

# L'acte d'être à la question

(Article ouvert, périodiquement actualisé au gré de mes réflexions et lectures)

<b>A- QUESTIONS CONCERNANT L'ACTE D'EXISTER.....</b>	<b>2</b>
1. ACTUS ESSENDI ? .....	2
2. ACTE EXISTENTIEL ET ACTE FORMEL ? .....	3
3. PEUT-ON PARLER D'ACTE DE TOUS LES ACTES ? .....	3
4. L'ESSE (OU L'EXISTER) A-T-IL DES DEGRÉS ? .....	4
<b>B- QUESTIONS CONCERNANT L'ESSENCE ET L'EXISTENCE .....</b>	<b>4</b>
5. DISTINCTION RÉELLE ENTRE ESSENCE ET ESSE ? .....	4
6. L'ESSENCE SE CONÇOIT-ELLE SANS L'EXISTENCE ? .....	5
7. L'EXISTENCE SE CONÇOIT-ELLE SANS ESSENCE ? .....	6
8. JUGEMENT D'EXISTENCE ? .....	6
9. L'ESSENCE N'EXISTE-T-ELLE PAS AVANT L'EXISTER ? .....	8
<b>C- QUESTIONS CONCERNANT L'ÉTANT.....</b>	<b>8</b>
10. L'EXISTER S'UNIT-IL À L'ESSENCE POUR CONSTITUER L'ÉTANT RÉEL ? .....	8
11. L'ÉTANT RÉSULTE-T-IL DE L'UNION D'UNE "ESSENCE INDIVIDUELLE" POSSIBLE ET D'UN EXISTER ? .....	9
12. TOUTE GÉNÉRATION EST-ELLE UNE CRÉATION ? UN PHÉNOMÈNE ACCIDENTEL ? .....	11
13. LA CORRUPTION ET LE MOUVEMENT SERAIENT-ILS ENCORE POSSIBLES ? .....	11
<b>D- QUESTIONS CONCERNANT LA MÉTAPHYSIQUE .....</b>	<b>12</b>
14. POURQUOI EXISTE-T-IL QUELQUE CHOSE PLUTÔT QUE RIEN ? .....	12
15. LA MÉTAPHYSIQUE ÉTUDIE-T-ELLE L'ÊTRE COMMUN AVANT LES ÊTRES DISTRIBUÉS EN CATÉGORIES ? .....	12
<b>E- QUESTIONS CONCERNANT L'ATTITUDE DE THOMAS D'AQUIN .....</b>	<b>14</b>
16. POURQUOI SAINT THOMAS NE S'EXPLIQUE-T-IL PAS UNE BONNE FOIS SUR CE SUJET ? .....	14
17. L'ÂME N'EST-ELLE PLUS L'ACTE PREMIER D'UN CORPS ORGANISÉ ? .....	15
18. LA FORME N'EST-ELLE PLUS CE QU'IL Y A DE PLUS DIVIN EN NOUS ? .....	15
19. L'ACTE N'EST-IL PLUS L'EXISTER DE LA CHOSE ? .....	17
20. SAINT THOMAS DÉPASSE-T-IL ARISTOTE ? .....	18
<b>ANNEXES .....</b>	<b>19</b>
1. E. GILSON – <i>L'ÊTRE ET L'ESSENCE</i> – VRIN 1948 - 2008 .....	19
2. MGR. A. LEONARD – <i>MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE</i> – CERF 2006.....	21
3. L. J. ELDERS – <i>LA MÉTAPHYSIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN</i> – VRIN 1994 .....	24
4. R. GARRIGOU-LAGRANGE OP – <i>LA SYNTHÈSE THOMISTE</i> – DESCLÉE DE BROUWER 1947.....	25
5. M. NODE-LANGLOIS – <i>AU SERVICE DE LA SAGESSE</i> – TEMPORA 2009 .....	25
6. H.D. GARDEIL OP – <i>INITIATION À LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN</i> , VOL. 4 – CERF 1953 - 2007.....	26

La thèse paraît unanime et indiscutable au sein de la famille thomiste : « **l'esse – le plus souvent traduit par "exister" – est l'acte dont l'essence est la puissance** ». La paternité de cette thèse est attribuée à Thomas d'Aquin. C'est par là, dit-on, qu'il dépasserait profondément Aristote et rejoindrait la Révélation faite à Moïse : « Je suis celui qui est ». C'est aussi avec elle que la philosophie thomiste se présenterait aujourd'hui comme un meilleur existentialisme et un meilleur heideggerianisme que l'existentialisme et Heidegger eux-mêmes.

L'interrogation naîtrait chez Avicenne, pour qui l'existence serait un accident des essences ; elle s'accentuerait avec les tout premiers disciples de Thomas d'Aquin (Gilles de Rome face à Henri de Gand), sous la forme de la célèbre "distinction réelle entre l'essence et l'existence". Elle est ressuscitée par Gilson face à l'existentialisme français (*L'être et l'essence*), et prolonge sa nouvelle jeunesse en

## L'acte d'être à la question

voulant exonérer Thomas d'Aquin de l'accusation d'ontothéologisme chez les disciples chrétiens d'Heidegger et chez les néo-thomistes (devrions-nous dire, d'ailleurs, "néo-néo-thomistes" ?).

Voici nos références : E. Gilson : *L'être et l'essence*, Mgr. A. Léonard : *Métaphysique de l'être*, L.J. Elders : *La métaphysique de saint Thomas*, R. Garrigou-Lagrange : *La synthèse thomiste*, M. Nodé-Langlois : *Au service de la Sagesse*, H.-D. Gardeil : *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (cf. annexes, pp. 19 & sq.)

Cette base est réduite, certes, mais suffit à notre propos. Nous n'avons, en effet, aucunement l'intention d'infirmier ni de confirmer ce principe, mais seulement de le traiter comme le mérite un principe : l'interroger "pro" et "contra", pour essayer d'en comprendre le sens exact. Les auteurs cités ne nous serviront donc qu'à énumérer les thèmes à mettre en question ; c'est pourquoi leur qualité, leur actualité, la variété de leurs positions, leur autorité reconnue et leur nombre, conviennent amplement à notre tâche. Nous ne parlerons donc le plus souvent qu'au conditionnel et sous un mode interrogatif. Il nous a semblé que les défenseurs de ce principe ne pratiquaient pas toujours ce questionnement, avant de se prononcer. Peut-être un peu hâtivement ?

## A- Questions concernant l'acte d'exister

### 1. Actus essendi ?

L'expression "actus essendi" serait l'argument essentiel des défenseurs de la thèse. En cherchant bien, nous la trouvons moins de vingt fois dans toute l'œuvre de Thomas d'Aquin (merci à l'*Index thomisticum* !), exclusivement dans deux contextes précis : lorsqu'il faut distinguer l'être des choses réelles de l'être dans l'entendement. "Actus essendi" signifie dans ce cas : exister "vraiment" et pas seulement en pensée. Ou lorsqu'à la suite d'Avicenne, Thomas explique l'origine de l'imposition du terme "ens". Ce mot, qu'on traduit souvent par "un étant", serait forgé à partir du verbe être dans ce qu'il a d'effectif.

"Actus essendi" semble, néanmoins, délicat à rendre en français, car notre langue ne pratique pas le même gérondif présent que le latin. Il faudrait entendre "l'acte du devant être", "... de ce qui a à être", "... de ce qui est occupé à être", où "être" ne signifierait pas comme un nom, un acquis qualitatif ni une chose qui serait "l'être", mais bien comme un verbe, l'exercice effectif d'une présence durable parmi le monde des réalités extra-mentales. Le terme "acte" aurait une signification proche de son imposition d'origine, à savoir action ou mouvement. C'est pourquoi, saint Thomas dit indifféremment que le terme "ens" (étant) vient d'"actus essendi" (acte d'être) ou d'"esse" (verbe être à l'infinitif).

Accepter immédiatement l'expression "acte d'être" sans autre forme de procès, pour traduire "actus essendi" ne serait-il pas, dans ce cas, un peu hâtif ? Cela ne risquerait-il pas d'orienter a priori vers une conception du fait d'être comme une sorte de qualité externe acquise et non comme la pratique continuée d'une sorte d'opération ? Un tel choix serait envisageable, si du moins il était argumenté. Car l'autre branche de l'alternative possède tout autant de crédibilité.

Devrait, en outre, demeurer un fait étonnant pour les partisans des thèses soutenues par nos auteurs : saint Thomas semble utiliser cette expression comme en passant, sans y attacher de réelle importance. Jamais il ne prend le temps de l'expliquer ni de la développer, comme si elle allait de soi et ne recelait pas de difficulté particulière. On peine à y voir la clé de voûte d'une révolution métaphysique.

## 2. Acte existentiel et acte formel ?

L'esse ou exister serait l'acte de tous les actes et la perfection de toutes les perfections, d'après *De Pot.* Q 7, a 2, ad 9, qui constitue une autre référence centrale pour tous nos auteurs. L'acte d'exister se distinguerait donc des actes par lesquels l'étant "est ainsi ou autrement, tel ou tel". Ces derniers seraient des actes formels, des formes recevant aussi leur être de l'acte d'exister. Ils seraient des actes et des formes "en puissance" à l'existence. De sorte que nous distinguerions entre des actes formels ou formes (y compris substantielles) qui spécifieraient sans donner l'existence, et un acte existentiel qui ferait exister sans conférer aucune spécificité.

Cet acte d'exister serait donc absolument illimité et indéterminé en lui-même, puisque les déterminations proviendraient des actes formels et des formes ; il serait, en conséquence, uniforme, identique pour tous, et univoque ; il serait la perfection même et absolue, n'ayant aucune limite ; il ne serait cependant pas subsistant en lui-même (car nous ne parlons pas de Dieu). L'acte d'exister n'existerait que dans l'étant qu'il ferait exister (Mgr Léonard).

C'est l'essence réceptrice qui le limiterait en le spécifiant par ses formalités. La détermination de l'étant serait comparable non pas à celle d'un acte perfectionnant une puissance en l'actuant, mais bien à celle d'une puissance limitant un acte en le recevant.

N'ayant aucune détermination en lui-même, l'acte d'exister serait, comme tel, proprement impensable, et dépourvu de concept.

## 3. Peut-on parler d'acte de tous les actes ?

Notons toutefois que saint Thomas n'emploie jamais l'expression "acte de tous les actes", contrairement à une transcription précipitée chez beaucoup de nos auteurs. Il parle d'une "actualité" de tous les actes. Or cela fait, semble-t-il, une grande différence. Revient-il au même de parler d'un "homme de tous les hommes" et d'une "humanité de tous les hommes" ? Apparemment non. On ne verrait pas trop ce que pourrait signifier "l'homme de tous les hommes". S'agirait-il d'un cœur substantiel au sein de la substance des hommes ?, d'une substance de leur substance ? Alors que chacun voit ce que veut dire "l'humanité de tous les hommes", c'est-à-dire ce qu'il y a de plus humain chez eux, leur marque spécifique, leur formalité la plus propre. L'humanité de l'homme n'est pas sa forme ni son acte, mais sa différence spécifique, à quoi on le reconnaît.

Ne serait-ce pas ainsi qu'il faudrait interpréter "actualitas omnium actuum" ? L'esse ne serait-il pas au sens littéral, "l'actualité de tous les actes", c'est-à-dire, analogiquement, ce qu'il y a de plus actuel en tous les actes et leur marque spécifique ? Mais une telle conception n'anéantirait-elle pas, dès lors, la distinction entre acte existentiel et acte formel ? Ne s'opposerait-elle pas, tout simplement, à la conception d'un acte d'exister indépendant d'actes formels, pour faire de tous les actes sans exception, des actes formels facteurs d'exister ? Au fond, exister, loin de constituer un acte en lui-même, ne serait-il pas au contraire la formalité la plus propre de tout acte formel, quel qu'il soit ? Son ultime perfection ?

