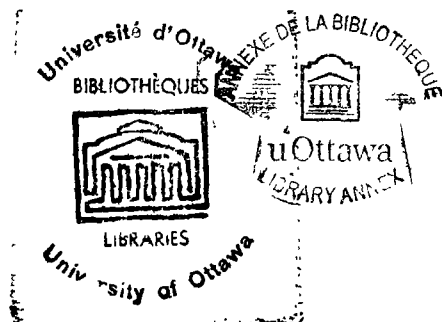


NECESSITE ET CONTINGENCE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

ET CHEZ SES PREDECESSEURS

Par Guy Jalbert, O.M.I.

Thèse présentée à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa
Pour l'obtention du doctorat en philosophie



Ottawa, Canada, 1959.

UMI Number: DC53410

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI Microform DC53410
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

INTRODUCTION

Le choix de notre sujet nous a été suggéré par la controverse en cours depuis plusieurs années sur l'une des preuves de l'existence de Dieu de saint Thomas d'Aquin, la tertia via de la Somme de Théologie. Les nombreuses études sur cette voie, soit pour en critiquer les principes ou chercher à établir sa valeur démonstrative, manifestent que l'unanimité est loin d'être faite, dans l'école thomiste, sur l'interprétation qu'il convient de lui donner.

A la lecture des travaux produits par cette controverse, on se rend compte sans difficulté que le noeud de toute la question réside dans le sens précis à donner aux notions de nécessité et de contingence qui sont à la base de cette voie. Que veut dire, chez saint Thomas, possible, contingent, nécessaire? Faut-il attribuer la contingence à toute créature ou aux seuls composés corruptibles? Comment expliquer la nécessité causée attribuée par saint Thomas aux créatures spirituelles?

A première vue, si l'on compare les explications données dans les publications sur la tertia via avec les textes mêmes de saint Thomas que ces publications reproduisent, on ne peut s'empêcher de constater, entre saint Thomas et ses disciples contemporains, une certaine divergence de vocabulaire, peut-être

même une inspiration différente. Les notions de nécessité et de contingence chez les thomistes d'aujourd'hui sont-elles bien celles de saint Thomas lui-même?

Pour mettre au clair cette question et préciser ces notions telles qu'utilisées par saint Thomas, un travail historique n'est pas surperflu, et c'est ce que nous voulons entreprendre.

Avant de commencer nos recherches, nous croyons important d'indiquer ici la méthode que nous allons suivre. Pour rejoindre l'authentique doctrine de saint Thomas, il n'y a pas de moyen plus sûr que d'aller directement à ses oeuvres et de les analyser dans le détail. C'est bien là notre intention. En plus de colliger les textes qui traitent ex professo de la nécessité et de la contingence, nous ne négligerons rien de ce qui peut nous fournir quelque indication sur l'orientation de sa pensée. Cependant, une telle recherche n'aurait pas toutes les garanties de l'objectivité, si elle omettait de recourir aux sources de saint Thomas. Pour saisir dans toutes ses nuances la pensée d'un auteur, n'est-il pas indispensable de connaître les courants philosophiques auxquels il a puisé?

Un éminent historien de la philosophie médiévale, Etienne Gilson, dans une communication faite au Sixième Congrès International de Philosophie en 1926, affirmait que l'"on n'obtiendra aucune interprétation correcte des philosophies médiévales tant

que l'on n'aura pas fait précéder leur étude de celles des philosophies arabes qu'elles réfutent ou dont elles s'inspirent¹." Ce conseil d'Etienne Gilson nous incite à faire grand cas de la continuité historique qui existe entre saint Thomas et ses prédécesseurs grecs et arabes, et même juifs. Dans cette même ligne, une consultation de quelques maîtres du treizième siècle, qui sont des témoins précieux de l'enseignement en cours aux universités au temps de la formation philosophique de saint Thomas, pourrait s'avérer très éclairante.

Notre préoccupation de comprendre saint Thomas à travers les auteurs dont il a pu s'inspirer, explique à la fois les deux parties de ce travail et le titre que nous avons choisi de lui donner: Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs.

Dans la première partie, nous étudierons la nécessité et la contingence chez Aristote, puis chez les grands philosophes qui se rattachent de quelque manière à l'Aristotélisme: Avicenne, Avicébron, Averroès et Maïmonide; parmi les maîtres du treizième siècle, nous avons choisi un représentant dans chacune des trois grandes écoles universitaires: Guillaume

¹ GILSON, E., L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique, dans Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy, New York, 1927, p. 596, cité dans AVICENNE (IBN SINA), La Métaphysique du Shifâ', Introduction, note 2.

d'Auvergne, séculier, saint Albert le Grand, dominicain et maître de saint Thomas, saint Bonaventure, docteur de l'école franciscaine.

La seconde partie de notre travail comportera une analyse, selon un ordre chronologique, de chacune des oeuvres de saint Thomas qui nous renseignent de quelque façon sur la nécessité et la contingence. Un premier chapitre groupera quatre des écrits de jeunesse de saint Thomas, le De Ente et Essentia, le Commentaire sur les Sentences, le De Veritate, et le Commentaire sur le De Hebdomadibus de Boèce. Cinq chapitres suivront qui porteront respectivement sur la Somme contre les Gentils, la Question Disputée De Potentia, les opuscules, les commentaires sur Aristote et la Somme de Théologie. Dans le cours de cette étude sur les oeuvres de saint Thomas, nous serons particulièrement attentif à souligner toutes les utilisations qu'il fait de ses prédécesseurs, espérant ainsi mieux saisir les nuances de sa pensée et déterminer, s'il y a lieu, toute évolution doctrinale qui pourrait s'y manifester.

Nous tenons à remercier sincèrement le Révérend Père Clément Stroick, O.M.I., professeur à la Faculté de Philosophie, qui nous a dirigé dans la rédaction de cette thèse. Nos remerciements s'adressent aussi d'une façon bien spéciale au Révérend Père Jean-Charles Laframboise, O.M.I., Provincial de la Province

oblate de Notre-Dame du Saint-Rosaire, pour nous avoir dégagé de toute autre occupation et permis ainsi la réalisation de ce travail.

