souligne l'importance de cette division. L'*ens* divisé en puissance et en acte est plus commun que l'*ens perfectum* (c'est-à-dire l'*ens quod est extra animam*) car l'*ens* en puissance est *ens secundum quid tantum et imperfectum* (*op. cit.*, V, leç. 9, n° 889).

<sup>101</sup> *S. th.*, I, q. V, a. 3, ad 3.

<sup>102</sup> I, q. II, a. 3.

<sup>103</sup> *Ibid.* : «rien ne peut être amené de la puissance à l'acte, si ce n'est par un *ens* en acte... Car il n'est pas possible que le même soit à la fois en acte et en puissance sous le même rapport, mais seulement sous des rapports divers...» Cf. I, q. V, a. 1, ad 1 : «l'acte a proprement un ordre à la puissance». *De pot.*, q. VII, a. 1 «tout être en puissance (*ens in potentia*) est amené à l'acte par un être en acte».

<sup>104</sup> *S. th.*, I, q. V, a. 1, ad 1.

<sup>105</sup> I, q. V, a. 1 et ad 1; I, q. IV, a. 1; q. V, a. 3 : «tout acte est une certaine perfection». I, q. LXXV, a. 7, ad 2 : «l'acte est plus noble que la puissance».

<sup>106</sup> I, q. V, a. 2. Cf. *Comm. De Causis*, leçon 6, n° 168 : «chacun est connaissable par cela même qu'il est en acte, et c'est pourquoi l'actualité même de la réalité est *quoddam lumen ipsius*».

<sup>107</sup> *S. th.*, I-II, q. 8, a. 1, ad 3 : «ce qui n'est pas *ens* dans la nature des choses est pris comme *ens* dans la raison (*in ratione*) : c'est pourquoi les négations et privations sont dites *entia rationis*».

<sup>108</sup> *Comm. Mét.*, IV, leç. 4, n° 574.

<sup>109</sup> «Le non-être (*non ens*) est un certain être de raison, c'est-à-dire appréhendé par la raison» (*S. th.*, I, q. XVI, a. 3).

d'autres semblables. L'être de raison est proprement le sujet de la logique. Les intentions intelligibles correspondent à celles de la nature. Le sujet de la philosophie, c'est l'être de nature<sup>110</sup>.

L'ens se divise encore en *ens possibile* et *ens necessarium*<sup>111</sup>.

Il y a aussi, dans la synthèse de théologie métaphysique de S. Thomas, toute une réflexion critique sur les rapports de l'ens et du *bonum*, de l'ens et de l'*unum*, de l'ens et du *verum*. Le bien et l'ens sont identiques selon la réalité, mais différent selon la raison<sup>112</sup>. Car la *ratio boni* consiste en ce que quelque chose est *appetibilis*; or une chose est *appetibilis* selon qu'elle est parfaite, et elle est parfaite dans la mesure où elle est en acte; «c'est pourquoi il est manifeste qu'une [réalité] est bonne dans la mesure où elle est *ens*». Mais le bien et l'ens diffèrent selon la raison. Ce n'est pas de la même manière qu'une réalité est dite être d'une manière absolue (*ens simpliciter*) et est dite bonne *simpliciter*; car ce qui est bon *simpliciter*, c'est ce qui est parfait d'une manière ultime, tandis que c'est par son *esse substantiale* que quelque chose est dit *ens simpliciter*. Ainsi, selon son acte ultime, une réalité est dite bonne *simpliciter*, mais *ens secundum quid*, ou *quodammodo* (alors que selon son acte premier, elle est *ens simpliciter*, et bonne *secundum quid*)<sup>113</sup>. On peut préciser que l'ens, selon sa raison propre, est antérieur au bien<sup>114</sup>; tandis que le bien, ayant raison d'appétibilité, implique la raison de cause finale, dont la causalité est première. C'est pourquoi, du point de vue de la causalité, le bien est antérieur à l'ens, comme la fin à la forme<sup>115</sup>. L'ens n'implique que la raison de cause formelle (soit inhérente, soit exemplaire) dont la causalité ne s'étend qu'à

<sup>110</sup> Le fait que l'ens soit ainsi double explique que dialectique et philosophie soient d'égale extension dans leur universalité, mais différent selon la puissance. Car la considération du philosophe est d'une *virtus* plus grande que celle du dialecticien; il procède au sujet de tout *demonstrative*, tandis que le dialecticien procède *ex probabilibus*; l'un possède la science, l'autre l'opinion (voir *Comm. Mét.*, IV, leçon 4, n<sup>os</sup> 574 ss.).

<sup>111</sup> Voir par exemple *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 14, n<sup>o</sup> 197.

<sup>112</sup> *S. th.*, I, q. V, a. 1. Cf. *Comm. De Causis*, leçon 9, n<sup>o</sup> 231 : «chacun, en tant qu'il est *ens*, est bon».

<sup>113</sup> *S. th.*, I, q. V, a. 1, ad 1.

<sup>114</sup> Voir I, q. V, a. 2 et a. 3, ad 4.

<sup>115</sup> Voir I, q. V, a. 2. Cf. I, q. XIII, a. 11, ad 2, où, en comparant le nom *Qui est* et celui de *bon*, qui pour Denys est par excellence le nom de Dieu, S. Thomas rappelle que «bon» est le nom principal de Dieu en tant que Dieu est cause, mais non pas *simpliciter*, car l'esse, absolument, est connu avant la cause (*esse absolute praeintelligitur causae*).

ce qui est en acte, alors que la causalité de la fin, celle du bien, peut s'étendre aussi à ce qui est en puissance<sup>116</sup>. Mais le bien, à la différence de la substance, ne contracte pas l'*ens* : il est convertible avec lui.

Quant à l'un, il n'ajoute à l'*ens* aucune réalité, mais seulement la négation de la division. L'un signifie l'*ens indivisum*<sup>117</sup>; il est donc convertible avec l'*ens*<sup>118</sup>.

Lorsqu'il s'agit du vrai, le problème est plus complexe; car le vrai est d'abord dans l'intelligence selon qu'elle appréhende la réalité comme elle est, *ut est*<sup>119</sup>, mais il est aussi dans la réalité : «la réalité connue est dite vraie selon quelle a un certain ordre à l'intelligence»<sup>120</sup>. On peut alors préciser ainsi le lien du vrai avec l'être : le vrai, comme le bien, est convertible avec l'*ens*<sup>121</sup>, le bien en ajoutant à l'*ens* la raison d'appétibilité, le vrai en lui ajoutant le rapport à l'intelligence, l'ordre à la connaissance. «Le vrai qui est dans les réalités est convertible avec l'*ens* selon la substance. Mais le vrai qui est dans l'intelligence est convertible avec l'*ens* comme ce qui est capable de manifester avec ce qui est manifesté»; et bien qu'on puisse dire que l'*ens* comme le vrai sont dans la réalité et dans l'intelligence, cependant le vrai est principalement dans l'intelligence, et l'*ens* principalement dans la réalité<sup>122</sup>. Enfin, le vrai ne peut être appréhendé que si la *ratio entis* est appréhendée, car l'*ens* est inclus dans la raison de vrai; et il en est de même si l'on compare l'intelligible à l'*ens*. C'est pourquoi l'*ens* intelligé est le vrai, bien qu'on ne puisse dire qu'en intelligeant l'*ens*, on intellige le vrai<sup>123</sup>.

<sup>116</sup> I, q. V, a. 2, ad 2. Cf. a. 4 : Dans ce qui est causé, «ce qui est premier est la forme elle-même, par laquelle il est *ens*; en second lieu est considéré en lui la vertu effective, selon laquelle il est parfait dans l'*esse*...; en troisième lieu suit la *ratio boni*, par laquelle la perfection est fondée dans l'*ens*».

<sup>117</sup> Voir I, q. XI, a. 1; cf. q. LXXVI, a. 1 : *sic enim aliquid est ens, quomodo et unum; Comm. De Causis*, leçon 7, n° 195 : *unitas autem et indivisibilitas nobilior est quam divisio*.

<sup>118</sup> *S. th.*, I, q. LXXVI, a. 3; q. XI, a. 5. Cf. *Comm. Mét.*, X, 1, n° 1920 : *unum, quod cum ente convertitur. Comm. Peri Herm.*, n° 89.

<sup>119</sup> *S. th.*, I, q. XVI, a. 5; cf. a. 1.

<sup>120</sup> I, q. XVI, a. 1. La réalité connue a un ordre essentiel à l'intelligence dont elle dépend selon son *esse*, et un ordre accidentel à l'intelligence par laquelle elle peut être connue.

<sup>121</sup> Voir I, q. XVI, a. 3; *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 3, n° 27, 30 et 31; *De ver.*, q. I, a. 1 et a. 2, ad 1.

<sup>122</sup> *S. th.*, I, q. XVI, a. 3, ad 1.

<sup>123</sup> I, q. XVI, a. 3, ad 3. *De ver.*, q. I, a. 1, ad 3 ss.

Si l'on compare le bien et le vrai, il faut reconnaître qu'ils sont l'un et l'autre convertibles avec l'être par le *suppôt*, bien qu'ils diffèrent par leur raison propre. De ce point de vue le vrai est antérieur au bien, car il est plus proche de l'*ens* que le bien; le vrai en effet regarde l'*esse* lui-même, *simpliciter et immediate*, tandis que la raison de bien suit l'*esse* selon qu'il est en quelque façon parfait<sup>124</sup>.

### *Entitas*

Le mot *entitas* est rarement employé dans la *Somme*. Il l'est cependant quelques fois, comme formalisation de *ens*. S. Thomas affirme par exemple dans la *Somme* que *ens* se dit de deux manières : il peut signifier l'*entité* de la réalité (*entitatem rei*), et dans ce cas il se divise selon les dix prédicaments et est convertible avec *res*; et d'une autre manière *ens* signifie la vérité de la proposition, qui consiste dans la composition et dont le signe est le verbe *est*; et cet *ens* est ce par quoi on répond à la question *an est* (en ce second sens, même la privation sera dite *ens* : la cécité est dite être dans l'œil : *caecitatem dicimus esse in oculo*)<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> *S. th.*, I, q. XVI, a. 4; cf. ad 2 : «l'intelligence appréhende avant tout l'*ens* lui-même; en second lieu elle appréhende qu'elle intellige l'*ens*, et en troisième lieu qu'elle désire l'*ens*. C'est pourquoi la *ratio entis* vient en premier lieu, en second lieu la *ratio veri* et en troisième lieu la *ratio boni*, bien que le bien soit dans les réalités.» – Voir *Comm. Noms Divins*, ch. V, leçon 1, n° 635 : l'intelligence saisit l'*ens* avant de saisir qu'il est un, vivant ou sage (*prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens*). Cf. *Comm. De Hebdom.*, leçon II, n° 20 : «ce que saisit toute intelligence, c'est ce qui est le plus commun, c'est-à-dire l'*ens*, l'un et le bien (*ca autem quae in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia; quae sunt ens, unum et bonum*)».

<sup>125</sup> *S. th.*, I, q. XLVIII, a. 2, ad 2. Cf. III, q. LXXV, a. 4, ad 3. Parlant du mystère de la conversion de la substance du pain en le Corps du Christ, S. Thomas dit : «*Quia utriusque formae et utriusque materiae est communis natura entis, et id quod entitatis est in una, potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera.*» Dans le *De veritate*, S. Thomas parlait de «degrés d'entité» : bien qu'on ne puisse rien ajouter à l'*ens*, on dit cependant que certaines choses sont ajoutées à l'*ens* en tant qu'elles expriment un mode de l'*ens* qui n'est pas exprimé par le nom de l'*ens* lui-même. Ce mode exprimé, précise S. Thomas, peut être «un certain mode spécial de l'*ens*. Il y a en effet divers degrés d'entité (*gradus entitatis*), selon lesquels sont pris les divers modes d'être (*modi essendi*), et selon ces modes sont pris les divers genres de réalités (*rerum genera*).» S. Thomas donne l'exemple de la substance (*De ver.*, q. I, a. 1, c; cf. *loc. cit.* ad 5 : «du fait que quelque chose a de l'entité, (*habet de entitate*), il est de sa nature d'être conforme à l'intelligence».

*Liens entre esse, est et ens*

Après avoir essayé de préciser les diverses significations et les multiples usages de *ens*, *est* et *esse* dans la *Somme théologique*, essayons de saisir à la fois la très grande parenté (pour ne pas dire l'unité substantielle) de la signification de ces trois termes et ce qui caractérise chacun d'eux (S. Thomas n'emploie pas toujours ces termes l'un pour l'autre).