N'est-ce pas ainsi qu'il faut interpréter ce passage du *Commentaire Traité de l'interprétation* : « "Est", dit absolument, signifie être en acte ; c'est pourquoi il signifie à la manière du verbe. L'actualité que signifie principalement le verbe "est", est communément l'actualité de toute forme ou de tout acte substantiel ou accidentel. Lorsque nous voulons signifier que n'importe quelle forme ou n'importe quel acte est actuellement inhérent à un sujet, nous le signifions par le verbe est » (*Commentaire Periermenias*, LI, leç. 5, n° 73) ?

#### 4. L'esse (ou l'exister) a-t-il des degrés ?

L'esse a-t-il des degrés ? Il semble que non. Nous venons de lire, chez les auteurs que nous avons cités, que l'exister serait absolument sans limite, en lui-même. Gilson écrit en effet : chaque être est « un acte d'esse, qualifié et déterminé à être "tel être" par une essence qui s'y ajoute ... Dieu lui-même ne pourrait créer ces monstres que seraient des actes finis d'exister » ; ou Mgr Léonard : « Les essences qui déterminent l'esse à être une étoile ou une libellule ne le perfectionnent pas mais le restreignent ; elles ne l'enrichissent pas, mais le limitent. En lui-même et par lui-même, l'être est un acte plénier ... L'être commun est ainsi affecté d'un paradoxe étonnant. D'une part, en effet, l'être commun est suressentiel, et à ce titre, il surpasse en richesse même la somme intégrale de tous les étants finis. Mais, d'autre part, à la différence de Dieu, il ne subsiste pas en lui-même, et ne manifeste donc sa suressentialité qu'au sein des étants. Paradoxalement, il est une plénitude que la somme des essences créées n'épuise pas, mais qui, néanmoins, ne subsiste que dans ces essences, et non en elle-même »

L'être de chaque être serait donc parfait, *suressentiel*, et seule l'essence le limiterait en le recevant, car en soi il serait illimité. Nous avons même découvert, à l'instant, sous la plume de Mgr Léonard, une très étonnante anti-preuve ontologique : l'être serait ce dont on ne peut rien penser de plus grand, mais pour qui il serait plus grand de ne pas exister que d'exister !

Mais si tel est le cas, comment saint Thomas a-t-il pu développer une doctrine constante de la gradualité dans l'être ? Comment aurait-il pu écrire notamment : « esse simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur. Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse » (*De veritate*, q. 2 a. 3 ad 16). Seul l'esse divin est simple et absolu ; plus une créature s'approche de Dieu, plus elle a d'esse, plus elle s'en éloigne et plus elle a de *non-esse*. Ou encore : « si consideretur ipsum esse rei, quod est ratio veritatis eadem est dispositio rerum in esse et veritate : unde quae sunt magis entia, sunt magis vera » (*De Virtutibus*, q. 2 a 9 ad 1). Si l'on regarde l'être des choses, fondement de la vérité, les choses ont un même lien à l'esse et à la vérité : plus elles ont d'être, et plus elles sont vraies. Ou enfin : « sunt autem secundum se notiora, quae plus habent de entitate. Magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu ». Est mieux connu par soi, ce qui a plus d'être, et est plus être ce qui a plus d'acte » (*Commentaire des Physiques*, Livre I, l 1, n°7)

Saint Thomas parle ici explicitement d'esse, et non d'essence ni d'étant. L'esse, lui-même connaîtrait donc des degrés dans la pensée thomiste originale (à la suite de la métaphysique d'Aristote, d'ailleurs, où l'échelle de la vérité répond à celle de l'esse). Mais s'il existe des degrés différents d'esse, comment soutenir qu'ils sont tous parfaits et illimités ? S'il existe des esse plus proches du *non-esse* que de l'être, et d'autres plus ou moins parfaits, plus ou moins finis, ne serait-ce pas en eux-mêmes qu'ils sont ainsi ? En raison de l'acte qu'ils sont et non plus du fait de leur essence ? Ce ne serait donc plus l'essence qui limiterait un acte infini de l'extérieur ?

## B- Questions concernant l'essence et l'existence

#### 5. Distinction réelle entre essence et esse ?

Quelque chose se distingue physiquement d'autre chose soit comme la partie du tout, soit comme le tout de la partie, soit comme deux parties distinctes d'un même tout, soit comme deux tous numériquement distincts. L'essence fait-elle partie de l'esse ? Ou bien l'esse fait-il

## L'acte d'être à la question

partie de l'essence ? Ou bien essence et esse sont-ils des parties distinctes d'un même tout ? Ou bien sont-ils deux tous numériquement séparés ?

Personne ne prétend que l'essence fasse partie de l'esse, ni à l'inverse, qu'elle soit un tout dont l'esse ferait partie, ni non plus, un tout numériquement distinct de l'esse. Reste donc qu'il s'agisse de deux parties distinctes d'un même tout.

Ces parties sont-elles antérieures ou postérieures au tout ? Antérieures, elles auraient existé en acte avant lui, comme les briques existent effectivement avant la maison ; postérieures, c'est le tout qui les aurait fait exister en acte, à la suite de son existence propre, comme une substance fait exister ses accidents. Personne ne retient ni l'une ni l'autre hypothèse, car d'une part, ni l'essence ni l'esse n'existent en acte antérieurement à l'étant, et d'autre part, ce n'est pas l'existence de l'étant qui confère a posteriori une existence à l'essence ni une existence à l'esse (car alors, essence et esse ne seraient plus principes !).

Sont-elles donc simultanées au tout, comme nos auteurs le soutiennent ? Cela supposerait que leur présence respective ainsi que leur composition en un tout se réalisent dans l'instant et sans mouvement. C'est le processus envisagé par Thomas d'Aquin pour la Création. Mais peut-on l'étendre à toute venue à l'être en dehors du moment de la Création, à l'origine de l'Univers ?

### 6. L'essence se conçoit-elle sans l'existence ?

Une des preuves de la distinction réelle entre essence et esse serait la définition de l'essence donnée par saint Thomas au *De Ente et essentia* (troisième lieu important). L'essence résulterait de l'union de la forme et de la matière commune ; elle pourrait donc se concevoir indépendamment du fait qu'un sujet doué de cette essence existe ou non concrètement. "Homme" par exemple, désigne l'essence humaine en chair et en os, mais sans préciser s'il s'agit de telle chair concrète ni de tels os existant quelque part. L'essence "homme" se comprendrait sans présumer de l'existence effective de tel ou tel homme réel. La définition d'une essence ne contiendrait pas l'expression de son existence, sinon, l'existence lui serait essentielle, et elle ne serait plus contingente, mais nécessaire. En conséquence, toutes choses existeraient nécessairement, ce qui serait évidemment faux.

Pourtant, la connaissance de l'essence ne s'obtient pas par composition d'une forme avec une matière commune, mais bien par "abstraction". Or, abstraire se fait à partir de représentations imaginatives singulières d'objets existants ou ayant existé, et aboutit non à une composition, mais à une conception simple, qui fait précisément "abstraction" des caractères individuels et existentiels des choses. Dans ces conditions, l'essence est-elle totalement indépendante de l'existence ? Peut-on, par exemple, imaginer une essence réellement possible dans le concret, mais qui n'aurait jamais existé, ou qui ne résulterait pas d'un mix de parties déjà existantes (qui ne serait donc pas comme un bouc-cerf ou une montagne d'or, car bouc, cerf, montagne et or existent réellement) ? Il semble bien que ce soit totalement impossible. L'essence ne serait-elle pas liée à son sujet concret comme l'accident à sa substance ? Car la définition d'un accident, pour être complète, doit mentionner, ou du moins laisser entendre, la présence d'un sujet. Peut-on concevoir une essence qui ne serait pas une notion nécessairement issue d'existants à un moment donné ? Pourrait-on imaginer a priori une essence inédite ?

« Il est nécessaire de savoir qu'une chose existe pour en connaître l'identité, pour l'homme comme pour tout autre chose, car le non-être n'a ni identité, ni essence. Nul ne peut connaître l'identité de ce qui n'est pas ; on peut néanmoins saisir la signification du nom ou de la notion exprimée par plusieurs noms, comme "tragelaphos" ou "bouc-cerf". Ce vocable indique un

## L'acte d'être à la question

mélange de bouc et de cerf. Mais il est impossible de savoir ce qu'est réellement un bouc-cerf, car rien de tel n'existe dans la nature. » (*Commentaire des Seconds analytiques*, L. II, leç. 6, n° 461)

La présence d'une essence sans existence ne saurait donc, semble-t-il, s'observer que dans l'intelligence qui abstrait, et pas dans la réalité des choses. Cette approche de l'essence continue-t-elle, dès lors, de justifier d'une distinction "réelle" entre essence et existence ?

### 7. L'existence se conçoit-elle sans essence ?

Si l'essence peut se définir sans l'existence, l'inverse est-il vrai ? Apparemment non pour saint Thomas, puisque, toujours au *De Ente*, il attribue une essence même à Dieu qui est l'être par soi absolu. Il ne réfute pas les philosophes qui la lui ont déniée, mais considère qu'il est préférable d'affirmer qu'il en possède une, qui n'est rien d'autre que son être.

Si donc Dieu, qui est l'exister même, ne peut, semble-t-il, se concevoir sans essence, qu'en est-il de toutes les autres réalités qui existent imparfaitement ? L'essence peut, certes, faire abstraction de l'existence, mais à l'inverse, apparemment, l'existence ne pourrait pas faire abstraction d'une essence. Toute existence serait l'existence de quelque chose, d'une "res", c'est-à-dire d'une essence, aux dires de saint Thomas dans le *De Veritate* (Q. I, a. 1). Cela ne renforcerait-il pas la véritable difficulté à comprendre ce qu'on entend par "distinction réelle de l'essence et de l'existence" ?

### 8. Jugement d'existence ?

D'après *L'être et l'essence*, de Gilson, « Pour que le jugement d'existence, pris sous sa forme la plus commune "x est", devienne intelligible, il faut admettre que le réel contienne un élément transcendant à l'essence même, et que notre connaissance intellectuelle soit naturellement capable de capter cet élément ... Puisque l'acte d'exister est la position d'une essence dans l'être, le jugement d'existence ne peut être que l'opération correspondante, par laquelle l'être intelligent affirme cet acte. Comme il est situé au-delà de l'essence, cet acte ne saurait être objet de concept » (p. 285, 287). L'existence serait donc exprimée dans une prédication du verbe être dans sa plus simple expression, à un sujet quelconque, selon la formule : "x est".

On est, cependant, en droit de se demander si le jugement "tout homme est" exprime une existence. Si oui, ne sommes-nous pas en train d'affirmer que l'existence serait nécessaire pour tout homme ? Chaque fois que "x" renvoie à un sujet universel, le jugement "x est" n'énonce-t-il pas alors une existence nécessaire ? Ou bien au contraire, ne devons-nous pas considérer que seul le jugement "cet homme est", exprime légitimement l'existence de l'homme en question, en respectant la contingence qui s'y attache ? On pourrait toutefois, objecter que "tout homme est" exprime bien l'existence, comme "x est", mais qu'il est simplement un jugement faux. Si tel était le cas, cela voudrait dire que la contradictoire "quelque homme n'est pas", est nécessairement vraie. Se pose alors la question : quelle partie de l'humanité n'existe nécessairement pas, et quelle partie existe nécessairement ? Nous sommes revenus, ni plus ni moins, à l'interrogation précédente, mais sur une partie au lieu du tout.