PREMIERE PARTIE

NECESSITE ET CONTINGENCE

CHEZ LES PREDECESSORS DE SAINT THOMAS D'AQUIN

CHAPITRE PREMIER

ARISTOTE

La notion du nécessaire joue dans la métaphysique d'Aristote un rôle d'une importance capitale, car elle est la clef de l'intelligibilité de l'être. "Scientia est de necessariis." Ayant hérité de Platon ce postulat de la science, Aristote travaillera à le perfectionner en précisant davantage la notion de nécessité et ses applications au réel. Inventeur du syllogisme, Aristote a cru découvrir dans celui-ci le type de nécessité qui doit régir à la fois la pensée rationnelle et la réalité. La nécessité du syllogisme, dite nécessité formelle ou logique, consiste en ce que, deux propositions étant posées comme prémisses, il en sort une troisième par une suite logique nécessaire. Cette nécessité qui est une loi du discours deviendra une loi de l'être, car, chez Aristote, autre postulat hérité de Platon, le réel est identique à la pensée et l'expression de la pensée est l'expression même de l'être. "Cette loi une fois formulée, Aristote n'a plus qu'à l'étendre progressivement à toute la science et à tout le réel; tout ce qui est connaissable, tout ce qui est, se pliera nécessairement à cette forme nécessaire de la pensée, puisque l'être et la pensée sont en si parfaite concordance que les lois logiques sont les lois de

l'ordre réel. Parti des lois formelles de la pensée, Aristote va rejoindre le réel atteint par l'observation, et le légitimer en l'y réduisant¹."

Dans cette perspective, l'effort de la métaphysique se portera à réduire tout le réel à l'une ou l'autre des catégories de la nécessité pour que celui-ci puisse devenir objet de connaissance scientifique.

Tout en posant, au point de départ, que l'objet propre de la science est l'universel, Aristote, contrairement à Platon, est préoccupé de rejoindre l'individu concret qui, pour lui, seul existe. Le sujet concret, matériel et sensible, fournit à Aristote ses premières connaissances de l'être. Dans les données de l'expérience, celui-ci parvient à distinguer, sous diverses mutations accidentelles, un sujet permanent qui demeure. Ce sujet, c'est la substance qui apparaît comme la réalité profonde de l'existant. Elle représente "une unité ontologique, c'est-à-dire un noyau d'être distinct, capable de subsister et d'être défini à part²." Elle est proprement ce que la chose est, l'être même de la chose, tandis que les accidents ne sont pas ce que la chose est, mais seulement ce qui

¹ CHEVALIER, Jacques, La Notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, p. 111.

² GILSON, E., L'Etre et l'Essence, p. 53. - Cf. JAMES, J., The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, p. 222-223.

appartient à ce que la chose est. Dans ce cas, l'être, c'est l'essence, l'ousia, qui est l'explication dernière de l'existence de l'individu³; elle est ce qu'il est, en même temps que ce par quoi il est. Il n'y a pas à se demander ici si Aristote distingue l'existence de l'essence; dans la perspective où il se trouve, dans l'univers tel qu'il le conçoit, il n'y a pas de production de l'être; l'être n'est pas créé, il a toujours été, il est et sera éternellement par la vertu de sa seule essence qui est la raison ultime de sa substantialité. Aristote n'a pas à expliquer la production de l'être, il n'aura qu'à expliquer son devenir.

Pour expliquer le devenir, Aristote a recours à la notion de causalité mais cette causalité ne s'applique, bien entendu, qu'au devenir lui-même et non à l'être en tant que tel. Cette causalité dont il a besoin, Aristote va la trouver dans l'essence ou la forme même de l'être concret. Il distingue bien quatre causes: la forme, la matière ou sujet du changement, le moteur et la fin, mais à l'exception de la matière, elles se réduisent à la causalité de la forme⁴. La forme, tout en étant ce par

³ Pour Aristote, c'est la signification la plus obvie du mot "être": "Parmi les sens nombreux d'être, il est clair que le premier est celui où être signifie ce qui est, et où il signifie l'"ousia"." ARISTOTE, Métaphysique, Z, 1, 1028a 13-15, traduction par E. GILSON, Op. cit., p. 53.

⁴ GILSON, op. cit., L'Etre et l'Essence, p. 60.

quoi la chose est ce qu'elle est, est aussi le principe du mouvement et ce en vue de quoi le mouvement se produit. Le mouvement, étant passage de la puissance à l'acte, présuppose la forme nouvelle comme préexistante de quelque façon en acte dans le générateur: cette forme, agissant comme cause motrice, est le principe en même temps que le terme de la mutation. Dans les productions artistiques, la forme qui est dans la pensée joue le même rôle. Cette explication du devenir va conduire Aristote à l'affirmation de l'éternité du mouvement dans l'univers: si la forme, qui est moteur et fin, doit toujours préexister au sujet qu'elle réalise, on ne peut, dans la succession des générations, concevoir une première mutation, une première actualisation de la puissance qui n'ait été déclenchée par un moteur déjà actualisé, ce qui lui fait conclure que tout mouvement dans le cosmos est éternel. La suite des générations et des corruptions doit ainsi remonter à l'infini et n'avoir pas eu de commencement, ce qui ne veut pas dire cependant qu'elle peut s'expliquer sans une cause adéquate. C'est pourquoi Aristote fera dépendre immédiatement tous les mouvements du monde sublunaire de la rotation des sphères célestes, dans laquelle il a trouvé un mouvement qui est par essence continu et perpétuel. Selon sa conception de la physique, les sphères célestes, bien que composées de matière et de forme, sont incorruptibles et éternelles par nature; douées d'un mouvement circulaire (qui est la forme la plus parfaite du mouvement, parce qu'il

revient sur lui-même et n'a pas ainsi de commencement ni de fin), elles sont éternellement mobiles quant au lieu et aussi éternellement mues. Cependant, ces sphères, parce qu'elles sont mues, n'ont pas en elles-mêmes le principe du mouvement qu'elles donnent, il faut remonter plus haut pour arriver, en dernière analyse, à un premier moteur qui n'est mû lui-même d'aucune façon et qui soit cause première de tous les autres mouvements⁵. Ce premier Moteur⁶ est une substance immatérielle, acte pur, forme sans matière; n'ayant pas de matière, il n'a aucun principe de mutabilité substantielle: l'être, en lui, s'identifie pleinement à l'essence et fait de lui un Etre nécessaire par essence⁷.