Reconnaissons d'abord la relation intime de ces trois termes. *Ens* et *est* ne peuvent se séparer, pas plus que *ens* et *esse*. Parlant des accidents qui ne sont pas des *entia completa*, S. Thomas affirme que chacun d'eux est *aliquid entis*, et que s'il est dit *ens*, c'est parce que par lui quelque chose *est* (*aliquid est*)<sup>126</sup>. La substance est *ens simpliciter* et c'est par son *esse substantiale* que quelque chose est dit *esse simpliciter*<sup>127</sup>. L'*esse* qu'une réalité a dans sa nature est substantiel, «et c'est pourquoi, lorsqu'on dit 'Socrate est', si *est* est entendu selon le premier mode [d'attribution], il s'agit d'une attribution substantielle» (*est de praedicato substantiali*)<sup>128</sup>.

D'autre part, dans le *Commentaire des Métaphysiques*, S. Thomas dit explicitement :

Bien que l'*esse* de la réalité soit autre que son essence, il ne faut cependant pas le concevoir comme étant quelque chose de surajouté à la manière d'un accident, mais il est comme constitué par les principes de l'essence. Et c'est

<sup>126</sup> *S. th.*, I, q. CIV, a. 4, ad 3.

<sup>127</sup> Cf. ci-dessus, p. 73. Cf. p. 32.

<sup>128</sup> *Comm. Mét.*, V, leçon 9, n° 896. — Traitant du vrai et de l'*ens*, S. Thomas, dans le *De veritate*, affirmait : «Lorsqu'on dit que le vrai est ce qui est (*id quod est*), on ne le prend pas au sens où il signifie l'acte d'être (*actum essendi*), mais (...) en tant qu'il signifie l'affirmation de la proposition, en ce sens : le vrai est ce qui est, c'est-à-dire lorsque l'*esse* est dit de quelque chose qui est : *cum esse dicitur de aliquo quod est*» (*De ver.*, q. I, a. 1, ad 1). Voir aussi *Comm. Peri Herm.*, n° 174, cité ci-dessous, p. 95. Ailleurs, parlant d'Aristote, S. Thomas affirme : «il pose un autre mode de l'*ens* (*modum entis*), selon que *esse* et *est* signifient la composition de la proposition, que fait l'intelligence en composant et en divisant» (*Comm. Mét.*, V, leçon 9, n° 895). Ce second sens se rapporte (comme l'effet à la cause) à un premier sens qui est celui de l'*esse in rerum natura*. «De ce que quelque chose est dans la nature des choses (*in rerum natura est*), il suit la vérité ou la fausseté dans la proposition, que l'intelligence signifie par ce mot *est* en tant qu'il est copule verbale» (n° 896).

pourquoi le nom *ens*, qui est donné à partir de l'esse même (*quod imponitur ab ipso esse*), signifie la même chose que le nom qui est donné à partir de l'essence même<sup>129</sup>.

S. Thomas affirme que le nom *ens* provient de l'esse et est donné à partir de l'esse. Que signifie cette provenance ? Tout participe provient de l'infinitif du verbe et dépend de lui. Cette dépendance grammaticale, nous l'avons vu, ne peut être qu'un signe. S. Thomas, du reste, n'hésite pas à dire que *ens* et *esse* ont même signification<sup>130</sup> : *cum ens dicat aliquid proprie esse in actu*<sup>131</sup>. Dans la *Somme* ainsi que dans le *De potentia*, S. Thomas se sert souvent de *ens* ou *ens in actu* et de *esse* l'un pour l'autre, et en passant même de l'un à l'autre. Relevons par exemple, dans la *Somme*, ce passage que nous avons déjà cité : «en toutes choses est désiré un certain *esse*. Et ainsi, rien n'est désirable que l'*ens*»<sup>132</sup>. S. Thomas dit également que «par son *esse* substantiel, chacun est dit *ens simpliciter* et, par les actes surajoutés, *esse secundum quid*»<sup>133</sup>. De même, S. Thomas affirme d'une part : *non enim est operari*

<sup>129</sup> *Comm. Met.*, IV, leçon 2, n° 558 ; cf. n° 553. Voir aussi *C.G.*, I, ch. 25 : *nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse*. Dans le *De veritate* (q. I, a. 1), S. Thomas se réfère explicitement à Avicenne pour affirmer : «*ens* se prend de l'acte d'être (*sumitur ab actu essendi*), mais le nom de *res* exprime la quiddité ou l'essence de l'*ens*.»

<sup>130</sup> Pour justifier les prédicaments, S. Thomas reprend une expression d'Aristote qu'il interprète de cette manière : *quoties ens dicitur, toties esse significatur*. A chaque attribution de l'*ens* correspond telle signification de *esse* (par exemple lorsqu'on dit que l'homme est un animal, *esse* signifie la substance, lorsqu'on dit que l'homme est blanc, *esse* signifie la qualité, etc.). Il y a donc une correspondance rigoureuse entre tel mode d'attribution et telle signification de l'*esse*. Et un peu plus loin, S. Thomas dira : «dans tous les modes de prédication (de l'*ens*) quelque chose est signifié être (*esse*)... selon autant de modes se fait l'attribution, selon autant de modes est dit l'*ens*» (*op. cit.*, n° 890 et 893).

<sup>131</sup> *S. th.*, I, q. V, a. 1, ad 1. Cf. *Comm. De Causis*, leçon 32, n° 461 : «ce qui est dans l'éternité est dit *ens*, parce qu'il est toujours en acte (*quia semper est in actu*)». *De ver.*, q. I, a. 1, ad 3 *sed contra* : «Lorsqu'on dit : 'autre est *esse*, autre ce qui est' (*diversum est esse et quod est*), on distingue l'*actus essendi* de ce à quoi convient cet acte. Et la *ratio entis* se prend de l'*actus essendi*, non de ce à quoi convient l'*actus essendi*...» *C.G.* III, ch. 66 : «*Nihil enim dat esse nisi in quantum est ens actu*.»

<sup>132</sup> *S. th.*, I, q. V, a. 2, ad 4.

<sup>133</sup> *S. th.*, I, q. V, a. 1, ad 1 ; relevons encore, dans la même réponse : «si donc selon le premier *esse*, qui est substantiel, quelque chose est dit *ens simpliciter*...» Voir aussi *Comm. Sec. Anal.*, II, 6, n° 463 : «*Hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicujus rei in genere existentis. Alioquin oporteret quod hoc quod dico ens esset genus, quia genus est quod praedicatur de aliquo in eo quod quid. Ens autem non est genus. Et propter hoc etiam Deus qui est suum esse non est in genere*.»

*nisi entis in actu*, et d'autre part *unumquodque habet esse et operationem*<sup>134</sup>. Autre exemple encore plus net dans le *De potentia* : «*ens* et *esse* se dit d'une double manière (...) tantôt il signifie l'essence de la réalité ou l'acte d'être (*actus essendi*), tantôt il signifie la vérité de la proposition, même dans les choses qui n'ont pas l'*esse*»<sup>135</sup>. Et dans le *Commentaire des Métaphysiques* : «*Ens* et *esse* signifient quelque chose de dicible en puissance, ou dicible en acte»<sup>136</sup>.

Cependant, il est également indéniable que S. Thomas emploie de préférence (pour ne pas dire toujours) *ens* lorsqu'il s'agit de désigner ce qui est atteint en premier lieu par l'intelligence<sup>137</sup>, tandis qu'il se sert la plupart du temps de *esse* pour désigner ce qui est atteint en premier lieu par l'action divine de création : l'effet propre de la Cause première est l'*esse*, l'*esse* en sa totalité<sup>138</sup>. S. Thomas parle de la production ou de l'émanation de l'*esse* tout entier (*totius esse*) à partir de la cause universelle de tous les êtres (*omnium entium*)<sup>139</sup>.

D'autre part – et ceci est très important – S. Thomas note, en parlant du bien, que «l'être bien n'ajoute rien à l'*ens*, sauf la raison d'appétibilité et de perfection, qui convient à l'*esse* même en quelque nature qu'il soit»<sup>140</sup>. Ici l'*esse* semble, relativement à l'*ens*, ajouter une certaine raison d'appétibilité. Cependant S. Thomas, dans la *Somme*, n'identifie pas l'*esse* et le bien, quoique l'*esse* soit impliqué dans le bien – ce qui est dit avec beaucoup de netteté lorsqu'il est affirmé que *ipsum esse est*

<sup>134</sup> Voir I, q. LXXV, a. 2 et a. 3.

<sup>135</sup> *De pot.*, q. VII, a. 2, ad 1.

<sup>136</sup> *Comm. Mét.*, V, leç. 9, n° 897.

<sup>137</sup> De même, lorsque S. Thomas parle de la convertibilité du bien et du vrai avec l'être, il se sert toujours de la *ratio entis*, et non de l'*esse*.

<sup>138</sup> Voir *Comm. De Causis*, leç. 18, n° 346 : «le premier *Ens* donne l'*esse* à tous par mode de création».

<sup>139</sup> *S. th.*, I, q. XLV, a. 3. S. Thomas parle successivement d'*emanatio totius entis a causa universalis* (a.1, c.) et d'*emanatio totius esse ab ente universalis* (a.4, ad 1). De l'*esse* on remonte à l'*ens*, et de l'*ens* on remonte à la cause; car de l'*ens* on ne peut remonter à l'*esse*, mais on remonte à la cause – ce qui montre bien que l'*ens* est pris d'une manière plus concrète que l'*esse*, bien qu'ils aient même signification. Voir aussi a. 5 et a. 6 : «*creare est proprie causare sive producere esse rerum*». S. Thomas semble parler plus volontiers d'*esse participatum* que d'*ens participatum*, mais, par contre, parler plus volontiers d'*ens creatum* que d'*esse creatum*. Il dit cependant que l'*ens creatum* participe la «nature d'être» (*naturam essendi*), et donc qu'aucun *ens creatum* ne peut produire un *ens* absolument, si ce n'est en tant qu'il cause l'*esse* en ceci (*inquantum esse causat in hoc*) (I, q. XLV, a. 5, ad 1). Cf. *Comm. Peri Herm.*, I, leç. 14, n° 197 : la volonté divine est comme une cause *profundens totum ens*.

<sup>140</sup> *S. th.*, I, q. V, a. 3, ad 1.

*perfectissimum omnium*<sup>141</sup>. De même, «aucun *ens* n'est dit mauvais en tant qu'il est *ens*, mais en tant qu'il manque d'un certain *esse*»<sup>142</sup>. «Toute privation supprime un certain *esse*»<sup>143</sup>. Pourquoi S. Thomas ne dit-il pas que l'*ens* est mauvais en tant qu'il manque d'une certaine forme ? Car, pour manquer d'un certain *esse*, il faut manquer d'une certaine forme; mais le mal est exprimé avec plus de profondeur au niveau de l'*esse* qu'au niveau de la forme. Le mal s'oppose au bien, et le bien implique essentiellement l'*esse*. S. Thomas, du reste, affirme que «n'importe quel *esse* est selon une certaine forme»<sup>144</sup>. Dans le causé, ce qui est premier, c'est la forme par laquelle est l'*ens*; l'*esse* suit la forme (*esse consequitur formam*); car dans la forme comme telle il n'y a pas de puissance au non-être (*potentia ad non esse*)<sup>145</sup>.

L'*ens* signifie en premier lieu la détermination (la forme) et en second lieu l'*esse*. L'*esse* exprime ce qu'il y a d'ultime, car il est l'acte de ce qui est : «l'*esse* est *ce par quoi* quelque chose est» (*ipsum enim esse est quo aliquid est*)<sup>146</sup>.

A diverses reprises, S. Thomas rappelle l'expression de «certains» d'après qui il y aurait dans l'ange composition de *quo est*, c'est-à-dire d'*esse*, et de *quod est*, *quod est* désignant la forme subsistante, et *esse* «ce par quoi (*quo*) la substance est, comme la course est ce par quoi celui qui court (le courant : *currens*), court»<sup>147</sup>.

Notons aussi qu'à propos de la substance S. Thomas précise : «le nom de substance ne signifie pas seulement ce qui est être par soi, *per se esse*, (...)mais il signifie l'essence à laquelle il convient d'être (*esse*) ainsi, c'est-à-dire d'être par soi (*per se esse*), bien que l'*esse* ne soit pas son essence»<sup>148</sup>. Ceci est significatif : la substance signifie l'essence à qui il convient essentiellement d'être (*esse*). «L'*esse* ne se rapporte pas aux autres comme le recevant au reçu, mais plutôt comme le reçu au recevant»; c'est pourquoi «l'*esse* même est considéré comme formel et reçu, non comme ce à quoi il convient d'être (*esse*)»<sup>149</sup>. Rappelons-nous

<sup>141</sup> I, q. IV, a. 1, ad 3.

<sup>142</sup> I, q. V, a. 3, ad 2; cf. a. 5, ad 3 : «le mal prive d'un certain *esse*».

<sup>143</sup> I, q. XI, a. 2, ad 1.

<sup>144</sup> I, q. V, a. 5, ad 3. (cf. ci-dessus, p. 70).

<sup>145</sup> I, q. IX, a. 2.

<sup>146</sup> I, q. LXXV, a. 5, ad 4.