Seul, donc, le jugement dont le sujet est singulier et non universel, ni même particulier, exprimerait valablement une existence contingente. Mais ne devons-nous pas constater que l'énoncé "ceci est une substance" consigne une existence tout autant que "ceci est" ? Car si nous ignorons l'existence de "ceci", nous ne pouvons dire qu'il est une substance. Il en va tout autrement de dire "tous les ceci sont des substances", car alors, aucune existence concrète de tel ou tel "ceci" n'est indiquée.

## L'acte d'être à la question

Autrement dit, ne devons-nous pas en déduire que le jugement "x est A" consigne, lui aussi, une existence, tant que "x" est singulier, mais indique une simple inhérence ou une identité, lorsque "x" est universel ? Par exemple, le jugement universel "tout homme existe" ne dirait pas l'existence de tel ou tel homme, mais une identité entre le fait d'être une existence et le fait d'être un homme, comme cet autre jugement : "tout homme est raisonnable" exprime une simple identité entre être raisonnable et être un homme, sans préjuger d'une quelconque existence concrète de tel ou tel homme raisonnable. Mais ceci ne vaut-il pas quel que soit le verbe ? Lorsque je dis "x court", l'expression consigne l'existence si "x" désigne un singulier comme "Coriscos", mais pas si "x" remplace "tout homme". "Coriscos court" indique que Coriscos existe, alors que "tout homme court" n'affirme l'existence d'aucun coureur concret.

Ne sommes-nous donc pas contraints de conclure que l'expression de l'existence ne proviendrait pas du prédicat ? En vérité, si le sujet est singulier, tout jugement exprime l'existence, et si le sujet est universel, aucun n'exprime l'existence, quel que soit le prédicat, qu'il soit "*de secundo adjacente*" (x est) ou "*de tertio adjacente*" (x est A). L'expression de l'existence ne serait donc plus dans le prédicat "est", même pris sous sa plus simple expression, mais dans la quantification du sujet. L'expression de l'existence précéderait donc la formulation du jugement, comme un sujet logique est antérieur à sa composition dans une proposition. « Aucun verbe ne signifie que la chose est ou n'est pas ; il le prouve par ce verbe "est", qui en lui-même, ne signifie pas qu'une chose existe » (*Commentaire Periermeneias*, Livre I, I 5, n° 72)

Allons plus loin : au même ouvrage, Aristote distingue entre le discours énonciatif et les autres formes d'expression qui ne concernent pas la philosophie ; il indique la prière, et saint Thomas, derrière, précise : « les discours dépréciatif, impératif, interrogatif et vocatif » (*Commentaire Periermeneias*, Livre I, I VII, n° 85). Or, toutes ces autres formes n'affirment-elles pas l'existence ? « Puisse-t-il pleuvoir demain ? » n'est-il pas un appel à l'existence prochaine de la pluie ; « fais ce que tu as à faire ! » n'est-il pas un appel à l'existence de l'action due ?, etc. Ne sommes-nous pas en droit de conclure qu'au fond, le discours énonciatif universel, le seul qui intéresse la philosophie, est aussi le seul qui ne doit pas connoter l'existence ?

La question serait donc : l'existence peut-elle se prédiquer ? Il semble que non : puisqu'elle est indiquée par le sujet, elle n'est pas dans le prédicat, même quand celui-ci se limite à "est". Peut-on seulement prédiquer un acte d'exister sans pléonasme ? À la limite, en me contentant de dire "ceci" ou "cet homme" ou "Jules César", sans ajouter de prédicat, n'ai-je pas déjà exprimé à l'interlocuteur, l'existence, dès lors qu'il a compris de quel "ceci", de quel "cet homme", ou de quel "Jules César", je veux parler ? Si oui, la formalité de ces sujets singuliers ferait indissociablement partie de leur existence. Toute existence serait une existence formalisée.

Notons enfin que devant un sujet présent à nous, nous ne nous exclamons jamais "Ce sujet est !" Une telle réaction ne rendrait-elle pas l'entourage fort perplexe sur notre santé mentale ? L'affirmation de l'existence ne s'impose que lorsqu'elle n'est pas évidente, comme pour Dieu, la planète Neptune ou le Boson de Higgs. Le reste du temps, la reconnaissance de l'existence ne fait pas l'objet d'une opération intellectuelle, mais d'une perception sensible, car seuls les sens connaissent directement le singulier. Le "jugement d'existence" est un jugement sensible, que les animaux partagent d'ailleurs avec nous. Le toucher en est le juge le plus décisif. Lorsque l'affirmation d'existence est l'œuvre de la seule intelligence, elle est alors la conclusion d'une démonstration dont les prémisses proviennent nécessairement d'une expérience sensible.

### 9. L'essence n'existe-t-elle pas avant l'exister ?

Tous nos auteurs conviennent que la grande objection à la thèse de l'acte d'exister est la suivante : la puissance précède l'acte dans un même sujet. Pour qu'une puissance puisse, en effet, être le réceptacle d'un acte, ne faut-il pas qu'elle existe déjà ? Car comment ce qui ne serait pas ou pas encore, pourrait-il rien recevoir ?

Mais s'il s'agit d'une puissance réceptrice de l'acte d'exister, alors, elle ne saurait exister déjà, car sinon, ne serions-nous pas en pleine contradiction ? Une puissance à exister existerait déjà avant d'avoir reçu son acte d'exister ? Mais si elle n'existe pas déjà, comment pourrait-elle se constituer réceptrice de l'acte d'exister ? D'une manière générale, aucune puissance ne tient l'être de l'acte auquel elle est en puissance ; il y aurait, sinon, précession mutuelle dans la succession dans l'être, la puissance devant déjà être pour être puissance à l'acte, et l'acte devant déjà être pour faire être cette puissance. Le gland ne doit pas la vie au chêne dont il est le germe ! Bien sûr, nos auteurs dénoncent tous cette contradiction, mais à notre sentiment, ils ne paraissent pas parvenir à la résoudre. La seule solution parfois avancée serait qu'essence et exister viennent à être concomitamment, ce qui ne se pourrait que dans un acte de création, comme nous l'avons vu. Mais nous dirons un peu plus bas, que cette conclusion suscite plus de difficultés qu'elle n'en aplanit.

Aristote était pleinement conscient de cette difficulté, qu'il liste parmi les apories de la métaphysique, et saint Thomas reprend après lui : « Il commence par prouver que les principes sont en puissance. S'ils étaient en acte, quelque chose leur serait antérieur puisque la puissance précède l'acte. Est, en effet, antérieur ce dont la consécution dans l'être n'est pas réversible. Or, si quelque chose est, c'est qu'il peut être, tandis qu'il n'est pas inéluctablement en acte du fait qu'il est possible. Or, précéder les principes premiers est incohérent ; ces principes ne peuvent donc qu'être en puissance. Mais en sens contraire, si ces principes sont en puissance, il n'y aurait aucun être en acte. Car ce qui peut être, n'est pas encore, en effet. La preuve en est que ce qui devient n'est pas être, car ce qui est, n'advient pas. Mais rien d'autre ne devient que ce qui a la possibilité d'être. Donc tout être possible est non-être. Si donc les principes sont seulement en puissance, ce sont des non-être. Mais s'ils ne sont pas, leurs effets ne seront pas non plus. Aucun être n'existera par conséquent » (*Commentaire des Métaphysiques*, L. III, l. 15, n° 520 – 521).

## C- Questions concernant l'étant

### 10. L'exister s'unit-il à l'essence pour constituer l'étant réel ?

Dans une conception qui distinguerait l'acte d'exister de l'acte formel ou de l'essence, l'étant, c'est-à-dire l'individu concret, serait effectif avec l'union d'une essence et d'un exister. Certains ajoutent un troisième terme à cette union : le sujet, mais avouons être incapable de voir de quel chapeau il sortirait. D'où viendrait-il, s'il ne relevait ni de l'essence, ni de l'existence ? Que serait un sujet n'ayant par lui-même ni détermination, ni existence ?

Or nous avons vu que de soi, l'exister serait infini et parfait, tandis que l'essence serait limitée et limitante. C'est elle qui contraindrait l'exister à se tenir dans ses bornes pour donner l'être à un étant déterminé et limité. C'est un leitmotiv chez nos auteurs, l'exister est reçu par l'essence comme un acte est reçu et limité par la puissance.

Une première question surgit : la réception d'un même acte peut varier selon les puissances réceptrices, principalement en fonction de leurs déterminations, depuis la pure passivité jusqu'à



## L'acte d'être à la question

différents degrés de réactivité selon l'acte qui préside à la puissance réceptive. Moins l'acte entitatif de la puissance est élevé, plus elle est passive. La puissance passive par excellence étant la matière première, dépourvue d'acte propre, parfaitement réceptive et respectueuse de l'acte substantiel que l'agent lui donne. Mais le papier, le fer et l'eau, par exemple, ne sont pas identiquement réceptifs d'un même acte de feu. Le papier est assez passif pour devenir lui-même feu quasi instantanément. Les réactions du fer sont nombreuses et lentes, avant qu'il consente, à d'extrêmes températures, à s'enflammer pauvrement, tandis que l'eau bouillonne et s'évapore, mais jamais ne s'enflammera. Certaines puissances sont, enfin, parfaitement impassibles à l'action du feu.

Qu'en est-il des puissances à exister ? Certaines sont-elles parfaitement respectueuses, parce qu'elles n'auraient en elles-mêmes aucune détermination ? D'autres seraient-elles modificatrices au point d'exister faiblement et après longtemps, comme le fer pour le feu, ou en modifiant la nature même de l'acte d'exister, comme l'eau pour le feu ? Certaines sont-elles enfin totalement impassibles à l'exister ? Nos auteurs sont parfaitement muets à ce sujet.

Une autre question se pose ensuite : comment une puissance finie et imparfaite, l'essence, pourrait recevoir un acte parfait et infini, l'acte d'exister, sans exploser. À la fin de son *Commentaire des Physiques*, saint Thomas semble dire expressément que c'est impossible. Ou, si l'on préfère, dans l'autre sens : comment un acte infini et parfait pourrait-il accepter d'en passer par les fourches caudines d'une puissance finie et limitée, sans la faire derechef exploser ? L'infini n'est-il pas tout à fait exorbitant du fini ? Au nom de quoi se prêterait-il à cette union qui le dénaturerait entièrement dans sa marque d'infinité ?

"Limiter" connaît, semble-t-il, deux sens. L'un actif et l'autre passif, l'un qui imprime la limite, et l'autre qui exprime la limite. La frontière d'un territoire est de ce dernier sens. C'est elle qui concrétise les limites en deçà desquelles s'exerce le pouvoir politique. Le pouvoir, quant à lui, limite au premier sens. C'est lui qui impose les limites de son exercice, en le délimitant précisément par des frontières. Autant nous pouvons comprendre que l'essence limite au sens passif, en exprimant les contours substantiels d'un être, autant il paraît inconcevable qu'elle puisse imprimer une finitude à une réalité infinie. Que resterait-il de l'acte d'exister dans l'étant ? Pour beaucoup, de façon surprenante, il demeurerait inchangé, c'est-à-dire toujours infini, et représenterait "le mystère insondable de l'être". Ne serions-nous pas, en fait, devant un vide béant de sens – un infini en acte contenu et contraint par un fini en acte – que l'usage du mot "mystère" essaierait de faire oublier ?