Par l'analyse du mouvement dans les substances matérielles, Aristote est parvenu à la connaissance des êtres immatériels,

⁵ MOREAU, J., L'être et l'essence chez Aristote, dans Autour d'Aristote, Louvain, 1955, p. 195.

⁶ Il convient de noter que cette cause première est appelée premier Moteur; elle n'est pas une cause efficiente au sens plein, elle ne cause pas l'être lui-même, mais seulement son devenir.

⁷ Aristote admet l'existence de plusieurs substances immatérielles: "Considérant l'indépendance des révolutions des sphères célestes, Aristote exigera pour chacune un moteur immobile. Il y aurait ainsi non pas une seule substance immatérielle, Dieu, le Premier moteur, mais autant de substances immatérielles qu'il y a d'orbes célestes; de telles substances seront appelées par les commentateurs médiévaux les "Intelligences"." MOREAU, J., Op. cit., p. 198. - Cf. aussi Ph. MERLAN, Aristotle's unmoved Movers, dans Traditio, 4 (1946), p. 11-30. L'auteur y soutient que les Intelligences d'Aristote sont toutes des premiers moteurs.

ce qui lui fait admettre une triple division de l'être: les êtres immatériels, qui ne sont que formes, les êtres matériels et incorruptibles que sont les corps célestes et enfin les êtres matériels et corruptibles.

Dans cet univers aristotélicien, quelle part devons-nous faire à la nécessité et à la contingence? Nous savons que la préoccupation d'Aristote était de trouver une nécessité métaphysique inhérente à l'être réel, moyennant laquelle celui-ci pourrait devenir objet de démonstration et de science. Dans quelle mesure a-t-il réussi?

Dans les deux premières catégories du réel, celle des formes pures et celles des corps célestes, êtres matériels et incorruptibles, la nécessité et le déterminisme règnent d'une façon absolue. L'Être premier, qui est par nature immuable et éternel, est le type parfait de la nécessité: en lui, l'essence, qui est à la fois forme, moteur immobile et fin suprême, est parfaitement identique à l'être, parfaitement identique à l'individu existant. En lui, la nécessité formelle rejoint la nécessité métaphysique, qui devient le fondement de la science en même temps qu'elle est le fondement de la réalité. "Dans les substances premières, la réalité et l'intelligibilité se confondent, parce que la nécessité qui est la marque de l'être et la nécessité qui est la marque du connaître, chez elles, ne sont qu'une seule et même nécessité. Il suit de là que les

choses seront réelles et intelligibles dans la mesure où elles s'approcheront de cette nécessité⁸." La même nécessité et, en conséquence, la même intelligibilité s'étendent aux êtres éternels de la nature, les astres, substances matérielles mais incorruptibles, et à leurs mouvements circulaires. Dans le monde supraterrrestre, il n'y a donc aucune place pour la contingence; il convient cependant de signaler que le déterminisme qui y règne est un déterminisme rationnel qui provient de la finalité et se tient à l'opposé du déterminisme mécanique qui provient uniquement de la matière et des causes efficientes.

Dans la troisième catégorie des êtres du cosmos, celle des êtres matériels et corruptibles, la part à faire entre la nécessité et la contingence exige beaucoup de nuances⁹. Avec Aristote, distinguons d'abord dans cette catégorie des êtres matériels trois groupes de faits: les faits tout à fait constants, les faits à peu près constants et les phénomènes exceptionnels ou faits de hasard. Le premier groupe comporte les phénomènes généraux de la nature comme la suite des saisons avec les variations qu'elles entraînent dans l'atmosphère et le cycle des générations et corruptions en tant que perpétuant les espèces.

⁸ CHEVALIER, J., Op. cit., p. 145.

⁹ Sur cette question, nous adoptons les vues de Monseigneur A. MANSION dans son Introduction à la Physique Aristotélicienne, ch. VIII et IX.

Ces phénomènes stables et perpétuels sont appelés par Aristote "faits nécessaires"; leur nécessité apparaît comme un prolongement de la nécessité qui est propre aux sphères célestes et à leurs révolutions.

Le deuxième groupe, celui des faits à peu près constants, comprend tous les phénomènes naturels considérés dans leur réalisation individuelle en tant que phénomènes particuliers. La continuité des générations est nécessaire: un être est engendré chaque fois qu'un autre se corrompt, et ceci est nécessaire, mais la naissance d'un individu quelconque de la série ne l'est pas. Dans le monde terrestre, toute génération est contingente¹⁰. "Dans l'eau qui devient de l'air et l'air qui redevient de l'eau, et ainsi de suite, on doit reconnaître un phénomène nécessaire, parce que cette alternance dépend du mouvement du soleil sur le cercle oblique qu'est l'écliptique et que ce mouvement présente une nécessité absolue; mais cette eau-ci et cet air-ci n'ont en eux-mêmes aucune nécessité et le processus particulier auquel ils doivent leur existence contingente n'est pas plus nécessaire qu'elle¹¹." De plus, tel phénomène particulier peut être nécessaire dans ses caractères généraux et contingent sous des aspects plus particuliers: par exemple, que tel

¹⁰ ARISTOTE, De la génér. et corr., II, ch. 11.

¹¹ MANSION, A., Op. cit., p. 322.

vivant meure, c'est là un événement nécessaire; mais sera-ce par maladie ou par mort violente, c'est là la part de l'indéterminé et du contingent¹². Cette contingence n'exclut pas une certaine nécessité qui est compatible avec elle, la nécessité hypothétique: par rapport à tel fait contingent, tel processus particulier qui y conduit, peut être nécessaire d'une nécessité conditionnée, appelée hypothétique.