<sup>147</sup> I, q. L, a. 2, ad 3; cf. ci-dessous, pp. 91 et 99.

<sup>148</sup> I, q. III, a. 5, ad 1.

<sup>149</sup> I, q. IV, a. 1, ad 3.

aussi ce que S. Thomas dit de l'*esse* qui appartient à la personne *secundum se*<sup>150</sup>.

Ce ne peut être par hasard que nous retrouvons l'*ens* et l'*esse* pour exprimer ces deux pôles métaphysiques extrêmes, l'*ens inquantum ens* permettant de montrer ce qui est atteint par notre intelligence métaphysique, et l'*esse* exprimant la dépendance radicale à l'égard du Créateur, ce que l'action créatrice atteint en premier lieu en nous<sup>151</sup>.

L'*ens*, considéré en ce qu'il a de plus lui-même (*ens inquantum ens*), manifeste ce qui est atteint par notre intelligence en ce qu'elle aussi a de plus elle-même – ce qui montre bien le caractère propre de cette intelligence : elle est essentiellement ordonnée à la saisie de l'*ens*. En précisant : *ens inquantum ens*, on montre comment l'*ens* spécifie radicalement notre intelligence. L'*esse*, lui, ne peut être considéré de la même manière, car il est *actus ultimus*<sup>152</sup>. Si S. Thomas le «formalise», c'est pour montrer qu'en lui il n'y a pas de diversité<sup>153</sup>, car en lui-même l'*esse* est ce qu'il y a de plus simple : «rien n'est plus formel ou plus simple que l'*esse*»<sup>154</sup>. La considération de l'*ens* en tant qu'*ens* explicite ce qu'il y a de plus foncier dans l'*ens* : la *ratio entis*; tandis que la considération de l'*esse* en tant qu'*esse* explicite la manière d'être de l'*esse* : sa simplicité.

Peut-on dire que l'*ens* est plus immédiatement lié à la détermination, à la spécification, et donc à la causalité formelle, et l'*esse* à l'exercice de la finalité ?

Si l'*ens*, en ce qu'il a de plus lui-même, spécifie l'intelligence, et si l'*esse* est ce qui est atteint par la causalité première, l'*ens creatum* exprime ce qui est créé, l'effet. L'*esse participatum* est ce par quoi l'*ens creatum* est tel. Donc, dans l'ordre de l'attribution comme dans celui de la causalité, l'*ens* est ce qu'il y a de plus concret, et l'*esse* est ce qu'il y a de plus formel et d'ultime. C'est pourquoi l'*ens per se* et *per se subsistens* est la substance<sup>155</sup>, l'*ens* au sens fort, et l'*ipsum esse subsistens* est

<sup>150</sup> Cf. ci-dessus, p. 72.

<sup>151</sup> Cf. *S. th.*, I, q. XLV, a. 4, ad 1 : «esse (...) importat propriam rationem objecti creationis». Voir aussi *II Sent.*, dist. I, q. 1, a. 2.

<sup>152</sup> Cf. *Qu. disp. De anima*, a. 6, ad 2 : «Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat».

<sup>153</sup> Voir *C.G.* II, ch. 52 : «Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum».

<sup>154</sup> *Op. cit.*, I, ch. 23 : «Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse». Cf. ci-dessus, p. 69 et note 35.

<sup>155</sup> Voir notamment *De ver.*, q. I, a. I : *nomine substantiae exprimitur (...) per se ens; Comm. Eth. Nic.*, I, leç. 6, n° 80 : *ens per seipsum, scilicet substantia; Comm. Mét.*, XI,

Dieu<sup>156</sup>. L'*esse* convient *per se* à la substance, mais la substance ne subsiste que dans son *esse* : son *esse* n'est pas nécessairement son essence, tandis que l'*ens* est son essence. Si on peut considérer l'*ens* en tant qu'*ens*, on peut distinguer l'*esse* de l'essence, en précisant que l'essence est en puissance, tandis que l'*esse* est en acte.

Si donc l'*ens* possède une signification plus concrète, il possède aussi une signification moins précise, car l'*ens* se divise en puissance et en acte; tandis que l'*esse* possède toujours une signification plus for-

leç. 9, n° 2290 : *entium quoddam est per se, idest substantia*; V, leç. 10, n° 903 : la substance est *hoc aliquid, quasi per se subsistens*; *Quodlibet IX*, a. 3 : *hoc esse (...) attribuitur soli substantiae per se subsistenti*; *Commentaire des Physiques*, VI, leç. 11, n° 92 : *substantia, quae est ens per se*; VIII, leç. 21, n° 1153. Notons que S. Thomas ne dit pas : *substantia est ens per se subsistens*; il le dit dans une objection, mais c'est justement pour apporter d'importantes précisions : voir à ce sujet notre essai sur *L'être*, I, p. 268, note 167.

<sup>156</sup> Nous constatons que lorsqu'il s'agit de l'*ens*, il faut, si l'on veut désigner Dieu, préciser : l'*Ens primum*, ou *maxime per se ens* (cf. *C.G.*, IV, ch. 11 : «*Deus enim verus subsistens est, cum maxime sit per se ens*»), tandis que lorsqu'il s'agit de l'*esse*, il suffit de dire *ipsum esse subsistens*, de même que lorsqu'il s'agit de l'acte, on dit «l'acte pur» (reconnaissons cependant qu'il y a des exceptions : cf. ci-dessus, p. 66, note 14). Cela est très significatif et montre bien que la signification de *ens* et celle de *esse* ne sont pas tout à fait la même. D'autre part, *esse* ne peut s'identifier à «acte», il signifie l'acte d'être (*actus essendi*), ce qui implique une précision. L'acte en effet peut concerner d'autres domaines, mais l'acte pris au sens fort, dans son sens premier, est bien l'*esse*, «acte de tous les actes». Dans le *Commentaire du De Causis*, ayant rappelé la position de Proclus et des Platoniciens, qui affirment que la Cause première est *supra ens* et donc au delà des réalités intelligibles, S. Thomas précise : «selon la vérité de la réalité, la Cause première est au-dessus de l'*ens* en tant qu'elle est l'*esse* infini lui-même. Or est appelé *ens* ce qui participe l'*esse* d'une manière finie, et cela est proportionné à notre intelligence dont l'objet est 'ce qui est' (*quod quid est*) (...). C'est pourquoi seul peut être saisi par notre intelligence ce qui a une quiddité participant l'*esse*; mais la quiddité de Dieu est l'*esse* lui-même, elle est donc au-dessus de notre intelligence» (*Comm. De Causis*, leç. 6, n° 175). Cf. leç. 9, n° 227 : «la Cause première (...) possède un *esse* plus excellent que tout *ens*» (*habet esse excellentius omni enti*).

Ne croyons pas pour autant que l'*ens* soit incapable d'être attribué à Dieu, ni qu'il soit vraiment ce qui participe l'*esse*; car dans le même traité, S. Thomas, exposant la pensée de l'auteur du *De Causis*, n'hésite pas à dire : «l'*Ens primum creans*, c'est-à-dire Dieu, qui est le *premier Infini pur...*» (leç. 16, n° 324). Cf. n° 325 : «l'*Ens primum* est au-dessus de l'infini participé et créé». Et n° 327 : «l'*Ens primum* est la mesure de tous les êtres (*entia*) parce qu'Il a créé tous les êtres avec la mesure voulue qui convient à toute chose selon le mode de sa nature». Voir aussi leç. 22, n° 377, où S. Thomas rapporte la manière dont Proclus prouve l'excellence de Dieu : «pour la substance, ce n'est pas la même chose d'être, d'être substance et d'être un (*esse et substantiam esse et unum esse*), mais n'importe quelle substance subsistante participe l'*esse* et l'un. Il reste donc que Dieu, qui est l'Un même et l'*Ens* par lui-même (*ipsum Unum et Ens per seipsum*), est au-dessus de la substance et par conséquent au-dessus de la vie et de l'intelligence...». Cf. *De pot.*, q. VII, a. 1 : «L'*Ens primum*, qui est Dieu, doit être acte pur (...). Il faut que le *primum Ens*, qui est Dieu, soit le plus parfait (*perfectissimum*)».

melle et plus actuelle, donc plus précise<sup>17</sup>. Mais l'*ens* peut toujours signifier ce que l'*esse* signifie, à condition de le prendre sous son aspect le plus actuel, à condition de préciser telle ou telle modalité. De ce point de vue, il ne peut y avoir deux métaphysiques, l'une de l'*ens* et l'autre de l'*esse*, car il faudrait admettre alors que l'*esse* puisse exprimer quelque chose qui ne soit pas l'*ens*.

### III. Le Commentaire du *De Hebdomadibus*

Si nous voulons préciser encore la manière dont S. Thomas considère l'*ens* et l'*esse*, n'oublions pas ce qui est dit au chapitre II du *Commentaire du De Hebdomadibus*<sup>1</sup>. Se référant aux analyses de Boèce concernant ce qu'il y a de plus commun, à savoir l'*ens*, l'un et le bien, S. Thomas dit explicitement :

Or, à propos de l'*ens*, l'*esse* lui-même est considéré comme quelque chose de commun et d'indéterminé; et cet *esse* commun est déterminé de deux façons : du côté du sujet qui a l'*esse*, et du côté du prédicat (par exemple lorsque nous disons de l'homme, ou de quelque autre chose, non pas qu'il est *simpliciter*, mais qu'il est ceci, mettons blanc ou noir)<sup>2</sup>.

S. Thomas souligne d'abord la première diversité à considérer : celle qui existe entre *esse* et *id quod est*. Cette diversité ne se rapporte pas aux réalités, mais aux *rationes* ou intentions. Car en disant *esse* et en disant *id quod est*, nous signifions deux choses différentes, comme lorsque nous disons «courir» et «courant» (*currens*). En effet, «courir» et «être» (*esse*) ont une signification abstraite, comme «blancheur», alors que «ce qui est», c'est-à-dire *ens* et *currens*, a une signification concrète, comme «blanc». Cette diversité est manifestée de trois

<sup>17</sup> Quand l'*ens* se divise en substance et en accident, l'*esse* peut être dit substantiellement et accidentellement; tandis que lorsque l'*ens* se divise en acte et en puissance, l'*esse* peut être dit en acte, mais non pas en puissance (cf. *C.G.*, I, ch. 22 : «non dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia»). Nous saisissons bien là que *ens* et *esse* ne se divisent pas de la même manière – ce qui montre bien que leur signification formelle n'est pas identique.

<sup>1</sup> Rappelons que le *Commentaire du De Hebdomadibus* date probablement de 1257-1258; il serait donc postérieur au *Commentaire des Sentences*, mais antérieur à la *Somme* (1266-1273).

<sup>2</sup> *Comm. De Hebd.*, leç. 2, n° 21.

façons : 1<sup>o</sup>) *esse* n'est pas pris comme le sujet d'être (*ipsum subjectum essendi*) de même que courir ne signifie pas le sujet de la course; on ne peut pas dire «l'être est» (*ipsum esse est*), pas plus qu'on ne peut dire «le courir court» (*ipsum currere currit*); tandis que l'on peut dire de l'*ens*, ou de ce qui est (*id quod est*), qu'il est, en tant qu'il participe l'acte d'être (*actum essendi*) et, à ce titre, subsiste en lui-même; car *ens* ne se dit proprement et par soi que de la substance, à qui il appartient de subsister. 2<sup>o</sup>) La seconde différence se prend de la raison de participation. Il est impossible que l'*esse* participe quelque chose; en effet, il ne peut pas «participer» comme la matière ou le sujet participe la forme ou l'accident, puisqu'il est quelque chose d'abstrait (*ipsum esse significatur ut quiddam abstractum*); il ne peut pas non plus «participer» comme le particulier participe l'universel, à la manière dont certaines choses abstraites peuvent participer (comme l'abstrait «blancheur» participe la couleur), car il est ce qu'il y a de plus commun (*ipsum esse est communissimum*). Il est donc participé dans les autres, mais lui-même ne participe rien d'autre. Tandis que ce qui est, ou l'*ens*, bien qu'il soit ce qu'il y a de plus commun, a une signification concrète (*concretive dicitur*), et donc participe l'*esse*; il ne le participe pas comme le moins commun participe le plus commun, mais comme le concret participe l'abstrait. L'*ens* participe donc l'*esse*, mais l'*esse* ne participe rien parce que, selon l'expression de Boèce, il n'est pas encore : *ipsum esse nondum est*. Ce qui n'est pas encore ne peut rien participer<sup>3</sup>, d'où il suit que la participation convient à quelque chose lorsque ce «quelque chose» est déjà. Mais quelque chose est du fait qu'il reçoit l'*esse*. Il reste donc que «ce qui est» peut participer quelque chose, mais que l'*esse* lui-même ne peut rien participer. 3<sup>o</sup>) La troisième différence concerne l'addition de quelque chose d'étranger: ce qui est peut se voir ajouter quelque chose de plus que ce qu'il est, mais non pas l'*esse*. En effet, ce qui est considéré abstraitement (par exemple l'humanité) est vrai quand il n'a en soi rien d'étranger, de surajouté à son essence. La raison en est que l'humanité, par exemple, désigne *ce par quoi* quelque chose est homme; et quelque chose n'est homme, formellement parlant, que par ce qui relève de la raison d'homme. Ainsi, les abstraits ne peuvent avoir en soi rien qui leur soit étranger. Mais il en est tout autrement du concret :

<sup>3</sup> *Ibid.*, n<sup>o</sup> 24. Nous employons intentionnellement la construction ancienne (transitive) du verbe «participer», pour rester plus près du texte original. Sur le *Commentaire du De Hebdomadibus* et la participation, voir *L'être II*, Deuxième partie, pp. 854-855.

l'homme, qui désigne ce qui a l'humanité, peut, en plus de l'humanité, avoir quelque chose d'autre qui ne relève pas de la raison d'humanité (à condition de ne pas lui être opposé). Voilà pourquoi «humanité» est signifié par mode de partie et n'est pas attribué au concret (pas plus qu'aucune partie n'est attribuée à son tout). Or *esse* a une signification abstraite, et «ce qui est» une signification concrète. Donc «ce qui est» peut avoir quelque chose d'autre que ce qu'il est dans son essence, alors que l'*esse* ne peut rien se voir ajouter en plus de son essence<sup>4</sup>.