En outre, nous avons vu que l'essence serait identique pour les réalités de même espèce. Tous les hommes auraient la même essence d'homme, ainsi que tous les chevaux, la même essence de cheval. Par ailleurs, l'acte d'exister serait univoque et identique pour tout ce qui existe, puisqu'il serait indéterminé et illimité. Mais, en quoi les spécimens issus de l'union d'une même essence et d'un exister unique se démarqueraient-ils les uns des autres ? En quoi Socrate serait-il différent de Platon, si tous deux avaient la même humanité et le même acte d'exister ? Que resterait-il de la personnalité ? de l'amour ? La production de singuliers par union d'une essence spécifique et d'un acte d'exister univoque n'aboutirait-elle pas à autant d'armées de clones que d'espèces ?

### **11. L'étant résulte-t-il de l'union d'une "essence individuelle" possible et d'un exister ?**

Pour lever cette difficulté, la tentation serait grande de concevoir l'essence comme individuelle et singulière, et non plus commune. Ainsi, en recevant l'acte d'exister, elle le singulariserait. Mais ne remettons-nous pas en cause radicalement la synthèse que l'on vient d'achever ? Si l'on peut effectivement concevoir et définir l'essence commune sans mentionner l'existence, il n'en va plus du tout de même de l'essence individuelle. Saint Thomas aborde peu la question de

## L'acte d'être à la question

l'essence singulière, et c'est pour ne pas la retenir. Néanmoins, le *Commentaire du traité de l'âme* n'explique-t-il pas de façon claire que la connaissance du singulier se fait nécessairement dans un va et vient incessant entre l'intelligence et la représentation sensible concrète ? Donc, avec le sujet tel qu'il existe ? L'essence individuelle ne serait-elle pas, dès lors, inséparable de l'existence ? Mais si plus rien ne distinguait l'essence de l'existence, toute la doctrine de l'acte d'exister ne s'écroulerait-elle pas ?

Gilson et d'autres, en revanche, s'attardent sur la question de l'"essence possible" de Jules César ou d'un singulier quelconque. Elle pourrait, prétendent-ils, être entièrement déterminée sans inclure l'existence. Qu'en est-il en vérité ? Parlons-nous d'un possible imaginaire ou mental, ou bien d'un possible réel ? J. B. Pères fit preuve d'une créativité assez étonnante en cherchant à accumuler les indices de l'inexistence de Napoléon, pour le réduire à un mythe solaire. Cela se voulait une parodie de tentatives comparables, mais très sérieuses, sur l'inexistence du Christ. À combien plus forte raison seraient-elles pertinentes à propos de Jules César ? Nous ne nous interrogerons donc pas sur un possible imaginaire, relevant de la littérature, mais bien sur un possible philosophique et réel. Maintenons donc que Jules César a existé historiquement, et que de ce fait, une "essence individuelle" Jules César, telle qu'elle s'est révélée en son temps, est "possible", puisqu'elle fut !

Toutefois, il semble essentiel de voir que la possibilité d'existence de l'"essence individuelle" Jules César, rend nécessaire a posteriori l'existence effective – et pas seulement possible – des causes circonstancielle ayant abouti à ce résultat : l'union de ses parents, sa naissance à l'époque historique de la Rome républicaine, la contingence des lieux, des pouvoirs, des rencontres, des motivations, des conflits, etc. Il s'agit là de la deuxième forme de nécessité déterminée par Aristote : « La nécessité des événements postérieurs est conditionnelle et dépend de préalables. Nous disons alors qu'il est indispensable que ceci existe si cela doit advenir » (*Commentaire des physiques*, Livre II, l 15, n° 270 et sq. Cf. également *Commentaire des seconds analytiques*). Nous devons dire, semble-t-il, que les circonstances n'ont pas à être seulement possibles, car possible implique la possibilité de ne pas être. Il est indispensable qu'elles existent, vient de nous dire Thomas. Et, si une de ces circonstances nécessaires devait ne pas être, l'effet serait-il encore possible ?

Toutes les circonstances permettant la possibilité de Jules César ont donc nécessairement existé, et nécessairement aucune de celles qui auraient pu l'empêcher ou la modifier ne s'est présentée. N'était-ce pas à ce prix de nécessité qu'une "essence individuelle", Jules César, pouvait être déclarée possible ? Car viendrait à manquer l'une ou l'autre des causes, ou viendrait à se présenter l'un ou l'autre des facteurs d'empêchement ou de modification, et l'"essence individuelle" Jules César ne serait-elle définitivement plus possible telle qu'elle a effectivement existé ? Car par "essence", nous voulons évidemment parler ici, non pas de l'humanité de Jules César, qui est tout autant possible que celle de n'importe quel autre être humain, mais bien de sa "Jules-Césarité", telle que son âme, ses gènes, son éducation et son histoire l'ont façonnée. La moindre modification circonstancielle ne l'aurait-elle pas rendue plus ou moins profondément différente, ou ne l'aurait-elle pas tout simplement anéantie ? Il ne manque pas de récits de fiction reposant sur ce thème.

Il faut se demander si ce que fut réellement et historiquement Jules César – son essence individuelle, donc – serait encore possible dans une autre conjoncture. Ne serait-elle pas devenue autre, ou même impossible ? Il semble bien que personne, par exemple, ne tienne sérieusement pour possible la venue d'un autre Jules César identique en tous points au précédent. Jules César n'a, selon toute vraisemblance, été possible qu'une fois. Le fut-il auparavant, le sera-t-il par la suite ? Sans doute non. Saint Thomas écrit : « On ne dit pas n'importe quoi possible, car il faut un

## L'acte d'être à la question

rapport à quelque chose de précis. Le possible doit être comme de marcher ou de s'asseoir. Ce qui peut produire ou recevoir, ne peut le faire n'importe quand ; l'arbre ne fructifie qu'à la saison propice. Lorsqu'on déclare quelque chose possible, on doit dire quand il l'est ; on doit aussi dire comment il l'est, car il n'est pas possible de produire ou de subir n'importe comment ; tel individu, par exemple, peut marcher lentement, mais pas rapidement. Même chose des autres circonstances qu'on précise habituellement dans la définition des choses, comme l'outil, le lieu, etc. » (*Commentaire métaphysique*, Livre 9, l 4, n° 1816).

Puis il ajoute : « Dans les puissances irrationnelles, lorsque le réceptif approche de l'actif, et se trouve disposé à recevoir au moment où l'autre peut agir, alors, il est nécessaire que le premier reçoive et que le second agisse ... Une seule et même puissance irrationnelle ne produit qu'une œuvre unique. Voilà pourquoi en présence du patient, elle se doit de produire l'effet qui est le sien ... La nécessité d'agir est liée à une capacité suffisante. Cela veut dire non pas n'importe comment, mais quand celui qui a le potentiel se comporte de façon adéquate. Ceci exclut les empêchements extérieurs, car ils supprimeraient une des données de départ dans la disposition commune du possible : ce ne serait pas possible maintenant, ou bien pas de cette façon, etc. » (*Id.* n° 1818, 1821). Entendons par "puissance irrationnelle", les causes naturelles, adventices ou circonstancielles, indépendantes de la volonté humaine. Plus ces puissances sont complètes et précises, plus il est nécessaire qu'au moment où elles peuvent agir, c'est-à-dire en présence du patient réceptif et dans un concours de circonstances optimal, elles agissent inéluctablement. Si les circonstances adéquates sont réunies, alors l'effet possible suit nécessairement la cause lorsque celle-ci se présente. Or, nous avons dit que la possibilité de l'"essence individuelle" Jules César, implique l'existence nécessaire de toutes les circonstances qui ont permis cette possibilité, et que nécessairement aucun des facteurs qui auraient pu la modifier ou l'empêcher, ne s'est présenté. Donc, ces causes existent et se présentent dans une configuration optimale. Leur efficace est nécessaire. À l'ultime et parfait instant de sa possibilité, l'existence d'une "essence individuelle" ne devient-elle pas nécessaire ? Ne devons-nous pas souscrire à ce principe : "plus l'existence d'une chose est possible, plus elle est nécessaire" ? Contrairement à ce que soutenait Gilson au début de cette discussion ?

### **12. Toute génération est-elle une création ? un phénomène accidentel ?**

En outre, l'essence n'existerait pas par soi, mais par l'acte d'exister, comme il fut dit. Parallèlement, l'acte d'exister n'existerait pas non plus par soi, car sinon, il n'aurait pas besoin d'essence pour être. Et si l'on ajoute le troisième larron : le sujet, celui-ci n'existerait pas par soi, ni ne serait déterminé par soi. Comment, dès lors, deux ou trois principes dont aucun n'existerait par soi, pourraient-ils s'unir pour produire un existant par soi, à savoir un étant ?

Faut-il comprendre que toute venue à l'être par génération serait en fait une création ? C'est un sentiment diffus répandu parmi nos auteurs, sans que ni les uns ni les autres ne l'expriment aussi abruptement. L'apparition simultanée, dans l'instant et sans mouvement, de l'essence, de l'exister et de l'étant ne serait-elle pas une production "ex nihilo" ?

Ou bien faut-il maintenir que la Création n'a eu lieu qu'une fois dans l'histoire de l'Univers, et que dès lors, toute génération apparente n'est en fait qu'une transformation accidentelle, n'engageant pas un nouvel acte d'exister à chaque fois, car il aurait été créé une bonne fois en premier, comme le soutiendrait la proposition IV du *Liber de Causis* : « l'être est la première des choses créées » ?

### **13. La corruption et le mouvement seraient-ils encore possibles ?**

Si l'exister est l'acte de l'essence, la corruption est-elle encore possible ? L'acte infini d'exister épuiserait la potentialité finie de l'essence, car ce serait l'essence qui limiterait une existence,

par elle-même illimitée. Or, on ne verrait pas pourquoi elle limiterait l'exister en-deçà de sa propre potentialité. Mais la corruption provient d'un manque d'acte pour la puissance, d'une privation de perfection. Il n'y aurait aucune privation au sein d'une essence finie actualisée par un acte infini, donc aucune possibilité de corruption. Même le mouvement n'aurait plus de raison d'être, s'il était privé de privation.

## D- Questions concernant la métaphysique

### 14. Pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien ?

La citation de Leibniz « Pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien ? » est fréquemment invoquée, et parfois prêtée à Heidegger sous la forme « Pourquoi existe-t-il de l'être plutôt que rien ? ». Elle est alors présentée comme la question fondamentale de la métaphysique, question par laquelle saint Thomas dépasserait Aristote, et se trouverait d'ailleurs lui-même dépassé dans sa réponse, par Heidegger, de l'avis de certains.

"D'où vient l'être ?" n'est-ce pas à cette question, pourtant, qu'Aristote cherche une réponse tout au long de sa métaphysique, en scrutant les principes de l'être en tant qu'être. Le problème ne serait donc pas dans le premier membre de la question, mais bien dans l'autre : « ... plutôt que rien ? »

Mais peut-on s'interroger sur la possibilité de "rien" ? "Possible" et "rien" ne sont-ils pas contradictoires dans les termes ? Le "rien", c'est-à-dire le néant est-il "possible" ?, c'est-à-dire, "peut-il être ?", puisque "possible" signifie "pouvoir être" ? (nous parlons évidemment de cet être qui est dans les choses, et non pas de l'être dans l'intelligence). La question « pourquoi y a-t-il rien ? » a-t-elle un sens ?