Le troisième groupe comprend les faits exceptionnels ou accidentels qui viennent parfois contrecarrer les phénomènes naturels dont la constance n'est pas absolue (ceux du deuxième groupe). Ces faits exceptionnels, faits de hasard, ne sont aucunement soumis à la finalité de la nature; ils sont le produit de causes accidentelles qui ont abouti à un résultat susceptible d'être poursuivi comme fin mais auquel effectivement l'activité n'a pas été ordonnée¹³. Ces faits sont dits contingents parce qu'ils échappent à la détermination provenant de la finalité à l'encontre de laquelle ils se produisent. Mais cette exception au déterminisme de la fin ne les empêche pas de tomber sous l'effet d'un autre déterminisme, celui du hasard. Le hasard, pour Aristote, a son déterminisme et ce second déterminisme, qui est sans finalité, provient de la matière ou des causes motrices agissant aveuglément.

¹² ARISTOTE, Métaph., I, 3, éd. Tricot, p. 233.

¹³ MANSION, A., Op. cit., p. 309.

Si les faits du hasard, qui sont considérés comme les faits contingents les plus caractéristiques, tombent sous l'effet de cette seconde nécessité, comment concilier celle-ci avec leur contingence?

Nous fournirons ici l'explication de Monseigneur A. Mansion donnée dans son Introduction à la Physique Aristotélicienne (ch. VIII-IX). Dans l'ordre naturel, le déterminisme causal règne en maître, sans aucune limitation et il ne laisse aucune place pour une contingence réelle dans le système aristotélicien. Tous les phénomènes naturels sont déterminés complètement par l'action des causes dont ils dépendent et cette action elle-même est entièrement déterminée par la nature de ces causes ainsi que par les conditions dans lesquelles elles agissent. Dans la mesure où ces phénomènes sont normaux et rentrent dans l'ordre de la finalité propre à la nature, ils résultent de l'activité des natures particulières; en tant que ces phénomènes apparaissent avec des particularités dont ne rend pas compte la finalité générale de la nature, ils sont soumis à la nécessité brute, issue de la matière et concrétisée par les circonstances dans lesquelles chaque phénomène se produit; s'il s'agit de faits exceptionnels qui troublent l'ordre téléologique, c'est encore à la nécessité brute provenant de la matière ou des causes motrices agissant aveuglément qu'il faut recourir pour les expliquer. Tout ce qui échappe au déterminisme provenant de la fin retombe sous le déterminisme

provenant de la matière¹⁴.

Pour comprendre dans quel sens Aristote parle de contingence alors que son système du monde est entièrement régi par le déterminisme, il faut se rappeler que la nécessité qui l'intéresse, c'est la nécessité rationnelle qui se traduit par la constance et la régularité des phénomènes et lui permet d'intégrer le réel dans un système scientifique. Par opposition à cette nécessité qui rend le réel intelligible, Aristote attribuera la contingence et l'indétermination à tout phénomène qui, par son instabilité, ne présente pas cette intelligibilité. La contingence des phénomènes naturels ou des faits de hasard ne signifie donc autre chose que le caractère d'indétermination qui est propre à la connaissance que nous en avons. Telles sont les conclusions de Monseigneur A. Mansion à la fin de son étude sur la Physique aristotélicienne:

On voit ainsi en quel sens le Stagirite parle de contingence quand il envisage le monde réel, tel qu'à ses yeux il est organisé, présentant des séries de phénomènes dont la constance et la régularité ne sont souvent que relatives et qui admettent des exceptions plus ou moins nombreuses. Pour les événements de la sphère terrestre cela rend impossible toute prévision assurée de leur réalisation individuelle; chacun d'eux pourrait être évincé par quelque autre fait dû au hasard. Or celui-ci est pour nous une cause essentiellement indéterminée. Le caractère d'indétermination qui affecte ainsi la connaissance que nous avons des causes en lesquelles il s'incarne, tout comme des effets qui en résultent, est attribué en quelque manière à ces effets eux-mêmes considérés dans leur réalisation concrète. Stant

¹⁴ MANSION, A., op. cit., p. 326.

condamnés à ignorer les dispositions actuelles de tous les corps de l'univers qui peuvent influencer par leur action sur tel événement nous regardons celui-ci comme contingent, en tant qu'il est strictement imprévisible. S'il ne répond pas aux prévisions plus ou moins probables que nous fondons sur la connaissance que nous avons des causes propres et normales de phénomènes de telle ou telle sorte, nous le mettons de ce chef au nombre des faits accidentels. Les faits normaux, tout comme les faits exceptionnels, sont représentés à ce titre comme faits contingents, les uns et les autres. Chacun d'eux aurait pu, en effet, ne pas arriver: le fait normal, parce qu'une cause accidentelle et imprévisible aurait pu y faire obstacle; le fait exceptionnel, de même, puisque les causes accidentelles et tout aussi imprévisibles auxquelles il est dû, auraient pu ne pas jouer¹⁵.

La contingence que nous trouvons chez Aristote ne pose donc aucune limite réelle au déterminisme de son système: tout phénomène est le produit de l'une ou de l'autre nécessité et la contingence que nous attribuons aux faits qui relèvent de la nécessité brute ne signifie autre chose que l'incapacité où nous sommes d'avoir une connaissance certaine des faits qui échappent aux lois générales de la nature¹⁶.

Pour résumer, retenons que nous avons trouvé chez Aristote une nécessité formelle, qui est fonction du discours, et une

¹⁵ MANSION, A., *Op. cit.*, p. 328-329. M. Jacques CHEVALIER, (*Op. cit.*, p. 183, note 4) affirme qu'il souscrit volontiers à ces conclusions de Monseigneur Mansion sur l'interprétation de la contingence en Aristote.