Du fait même que *id quod est* peut avoir quelque chose en plus de son essence, il faut considérer en lui un double *esse*. En effet, la forme étant principe d'être (*principium essendi*), il faut que, selon la forme qu'il possède, celui qui la possède soit dit être (*esse*) d'une certaine manière. En raison de la forme qui constitue son essence, celui qui la possède est dit être d'une manière absolue (*esse simpliciter*); mais s'il s'agit d'une forme étrangère à son essence, il est alors dit être quelque chose (*esse aliquid*). S. Thomas, poursuivant son commentaire du texte de Boèce, ajoute : pour que quelque chose soit *simpliciter* sujet, il doit participer l'*esse*; mais pour qu'il soit quelque chose, il faut qu'il participe quelque chose d'autre; par exemple l'homme, pour être blanc, doit participer non seulement l'*esse* substantiel (*esse substantiale*), mais aussi la blancheur. Quelque chose est *simpliciter* du fait qu'il participe l'*esse*; mais une fois que, par sa participation de l'*esse*, il *est*, il faut encore qu'il participe quelque chose d'autre, pour être *quelque chose* (*ad hoc quod sit aliquid*)<sup>5</sup>.

Comprenons bien l'importance de ce texte, qui est unique dans toute l'œuvre de S. Thomas, si bien que l'on a pu mettre en question son authenticité.

Si ce texte est authentique, S. Thomas a-t-il, jusqu'à la fin de sa vie, maintenu la même position ? Selon cette explication, l'*esse*, étant le mode abstrait de *ens*, exprime la même réalité, mais explicite quelque chose de propre, au niveau des intentions, des raisons, des significations. Ce mode abstrait de *ens* signifie toujours par mode de partie formelle (ce qui ne participe pas); il signifie ce qu'il y a de plus commun, ce à quoi on ne peut rien ajouter; il signifie ce par quoi quelque chose *est*. Comparativement à l'*ens*, l'*esse* est donc plus formel, plus universel, plus actuel.

<sup>4</sup> *Comm. De Hebd.*, leç. 2, n° 25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, n° 30.

Pouvons-nous faire fond sur cette explication pour montrer ce que, selon S. Thomas, l'*esse* est par rapport à l'*ens* ? Avant de conclure, considérons ce que S. Thomas nous dit dans une de ses dernières œuvres, qui nous intéresse particulièrement ici.

#### IV. Le Commentaire du *Peri Hermeneias*

N'oublions pas que le *Peri Hermeneias* est une oeuvre de logique, et que le commentaire qu'en donne S. Thomas respecte le genre de cette oeuvre. C'est pourquoi il ne peut nous donner qu'une lumière partielle; mais il contient certaines précisions fort précieuses (d'autant plus qu'il s'agit, semble-t-il, d'une oeuvre écrite en pleine maturité<sup>1</sup>).

S. Thomas nous rappelle, à la suite d'Aristote, que si le nom signifie la substance, laquelle, de soi, n'est pas mesurée par le temps, le verbe et le participe, eux, parce qu'ils expriment l'action, impliquent le temps (*significant cum tempore*). Mais le verbe, qui est la partie formelle du discours (*pars formalis orationis*) alors que le nom en est une certaine partie matérielle, est encore plus formel que le participe, car le participe peut être mis du côté du sujet, alors que le verbe est toujours du côté du prédicat<sup>2</sup>.

Le nom (par exemple *cursus*) signifie *per se* l'action dans l'abstrait, comme une *res*; mais l'action peut aussi être signifiée *per modum actionis*, c'est-à-dire en tant qu'elle sort de la substance et lui in-hère comme à son sujet : cette manière de signifier est propre au verbe. Mais

le processus même ou l'inhérence de l'action peut être appréhendé par l'intelligence et être signifié comme une *res*; de là vient que les verbes eux-mêmes de mode infinitif, qui signifient l'inhérence même de l'action au sujet, peuvent être pris soit comme des verbes, en un sens concret (*ratione concretionis*), soit comme des noms, en tant qu'ils signifient pour ainsi dire des réalités (*quasi res quasdam*)<sup>3</sup>.

Examinant encore la nature du verbe comparativement à celle du nom, S. Thomas, parlant de l'*esse* qui signifie la composition de la

<sup>1</sup> Voir J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas*, p. 7.

<sup>2</sup> Voir *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 5, n<sup>os</sup> 54 et 55. Plus loin, S. Thomas précise que le verbe est ce qui est attribué, plutôt qu'il ne signifie le prédicat : *ipsa verba sunt quae praedicantur, magis quam significant praedicata* (n<sup>o</sup> 60).

<sup>3</sup> *Loc. cit.*, n<sup>o</sup> 56.

proposition, note que c'est par l'addition de *esse* (ou *non esse*) que se réalise le vrai (ou le faux) : *quando additur esse vel non esse, fit verum vel falsum*, le nom, à lui seul, n'étant ni vrai ni faux. «Il n'y a vrai ou faux que lorsqu'on ajoute *esse* ou *non esse*, par lesquels s'exprime le jugement de l'intelligence»<sup>4</sup>. L'*esse* peut être ajouté, soit selon le temps présent, et alors il s'agit de l'*esse simpliciter*, qui signifie *esse in actu*; soit selon le passé ou le futur, et alors il s'agit seulement d'*esse secundum quid*<sup>5</sup>.

Le vrai signifie que quelque chose est, qui est (*aliquid esse quod est*), et ainsi quelque chose est vrai de la manière dont il a l'*esse* (*hoc modo est aliquid verum, quo habet esse*). Lorsque quelque chose est dans le présent, il a l'*esse* en lui-même, et c'est pourquoi on peut vraiment dire de lui qu'il est (*ideo vere potest dici de eo quod est*)<sup>6</sup>.

Le verbe en effet (et le participe) signifie (ou plus exactement consigne) <sup>7</sup> le temps, parce qu'il signifie l'action ou la passion (ou leur privation), qui sont dans le temps<sup>8</sup>; il n'en est pas de même du nom, qui signifie la substance, laquelle n'est mesurée par le temps que dans la mesure où elle est soumise au mouvement<sup>9</sup>.

Soulignons cette remarque intéressante que fait S. Thomas :

la réalité naturelle n'est pas dite vraie (*non dicitur esse vera*) par rapport à notre intelligence (*per comparationem ad intellectum nostrum*), comme l'ont affirmé certains anciens philosophes de la nature, estimant que

<sup>4</sup> Voir *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 3, n° 33-35. Cf. I, leçon 5, n° 69 : «(...) les verbes qui semblent signifier au maximum la vérité, à savoir le verbe qui est *esse*, et le verbe infini qui est *non esse*». S. Thomas souligne que tout verbe fini implique *esse*, car *currere est currentem esse* (n° 69). Voir *Comm. Mét.*, V, leçon 9, n° 893, où S. Thomas affirme que n'importe quel verbe se résout dans le verbe *est* et le participe : *homo convalescit = homo est convalescens*.

<sup>5</sup> *Comm. Peri Herm.*, n° 35.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, I, leçon 13, n° 174. Cf. n° 63 : S. Thomas souligne qu'il faut préciser «le temps présent», et non pas dire simplement «le présent», pour ne pas confondre avec le présent indivisible, l'instant, qui n'implique ni mouvement, ni action ni passion; il s'agit du temps présent qui mesure l'action qui a commencé et n'est pas encore déterminée par l'acte. Quant aux verbes qui «consignent» le temps passé ou futur, ce ne sont pas des verbes proprement dits, car les verbes proprement dits signifient l'agir ou le pâtir en acte, ce qui est agir ou pâtir *simpliciter*, alors qu'agir ou pâtir dans le passé ou le futur, c'est agir ou pâtir *secundum quid*.

<sup>7</sup> «Consignifier le temps, c'est signifier quelque chose de mesuré dans le temps» (*op. cit.*, I, leçon 5, n° 58).

<sup>8</sup> *Loc. cit.*, n° 61; voir également n° 42, 53 ss. etc.

<sup>9</sup> Cf. *op. cit.*, I, leçon 4, n° 42; cf. n° 36 et 66.

la vérité des réalités consistait seulement dans le fait d'apparaître (*rerum veritatem esse solum in hoc, quod est videri*). S'il en était ainsi, il s'ensuivrait que les contradictoires seraient vraies en même temps, car les contradictoires tombent sous des opinions diverses<sup>10</sup>.

S. Thomas rappelle encore que l'intelligence ne connaît la vérité que dans le jugement, par lequel elle juge *ita esse in re vel non esse*<sup>11</sup>.

Ainsi, le verbe *esse* semble au maximum signifier la vérité de la réalité; et pourtant, par lui-même, il est incapable de signifier que la réalité est ou n'est pas. Ni *esse*, ni *ens*, considérés en eux-mêmes, ne signifient que la réalité est ou n'est pas, et c'est pourquoi «ils ne sont rien»<sup>12</sup>.

Et devant la doctrine d'Alexandre, pour qui les verbes ne signifient pas l'existence de la réalité (*non significant rem esse vel non esse*) parce que le verbe par excellence est l'*esse*, qui est équivoque, S. Thomas emploie cette expression curieuse : «ce qui est la source et l'origine de l'*esse*, à savoir l'*ens*» (*id quod est fons et origo ipsius esse, scilicet ipsum ens*)<sup>13</sup>... «*Ens*, affirme S. Thomas, n'est rien d'autre que *quod est*»<sup>14</sup>, et ce verbe *est* signifie *esse*<sup>15</sup>. Toutefois, un peu plus loin, S. Thomas précise une différence entre *ens* et *est* :

Il est manifestement vrai que tout ce qui est, quand il est, doit nécessairement être; et que tout ce qui n'est pas, doit nécessairement ne pas être pour le temps où cela n'est pas; et cette nécessité n'est pas absolue, mais de supposition. C'est pourquoi on ne peut pas dire *simpliciter et absolute* que tout ce qui est doit nécessairement être et que tout ce qui n'est pas doit nécessairement ne pas être car |le fait| que tout *ens, quand il est*, est nécessairement, et le fait que tout *ens simpliciter* est nécessairement, ne signifient pas la même chose; en effet, le premier signifie la nécessité de supposition, et le second la nécessité absolue<sup>16</sup>.

Cela nous indique que *ens* permet certaines précisions (le *quando* et le *simpliciter*) que *quod est* ne permet pas. *Quod est* implique le temps et le temps présent, mais n'implique pas nécessairement le *simpliciter*, tandis que *quando est* exclut le *simpliciter*.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, I, leç. 3, n° 29.

<sup>11</sup> *Ibid.*, n° 31.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, I, leç. 5, n° 68 ss.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, I, leç. 5, n° 70.

<sup>14</sup> *Ibid.*, n° 71.

<sup>15</sup> *Ibid.*, n° 72 : «hoc verbum EST, quod significat esse».

<sup>16</sup> *Op. cit.*, I, leç. 15, n° 201.

D'autre part, dans le *Commentaire des Seconds Analytiques* (qui date de la même période), S. Thomas montre que *ens* est premier du point de vue de l'intelligibilité, puisqu'il prouve que l'*esse* n'est ni substance ni essence à partir du fait que l'*ens* n'est pas un genre<sup>17</sup>; et il montre également que le *quid est* est plus formel que l'*esse* pris comme fait d'exister<sup>18</sup>.