S'interroger sur une raison d'être de l'être plutôt que du néant, raison qui serait donc plus universelle que l'être et le néant réunis, n'est-ce pas abandonner la ligne méthodologique tracée par la métaphysique : l'examen de l'être en tant qu'être ? Est-ce dès lors une question relevant de la métaphysique ? Ne serait-ce pas plutôt, dans une perspective commune avec la théologie révélée, s'interroger sur le motif de la Création ? Mais une telle recherche, outre qu'elle suppose comme acquis, le fait même de la Création, peut-elle, en outre, s'exprimer dans une formulation à portée d'intelligence humaine ? Est-elle seulement légitime ?

La réponse de Thomas d'Aquin nous est donnée dans son *Commentaire des Physiques*, livre VIII, leçon 2, n°989 « Nous devons donc penser que la Volonté divine a voulu donner l'être aux choses et au temps de leur durée, postérieurement à leur non-être. Le pourquoi de cette volonté, réside certainement en Dieu lui-même ... Nous le professons autant que la raison humaine peut appréhender les réalités divines, sans dévoiler aucunement le secret de la Sagesse de Dieu, auquel nous ne saurions accéder ».

### 15. La métaphysique étudie-t-elle l'être commun avant les êtres distribués en catégories ?

La thèse de la primauté de l'acte d'être ou d'exister sur les actes quidditatifs, conduit très naturellement nos auteurs à vouloir définir une première partie de la métaphysique dont le sujet serait l'être communément accepté, avant d'aborder une ou plusieurs autres parties qui porteraient sur les différents genres d'êtres. Il y aurait une "profondeur d'être" qui serait plus fondamentale que "le fait d'être ceci ou cela" (L. J. Elders) et qui mériterait un intérêt prioritaire. Cette métaphysique première chercherait précisément à définir ce sens profond de l'être, avant toute détermination.

## L'acte d'être à la question

Il semblerait qu'une telle position soit totalement étrangère à Aristote. Aux dires d'aristotéliens non thomistes, il n'existerait nullement, chez lui, d'acte d'être réellement distinct du fait d'être ceci ou cela. Apparemment, en effet, « l'être et l'un se répartissent immédiatement en genres » (*Métaphysique*, Gamma, ch. 2). Ne serait-ce pas, d'ailleurs, toute la leçon d'Aristote sur la polysémie du terme "être", aux livres Gamma et suivants ? Si la division de l'être en acte et puissance, au livre Thêta, lui est postérieure, ne serait-ce pas précisément pour qu'elle puisse se couler dans la distribution primordiale en dix genres premiers ? De même pour l'analyse de l'un, au livre Iota ? Et ne devrions-nous pas en dire autant des autres transcendants ? Envisager un acte d'être avant toutes choses, ne serait-ce pas rejeter toute la doctrine de l'analogie de l'être qu'Aristote met au point (même s'il n'emploie pas ce mot "analogie"), pour tenter de revenir à une univocité fondatrice de l'acte d'être ? En quoi, dès lors, cet acte d'être différencierait-il d'un genre dont les dix catégories seraient les espèces ?

Ce qui surprend, alors, c'est que saint Thomas, dans son *Commentaire de la Métaphysique*, ne semble pas dire autre chose que son maître. Il suit très exactement, et clarifie grandement, tout le texte qu'il commente. Il écrit notamment : « ... Dès le début, l'être est immédiatement ou bien une substance, ou bien une quantité, ou bien une qualité » (Livre VIII, l 5), ou : « L'être purement et simplement, c'est-à-dire dit universellement, est dit de multiples façons » (Livre VI, l 2) ou encore, au traité *De l'interprétation* : « Être n'est pas un mot qui est dit proprement de façon équivoque, mais il est dit selon l'antérieur et le postérieur ; aussi, lorsqu'il est employé simplement, on l'entendra de ce qu'il dit en premier » [à savoir le premier analogué : la substance] (Livre I, l 5).

C'est également toute la leçon 3 du livre X du *Commentaire de la métaphysique*, qu'il faudrait ici convoquer. En voici un passage essentiel pour notre propos : « Lorsqu'on déclare l'homme "un", on ne lui prédique pas d'autre nature que l'humanité, de même que l'être ne dit pas d'autre essence que les dix prédicaments ; sinon, en effet, nous devrions aller à l'infini puisque cette autre serait également dite une et être ... L'être qui se divise en dix prédicaments, désigne la nature même de ces dix genres, soit en acte, soit en puissance ». Nombreux, d'ailleurs, sont les passages du *Commentaire des Métaphysiques* où saint Thomas, après Aristote, précise que les notions d'être et d'un n'ajoutent rien de nouveau à celle d'homme ou de chien.

"Dès le début", donc, l'être se dirait immédiatement, purement et simplement, et universellement, de multiples façons, c'est-à-dire substance, quantité ou qualité. Ne serait-ce pas là une volonté d'affirmer très fortement que l'être ne connaît pas de sens antérieur à celui qu'il reçoit dans chacune des catégories ? Qu'il ne dit pas d'autre essence que les dix prédicaments ? Et que, lorsqu'on emploie le terme "être" communément, sans autre précision, on désigne alors tacitement ou inconsciemment son premier analogué, à savoir la substance sensible ? N'est-ce pas là le sens véritable de l'analogie de l'être ? Une métaphysique commune et première de l'acte d'être n'apparaît-elle pas, dès lors, totalement incompatible avec le commentaire de saint Thomas sur la *Métaphysique* ?

Certains soutiendront peut-être que dans ces textes et d'autres que nous allons voir, il a voulu se contenter d'expliquer la pensée d'Aristote, sans prendre parti ni donner sa propre pensée. La question peut effectivement se poser de savoir pourquoi Thomas a consacré à Aristote des années de travail à une époque tardive de sa vie, où il avait ouvert l'immense chantier de son maître livre : la Somme de Théologie, mais aussi le commentaire de l'Évangile de saint Jean et les Épîtres de Paul, nombre de questions disputées, sans oublier ses obligations quotidiennes de maître de l'Université de Paris, de prêtre et de religieux. Alors pourquoi commenter Aristote, alors qu'un temps si précieux était dévoré à des tâches de toute première urgence, et

## L'acte d'être à la question

suffisantes pour l'accaparer jour et nuit ? Pourquoi Aristote ? Pourquoi (presque) tout Aristote ? Pourquoi (presque) seulement Aristote ? Pourquoi Aristote jusqu'à la fin ? Thomas répond à cette question : « L'étude de la philosophie ne consiste pas à savoir ce qu'ont pensé les hommes, mais bien à découvrir la vérité des choses » (*Commentaire du Traité du Ciel*, L I, l 22, n° 228). C'est parce qu'Aristote fut à ses yeux le philosophe le plus proche de la vérité, qu'il s'est attaché à lui. L'importance accordée par Thomas au stagirite en philosophie, est sans commune mesure avec celle prêtée à d'autres comme Boèce, Denys, Proclus, etc. Ce sont plutôt ces derniers, en effet, qu'il étudie pour eux-mêmes, tandis qu'il s'attache à Aristote pour la vérité. Le prétendu "néo-platonisme" attribué à saint Thomas ne doit pas tromper sur la réalité de sa perspective. En philosophie, Thomas d'Aquin est aristotélicien.

Mais prétendre qu'il se serait contenté d'expliquer la pensée du Philosophe sans faire part de ses propres idées serait stupide. Tout d'abord, c'est faux ; saint Thomas précise en de nombreux endroits des commentaires d'Aristote, ses propres conceptions, là où Aristote n'est pas décisif : création du monde, immortalité de l'âme, réalité de la liberté humaine, propriété personnelle de l'intellect, contingence et providence, connaissance de l'univers par Dieu, etc. Il relativise aussi les conceptions astronomiques d'Aristote en tenant compte des avancées de Ptolémée.

Ensuite, c'est méconnaître profondément la psychologie de Thomas. Toute atteinte à la vérité l'irritait grandement. Croire qu'il aurait pu exposer froidement la pensée d'autrui sans donner son sentiment, alors qu'il ne la partageait pas, dénote une fatale incompréhension de sa personnalité. C'est aussi faire de lui un adepte de la double vérité, et l'accuser de ce contre quoi toute sa vie et toute son œuvre ont combattu. Existerait-il d'aventure, une occasion où le Docteur angélique s'interdirait de dispenser le vrai ? Pourtant, certains n'hésitent pas à lui découvrir de lourdes incohérences de pensée ; des néo- (néo-) thomistes qui verraient en Heidegger la perfection de ce qui manquait à Thomas d'Aquin.

## E- Questions concernant l'attitude de Thomas d'Aquin

### 16. Pourquoi saint Thomas ne s'explique-t-il pas une bonne fois sur ce sujet ?

Nos auteurs présentent unanimement cette conception de l'acte d'exister comme un progrès immense accompli en pleine connaissance de cause, par Thomas d'Aquin après Aristote. Force est, pourtant, de constater que Thomas ne s'en explique nulle-part une bonne fois pour toutes. Pour défendre leur thèse, ils sont donc obligés d'aller à la pêche aux références, de les sortir souvent de leur contexte et parfois même de leur faire dire beaucoup plus qu'elles ne l'autorisent, comme nous l'avons vu.

Ne sommes-nous pas contraints de constater, en effet, que la plupart des citations apportées sont des cas rares, des sortes d'hapax survalorisés, non représentatifs du courant général de la pensée du maître ? Ainsi, nous ne trouvons qu'une seule fois, dans toute l'œuvre de Thomas d'Aquin, l'expression si chère à nos auteurs : "esse ut actus", et encore, dans un emploi sans véritable rapport avec notre problématique. Ainsi, la double composition de matière et de forme, d'une part, et de substance et d'être, d'autre part, ne se lit que deux fois. Ainsi, l'expression "actualitas actuum" ne se rencontre que deux fois (et encore ...). Ainsi, la désignation directe de l'être comme acte dont l'essence serait la puissance se compte moins d'une dizaine de fois, et nulle part en dehors du *Commentaire des Sentences*. Partout ailleurs, l'expression de Thomas est très réservée, il parle de comparaison entre l'esse et l'essence, d'un côté, et l'acte et la puissance de l'autre, avec des termes comme "sicut", ou "quasi", ou

## L'acte d'être à la question

“comparat”, ... mais jamais d'identification formelle. Il établit un rapport de proportionnalité – l'esse est à l'essence ce que l'acte est à la puissance – qui à la fois crée une comparaison et une distance. Il y a relation, mais non identité. La distinction “acte formel, acte existentiel” ne se rencontre jamais chez lui. Enfin, la formule “actus essendi”, nous l'avons déjà noté, ne se lit qu'une quinzaine de fois dans toute l'œuvre, et dans des contextes qui semblent ne pas permettre d'en tirer les conclusions que certains énoncent.

Car on a parfois le sentiment d'une lecture quasi-psychanalytique de l'aquinate, qui prêterait à son inconscient, des thèses qu'il n'a pas explicitement formulées. Ainsi, par exemple du passage déjà cité du *De Potentia* (*De Pot.* Q 7, a 2, ad 9). Saint Thomas écrit : « hoc quod dico esse ... ». Une traduction à la lettre donnerait : « ce que j'appelle être, c'est ... », laissant ainsi supposer qu'il donne alors sa définition personnelle du concept d'être, différente d'autres opinions. Nous devrions l'entendre ainsi : « ce que moi, Thomas d'Aquin, j'appelle être, contrairement aux autres ... ». C'est sur ce genre de propos, que nos auteurs s'appuient pour affirmer que Thomas d'Aquin était pleinement conscient de la révolution qu'il voulait introduire.