¹⁶ Saint Thomas, cependant, interprétera les textes d'Aristote dans le sens d'une contingence réelle chez les êtres matériels. Mais n'anticipons pas.

nécessité réelle, inhérente à la constitution métaphysique de l'être. Dans la nécessité réelle, nous avons distingué la nécessité rationnelle qui provint de la fin (ou forme) et la nécessité brute qui provient de la matière. Dans la nécessité rationnelle, nous avons pu distinguer encore une nécessité absolue, qui n'admet d'aucune façon la possibilité de ne pas être, et la nécessité hypothétique, qui est compatible avec cette possibilité. La nécessité rationnelle est la nécessité proprement dite à laquelle s'oppose la contingence qui est l'imprévisibilité ou l'indétermination par rapport à notre connaissance des phénomènes ressortissant à la nécessité brute.

Pour l'utilité de notre travail, remarquons, en outre, la perspective dans laquelle Aristote pose la distinction du nécessaire et du contingent. De toute évidence, Aristote se meut sur le plan du devenir de l'être: s'il affirme d'un être qu'il est nécessaire, il nie qu'il y ait pour lui mutabilité ou possibilité de changer et de devenir autre; s'il affirme sa contingence, il affirme qu'il y a en lui cette mutabilité (quoique, en raison de l'interférence de la nécessité brute, toute mutation se fasse selon un processus nécessaire). Il assigne comme explication dernière de cette contingence la matière, principe indéterminé dont la nature est de pouvoir être et n'être

pas¹⁷. C'est donc sous l'angle du mouvement dont la matière est la source qu'il faut se placer pour juger de la nécessité et de la contingence chez Aristote. N'est-ce pas par l'éloignement même de la matière et du mouvement qu'il est arrivé à un Etre premier, moteur immobile, acte pur, forme sans matière, qui est le type de la nécessité la plus parfaite parce qu'en lui la forme et l'être coïncident et excluent, par leur identité, toute possibilité de séparation et de mutation?

Contingent est donc synonyme de corruptible et nécessaire est synonyme d'incorruptible. Il faut écarter toute interprétation tendant à retrouver dans la contingence une affirmation de la dépendance de l'être corruptible; être contingent ne veut pas dire être causé, mais être mobile soumis à la génération et à la corruption. D'ailleurs, nous l'avons déjà signalé, Aristote ne se pose pas le problème de la dépendance des substances sensibles sur le plan même de l'être; le premier Moteur (dont le nom même est significatif) n'est requis que pour expliquer la dépendance de l'être sur le plan du devenir.

¹⁷ "Et la raison pour laquelle des substances sensibles individuelles il n'y a ni définition, ni démonstration, c'est que ces substances ont une matière dont la nature est de pouvoir et être et n'être pas; et c'est pourquoi toutes celles qui parmi les substances sensibles sont individuelles, sont corruptibles." ARISTOTE, *Métaph.*, Z, 15, 1039b 25. Aussi dans *Métaph.*, E, 2, 1027a 13-15: "C'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident." Sur ce point, cf. OWENS, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 231.

CHAPITRE DEUXIEME

AVICENNE

Chez Avicenne comme chez Aristote, la métaphysique est l'étude de l'être en tant qu'être. L'idée de l'être, fruit des premières observations de l'intelligence, se dédouble, dès le point de départ de la métaphysique, en être nécessaire et être possible¹. Avicenne définit le nécessaire: l'être dont la non-existence implique une contradiction. Par opposition, l'être possible est celui que l'on peut supposer existant ou inexistant sans contradiction².

L'Etre nécessaire, qui est l'Etre premier, absolu et transcendant par rapport à l'univers, revendique pour lui-même d'une façon exclusive deux caractères essentiels: le premier, c'est la négation de toute dépendance, car il ne peut en aucune manière être le causé d'un autre être; s'il y avait en lui une

¹ "Les idées d'être, de chose, de nécessaire, s'esquissent dans l'âme en tout premier lieu." Shifâ, II, 291, cité par A. M. GOICHON, La Philosophie d'Avicenne, p. 22.

² "Necesse-esse est ens quod si ponatur non esse implicat contradictionem. Possibile vero esse est illud quod sive ponatur esse sive non esse, non inde oritur repugnantia. Necesse-esse est cujus esse est necessarium. Possibile vero esse est illud quod nullam necessitatem secumfert ex ulla parte, scilicet nec in suo esse, nec in suo non-esse." AVICENNÆ, Metaphysices Compendium, éd. Caramè, p. 66.

dépendance quelconque de son être à l'égard d'un autre, il pourrait sous ce rapport ne pas être et il ne serait plus l'Être nécessaire. Le deuxième caractère qu'il revendique, c'est une absolue simplicité qui refuse toute multiplicité et toute composition de parties. Ce caractère découle de ce qu'en lui l'essence est l'existence elle-même.

Toute créature, au contraire, parce que l'existence n'est pas incluse dans son essence, est possible en elle-même par rapport à l'existence et ne possède, de par son essence, aucune nécessité d'être. Cette possibilité est une propriété essentielle de la créature, elle lui appartient sans aucune condition et antérieurement à tout concours d'une cause extrinsèque. Le possible n'a pas par lui-même l'existence, il peut exister mais n'existera jamais s'il n'est produit par une cause et, pour Avicenne, cette réalisation est nécessaire. Le possible, une fois posé dans l'existence, devient nécessaire par autrui.

L'être créé aura donc comme caractères essentiels d'abord d'être possible en lui-même par rapport à l'existence, puis d'être causé, c'est-à-dire posé dans l'existence par un autre, aussi d'être nécessaire par autrui, parce que cette réalisation par sa cause est nécessaire. Voilà pour Ibn Sina des termes équivalents et convertibles: possible, être causé et nécessaire par autrui. Tout possible de soi est donc nécessaire par autrui et tout nécessaire par autrui est essentiellement possible en lui-même.