Revenons au *Commentaire du Peri Hermeneias*. S. Thomas précise que le verbe *est* signifie la composition de la proposition, non pas principalement, mais *ex consequenti*. Ce qu'il signifie en premier lieu, c'est

ce qui tombe sous l'intelligence par mode d'actualité absolument : car EST, dit *simpliciter*, signifie *in actu esse*, et c'est pourquoi il le signifie par mode de verbe. Parce que l'actualité, que signifie principalement ce verbe *est*, est communément l'actualité de toute forme, ou l'acte substantiel ou accidentel, de là vient que lorsque nous voulons signifier qu'une forme quelconque ou un acte est-dans un sujet (*inesse alicui subjecto*), nous signifions cela par le verbe *est*, soit *simpliciter*, soit *secundum quid* : *simpliciter* selon le temps présent; *secundum quid* selon d'autres temps. Et c'est pourquoi, par voie de conséquence (*ex consequenti*), le verbe *est* signifie la composition |parce qu'il signifie par mode de verbe, et que le verbe implique l'attribution<sup>19</sup>.

S. Thomas, dans les textes que nous venons de citer, utilise l'abstrait et le concret d'une autre manière que dans son *Commentaire du De Hebdomadibus*<sup>20</sup>; car abstrait et concret se prennent en fonction de l'action. Le nom signifie l'action dans l'abstrait, le verbe signifie l'ac-

<sup>17</sup> *Comm. des Sec. Anal.*, II, leçon 6, n° 463; cf. I, leçon 8, n° 70.

<sup>18</sup> Voir *op. cit.*, II, leçon 6, n° 460 ss.

<sup>19</sup> *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 5, n° 73. Voir également II, leçon 2, n° 212-214, où S. Thomas montre que *est* peut être pris : 1) comme *nomen*, c'est-à-dire comme terme, très matériellement; 2) pour signifier que quelque chose *est in rerum natura* comme lorsqu'on dit que Socrate *est*; *est*, dans ce cas, est attribué *secundum se*; 3) enfin, il peut être pris *mediante*, comme copule, comme lorsqu'on dit que Socrate est blanc, non pour affirmer de Socrate l'*esse in rerum natura*, mais pour lui attribuer la blancheur.

<sup>20</sup> Cf. ci-dessus, p. 91. De même dans la *Somme*, I, q. L, a. 2, ad 3 (cité ci-dessus, p. 88) et q. XVIII, a. 2 : «*vivere* n'est autre qu'*esse* dans telle nature; et la vie signifie cela même, mais d'une manière abstraite (*in abstracto*), comme le nom *cursus* signifie [le fait de] courir (*ipsum currere*) dans l'abstrait». Si *vivere* est pris d'une manière concrète et s'il n'est autre que l'*esse* dans telle nature, *esse* n'est donc pas pris d'une manière abstraite; et ce n'est plus *currere* qui est présenté comme pris d'une manière abstraite, mais *cursus*, le nom. Voir aussi *L'être* II, 1<sup>e</sup> partie. p. 402.

tion en un sens concret. Par le fait même, le mode infinitif – *esse* – peut être pris comme verbe en un sens concret, ou comme nom en un sens abstrait; et ce qui est vrai du mode infinitif est vrai du participe<sup>21</sup>.

D'autre part, S. Thomas affirme que le verbe est la partie formelle du discours. Il est toujours pris formellement, tandis que le nom est pris matériellement. Mais le participe (comme, du reste, l'infinitif) peut être pris du côté du sujet, tandis que le verbe au présent est toujours du côté du prédicat.

C'est donc le verbe au présent, le *est*, qui est pris de la manière la plus formelle et la plus actuelle. Il signifie *esse in actu* d'une manière absolue, et ne signifie que cela. La seule précision qu'il supporte, c'est le *simpliciter et absolute*.

Nous avons donc trois usages du verbe être :

- comme nom : il est pris matériellement;
- comme verbe au présent, pour signifier que quelque chose *est*;
- comme copule, réalisant la composition.

Par le fait même, quand nous disons «l'*ens est*», le participe *ens* est pris matériellement, d'une manière concrète (selon le *De Hebdomadibus*), et, d'une autre manière, abstraitement par rapport à l'action. Mais il faut préciser : en tant qu'*ens*, si l'on veut signifier ce qui est atteint par l'intelligence métaphysique.

Mais *esse* peut aussi être pris comme nom et donc d'une manière matérielle, et abstraite relativement à l'action.

Cela nous fait mieux comprendre la complexité du problème et les diverses relations qui peuvent être envisagées entre *ens* et *esse*.

Revenons enfin sur cette nouvelle précision : l'*ens* est considéré comme *fons et origo* de l'*esse*, car *ens* signifie ce qui *est*, et *est* signifie *esse*<sup>22</sup>. On comprend que, du point de vue nominal, la forme grammaticale du participe dépende de celle de l'infinitif (*hoc nomen ens imponitur ab ipso esse*)<sup>23</sup>, mais que, du point de vue de la signification, ce soit l'inverse, car l'*ens* est ce qui est saisi en premier lieu<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Mais dans son *Commentaire du De Causis*, S. Thomas, parlant de notre incapacité à dire d'une manière adéquate ce qu'est la Cause première, affirme : tout nous imposé par nous, ou bien signifie à la manière d'un participant achevé, comme les noms concrets, ou bien à la manière d'un être imparfait et d'une partie formelle, comme les noms abstraits» (*Comm. De Causis*, leç. 22, n° 383; cf. *S. th.*, I, q. III, a. 3, ad 1).

<sup>22</sup> Cf. ci-dessus, p. 97.

<sup>23</sup> Cf. ci-dessus, pp. 47, 49 et 86.

<sup>24</sup> Cf. ci-dessus, p. 79 : *ens, per se loquendo, est causa essendi*.

Y a-t-il opposition entre ce qui a été dit dans le *Commentaire du De Hebdomadibus* et ce que nous venons de relever dans le *Commentaire du Peri Hermeneias* ? Nous ne le croyons pas; encore faut-il le prouver. Nous allons donc essayer de montrer que l'on ne peut pas dire qu'il y ait eu, au sens propre, une évolution dans la pensée de S. Thomas sur ce point, mais qu'il y a eu des précisions successives, importantes à bien saisir si l'on ne veut pas matérialiser sa pensée.

#### V. Y a-t-il une évolution dans la pensée de S. Thomas concernant les liens entre ens et esse ?

Notons d'abord que dans le *Commentaire du De Hebdomadibus*, S. Thomas envisage un type particulier d'abstraction formelle : blanc, blancheur, *currens*, *currere*. La blancheur est ce par quoi le blanc est blanc, le *currere* est ce par quoi le *currens* est tel, et donc l'*esse* est ce par quoi l'*ens* est tel – ce qui met en lumière une certaine formalisation de l'être dans l'*esse*, et nous fait mieux saisir ce que celui-ci a d'ultime; il ne peut plus être formalisé. Par là, nous pouvons comprendre comment on peut dire que l'*ens* est pris de l'*esse* (*sumitur ab esse*)<sup>1</sup>, c'est-à-dire que l'*esse* joue à l'égard de l'*ens* un rôle de mesure. Il a une certaine priorité.

Mais alors, comment entendre ce qui est dit dans le *Commentaire du Peri Hermeneias*, à savoir que l'*ens* est *fons et origo* de l'*esse* ? N'y a-t-il pas là deux positions contradictoires ? S. Thomas ne subit-il pas deux influences incompatibles, celle de Boèce (de l'augustinisme) et celle d'Aristote ? Faut-il dire que le jeune S. Thomas, plus proche d'Avicenne et du néoplatonisme de Denys, affirme que l'*esse* est ce qui est premier<sup>2</sup>, et que le S. Thomas de l'âge mûr, plus aristotélicien, proclame que l'*ens* est *fons et origo* de l'*esse* ? Mais on peut aussi montrer qu'il n'y a pas de contradiction à affirmer d'une part que l'*esse* est ce par quoi l'*ens* est *ens*, et d'autre part que l'*ens* est *fons et origo* de

<sup>1</sup> Cf. ci-dessus, p. 86.

<sup>2</sup> Voir le *Comm. Noms divins*, ch. 5, leçon 1 : « Dans cette causalité de Dieu il [Denys] pose d'abord ce qui appartient à l'*esse* même et dit que de Dieu est 'l'*esse* même' des réalités, 'et tous les existants, de quelque manière qu'ils soient'. A l'*esse* appartient le principe et la fin de l'être (*principium et finis essendi*), parce qu'on le trouve en tous les existants» (n° 650). « Dieu cause toutes choses par l'*esse* même » (n° 639).

l'esse<sup>3</sup>. Car ces affirmations impliquent que l'on regarde les rapports entre *ens* et *esse* sous des aspects différents. Du point de vue grammatical, la forme du participe dépend de celle de l'infinitif : *ens sumitur ab esse*. D'autre part, *ens*, pris d'une manière concrète, comme ce-qui-est, est au point de départ de la formalisation de l'esse. L'*ens* est premièrement connu, et donc *origo* de la connaissance de l'esse; et il est aussi la source de l'esse, car seul l'*ens* est et il est en tant qu'*ens*, car l'*ens* est premièrement en acte; tandis que l'esse n'est pas source de l'*ens*. C'est le premier *Ens* qui est source créatrice de l'esse.

Il n'y a donc pas d'opposition entre les deux affirmations, mais il y a deux perspectives différentes; l'une qui formalise, l'autre plus réaliste. C'est peut-être cela qui nous fait comprendre, non pas l'évolution de S. Thomas sur ce point, car il semble bien qu'il n'y ait pas eu d'évolution (dans le *De ente et essentia* il a précisé avec beaucoup de netteté la place de l'*ens* et celle de l'esse dans sa philosophie, en affirmant que l'*ens* était ce qui est connu en premier lieu, et que l'esse était distinct de l'essence dans toutes les réalités sensibles et créées), mais certaines précisions, que l'on ne peut nier, et même certaines modifications de ses perspectives métaphysiques.

Avant de relever ces quelques précisions, notons que les trois

<sup>3</sup> De même, l'esse est ce *en quoi* la *res* subsiste, et la *res* subsistante a l'esse (voir I, q. 45; a. 4; *Comm. De Causis*, leç. 7, n° 181 : *res subsistens in suo esse participato*).

<sup>4</sup> Voir aussi *Comm. Mét.*, XII, leç. 1, n° 2419 : *ens dicitur quasi esse habens*. D'une manière plus précise, S. Thomas affirme que la nature n'est pas ce qui a l'esse, mais ce par quoi quelque chose a l'esse; ce qui a l'esse, c'est la personne; la nature a l'esse dans son support (voir III, q. XVII, a. 2; q. II, a. 6; cf. ci-dessus, p. 72). Notons aussi ce passage du *Quodlibet IX* : «L'esse est attribué à quelque chose d'une double manière. *Uno modo*, comme à ce qui proprement et par soi a l'esse ou est. Et ainsi il est attribué à la seule substance subsistant par soi; c'est pourquoi ce qui est vraiment, est dit substance | *Comm. Phys.*, I, leç 6, n° 43]. Mais tous ceux qui ne subsistent pas par soi, mais dans un autre et avec un autre, qu'ils soient accidents ou formes substantielles ou quelque partie que ce soit, n'ont pas l'esse de telle sorte qu'ils soient vraiment, mais l'esse leur est attribué *alio modo*, c'est-à-dire comme ce par quoi quelque chose est; comme la blancheur est dite esse, non parce qu'elle subsisterait en soi, mais parce que par elle quelque chose a d'être blanc (*habet esse album*)» (*Quodlibet IX*, q. 2, a. 2 c). Il serait intéressant de voir le rôle qu'a joué le *Commentaire des Métaphysiques* dans les modifications de la pensée de S. Thomas, qui vont dans le sens d'une précision et d'une pénétration croissantes. On le constate de façon très nette lorsqu'on examine attentivement la manière dont une même question est traitée successivement dans le *Commentaire des Sentences*, dans le *Contra Gentiles* et dans la *Somme théologique*. Voir par exemple notre commentaire de la *Somme*, I, q. XX, a. 2; *Dieu aime-t-il toutes choses ?*, p. 32; de même I, q. XX, a. 3 : *Dieu aime-t-il également toutes choses ?*, pp. 20 et 21, note 6; I, q. XXI, a. 1 : *La justice existe-t-elle en Dieu ?*, p. 23.

caractères différents soulignés, dans l'interprétation du *De Hebdomadibus*, concernant l'*esse* et l'*ens*, sont repris par S. Thomas dans le *De potentia*, la *Somme*, le *Commentaire des Métaphysiques* et celui du *De Causis* : l'*ens* a l'*esse* (*ens habet esse*)<sup>4</sup>, car seul l'*Ens* premier est son *esse*. Et l'*esse* est considéré comme formel et reçu, et non comme ce à quoi il convient d'être, *illud cui competit esse*<sup>5</sup>. Donc, s'il est reçu, il est ce qui est participé<sup>6</sup>. S'il est formel, il est ce qui n'est pas sujet. Il peut aussi être considéré comme ce qu'il y a de plus commun<sup>7</sup>. Enfin, il est l'actualité de toutes choses et des formes elles-mêmes; donc, on ne peut rien lui ajouter<sup>8</sup>.