Mais ne s'agit-il pas là d'un vrai contresens ? Saint Thomas emploie presque 2 500 fois l'expression "dico", pour mieux impliquer le lecteur en semblant dialoguer avec lui. Dans le même but, il utilise souvent la deuxième personne du singulier "tu", "tuum", etc. Mais l'emploi du "je" ou du "tu" en latin, est tout à fait comparable à celui du "on" ou du "nous" au neutre, en français. Comme s'il écrivait : « ce que nous appelons être ... », ou bien « ce qu'on appelle être ... ». Cela n'indique aucunement une mise en avant personnelle, mais au contraire une simple figure rhétorique. D'ailleurs, attribuer un "moi, je ..." à saint Thomas, ne serait-ce pas totalement méconnaître la modestie légendaire du bœuf muet ? Cette faute de traduction, ainsi que, peu de lignes après, l'autre que nous avons signalée, sur "l'acte des actes", ne suffisent-elles pas à porter de sérieux doutes sur l'interprétation qu'on veut donner à ce passage ?

Des citations de fortune devront-elles donc l'emporter sur les lieux propices où Thomas d'Aquin traite d'un sujet pour lui-même ? Nous proposons d'examiner trois passages tout à fait centraux dans la philosophie de Thomas d'Aquin, où, là plus qu'ailleurs, il aurait dû marquer explicitement sa distance avec Aristote, ce que pourtant il ne fait pas : la définition de l'âme, la définition de la forme et enfin, la définition de l'acte.

### **17. L'âme n'est-elle plus l'acte premier d'un corps organisé ?**

Dans son *Commentaire du Traité de l'âme*, au livre II, saint Thomas reprend in extenso la définition aristotélicienne de l'âme : « acte premier d'un corps organisé possédant la vie en puissance ». Mais immédiatement un doute surgit : cette définition garderait-elle encore un sens, si l'exister devait être l'acte des actes ? Car l'acte d'exister serait l'acte fondamental de l'âme, et celle-ci ne serait plus qu'un acte formel en puissance à l'existence. Non seulement l'âme humaine ne serait plus acte premier d'un être vivant (car cet acte serait l'exister), mais elle ne serait plus non plus "cette chose précise subsistante", telle que Thomas la définit au tout début de ses *Questions disputées de l'âme*. L'âme ne serait plus ce qui survit par soi après la mort de l'homme, car ce serait l'exister qui survivrait, et l'âme n'en serait qu'une formalité. La thèse serait tellement nouvelle qu'il semble impensable que son auteur n'eut pas pris soin de la développer et de la justifier longuement si telle avait été sa pensée.

### **18. La forme n'est-elle plus ce qu'il y a de plus divin en nous ?**

À la fin du livre I de son *Commentaire des Physiques*, il reprend aussi à son compte et commente la conception élevée qu'Aristote se fait de la forme : « Aristote l'explique en décrivant la forme

## L'acte d'être à la question

comme une réalité désirable, parfaite et divine. Divine, parce que toute forme est une participation par similitude à l'être divin qui est acte pur. Chaque chose, en effet, est en acte pour autant qu'elle a une forme. Parfaite car l'acte est l'accomplissement de la puissance et son bien. Désirable par conséquent, car chacun désire sa perfection »

Que resterait-il de cette assertion, dans la configuration d'un acte d'exister au fondement des formes, et perfection des perfections ? Pourquoi saint Thomas n'y fait-il pas appel ? Il paraît très évident qu'ici, Thomas n'a nullement en tête la thèse d'un "acte d'exister" qui serait antérieur, plus fondamental et plus parfait que la forme. N'est-ce pas plutôt tout le contraire ? N'est-ce pas par la forme que l'être naturel participe à l'être divin, comme le dit ici Thomas d'Aquin après Aristote, et comme il le répètera dans son commentaire du *Traité du Ciel* ?

Ne sommes-nous pas, chez ces auteurs, devant une dévaluation profonde de la notion de forme ? Leur "acte formel" ne devient-il pas un acte de second plan ? Une simple parure ? Réduire la forme à une "formalité", c'est réduire l'homme à son humanité. Ne serait-ce pas perdre tout ce qui fait sa personnalité, son originalité, son être réel et unique, en somme ? La forme substantielle d'un homme n'est pas l'humanité, mais l'âme. Il est frappant de ne pas trouver de distinction nette entre forme, essence et espèce, chez ces auteurs, alors que la forme est individuelle, tandis que l'essence et l'espèce sont universelles.

La forme est l'acte de la substance naturelle. C'est elle qui "donne d'être", comme aime à le répéter Thomas d'Aquin : "forma dat esse". C'est elle qui est donc au principe de l'être des choses naturelles. Nous l'avons vu plus haut, il semble que nos auteurs confondent forme et différence spécifique. Mais cette confusion est celle entre une réalité physique : l'acte ou la forme, et une vue de l'esprit et une abstraction : la différence spécifique ou formalité. « L'identité, encore nommée essence, diffère de la forme comme l'humanité diffère de l'âme » (*Commentaire de la Métaphysique*, L V, l 10, n° 902).

La notion d'acte, dans ce contexte, paraît également fort ambiguë. Si l'acte formel et l'acte existentiel sont tous deux nommés "actes", c'est qu'à la fois ils partagent un sens générique (ou analogique) et diffèrent spécifiquement (ou accidentellement). Sinon, nous serions en face d'une pure équivoque (ou d'une métaphore), et sans doute vaudrait-il mieux changer franchement de vocabulaire pour éviter les confusions. Ceci demanderait une sérieuse explication.

Il faudrait aussi développer en quoi l'acte formel est en puissance à l'acte existentiel. Est-ce en tant qu'acte et sous le rapport même de son actualité, qu'il est puissance ? Ceci paraîtrait tout à fait contradictoire dans les termes. Est-il acte sous un aspect et puissance sous un autre ? Si oui, il s'agit alors d'une réalité composée, et non plus d'un principe simple, mais composée de quoi ? D'un acte qui ne serait qu'acte et d'une puissance qui ne serait que puissance, même enracinée dans l'acte premier qui la constitue puissance, comme cela semble évident de notions aristotéliennes ?

Mais encore, sous l'aspect où il est acte, de quelle puissance cet acte formel est-il l'acte ? D'une puissance informelle ? De la matière première ? Nous aurions donc une puissance informelle en puissance à un acte formel, pur acte par rapport à cette puissance, et pure puissance par rapport à l'acte d'exister ? Ou bien est-ce la réalité résultant de l'union de la puissance informelle et de l'acte formel qui deviendrait elle-même puissance à l'acte d'exister ? Dans ce dernier cas, ni la puissance informelle, ni l'acte formel ne seraient par eux-mêmes en puissance à l'existence. D'ailleurs, dans le premier cas, la puissance informelle ne serait toujours pas en puissance à exister, et son existence serait l'effet d'une violence.



### 19. L'acte n'est-il plus l'exister de la chose ?

Mais le lieu entre tous où saint Thomas devrait être mis en demeure de s'expliquer sur cette supposée distinction entre acte existentiel et acte formel, entre essence-puissance et existence-acte, ne serait-il pas sans conteste, lorsqu'il commente la ligne 1048a31 du chapitre 6, du livre *Θ* de la *Métaphysique* d'Aristote ?

- Le stagirite écrit : « Ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει »
- Le dictionnaire Bailly propose :
  - ἐνέργεια : force des choses, du discours
  - ὑπάρχειν : 1-commencer, 2-sortir de, naître, résulter de, 3-être le fondement, **être ou exister** antérieurement, être à disposition, *en général* : être
  - πρᾶγμα : 1-affaire, activité, agissement, 2-tâche, obligation, 3-ce qui existe, événement, chose
- Guillaume de Moerbeke traduit en latin, à l'attention de Thomas d'Aquin : « Est autem actus **existere** rem, non ita sicut dicimus potentia »
- Les traductions françaises récentes d'Aristote donnent :
  - « L'acte est donc **l'exister** de la chose, non comme nous disons en puissance » (A. de Muralt)
  - « Donc, l'acte est, pour la chose, **le fait d'exister**, mais non de la manière dont nous disons qu'elle existe en puissance » (M.P. Duminil & A. Jaulin)
  - « L'acte, donc, est le fait pour une chose **d'exister en réalité** et non de la façon dont nous disons qu'elle existe *en puissance* » (J. Tricot)
- Deux traductions notables en langue anglaise proposent :
  - « Actuality, then, is **the existence** of a thing not in the way which we express by 'potentially' » (W.D. Ross)
  - « Now actuality is **the existence** of a thing not in the sense in which we say that a thing exists potentially » (J. P. Rowan, traduisant Moerbeke)

Nous sommes au cœur même de l'essai de définition métaphysique de l'acte par Aristote. Or, tout acte serait, pour une chose, le fait qu'elle existe effectivement. L'acte, tout acte, serait intrinsèquement facteur d'existence, comme ce qui le définirait par excellence, comme son actualité et sa formalité la plus propre et la plus formelle, avons-nous dit plus haut. Et tous les traducteurs que nous avons cités paraissent en convenir. Dans son commentaire, saint Thomas semble d'ailleurs se contenter de gloser sommairement, jugeant sans doute que les propos d'Aristote se suffisent à eux-mêmes. La distinction entre acte existentiel et acte formel, entre puissance essentielle et acte d'exister, serait donc totalement absente des préoccupations d'Aristote et surtout de Thomas d'Aquin, lors de la détermination de ce que serait l'acte et de ce que serait tout acte. Avouons que nous ne comprendrions pas que Thomas d'Aquin ait alors en tête une telle théorie et ne cherchât en aucune manière à l'exposer. Cela nous paraîtrait tout à fait improbable.

En outre, les termes mêmes d'Aristote, repris très exactement par Thomas d'Aquin, ne rejettent-ils pas définitivement l'équation : existence = acte, essence = puissance ? Dans l'extrait que nous avons donné, le Philosophe écrit expressément que l'acte comme la puissance sont des formes d'existence, mais ni l'un ni l'autre une essence. Ne s'agit-il pas de deux façons distinctes d'exister, l'une en acte, l'autre en puissance, de sorte qu'exister ne pourrait se limiter

## L'acte d'être à la question

à être en acte ? Exister ne serait-il pas coextensif à être qui se divise par l'acte et par la puissance ?

### **20. Saint Thomas dépasse-t-il Aristote ?**

Pourra-t-on encore soutenir légitimement que par cette thèse, Thomas d'Aquin dépasse grandement Aristote ? Nos auteurs le prétendent. Mais une question subsidiaire se pose : confusément effarés par la portée de conclusions strictes, ne se sont-ils pas autocensurés dans le choix du vocabulaire ? Car si cette réforme consiste à remettre en cause notamment la polysémie de l'être, l'incommensurabilité de l'infini au fini, l'adéquation de la puissance et de l'acte, la relation universel / singulier, la réalité substantielle de la génération et de la corruption, l'originalité de l'individu, les notions d'âme, de forme ou d'acte, etc., au profit du seul exister, il ne s'agit plus, semble-t-il, d'un "dépassement", mais d'une totale subversion. De la philosophie d'Aristote, resterait-il encore une pierre debout ? Mais, s'il en est ainsi, il paraît, à nouveau, incompréhensible que Thomas continue malgré tout d'appeler Aristote "LE Philosophe", et de le citer comme seule autorité philosophique digne de respect. Il paraîtrait impossible de voir encore en Thomas d'Aquin un véritable "commentator" d'Aristote. Ne serait-il pas plutôt son "corruptor", ou même son "terminator" ?

Guy Delaporte - 11 mars 2011 - Révisé le 11/11/15

## Annexes

Nous donnons en annexe un florilège "à la volée" de citations des auteurs chez lesquels nous avons pioché la matière de notre mise à la question.