Avicenne va s'efforcer de prouver la convertibilité de ces deux propositions. Il établit d'abord que tout nécessaire par autrui est possible de soi en affirmant que la nécessité que l'on attribue à l'être possible ne peut reposer sur son essence, mais seulement sur un rapport à un principe extrinsèque. Il distingue trois modes d'être pouvant convenir à l'essence de l'être nécessaire par autrui: la nécessité, la possibilité et l'impossibilité, et il procède par exclusion. L'essence de l'être nécessaire par autrui ne peut exiger un mode de nécessité per se qui est un caractère propre à l'Etre nécessaire; il refuse également un mode d'être impossible qui répugne à l'existence, il ne lui reste donc qu'un mode d'être possible. Tout nécessaire par autrui est donc possible de soi³. Il établit ensuite que tout possible de soi est nécessaire par autrui en argumentant que, du fait que le possible est en acte, l'existence doit lui convenir d'une façon nécessaire⁴. Cette argumentation repose sur une confusion entre l'ordre logique et l'ordre ontologique qui l'amène à ne pas distinguer la possibilité logique de l'essence considérée dans ses notes universelles de la puissance réelle qu'est l'essence singulière. Cette confusion qui lui fait identifier être possible et être en puissance lui fait également identifier être nécessaire et être en

³ AVICENNAE, Metaphysices Compendium, éd. Carame, p.68-69.

⁴ AVICENNAE, Metaphysices Compendium, éd. Carame, p.69-70.

acte. Tout être en acte est nécessaire et il est nécessaire parce qu'il est en acte⁵. Du fait de l'existence, il conclut à la modalité nécessaire de cette existence sans envisager un mode contingent d'exister. Tout ce qui existe est nécessaire, soit per se, soit per aliud; il n'y a pas de place pour la contingence dans cette division de l'être.

Comment Avicenne peut-il maintenir cette identité du possible de soi et du nécessaire par autrui sans contradiction à l'intérieur de son système? Cela ne peut s'expliquer que dans le cadre d'un système déterministe où la création se fait selon un processus absolument nécessaire. A ce sujet, retenons l'interprétation que nous donne Mlle A. M. Goichon de la pensée d'Avicenne:

⁵ "[Avicenne] bloque sous le terme "possible" les deux sens d'opposition à "nécessaire" et d'opposition à "être en acte"; passant de l'un à l'autre le raisonnement est faussé. Ce qui reçoit l'existence, ou mise en acte, c'est le possible au sens d'être en puissance; il est clair que pour lui l'existence se distingue de la non-existence, exactement comme l'acte se distingue de la puissance. Le contraire est inconcevable. Mais "possible" au sens d'opposé à "nécessaire" exprime un caractère dérivé de l'essence. Être en puissance ou en acte sont deux modes de cette essence possible, puisque le possible en soi, dit partout Ibn Sinâ, ne sera jamais nécessaire par essence; c'est la distinction même qu'il pose entre l'être créé et l'être incréé. Ainsi telle essence possible en soi, recevant l'existence, passe de la puissance à l'acte, mais reste telle essence avec les caractères consécutifs à son essence, dont l'un est d'être possible en soi. De sorte qu'elle reçoit l'acte de l'existence en tant qu'elle était en puissance, et cette disposition ne reste pas ce qu'elle était. Mais les dispositions qui tiennent à l'essence, y compris d'être possible en soi, ne subissent pas de changement." A.M. GOICHON, Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ, p. 164.

Le possible en soi reste possible en soi; l'acte qui le fait exister est extrinsèquement nécessaire. Le possible réalisé reste possible par nature mais il est dans l'état de réalisation nécessaire. Cette nécessité ne peut en vérité être établie que par le système de l'émanation rendant nécessaire tout l'ordre du monde. Mais, déjà persuadé de cette nécessité, Ibn Sinâ a essayé de l'établir logiquement, à partir de l'idée de possible existant, et il n'y a pas réussi⁶.

Si Avicenne englobe sous la seule dénomination de possibles et nécessaires par autrui les êtres incorruptibles comme les êtres corruptibles, il se rend bien compte que les uns ont une nature bien différente des autres. C'est pourquoi il distingue deux grandes catégories de possibles: les possibles qui commencent d'être dans le temps et les possibles éternels, ou encore, sous l'aspect de leur nécessité, les nécessaires par autrui à un certain moment et les nécessaires par autrui toujours⁷.

L'être possible qui commence d'être suppose une possibilité préexistante dans un sujet préexistant, la matière. Cette

⁶ FOICHON, A.M., La distinction de l'essence..., p. 164.

⁷ "Nous disons que la compréhension de son état d'être qui n'est pas nécessaire par soi, mais par un autre, n'empêche pas qu'elle [la créature] appartienne à l'une des deux classes, la première celle du nécessaire par autrui toujours et la seconde celle du nécessaire par autrui à un certain moment. Ces deux catégories reçoivent comme prédicat "nécessaire par autrui"; et des deux, on nie qu'ils soient l'être nécessaire par soi, du point de vue de la compréhension, ou bien parce que quelque chose d'extérieur s'y oppose." AVICENNE, Livre des Directives et Remarques, p. 376-377.

catégorie comprend toutes les substances composées, appelées "êtres sublunaires". Seuls ces êtres peuvent avoir un commencement et une fin⁸. Composés de matière et de forme soumis à la génération et à la corruption, c'est dans la matière qu'ils trouvent le principe de leur mutabilité substantielle. Ces êtres, cependant, n'en sont pas moins pris par le déterminisme universel et leur commencement comme leur fin dépendent des grandes lois qu'impose ce déterminisme.

Les substances immatérielles forment la deuxième catégorie des êtres possibles, celle des possibles éternels. En ces substances, la possibilité est un élément de leur essence même et elle introduit dans l'essence une composition. Faisons nôtre ici l'explication de M. D. Roland-Gosselin:

En ces substances, la possibilité est un élément de leur essence même, et qui introduit dans l'essence une dualité. Par là même qu'elles sont possibles, ces essences ne sont pas simples. Mais la nature même de cette possibilité, on ne peut la considérer que dans ces essences déjà existantes, puisqu'elles n'ont pas commencé d'être dans le temps. Supposons par conséquent l'existence de l'une de ces substances. Il y a quelque chose en elle qui est d'elle-même (à savoir sa nature) et quelque chose en elle qui n'est pas d'elle-même, mais qui lui vient de l'être nécessaire (à savoir l'esse). En conséquence, à ce qui est d'elle est annexée une privation, une puissance, une possibilité, par rapport à l'esse qu'elle tient d'autrui. Or cette privation, qui est en son essence même, et l'un de ses éléments, est logiquement antérieure à son existence⁹.