Si nous retrouvons dans les œuvres plus tardives les trois caractères de l'*esse* affirmés dans le *Commentaire du De Hebdomadibus*, ces trois caractères ne sont plus affirmés de la même manière.

1. Dans le *De ente et essentia*, comme l'indique le titre même de l'œuvre, l'*ens* et l'essence étaient considérés dans leurs rapports. Comme le souligne le P. Roland-Gosselin, l'intention de S. Thomas, dans le *De ente et essentia*, est parfaitement claire. Il veut définir le sens des termes *ens* et *essentia*, chercher ce qui caractérise l'être et l'essence comme tels dans les différentes réalités, et déterminer le rapport de l'être et de l'essence, une fois définis en chaque ordre de réalités, avec les idées logiques de genre, d'espèce et de différence<sup>9</sup>. L'essence est alors définie selon que par elle et en elle l'*ens* a l'*esse*<sup>10</sup>. Elle est le lien entre *ens* et *esse*, ce par quoi et en quoi l'*ens* a l'*esse*. Elle est le *quo* et l'*ens* est le *quod*. Et c'est pourquoi, comme le dit S. Thomas au début de l'ouvrage,

<sup>5</sup> I, q. IV, a. 1, ad 3. Cf. *Comm. De Causis*, leç. 2, n° 53 : «Il est manifeste que ce mot (*dictio*) *aeternitas* est plus abstrait que éternel. Car par le nom d'éternité c'est l'essence même de l'éternité qui est désignée; par le nom d'éternel, ce qui participe l'éternité. Et de plus l'*esse* est plus commun que l'éternité; car tout éternel est *ens*, mais tout *ens* n'est pas éternel. C'est pourquoi il est dit que l'*Esse* séparé est avant l'éternité; ce qui est avec l'éternité est l'*esse sempiternum*. Ce qui est participant de l'éternité et comme après l'éternité est tout ce qui participe l'*esse aeternum*».

<sup>6</sup> Cf. *Commentaire du De Causis*, leç. 4, n° 109.

<sup>7</sup> Voir *Comm. De Causis*, leç. 3, n° 82 : l'*esse*, qui est ce qu'il y a de plus commun...»; leç. 18, n° 339 : «l'*esse*, qui est premier, est commun à tous».

<sup>8</sup> Dans le *De potentia*, S. Thomas, affirmant que l'*esse* est l'actualité de tous les actes et, à cause de cela, la perfection de toutes les perfections, ajoute : «Et il ne faut pas comprendre que, à ce que j'appelle *esse*, s'ajoute quelque chose qui soit plus formel que lui, le déterminant comme l'acte la puissance (...). Rien ne peut être ajouté à l'être qui lui soit étranger, puisque rien ne lui est étranger que le *non ens*, qui ne peut être ni forme ni matière. C'est pourquoi l'*esse* n'est pas terminé par un autre comme la puissance par l'acte, mais plutôt comme l'acte par la puissance» (*De pot.*, q. VII, a. 2, ad 9).

<sup>9</sup> Voir *De ente...*, p. 2, note 1.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, I, p. 4.

«il faut procéder de la signification de l'*ens* à la signification de l'essence»<sup>11</sup>. Quelques pages plus loin, il affirme : *sumitur essentia ab ente primo modo dicto* et il rappelle la doctrine d'Averroès : *ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei*<sup>12</sup>. Il n'y a pas d'opposition entre ces deux considérations sur l'*ens* et l'essence : la première, ascendante, est la remontée vers le principe (l'essence), et la seconde montre comment le principe (l'essence), saisi à partir de l'expérience (l'*ens*), donne à l'*ens* sa signification profonde. Ajoutons que sous l'influence d'Avicenne, S. Thomas identifie alors essence et forme, et présente l'*ens* surtout comme forme<sup>13</sup>.

Dans la *Somme*, la considération de l'*esse* est première; par le fait même, le lien entre l'*esse* et l'essence est plus important. Une plus grande place est accordée au problème de la substance, qui est considérée comme l'*ens* premier dont on cherche l'essence. Si l'on prend *esse* en tant qu'il signifie l'*actus essendi*, il faut alors dire que nous ne pouvons pas connaître l'*esse* de Dieu, de même que nous ne pouvons pas connaître son essence (*sicut nec ejus essentiam*)<sup>14</sup>. Dieu est l'*ipsum esse per se subsistens*, et la substance est l'essence à laquelle il convient d'*esse per se*. S. Thomas précise en effet, à propos de la substance : «le nom de substance ne signifie pas seulement ce qui est *per se esse*, car ce qui est *esse* ne peut par soi être un genre, comme on l'a montré. Mais [le nom de substance] signifie l'essence à laquelle il convient d'être ainsi, à savoir *per se esse*, l'*esse* n'étant cependant pas son essence»<sup>15</sup>.

Ailleurs, S. Thomas précise que la définition de la substance n'est pas *ens per se sine subjecto*, mais qu'à la quiddité ou à l'essence de la substance il convient de n'avoir pas l'*esse* dans un sujet (*habere esse non in subjecto*), contrairement à la quiddité de l'accident<sup>16</sup>. Cepen-

<sup>11</sup> *Op. cit.*, I, p. 2.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 3, *Primo modo dictum*, c'est-à-dire en tant que l'*ens* se divise en dix genres, et non *secundo modo* (signifiant la vérité de la proposition) car, selon ce second mode, même les privations et négations sont dites être (*entia dicuntur*).

<sup>13</sup> Toutefois, déjà dans le *De ente*, S. Thomas précise que la forme substantielle n'a pas l'essence complète, puisque dans sa définition même rentre ce dont elle est la forme (VI, p. 43). Si, considérée en elle-même, elle n'a pas la raison complète d'essence, elle est cependant partie de l'essence complète. Cependant, même dans la *Somme*, S. Thomas peut employer *forma* au sens d'essence; il dira ainsi que Dieu est la forme même ou plutôt l'*esse* même (I, q. III, a. 7). Dieu est forme, non au sens d'une forme non réceptible par la matière, mais comme subsistant par soi et individualisée par le fait même (I, q. III, a. 2, ad 3; cf. q. XIV, a. 4 : «In Deo [...] non est forma quae sit aliud quam suum esse»).

<sup>14</sup> I, q. III, a. 4, ad 2.

<sup>15</sup> *Id.*, a. 5, ad 1.

<sup>16</sup> III, q. LXXVII, a. 1, ad 2.

dant, S. Thomas précise que si la nature désigne le principe de l'acte, l'essence se dit à partir de *essendo*<sup>17</sup>.

2. Il semble que progressivement l'*esse*, considéré au début surtout comme une forme et parallèlement à l'*ens* comme sa formalisation<sup>18</sup>, soit considéré de plus en plus comme *actus essendi* (alors que précédemment, S. Thomas disait plutôt que l'*esse* était reçu «par mode d'acte», *per modum actus*). N'est-ce pas la métaphysique de l'acte qui permet ces précisions ? L'*esse* est de plus en plus considéré comme acte, et de moins en moins sous l'aspect formel.

3. Notons aussi ce parallélisme entre l'usage de *ens* et *esse* (ainsi qu'entre l'usage de *entitas* et *actus essendi*) dans la distinction XIX du *Commentaire du Premier livre des Sentences* et dans la *Somme* :

- a) *esse* dicitur dupliciter :  
 uno modo secundum quod *ens* significat *essentiam rerum*, prout dividitur per decem genera;  
 alio modo secundum quod *esse* significat *compositionem quam anima facit*; et istud *ens* Philosophus appellat verum<sup>19</sup>.
- b) *esse* dupliciter dicitur :  
 uno modo, significat *actum essendi* :  
 alio modo, significat *compositionem propositionis*, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> I, q. XXXIX, a. 3, ad 3. A propos des anges, S. Thomas précise que l'essence de l'ange est la raison de tout son *esse* (*ratio totius sui esse*), mais non de tout son *intelligere*, car il ne peut pas tout *intelligere* par son essence. Et S. Thomas précise : «et c'est pourquoi selon sa raison propre, en tant qu'elle est telle essence, elle se rapporte (*comparatur*) à l'*esse* même de l'ange. Mais à son *intelligere* elle se rapporte selon la raison d'un objet plus universel, à savoir le vrai ou l'*ens*. Et il est ainsi manifeste que, bien que ce soit la même forme, elle n'est cependant pas selon la même raison principe d'être et de connaissance (*essendi et intelligendi*)» (I, q. LIV, a. 2, ad 2). Voir aussi q. LIX, a. 2 : «La nature ou l'essence d'une réalité est comprise dans (*intra*) la réalité elle-même; donc tout ce qui s'étend à ce qui est extérieur à la réalité (*extra rem*) n'est pas l'essence de la réalité. C'est pourquoi nous voyons, dans les corps naturels, que l'inclination qui est vers l'*esse rei*, n'est pas par quelque chose de surajouté à l'essence; mais par la matière, qui désire (*appetit*) l'*esse* avant de l'avoir, et par la forme, qui tient la réalité dans l'*esse* (*tenet rem in esse*) une fois qu'elle est. Mais l'inclination vers quelque chose d'extrinsèque est par quelque chose de surajouté à l'essence, comme l'inclination vers le lieu est par la pesanteur (...) l'inclination à faire quelque chose de semblable à soi est par les qualités actives» (I, q. 59, a. 2).

<sup>18</sup> C'est ainsi que S. Thomas parlait d'un *esse naturae* et *esse essentiae* (*De ente*, III, pp. 24-29; cf. ci-dessus, p. 42).

<sup>19</sup> *I Sent.*, dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 1. Cf. ci-dessus, p. 58, note 135.

<sup>20</sup> *S. th.* I, q. III, a. 4, ad 2.

c) *ens* dupliciter dicitur.

Uno modo, secundum quod significat *entitatem rei*, prout dividitur per decem praedicamenta : et sic convertitur cum re (...); alio modo dicitur *ens* quod significat *veritatem propositionis*, quae in compositione consistit, cujus nota est hoc verbum *est* : et hoc est *ens* quod respondetur ad quaestionem : *an est*<sup>21</sup>.

L'être qui signifie la composition de la proposition, S. Thomas l'oppose soit à l'*entitas rei* ou à l'*essentia rerum* (ce qui est le point de départ des dix prédicaments), soit à l'*actus essendi* (ce qui implique la division acte-puissance), soit encore à l'*esse in rerum natura*<sup>22</sup>. Il souligne, en *c*, que la seconde acception du terme *ens* correspond à la question *an est*; et, en *b*, que selon la seconde acception de *esse*, nous pouvons connaître l'*esse* de Dieu : «car nous savons que cette proposition que nous formons au sujet de Dieu, quand nous disons 'Dieu est', est vraie»<sup>23</sup>; mais selon la première, nous ne pouvons pas connaître l'*esse* de Dieu, comme nous ne pouvons pas connaître Son essence<sup>24</sup>.

4. Enfin, S. Thomas a progressivement précisé sa pensée concernant les rapports de l'*esse* et du bien. Dans la perspective d'Albert le Grand, la métaphysique de l'être représente la vision des philosophes, alors que la perspective des Saints concerne la finalité du Bien<sup>25</sup>. S. Thomas, au début, n'accepte-t-il pas ce point de vue, comme on peut le voir, par exemple, dans le *Commentaire des Sentences*<sup>26</sup> ? Dans le

<sup>21</sup> I, q. XLVIII, a. 2, ad 2. Voir aussi *De pot.*, q. VII, a. 2, ad 1 : «*ens et esse dicitur dupliciter (...). Quandoque enim significat essentiam rei, sive actus essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent.*»

<sup>22</sup> Voir *Comm. Mét.*, V, leçon 9, n<sup>os</sup> 895-896.

<sup>23</sup> *S. th.*, I, q. III, a. 4, ad 2.

<sup>24</sup> *Ibid.* Cf. *De pot.*, loc. cit. : «*primo modo (...) est idem esse Dei quod est substantia; et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse.*» Cf. I, q. 2, a. 2, ad 2 : pour prouver que quelque chose est (*aliquid esse*), il est nécessaire de prendre pour *medium* ce que signifie le nom, et non *quod quid est*, parce que la question *quid est* suit la question *an est*. Les noms de Dieu lui étant imposés par ses effets, en démontrant par les effets que Dieu est (*Deum esse*), on peut prendre pour *medium* ce que signifie le nom «Dieu» – ce qui n'est pas Le connaître selon son essence (cf. ad 3).

<sup>25</sup> Cf. fasc. II, p. 54.