### 1. E. GILSON – *L'être et l'essence* – Vrin 1948 - 2008

*Etienne Gilson est un auteur majeur. Son ouvrage est difficile et passionnant. C'est à lui que se réfèrent plus ou moins tous les autres. Gilson est un connaisseur talentueux de Thomas d'Aquin, mais il n'a pas de véritable mentalité philosophique. Il réfléchit profondément, mais ne raisonne pas suffisamment.*

L'existence n'est représentable ni par un concept, ni dans un concept. 1<sup>1</sup>

L'essence est ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. 20

Pour parvenir à l'existence des substances, il faut concevoir l'existence comme un acte radicalement distinct de l'actualité de l'essence ... il faut aller jusqu'à poser l'essence comme en puissance à l'égard de son acte d'exister. On dépasse franchement le plan de l'ontologie aristotélicienne de la substance pour atteindre une ontologie de l'existence proprement dite. C'est l'effort tenté par saint Thomas d'Aquin. 80

Il était donc inévitable que la théologie de saint Thomas exerçât sur son aristotélisme une influence que certains qualifieraient de perturbatrice, mais où l'on doit plutôt voir la source de la pensée philosophique la plus personnelle et la plus authentiquement créatrice. 84

Mais saint Thomas ajoute ceci que n'avait pas dit Aristote : *hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi*. En d'autres termes, de même que c'est par sa quiddité que l'objet dont on parle est une « chose », c'est en vertu de son acte d'exister qu'il est un « être ». 93

En constituant la substance, la forme produit le sujet récepteur de l'existence. 103

La forme est donc l'acte ultime dans l'ordre de la substantialité. Si l'esse doit s'y ajouter, ce ne sera pas pour en faire une substance, mais pour faire que cette substance existe ... l'acte qui fait que la substance existe peut et même doit s'ajouter à l'acte de la forme qui cause la substance. 104

Concevoir la forme qui est acte comme étant à la fois ultimement en acte dans son ordre, et pourtant en puissance dans un autre. 110

Le rapport de l'exister à l'essence se présente donc comme celui d'un acte qui n'est pas une forme, à une potentialité qui n'est pas une matière. 111

Si l'essence existe, elle n'a plus à se composer avec l'existence ; si elle n'existe pas, comme elle n'est rien, elle ne peut composer avec rien. Telle qu'elle est ici formulée, l'objection est irréfutable ... mais l'« existence » comme telle est un terme sans contenu propre ; mais il ne faut pas se hâter d'en conclure que ce qui n'est pas objet de concept n'est pas objet de connaissance, et que ce qui n'est pas objet de connaissance n'est pas. 112

L'esse pur [*Dieu*] n'est déterminé par aucune essence qui le ferait être tel ... il est l'acte absolu d'exister ... le Dieu de saint Thomas est l'esse et il n'est rien d'autre, et sa pureté existentielle le distingue de tous les autres êtres, dont chacun n'est qu'un acte d'esse qualifié et déterminé à être « tel être » par une essence qui s'y ajoute. 115

---

<sup>1</sup> Le n° indique la page du livre cité

## L'acte d'être à la question - Annexes

Il s'agissait de savoir comment et de quoi l'être et la chose eux-mêmes sont faits. Ils le sont d'un acte d'exister et d'une essence, l'esse conférant l'existence à l'essence, qui le spécifie, et recevant d'elle à son tour, non certes l'être qui lui-même lui donne, mais la spécification qui le qualifie comme tel ; inversement, l'essence reçoit bien l'existence en acte, mais elle pose en retour la détermination formelle sans laquelle il n'est pas d'acte fini d'exister. 117

La matière n'a d'être actuel que par la forme ... A son tour, l'union de la matière et de la forme n'a d'existence que par son acte d'esse, à l'égard duquel elle est elle-même en puissance. 118

La substance finie s'y présente donc toujours comme une structure faite d'au moins deux actes, l'un et l'autre nécessaires à son existence, et qui s'entre déterminent selon des ordres différents : l'esse qui confère l'acte existentiel à la forme ; la forme qui détermine dans l'ordre essentiel l'acte même qui la fait exister. 119

De l'un premier principe qui est lui-même l'Esse absolu, viennent par voie de création des actes d'esse finis et délimités par leur essence. 119

Dieu lui-même ne pourrait créer ces monstres que seraient des actes finis d'exister. 121

L'esse s'ajoute à l'humanitas pour constituer l'homme réel. 127

Aucune essence finie ne possède l'existence de plein droit, mais chacune tient la sienne d'un acte divin de création. 151

En tant que pur possible, Jules César n'existe pas. Sa notion peut donc être complètement déterminée sans inclure l'existence. 194

Si nous n'atteignons pas l'existence dans un concept, nous l'atteignons dans un jugement. 252

Pour que le jugement d'existence, pris sous sa forme la plus commune  $x$  est, devienne intelligible, il faut admettre que le réel contienne un élément transcendant à l'essence même, et que notre connaissance intellectuelle soit naturellement capable de capter cet élément. 285

La possibilité du jugement d'existence, qui est un fait, s'explique donc, si l'on admet que l'intellect de l'être intelligent appréhende du premier coup dans son objet, quel qu'il soit, ce qu'il y a en lui de plus intime et de plus profond : *l'actus essendi* ... puisque l'acte d'exister est la position d'une essence dans l'être, le jugement d'existence ne peut être que l'opération correspondante, par laquelle l'être intelligent affirme cet acte. Comme il est situé au-delà de l'essence, cet acte ne saurait être objet de concept. 287

Le fait qu'un être existe ne nous apprenant rien sur ce qu'il est. 320

## 2. Mgr. A. LEONARD – *Métaphysique de l'être* – Cerf 2006

*C'est à Monseigneur Léonard que nous pensons en écrivant néo-néo-thomiste. C'est certainement lui qui s'avance le plus loin dans la logique du système, ainsi que dans le flirt avec Heidegger. Il n'hésite pas toujours, pour cela, à "tirer" le sens des écrits de Thomas d'Aquin largement au-delà de leur portée. Il s'encombre encore moins de rigueur logique.*

Entre l'« étant » et l'« acte même d'être », se cache l'une des questions la plus fondamentales et les plus controversées de la métaphysique, à savoir, dans le langage de Heidegger, la question de la « différence ontologique ». 12

Cet « être » dont parle constamment Thomas d'Aquin, et qui est au centre de sa métaphysique, n'est à confondre ni avec les « étants » – même pas avec leur somme – ni avec Dieu ... notre première tâche consistera donc à élucider le statut et le sens de l'« être commun ». 34

Toute la métaphysique thomiste de l'être procède de cette intuition centrale que la richesse la plus profonde de tout ce qui existe est justement son acte d'exister. 35

Saint Thomas conçoit tout d'abord l'être comme étant essentiellement *acte*. « L'être est acte » (SG, I, 38). 36

En tant qu'acte, l'être est donc de manière équivalente le plus réel en tout le réel. Il est « l'actualité de toute forme ou nature (ST, I, 3, 4), c'est-à-dire ce qui fait qu'une essence n'est pas seulement un possible, mais une substance existante. Il est « ce qu'il y a de plus formel en toutes choses » (ST, I, 7, 1), ce qui signifie que, la forme étant principe de perfection (ce qui fait qu'une statue est une statue et non un simple bloc de marbre, etc.), l'être est la première et la plus foncière perfection de chaque chose. Il est donc le plus parfait de tout, car à l'égard de tout, il joue le rôle de l'acte (ST, I, 4, 1, 3), dès lors qu'il est l'acte premier, l'actualité fondamentale, précédant logiquement et ontologiquement, sinon chronologiquement, tous les actes. 36

L'acte premier d'être, qui est fondateur à l'égard de tous les actes seconds. Aussi, prenant ses distances par rapport à Aristote, lequel n'a pas théorisé pour lui-même l'acte d'être et a donc fait de la forme le principe ultime de perfection, saint Thomas peut-il préciser que l'être est « l'actualité de toutes choses, et même des formes elles-mêmes » (ibid.). Bref, il est « l'actualité de tous les actes et la perfection de toutes les perfections » (De Pot., 7, 2, 9). 36

Ainsi compris comme l'affirmation première qui est au cœur de tout étant, l'être commun est une *plénitude*. Comme telle, la densité de son acte ne laisse place à aucune indigence. Sur ce point, mais sur ce point seulement, Thomas rejoint Parménide : l'être est, en tant que tel, une plénitude sans faille. Ce qui s'exprime dans la formule suivante, dense et difficile : « l'être n'est pas déterminé par autre chose comme la puissance l'est par l'acte, mais plutôt comme l'acte l'est par la puissance » (ibid.). 37

Tout ce qui nous environne et dont nous parlons dans notre langage est toujours forcément, de l'être, mais un aspect déterminé de l'être, en ce sens que c'est une étoile ou un pommier ou une libellule, etc. Dans toutes les essences, des étants concrets, l'être se trouve donc « déterminé ». 37

Les essences qui le déterminent à être une étoile ou une libellule ne le perfectionnent pas mais le restreignent ; elles ne l'enrichissent pas, mais le limitent. En lui-même et par lui-même, l'être est un acte plénier. 38

Cette plénitude de l'acte d'être, Thomas l'exprime plus simplement en disant que « rien ne peut être ajouté à l'être qui lui soit étranger » (ibid.) 38

C'est ce que j'exprime d'un mot qui ne se trouve pas tel quel chez Thomas, mais qui correspond bien à sa pensée, en disant que l'être est *suressentiel*. J'entends signifier de la sorte que la plénitude de l'être commun n'est pas réductible à l'ordre des essences et que celui-ci, aussi large soit-il, ne peut jamais l'épuiser ni même l'entamer. Je puis additionner les unes aux autres autant d'essences que je veux, et en faire la somme totale, je n'aurai pas encore rejoint la densité sans faille, la consistance infiniment remplie de l'acte d'exister. 38

L'être commun est ainsi affecté d'un paradoxe étonnant. D'une part, en effet, l'être commun est suressentiel, et à ce titre, il surpasse en richesse même la somme intégrale de tous les étants finis. Mais, d'autre part, à la différence de Dieu, il ne subsiste pas en lui-même, et ne manifeste donc sa suressentialité qu'au sein des étants. Paradoxalement, il est une plénitude que la somme des essences créées n'épuise pas, mais qui, néanmoins, ne subsiste que dans ces essences, et non en elle-même. 41

Nous invite à concevoir l'être lui-même (*ipsum esse*), comme une sorte d'intermédiaire entre Dieu et l'étant. 42

L'autre de l'être, c'est l'étant en général, soit l'Étant divin, soit les étants finis. 46

« L'être, déclare Thomas, signifie quelque chose de plénier et de simple, mais de non subsistant » (*esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens*) (de Pot., I, 1). 47

Il ressort que le propre de l'étant dans sa différence d'avec l'être, que son essentielle altérité par rapport à l'être commun, c'est tout d'abord et très précisément la *subsistence*. 47

Thomas ne se pose pas explicitement la question de savoir en quel sens la subsistence peut être, dans l'étant, l'autre de l'être, s'il est vrai que « rien ne peut être ajouté à l'être qui lui soit étranger » (De Pot., 7, 2, 9) ... Le langage de Thomas n'est pas, en l'occurrence, tout à fait à la hauteur de sa saisie métaphysique de l'être ... L'altérité de l'étant par rapport à l'être, à savoir sa subsistence, doit donc être pensée finalement comme une différence immanente à l'être. 48