⁸ Sur ce point, cf. ROLAND-GOSSELIN, M.D., O.P., Le "De Ente et Essentia" de saint Thomas d'Aquin, p. 153.

⁹ ROLAND-GOSSELIN, M.D., O.P., Op. cit., p. 154.

Ces substances immatérielles ne sont donc pas simples. A leur essence s'ajoute un second élément, une possibilité par rapport à l'existence qui est logiquement antérieure à l'existence elle-même. Cette possibilité est une réceptivité qui peut accueillir l'être, mais qui elle-même n'est pas de l'être et semble plutôt ordonnée au non-être. Certes, ces substances ne commencent pas d'être dans le temps, mais en raison de cette potentialité qui se trouve en elles, nous pouvons dire que logiquement elles sont après n'avoir pas été, qu'elles commencent d'exister, mais d'un "commencement éternel"¹⁰. Dans un texte du Livre des Directives et des Remarques, Avicenne explique lui-même ce point capital de sa doctrine:

Tu sais ensuite que l'état qui appartient à la chose par rapport à son essence, dégagé de toute autre considération, précède un état qu'elle doit à autrui, d'une antériorité d'essence. Et tout être existant par un autre mériterait le non-être s'il était isolé. Ou plutôt il ne possède l'existence qu'en la tenant d'autrui. Il n'avait donc pas d'être avant d'avoir de l'être; c'est cela le commencement essentiel¹¹.

Pour comprendre dans son contexte cette conception du nécessaire et du possible, il n'est pas inutile de remonter aux sources de la pensée d'Avicenne. Sa philosophie apparaît comme un effort de synthèse de deux grands courants de pensée grecque,

¹⁰ Cf. JOICHON, A.M., Dist. de l'ess. et de l'exist., p. 249; GARDET, Louis, La Pensée religieuse d'Avicenne, p. 42.

¹¹ AVICENNE, Livre des Directives et Remarques, p. 383-384.

l'Aristotélisme et le Néoplatonisme — effort qui se réalise à l'intérieur d'une théologie musulmane qui respecte la transcendance d'un Dieu créateur.

Chez Avicenne, l'Un de Plotin a bien cédé la place devant l'être nécessaire d'Aristote, mais, selon M. Gardet, cette conception de l'être nécessaire et de l'être possible n'est pas la véritable base du système. "Il faut bien reconnaître qu'elle y apparaît plutôt comme un correctif, un effort de redressement, et tout de suite dévié. [...] Toute la pente de la cosmogonie avicennienne va au contraire, dans l'ordre de l'existence, vers un monisme émanatiste forcément déterministe et qui serait comme le dernier mot du système¹²." Ce jugement est exact, car c'est bien la notion du nécessaire qui devra évoluer pour se conformer à l'émanatisme plotinien.

Ayant mis le Nécessaire esse d'Aristote à la place de l'Un de Plotin, Avicenne est préoccupé principalement d'expliquer le passage de l'Un au multiple, du Nécessaire au possible, par la théorie de l'émanation. Le problème se pose dès la première créature, qui, étant possible, doit être aussi multiple. L'être nécessaire, qui est absolument un, ne peut produire que l'unité:

¹² GARDET, L., Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane, dans Rev. Thom., 45 (1939), p. 562.

ex uno non fit nisi unum¹³. Il trouvera cette multiplicité dont il a besoin dans la possibilité qui s'ajoute à l'essence de tout être possible, possibilité qui lui appartient indépendamment de toute cause: l'effet immédiat de l'Être premier sera une essence parfaitement une en autant qu'elle précède de lui, elle deviendra multiple en raison de la possibilité qui s'ajoute à elle et introduit en elle une dualité¹⁴. Une fois résolu le problème du premier causé, Avicenne expliquera par son intermédiaire la procession des Intelligences et de l'univers sensible. Sous le couvert de mots aristotéliens, Avicenne suit de près les thèses plotiniennes: l'Un au sommet de la réalité, la procession de la première Intelligence, la procession médiate des autres hypostases, puis du monde sensible. La participation à l'être, chez Avicenne, se présente ainsi comme "l'actualisation successive d'une série d'êtres dont chacun, possible en soi, devient nécessaire en vertu de sa cause, qui l'est elle-même en vertu de la sienne, tous l'étant ensemble en vertu du seul Necesse esse, qui est Dieu"¹⁵. Cette émanation des

¹³ "Mais si nous essayons de préciser les éléments de base de sa pensée, nous rencontrons aussitôt le problème très classique et très grec du passage de l'Un au multiple, et la théorie du "fayd" (émanation, écoulement). Et théorie qui repose toute sur l'adage: ex uno non fit nisi unum." GARDET, L., La pensée religieuse..., p. 48.

¹⁴ ROLAND-GOSSELIN, M.D., O.P., Op. cit., p. 155.

¹⁵ GILSON, E., La Philosophie au Moyen-Age, p. 354.

intelligences et de l'univers sensible, parce qu'elle se fait d'une manière nécessaire, épuise toute la possibilité d'émanation de l'Être nécessaire. Il en résulte que, chez Avicenne comme chez Plotin, tous les effets possibles sont réalisés et que le réel est parfaitement identique au possible. Le P. G. Smith a noté avec justesse qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre l'être possible et l'être actuel chez Avicenne; tout être possible a été, est ou sera¹⁶.

Dans cet univers où tout évolue selon les lois d'un strict déterminisme, il semble superflu de se demander maintenant s'il y a de la place pour l'être contingent. D'ailleurs, ce déterminisme auquel Avicenne est parvenu, il est dans la ligne des deux sources dont il s'est inspiré et il le tient tout autant d'Aristote que de Plotin. Pourtant, M. Louis Gardet affirme qu'"en dépit de son déterminisme existentiel, Ibn Sinâ a un sens réel, bien qu'incomplet de la contingence du créé¹⁷," et il soutient également que cette contingence joue dans le système d'Avicenne un rôle capital, car c'est elle qui vient le garantir contre le panthéisme.