<sup>26</sup> Voir Prologue du Second livre du *Commentaire des Sentences* : «*Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt : unde proprias causas et passiones rerum inquirunt; sed theologus considerat creaturas secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est : unde recte divina sapientia nominatur, quia altissimam causam considerat, quae Deus est. Unde dicitur Eccli., XLII, 17 : Nonne Deus fecit sanctos suos enarrare omnia mirabilia sua ?*» (*II Sent. Prol.*)

*De veritate*, *esse* et bien sont presque identifiés<sup>27</sup>. Plus tard, à l'époque des commentaires d'Aristote, la pensée de S. Thomas se nuance<sup>28</sup>. Et dans la *Somme*, l'opposition d'Albert le Grand est bien dépassée et S. Thomas intègre le bien dans une métaphysique de l'être, en montrant la priorité de l'être sur le bien du point de vue de l'intelligibilité, mais en rappelant ce que le bien a de premier dans l'ordre de la causalité et, par le fait même, dans l'ordre pratique. Voilà où se situe proprement l'apport nouveau de S. Thomas par rapport à Aristote (bien plutôt que dans l'ordre d'une «métaphysique de l'esse»).

On pourrait chercher à déceler la signification propre de ces précisions, et leur pourquoi. Ces précisions proviennent d'un approfondissement de la réflexion métaphysique de S. Thomas. Celui-ci, certes, demeure toujours soucieux de précision logique, soucieux aussi de préciser les modalités propres de notre manière d'atteindre la réalité (problème de l'abstraction); mais au delà de ces préoccupations se manifeste un souci de plus en plus net de la signification propre de nos concepts, et un regard toujours plus attentif à la réalité elle-même. Notons, par exemple, la manière dont S. Thomas répond à l'objection faite à propos de la perfection de Dieu : l'esse semble être ce qu'il y a de plus imparfait, puisqu'il est ce qu'il y a de plus commun et qu'il reçoit toutes les additions. Si donc Dieu est l'esse même, Il ne peut être parfait<sup>29</sup>. S. Thomas répond : «l'esse est ce qu'il y a de plus parfait (*perfectissimum omnium*), car à l'égard de toutes choses il est acte (...) l'esse est l'actualité de toutes choses et des formes elles-mêmes»<sup>30</sup>. L'esse est de plus en plus considéré comme l'acte d'être.

<sup>27</sup> Voir notamment *De ver.*, q. XXI, a. 2 : «L'esse lui-même a donc raison de bien. C'est pourquoi, comme il est impossible que soit un *ens* qui n'ait pas l'esse (quod sit aliquod ens quod non habeat esse), ainsi il est nécessaire que tout *ens* soit bon du fait même qu'il a l'esse; bien qu'en certains êtres (*entibus*) de multiples raisons de bonté se surajoutent à leur esse, par lequel ils subsistent».

<sup>28</sup> Voir par exemple le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, I, leçon 1, n° 9 : «Considerandum est, quod bonum numeratur inter prima : adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus». Cf. *S. th.*, I, q. V, a. 2.

<sup>29</sup> Voir I, q. IV, a. 1, obj. 3.

<sup>30</sup> *Ibid.*, ad 3. Cf. *De anima*, a. 6, ad 2, où S. Thomas affirme que «l'esse est l'acte ultime qui est participable par tous, mais lui-même ne participe rien».

Il semble aussi que la pensée de S. Thomas, du *De ente* ou du *Commentaire des Sentences* à la *Somme*, passe progressivement de ce que l'on pourrait appeler un stade plus descriptif, à un stade d'analyse, ce qui permet de comprendre aussi son souci d'analyser l'un et l'*ens* plus que de décrire leurs modalités.

En définitive, il n'y a pas d'opposition, chez S. Thomas, entre l'*ens* et l'*esse*, et l'on ne peut prétendre qu'il y ait une métaphysique de l'*esse* s'opposant à celle de l'*ens* en tant qu'*ens*. Mais étant donné la faiblesse de notre intelligence, qui n'a pas l'intuition de l'être et qui, même à l'égard de l'être, garde sa manière propre de saisir le réel, il n'est pas étonnant de trouver cette manière concrète et abstraite de nous approcher de l'être. Une telle distinction est tout à fait générale, analogue à notre manière de saisir le blanc et la blancheur; elle n'est en rien propre à l'être comme tel. Donc, cette distinction met en lumière davantage notre manière de saisir le réel, notre manière de le signifier, que l'exigence propre de l'être. Il serait par conséquent, au niveau métaphysique, dangereux d'insister sur une telle distinction. Elle est intéressante en premier lieu du point de vue logique et du point de vue du langage, ainsi que du point de vue de l'ordre formel des notions; mais elle ne nous aide pas immédiatement à saisir ce qu'est l'être en ce qu'il a de plus propre.

Selon cette distinction, l'*esse* apparaît comme une mise en lumière de ce qu'il y a de plus formel dans l'*ens*, ce par quoi l'*ens* est *ens*; c'est une formalisation opérée par notre intelligence abstractive, qui a besoin d'une telle précision<sup>31</sup>.

La distinction de l'*ens* et de l'*esse* se retrouve aux différents niveaux de la compréhension métaphysique de l'*ens*. On distingue en premier lieu *ens per se* et *ens per accidens*, et *esse* peut signifier *accidere*<sup>32</sup>. Au niveau de la division de l'*ens per se* en substance et en accident, on retrouve l'*esse* substantiel et l'*esse* accidentel. L'*esse* substantiel est ce en quoi la *res* subsiste, ce par quoi la *res* est *ens per se*<sup>33</sup>;

<sup>31</sup> Voir *C.G.*, I, ch. 26. S. Thomas parlera de l'*esse formale*.

<sup>32</sup> Voir *Comm. Mét.*, V, leçon 9, n° 887 : quand nous disons que l'homme est musicien (attribution de l'accident au sujet), que le musicien est homme (attribution du sujet à l'accident) ou que le musicien est blanc (attribution de l'accident à l'accident), «dans tous ces cas *esse* ne signifie rien d'autre que *accidere*».

<sup>33</sup> Voir *S. th.*, I, q. LXXVII, a. 6 : «*forma substantialis facit esse simpliciter, forma accidentalis facit esse tale*»; voir aussi q. LXXVI, a. 4 et a. 8 et ci-dessus, p. 71. Cf. aussi *C.G.*, I, ch. 23 : «*accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale*».

tandis que l'esse accidentel demeure relatif et dépendant de la réalité subsistante dans l'esse substantiel; c'est un esse d'inhérence<sup>34</sup>.

La distinction de l'être en acte et en puissance nous permet de saisir plus profondément l'esse comme *actus essendi* et actualité de toute forme<sup>35</sup>; car l'acte est en premier lieu l'acte des réalités substantielles<sup>36</sup>. Il est aussi l'acte de l'opération intellectuelle, la vérité; on pourra distinguer alors, dans la lumière de la vérité, l'esse de la composition réalisée par le jugement, esse qui s'oppose à l'*entitas rei*, à l'esse *in rerum natura*, et l'*ipsum esse rei*, qui est atteint par le jugement d'existence et qui signifie le fait d'exister<sup>37</sup>. L'acte est également l'acte de l'opération volontaire finalisée par le bien. On pourra distinguer alors, dans la lumière de la bonté, l'esse propre du bien et l'esse de l'opération volontaire (l'amour). L'acte est encore celui de l'opération vitale (le *vivere*)<sup>38</sup> et celui du mouvement (l'esse dans le *fieri*)<sup>39</sup>.

L'être comme substance et acte a pour propriété d'être un, et l'être comme accident et en puissance a pour propriété d'être multiple. L'esse, en tant qu'acte, a comme propriété d'être indivisible<sup>40</sup>, d'être ultime; mais en tant qu'il est esse *accidentale*, il peut être multiple et relatif.

Il faut aussi considérer l'esse *personale*<sup>41</sup> : la personne constitue bien un problème métaphysique.

Enfin l'*Ens* premier, qu'on appelle Dieu, est l'*ipsum esse subsistens*, dont la causalité propre, créatrice, consiste à communiquer l'esse participé. L'esse est le premier effet de la causalité première et l'effet le plus universel et le plus intime à toutes les réalités<sup>42</sup>. Cet esse est reçu. Le fruit dernier de la création est ce-qui-est, en qui essence et esse sont

<sup>34</sup> *De pot.*, q. VII, a. 2, ad 7.

<sup>35</sup> *S. th.* I, q. III, a. 4. Cf. *Comm. Sec. An.*, I, leçon 3, n° 22 : esse actu s'oppose à ce qui préexiste *virtute* dans la cause; et *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 3, n° 35 (ci-dessus, p. 95).

<sup>36</sup> Voir *C.G.*, I, ch. 22 : non dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia.

<sup>37</sup> *S. th.*, III, q. 2, a. 1.

<sup>38</sup> I, q. XVIII, a. 2; q. LIV, a. 2.

<sup>39</sup> Voir *Comm. Mét.*, IV, leçon 1, n° 541-542 : c'est un esse *debile*.

<sup>40</sup> *S. th.*, I, q. XI, a. 1.

<sup>41</sup> III, q. XVII, a. 2.

<sup>42</sup> Voir I, q. CV, a. 5 : «parce que la forme de la réalité est au cœur de la réalité (*intra rem*), et d'autant plus qu'elle est considérée comme première et plus universelle (*prior et universalior*), et parce que Dieu lui-même est proprement la cause, en toutes réalités, de l'esse universel qui, entre tous, est le plus intime aux réalités, il suit que Dieu opère intimement en tous» (la forme étant principe d'action). Cf. q. VIII, a. 1.

distincts, car l'*esse* de ce-qui-est est participé et reçu.

Nous voyons donc que toutes les significations diverses de l'*esse* se prennent bien de l'*ens*, *fons* et *origo* de tout *esse*; mais que l'*esse*, du point de vue de notre manière de connaître, possède un mode plus formel, qui s'impose à notre connaissance.

Nous sommes maintenant en mesure de mieux comprendre comment la métaphysique de l'être que S. Thomas a reçue de son maître Albert le Grand, d'Avicenne et de Boèce (à travers l'influence de la tradition augustinienne, celle de Denys et de l'auteur du *De Causis*), a été progressivement approfondie par lui. On ne peut douter qu'il y a chez S. Thomas l'intention de redécouvrir un aristotélisme plus pur, plus vrai, plus authentique. En commentant successivement les œuvres d'Aristote, S. Thomas redécouvre dans une pureté plus grande la pensée du Philosophe, et se libère toujours davantage de l'interprétation d'Avicenne et de Boèce<sup>43</sup>. Grâce à ses commentaires de Denys et du *De Causis*, il saisit mieux la position propre des Platoniciens – en cherchant du reste à garder ce qui, dans cette philosophie, lui semble juste<sup>44</sup>. On pourrait dire que, grâce à ce retour à Aristote, il se libère profondément d'Avicenne et de Boèce, et que, grâce à son contact personnel avec la tradition augustinienne et la doctrine de Denys et du *De Causis*, il renouvelle la métaphysique d'Aristote et la complète, intégrant en cette métaphysique de l'être celle du bien (ce qu'Albert le Grand n'avait pu faire). C'est par là que nous pouvons comprendre comment la métaphysique de l'*esse* provenant de Denys, de l'auteur du *De Causis*

<sup>43</sup> Voir par exemple *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 5, n° 60, où S. Thomas corrige Boèce par Aristote. Dans le *Commentaire des Métaphysiques*, S. Thomas oppose souvent Aristote à Avicenne.

<sup>44</sup> Dans le *Commentaire du De Causis*, on voit S. Thomas affirmer à la fois l'importance de la bonté et de l'*esse*. Relevons par exemple ces affirmations : «Dieu étant l'*esse* même et l'essence même de la bonté, tout ce qui appartient à la perfection de la bonté et de l'*esse* lui convient totalement essentiellement...» (leçon 3, n° 74). «L'*esse*, qui est ce qu'il y a de plus commun, est diffusé en toutes choses par la Cause première (...)» (*ibid.*, n° 82). Pour les Platoniciens, l'un et le bien sont plus communs que l'*ens*. S. Thomas a toujours soin de montrer la différence de la position des Platoniciens par rapport à celle de Denys et de Proclus; par exemple, à la suite de ce que nous venons de citer : «Ainsi donc les Platoniciens affirmaient que le souverain et premier Principe des réalités est l'Un lui-même et le Bien séparé. Mais après l'un et le bien, il ne se trouve rien de si commun que l'*ens*, et c'est pourquoi ils affirmaient que l'*ens* séparé lui-même est créé puisqu'il participe de la bonté et de l'unité; toutefois ils le posaient comme premier parmi toutes les choses créées» (n° 98). S. Thomas reconnaît que l'auteur du *De Causis* suit *in multis* les positions platoniciennes (leçon 5, n° 139). Voir aussi *Comm. Sec. An.*, II, leçon 5, n° 455 : «secundum Platonem, qui posuit quod eadem est ratio unius et boni».

et d'Avicenne, interprétée par S. Thomas à la lumière de la métaphysique aristotélicienne de l'acte<sup>45</sup>, est intégrée dans une théologie du mystère de la création.