L'étant concret est donc en fait une triplicité ; il est un système à trois termes : le sujet, l'essence et l'être lui-même. 49

- le sujet (la subsistance, le substrat, le suppôt, la substance) : ce qui est
- l'essence (la forme, la nature, l'espèce, la quiddité) : ce que c'est
- l'être (ou l'acte d'être) : l'existence même. 51

L'être est un universel qui contient par principe toutes ses déterminations singulières, lesquelles sont forcément de l'être ; il est donc un universel concret, ou un général singulier. Dès lors, tout en étant ce qu'il y a de plus universel, l'être commun est ce qui est le plus intime et le plus propre à chaque chose. 52

Premièrement, il y a chez Thomas, une merveilleuse appréhension d'un réalisme très profond, de l'être comme acte et comme plénitude suressentielle ... Deuxièmement, la question de la différence ontologique, c'est-à-dire de la différence entre l'être et l'étant, ou, plus rigoureusement, de la différence entre l'être, d'une part, et d'autre part, le sujet et l'essence, est posée chez Thomas en termes très précis. Et troisièmement, la solution apportée à la question demeure cependant, sur le plan de l'expression, particulièrement défectueuse et témoigne d'une certaine inconséquence, au moins du point de vue du langage adopté, avec la conception thomiste de l'être elle-même. 54

[Les transcendants sont] des propriétés universelles de l'être comme tel et donc de propriétés qui, par leur universalité, « transcendent » ou dépassent toute région déterminée de l'être, toute catégorie particulière d'étants. 62

Thomas d'Aquin voit dans l'être l'acte plénier et originel, l'acte des actes, qui précède tout autre acte, y compris celui de la pensée. 284

C'est l'être lui-même qui, en tant que perfection des perfections, acte des actes, se révèle comme intelligence pensante et volonté aimante et qui, lorsqu'il en vient à subsister dans la forme finie de notre esprit (car il ne subsiste pas en lui-même comme pur acte d'être flottant), la dote de sa propre universalité et lui permet de recevoir et d'appréhender l'être en tout étant ou il subsiste également. 304

Car l'être n'est pas une simple universalité générique univoque qui serait « conceptuellement » dégagée de la multiplicité des étants, il est bien plutôt, en tant qu'acte ou énergie qu'aucune essence ne peut épuiser, ce surcroît immanent qui élève tout étant au-dessus de sa propre individualité et l'enracine médiatement en Dieu. 306

Nous revenons à la métaphysique générale pour explorer non plus l'être comme fondement de l'étant et de la pensée, mais l'être en lui-même, tel qu'il est atteint dans l'abstraction métaphysique, exauçant ainsi le vœu de Heidegger que l'être soit appréhendé en lui-même et pour lui-même et pas seulement comme fondateur. 333

Dégager intensivement « l'être lui-même » comme l'acte premier de tout étant. 335

Se plonger dans le concret de ce qui est souverainement positif, à savoir l'actualité de l'être comme acte de tous les actes, comme le plus concret dans le concret. 336

Elle ne subsiste pas en elle-même, mais seulement dans les étants, la plénitude non subsistante de l'être ne peut être appréhendée que dans sa fécondité. 352

Il s'agit d'un mouvement unifié allant de l'acte d'être non subsistant au sujet par l'essence. Ou, en d'autres termes, la différence de l'être et de l'essence est une différence immanente qui, sans aucune distinction chronologique, bien sûr, va de l'être à l'être, à savoir de l'être comme actualité pure à l'être comme soi. 356

Tout ce processus ne s'éclairera complètement qu'en référence à la pensée métaphysique de Dieu et de la création. 357

Fidèles à la différence ontologique, n'oublions jamais que l'être et l'essence ne sont pas du même ordre. Sans l'acte d'être, les essences ne sont que du néant, une pure puissance ; elles ne peuvent ni absorber ni « formaliser » ou « essentialiser » l'infinité de ce pur acte d'être en lequel s'enracinent les étants. 358

L'être comme tel est toujours infiniment plus que les essences et les étants qui y participent ... Mais il faut bien comprendre que ce « plus » ne subsiste pas en dehors des étants. 358

Ou bien l'acte d'être est toujours déjà subsistant, à savoir en Dieu, ou bien il est nécessairement ordonné, comme la lumière, à la subsistence, à savoir à travers les essences finies. Il ne flotte jamais en lui-même. 361

D'une part, en effet, l'être est supérieur aux étants, car il est plénitude infinie tandis que les étants ne sont jamais que tel ou tel étant déterminé, restreint par son essence propre ... Mais inversement, les étants ont sur l'être cette supériorité qu'eux au moins, il subsistent : ils « sont », tandis que l'être « n'est pas », ils sont quelque chose qui est, tandis que l'être est ce par quoi tout existe sans être lui-même quelque chose d'existant. 380

**3. L. J. ELDERS – La métaphysique de saint Thomas d'Aquin – Vrin 1994**

*Léo Elders est le plus réservé, et oscille en permanence entre plusieurs options. Mais sa modération même met parfois en grande lumière les difficultés de cette thèse.*

Il est encore plus remarquable que selon saint Thomas, Platon et Aristote n'ont pas développé la métaphysique de l'être (Ia, q44, a2). 229

Nous comprenons que dans ces étants matériels, il y a une profondeur d'être qui est plus fondamentale que le fait d'être ceci ou cela ... « Être », dans son sens absolu (esse simpliciter) est plus fondamental que chacune de ses formes particulières, comme être un corps, un animal, ou un homme. 230

L'être est « *la réalité de toutes les choses et aussi des formes elles-mêmes* » (Ia q4, a1, ad4) il n'a pas échappé à saint Thomas qu'il introduisait une doctrine nouvelle à propos de la perfection de l'être, car il parle à la première personne, pour mettre en relief son emploi du terme : « *Ce que j'appelle être est de toutes les choses la plus parfaite* » (*De Pot.* Q7, a2, ad 9). 232

L'être est la réalité d'un étant, *l'actus entis* (*De Ver.* q10, a8, ad12), la réalisation de l'essence. Dans certains textes, néanmoins, Thomas écrit que c'est la forme qui donne l'être (Ia, q54, a1) et fait que la chose soit réellement (*De Princ. Nat.* I, n° 340) ou que toutes les choses existent par leur forme (*De Caelo* I, l6, n°62). 232

Nous désignons par essence le sujet concret et individuel, spécifiquement déterminé, qui est réalisé par l'acte d'être. 241

Dieu produit, avec et par l'être qu'il donne, l'essence comme le sujet qui reçoit l'être et qui en est une limitation et une détermination. 245

en considérant le fait que pour saint Thomas, l'être est l'acte de tous les actes, et la perfection de toutes les perfections, certains thomistes [en sont venus à considérer] que l'essence n'est qu'un facteur limitatif qui contracte l'être, grâce auquel l'être se donne un contenu limité ... la réduction totale de l'essence à une puissance sans contenu est intenable. 246

Étant donné que l'être et l'essence sont simultanés dans les étants concrets, l'essence exerce aussi sa propre causalité vis-à-vis de l'être. D'une part elle est réalisée, elle devient une essence existant actuellement et reçoit l'être comme la puissance reçoit son acte. D'autre part, à côté de cette causalité fondamentale de l'essence, l'essence a aussi une fonction spécifiante et déterminante, en tant que l'être qu'elle reçoit, est ordonné à la réalisation de précisément cette essence là et qu'il est pour cette raison, ce mode particulier d'être. 247



#### 4. R. GARRIGOU-LAGRANGE OP – *La synthèse thomiste* – Desclée de Brouwer 1947

*Il était intéressant de rapprocher Garrigou et Gilson !*

Tout être matériel ou corporel et même tout être fini est composé de puissance et d'acte, au moins d'essence et d'existence, d'une essence qui peut exister, qui limite l'existence, et d'une existence qui actualise cette essence. 69

L'existence, esse, est un acte de soi illimité, elle n'est limitée de fait que par la puissance dans laquelle elle est reçue, c'est-à-dire par l'essence finie, qui est capable d'exister. 81

*[Il faut expliquer]* pourquoi l'être de la pierre, de la plante, de l'animal, de l'homme est limité, alors que la notion d'être n'implique pas de limite 83

« *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit* » (*De Pot* q III , a 1, ad 17) (*à propos de la création ex nihilo*). 83

#### 5. M. NODE-LANGLOIS – *Au service de la Sagesse* – Tempora 2009

*Michel Nodé-Langlois est un fervent défenseur de l'acte d'exister. Il en relève bien, cependant, certaines difficultés, mais n'apporte pas de solutions convaincantes.*

L'application de la notion d'acte à ce que désigne le verbe *esse* ... le fait d'être doit être considéré comme un acte, et même le premier de tous. 321

L'acte formel correspond à ce que Hegel appelle *Bestimmtheit*, littéralement : *déterminité*, c'est-à-dire manière d'être déterminée. 323

Le propre du thomisme a été d'étendre à l'être la qualification d'acte, qui dans l'aristotélisme servait à caractériser la forme. 324

L'acte sans lequel une forme substantielle n'est subsistante qu'en puissance : de même que la forme substantielle est l'acte qui donne à la matière d'être tel être, de même l'*esse* est l'acte qui donne à la substance d'être tout court. 324

L'essence est dite réellement distincte de l'existence en ce que sa réalité est irréductible à celle des existants qui la possèdent, et réciproquement. 326

Il paraît dès lors absurde de faire de l'existence un accident de l'essence, parce que cela signifierait que l'existence de l'essence est présumée à son existence ... Reste donc à concevoir que l'existence s'ajoute à l'essence non pas comme l'accident à la substance, mais comme l'acte à la puissance. 328

Il faut dire que, sans l'existence, l'essence n'est rien à proprement parler, alors même qu'elle représente une certaine manière, possible, d'être. 329

En résumé, la conception thomiste de l'existence comme acte est ... finalement indissociable de l'idée de création. 332

Comment, dès lors, penser l'actualisation d'une essence sans supposer, contradictoirement, que celle-ci préexiste à son existence ? ... la notion de création offre certes une solution à ce problème ... la création consiste alors dans l'actualisation – l'actuation – de ce qui n'est qu'un possible du point de vue de la connaissance autant que de la volonté divines. 337

**6. H.D. GARDEIL OP – Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, vol. 4 – Cerf 1953 - 2007**

*Intéressante initiation. Elle montre combien la thèse de l'acte d'exister est devenue classique, ou, pour mieux dire, scolastique.*

L'esse qui se trouve signifié dans l'ens in quantum ens est l'existence en son sens immédiat d'existence effective et actuelle : ce que l'on désigne par l'expression d'ens actuale. 30

La distinction dans l'être d'un aspect essence et d'un aspect existence est une de ces données immédiates qui pratiquement est reconnue par tous. 117

Il ne s'agit pas d'une distinction de choses préalablement existantes – ce qui n'aura pas de sens – mais de principes interdépendants. 118

Ni l'essence ni l'existence n'existent isolément ; seul existe l'être qu'elles composent ce sont deux principes corrélatifs qui n'ont de réalité qu'en tant qu'ils se complètent. 121

L'esse joue le rôle d'acte et l'essence celui de puissance. 121

Il reste que l'existence est l'acte ultime, la perfection dernière ... c'est l'essence qui vient la déterminer et la limiter. 121

Quand on y regarde de près, cette analyse de l'être, par la réelle distinction du couple essence-existence, marque une transformation profonde de l'ontologie d'Aristote. 123

L'existence est l'acte, ou comme la perfection ultime de l'être. 123

La métaphysique de saint Thomas peut être qualifiée d'existentialiste. 123