Puisque S. Thomas lui-même nous avertit qu'il faut distinguer la métaphysique de la théologie (*doctrina sacra*)<sup>46</sup>, oublier cette distinction, lorsqu'il s'agit de comprendre sa conception de l'*esse*, serait nous mettre dans une situation erronée qui nous empêcherait de saisir la véritable position de S. Thomas.

Le métaphysicien, qui considère l'*ens inquantum ens* et qui cherche les causes propres de l'*ens*, doit d'abord constater par l'expérience que telle réalité existe – la question de l'*an sit* est fondamentale – car on ne fait pas une métaphysique du possible. Puis il cherche les causes propres de ce-qui-est, et la manière dont elles existent. L'*esse* est au point de départ saisi comme le fait d'exister, et, au terme, comme la manière propre d'être. La démarche du théologien est différente : considérant tout *sub ratione Dei*, il doit en premier lieu préciser que notre intelligence est capable d'affirmer l'*esse* de Dieu, sachant que nous ne pouvons saisir ce qu'Il est. Ce que le théologien peut atteindre, c'est la manière d'exister de Dieu, ou plutôt la manière dont Il ne peut exister. C'est bien le mystère de Son *esse* que recherche en premier lieu le théologien. Et comme celui-ci regarde toutes les autres réalités en tant que créées, et que le premier effet de la causalité créatrice est l'*esse*, c'est encore sous le point de vue de l'*esse* qu'il les regarde<sup>47</sup>. Donc, le théologien ne regarde pas en premier lieu l'*ens inquantum ens*, mais l'*esse* de Dieu et l'*esse* participé.

Par là, nous pouvons mieux saisir la différence qui distingue la métaphysique d'Aristote de la théologie de S. Thomas. L'une insiste sur la recherche et l'analyse de l'être en tant qu'être, l'autre sur le jugement de sagesse posé à partir de l'affirmation : Dieu est l'*Ipsium esse subsistens*. S. Thomas, en théologien, utilise la métaphysique d'Aristote,

<sup>45</sup> C'est pourquoi il nous semble difficile d'accepter ce jugement de C. Fabro, pour qui «le 'fait' du platonisme de Saint Thomas est sous tous les points de vue (textuel, historique, critique, doctrinal...) inattaquable» (*L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, p. 451, note 3). Si S. Thomas était vraiment platonicien, dirait-il «quidam vero catholicam fidem profitentes, Platoniorum doctrinis imbuti (...)»? (*C.G.*, II, ch. 83). Voir aussi la manière dont il juge les Platoniciens : *Comm. De Causis*, leç. 2, n<sup>o</sup> 51 ss.; voir également n<sup>o</sup> 101 et 328.

<sup>46</sup> Cf. fasc. I, p. 31.

<sup>47</sup> Cf. II *Sent.* q. I, a 2, où l'on voit combien la considération de l'*esse* est liée à la création.

l'explicite, la finalise et lui donne une perfection ultime. Mais ne disons pas qu'il y a deux métaphysiques. Il y a une métaphysique, science de l'être en tant qu'être, découverte par Aristote et utilisée par S. Thomas, et il y a une théologie métaphysique qui achève la recherche d'Aristote, qui pousse jusqu'au bout ses principes en les explicitant jusque dans leurs ultimes virtualités.

C'est surtout à l'égard du bien que l'on pourrait montrer comment, grâce à S. Augustin et surtout à Denys, S. Thomas achève la métaphysique d'Aristote; car sa vision du bien convertible avec l'être est nettement quelque chose de nouveau. Mais comme le dit S. Thomas lui-même, si cela permet de mieux saisir la causalité finale, cela ne modifie pas la connaissance de l'être. Ajoutons que c'était peut-être nécessaire pour saisir la causalité créatrice !

Notons également que S. Thomas affirme d'une manière plus explicite la convertibilité des *rationes* de l'être, de l'un, du bien et du vrai – ce que sa vision théologique lui permet de faire facilement.

Enfin, S. Thomas explicite et achève la conception analogique de l'être.

#### N.B.

Il faudrait encore noter, à l'adresse de ceux qui voudraient exclure totalement le terme *existentia* du langage de S. Thomas, que celui-ci emploie parfois *existens* et *existentia* pour signifier l'*esse in rerum natura*, par opposition à l'*esse* pris de façon abstraite. S. Thomas dit, par exemple, à propos de ce qui est ou n'est pas dans la réalité (*quod est* ou *quod non est in re*, ou *in rerum natura*) : «il ne faut pas comprendre que (...) *quod est* et *quod non est* se réfère à la seule existence ou non existence du sujet (*existentiam vel non existentiam subjecti*), mais au fait que la réalité signifiée par le prédicat est ou n'est pas (*insit vel non insit*) dans la réalité signifiée par le sujet. Car lorsqu'on dit 'le corbeau est blanc', on signifie que ce qui n'est pas, est, bien que le corbeau lui-même soit une réalité existante (*significatur quod non est, esse, quamvis ipse corvus sit res existens*)» (*Comm. Peri Herm.*, I, leç. 9, n° 112). S. Thomas oppose ici, au fait d'être dans la réalité, une réalité intentionnelle en tant que connue (l'*esse* de la proposition, mais sans fondement dans la nature des choses), ce qui montre bien que *esse* peut être pris de façon abstraite.

Pouvons-nous dire, avec C. Fabro, que nous ne connaissons pas «de texte qui porte *existentia* à la place et avec la signification d'*esse* (comme acte intensif)» – cette terminologie, «acte intensif», étant du reste discutable (voir C. FABRO, *L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, p. 444) ? Nous accordons cependant à C. Fabro que S. Thomas n'emploie jamais la terminologie de *distinctio* (ou *compositio*) *inter essentiam et existentiam*, et qu'il emploie rarement *existentia*; mais il emploie plus souvent *existens* et *existere*. Sans vouloir faire ici une enquête concernant ces termes, notons seulement, en plus de ceux que nous avons déjà relevés (ci-dessus, pp. 55 et 56), quelques lieux illustrant la diversité de l'usage de ces termes. Dans le *De veritate*, q.I, a.1, ad 3, S. Thomas explique que l'on peut comprendre une chose sans une autre, soit de telle sorte que l'autre ne soit pas comprise (quand les *rationes* diffèrent), soit parce que l'autre n'existe pas : *eo non existente*. Dans le *Commentaire des Noms divins*, S. Thomas emploie assez souvent *existens* (par exemple pour dire que «Dieu n'est pas lui-même l'*esse* formel des *existants*» : n° 630), mais c'est sans doute en dépendance du texte latin de Denys, où les mots *existere*, *existens*, *existentia*, reviennent constamment (notamment dans le ch. V).

Dans le *De Potentia*, S. Thomas emploie *existens* comme substantif correspondant à *esse* : bien que les *vivants* soient plus nobles que les *existants*, cependant *esse* est plus noble que *vivere* (q. VII, a.2, ad 9). Dans le *Commentaire du Peri Hermeneias*, beaucoup plus tardif et dont le langage est plus précis, S. Thomas parle de la *res per se existens* signifiée par le nom, par opposition à l'action signifiée par le verbe (I, leçon 5, n° 56, 58). Il y affirme également que la volonté divine doit être comprise comme *extra ordine entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias* (I, leçon 14, n° 197).

*Existens* est aussi appliqué aux principes : certaines choses sont vraies par d'autres, à savoir qu'elles ne peuvent être fausses si les principes sont vrais : *principiis existentibus veris* (I, leçon 14, n° 199). Quelques lignes plus bas, S. Thomas dit : «si igitur essent aliqua bona, quibus non *existentibus*, non posset aliquis esse felix» (*loc. cit.*). S. Thomas parle aussi du *subjectum per se existens* (*id.*, n° 188). Voir aussi n° 194 : «*praesentia cognoscit* | il s'agit de notre connaissance en tant qu'elle est soumise au temps | *tanquam actu existentia et sensu aequaliter perceptibilia*».

Dans le *Quodlibet* II, également tardif, S. Thomas emploie *existens* dans un sens assez vague : parlant de la manière dont quelque chose est pris comme accident en dehors de la *ratio* de la réalité, parce que cela ne rentre pas dans la définition signifiant l'essence de la réalité, mais cependant désigne ou détermine l'un des principes essentiels, il donne l'exemple suivant : «comme raisonnable arrive (*accidit*) à l'animal, puisqu'il existe en dehors de sa définition (*utpote praeter definitionem ejus existens*), et cependant détermine essentiellement l'animal; c'est pourquoi il est essentiel à l'homme, et de *ratione ejus existens*» (*Quodlibet* II, q.2, a.4, ad 1; cf. plus haut : *non potest dici quod materia ponatur in definitione rei naturalis sicut non existens de essentia ejus*). Notons encore que dans le *Contra Gentiles*, S. Thomas affirme que la substance

existant en acte (*substantia actu existens*) ne peut, avec une autre substance existant en acte, constituer quelque chose d'un (II, ch. 56).

Dans le *Contra Gentiles*, S. Thomas dit également qu'il répugne à la quiddité de la blancheur d'exister par soi (*existere per se*); mais au sujet de Dieu il parle de *quod est per se necesse esse* (formule qui vient de la traduction latine d'Avicenne) (C.G. I, ch. 22).

On trouve dans la *Somme* des expressions comme celle-ci : «un acte est péché dans la mesure où il est volontaire et *in nobis existens*»; et S. Thomas précise, utilisant cette fois le verbe *esse* : «*in nobis autem aliquid esse dicitur per rationem et voluntatem. Unde quando ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens*» (I-II, q.77, a. 6). Voir également I, q. 14, a. 4 : *esse est perfectio existentis*. S. Thomas emploie aussi l'expression *non existens* pour signifier *non ea simpliciter quae penitus non sunt, sed ea quae sunt in potentia et non in actu* (I, q. 5, a. 2, ad 2). Dans le *Commentaire des Métaphysiques*, *non existens* est pris pour désigner une apparence sans réalité : *Sophistica est (...) apparens sapientia non existens* (IV, leçon. 4, n° 574). L'*esse* de la substance est *quasi per se existens* (IV, leçon. 1, n° 543). On trouve aussi dans le *Commentaire des Métaphysiques* l'emploi suivant de *existere*; «*cum quaeritur propter quid, oportet existere manifesta entia ista duo*», à savoir le *quia* et l'*esse*, qui appartient à la question *an est* (VII, leçon. 17, n° 1651; S. Thomas reprend le texte latin d'Aristote : *oportet enim ipsum quia, et ipsum esse, existere manifesta entia*). Dans le *Commentaire du De Causis*, leçon 2, n° 53, S. Thomas parle de l'*esse sempiternum* qu'acquiert la *res semper existens*.

## TABLE DES MATIÈRES



## TABLE DES MATIÈRES

Plan de l'ouvrage .....	5
-------------------------	---

### Appendice 1

#### L'être chez Avicenne

L'être et la *res*, 10. – L'être et le nécessaire, 17. – L'être et l'un, 23. – Les divisions de l'être, 24. – N.B. Sur le vocabulaire de l'être chez Avicenne, 28.

### Appendice 2

#### L'être chez S. Thomas

I. <i>DE PRINCIPIIS NATURAE, DE ENTE ET ESSENTIA, COMMENTAIRE DES SENTENCES</i> .....	31
1. Le <i>De principiis naturae</i> .....	32
<i>Esse</i> , 32. – <i>Ens</i> , 35.	
2. Le <i>De ente et essentia</i> .....	37
<i>Ens</i> , 37. – <i>Essentia</i> , 39. – <i>Esse</i> , 41.	
3. Le <i>Commentaire des Sentences</i> .....	46
<i>Ens</i> , 46. – <i>Entitas</i> , 49. – <i>Esse</i> , 49. – <i>Existens, existentia</i> , 55. – <i>Essentia</i> , 56.	
II. LA SOMME THÉOLOGIQUE .....	61
<i>Esse</i> , 61. – <i>Est</i> , 74. – <i>Ens</i> , 75. – <i>Entitas</i> , 84. – Liens entre <i>esse</i> , <i>est</i> et <i>ens</i> , 85.	
III. LE COMMENTAIRE DU DE HEBDOMADIBUS .....	91
IV. LE COMMENTAIRE DU PERI HERMENEIAS .....	94
V. Y A-T-IL UNE ÉVOLUTION DANS LA PENSÉE DE S. THOMAS CONCERNANT SA CONCEPTION DES LIENS ENTRE <i>ENS</i> ET <i>ESSE</i> ? .....	99
N.B. ....	110



ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 5 SEPTEMBRE 1975,  
SUR LES PRESSES DES ÉDITIONS ST-MICHEL  
53150 SAINT-GÈNERÉ

N° d'édition : T 53 160

Dépôt légal : 3<sup>e</sup> trimestre 1975.

**Librairie Pierre TÉQUI, 82, rue Bonaparte, 75006 PARIS**

ISBN 2-85244-036-9