Selon M. Gardet, cette contingence comporte des restrictions. Après avoir distingué l'ordre de l'existence et l'ordre

¹⁶ SMITH, G., S.J., Avicenna and the Possibles, dans The New Scholasticism, 17 (1943), p. 340-341.

¹⁷ GARDET, L., La pensée religieuse..., p. 47.

de l'essence, M. Gardet pose dans l'ordre de l'essence une contingence qui ne contredit pas la nécessité qui règne dans l'ordre de l'existence. Cette contingence admise dans l'ordre de l'essence et qui, pour cette raison, sera dite "contingence essentielle", trouve son explication dans la pure réceptivité de la matière première ou dans la potentialité inhérente à l'essence de tout possible. Le dualisme, la composition d'essence et de possibilité dont nous avons parlé à propos de la nature même du possible, est la racine de cette contingence: par le fait qu'il n'est pas l'Etre nécessaire, que son existence n'est pas identique à son essence, tout possible est en lui-même tourné vers le néant. "Dans le système avicennien et par suite d'une évidente influence néoplatonicienne, tout possible a, dans son essence même, par cela seul qu'il n'est pas l'Etre nécessaire, une non-postulation à l'être qui devient comme une orientation vers le non-être¹⁸."

M. Gardet définit bien la nature de cette contingence qu'il veut mettre au sein de l'être possible lorsqu'il dit qu'Avicenne a le sentiment de l'"exister par un autre" de tout ce qui n'est pas l'unique Etre nécessaire¹⁹. Cette contingence est pour la

¹⁸ GARDET, L., Quelques aspects de la pensée avicennienne.. p. 549; cf. aussi GOICHON, A.M., Dist. de l'ess. et de l'exist., p. 144.

¹⁹ "Que le monde soit causé, Ibn Sinâ le démontre avec une rigueur et une précision d'arguments qui, légèrement corrigés en certains points, seront repris par le moyen âge latin. Dans l'ordre de l'essence, il a le sentiment de la contingence, de l'"exister par un autre", de tout ce qui n'est pas l'unique Etre nécessaire." GARDET, L., La pensée religieuse..., p. 41.

créature le simple fait d'être causée, le fait d'être essentiellement dépendante à l'égard de l'Être nécessaire, conséquence du fait qu'elle n'est que possible en elle-même. Il est important de préciser quelle signification bien particulière prend ici la notion de contingence. Elle n'implique pas que la créature soit soumise à l'altération ou à la corruption, elle n'exige pas de principe réel de mutabilité substantielle qui lui permette d'avoir un commencement et une fin temporels. Que les êtres matériels aient un commencement et une fin, c'est purement accidentel à cette notion de contingence; ce qui est envisagé, c'est la dépendance essentielle, c'est l'"exister par autrui". Et de ce point de vue, la possibilité métaphysique des êtres composés de matière et de forme est du même ordre et du même degré que celle des êtres créés éternels²⁰.

Cette interprétation d'Avicenne par M. Gardet est-elle légitime? Avant de répondre à cette question, il est important de noter qu'Avicenne a fait sien le vocabulaire d'Aristote sur la nécessité sans retenir pourtant les termes exprimant la contingence. Les mots contingent et contingence n'ont pas de correspondants dans la langue philosophique d'Avicenne²¹;

²⁰ GARDET, L., La pensée religieuse..., p. 46.

²¹ Dans GOICHON, A.M., Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ, il n'y a pas de mot qui se traduise directement par contingent ou contingence.

l'opposition à la nécessité est toujours exprimée, chez lui, par les mots possible et possibilité. Serait-ce que l'évolution qu'Avicenne a fait subir à la notion du nécessaire en l'intégrant dans son système ne lui permettrait plus de retenir une notion de contingence?

Nous avons noté que la synthèse philosophique d'Avicenne apparaît comme un effort de conciliation de la théorie du nécessaire d'Aristote avec le Néoplatonisme et la théologie musulmane d'un Dieu transcendant et créateur du monde. Dans ce contexte de pensée assez différent de celui d'Aristote, Avicenne pose le problème de la participation des êtres possibles à l'Être premier nécessaire, problème qu'Aristote n'avait pas soupçonné. C'est sur ce plan de la participation à l'Être qu'Avicenne pose la distinction du nécessaire et du possible. L'Être nécessaire est caractérisé par l'identité de son essence et de son existence; en lui, nécessité signifie négation de dépendance dans son être. Corrélativement, la possibilité signifie la dépendance essentielle, qui est la condition de toute créature, parce qu'en elle l'existence est en dehors de l'essence. Nécessaire est donc synonyme d'Être incausé et possible synonyme d'Être causé²².

²² GILSON, E., La Philosophie au Moyen Age, p. 354.

Chez Aristote, nous avons vu que c'est sous l'angle du mouvement qu'il faut se placer pour distinguer le nécessaire et le contingent: Aristote ne se pose pas le problème de la participation à l'être et de la dépendance des êtres en participation il ne cherche dans le premier Moteur qu'une cause du mouvement. En conséquence, nécessité signifie, chez lui, absence de mouvement, de mutabilité substantielle; contingence signifie mutabilité, possibilité de changement qui est la condition propre de l'être matériel. Cette division du nécessaire et du contingent correspond exactement à celle de l'incorruptible et du corruptible.

Il y a donc évolution d'Aristote à Avicenne: la nécessité, qui était négation de mouvement, est devenue négation de dépendance et la contingence, qui était mutabilité de l'être matériel prend le nom de possibilité et devient dépendance essentielle de tout être en participation. C'est ce caractère de dépendance essentielle que M. Gardet propose d'appeler "contingence essentielle". Bien que le terme lui-même soit absent du répertoire d'Avicenne, M. Gardet ne trahit pas la pensée de son auteur, car, en le transposant du système d'Aristote dans celui d'Avicenne, il lui a fait subir une évolution corrélative à celle qu'avait déjà subie la notion de nécessité elle-même.

Nous laisserions échapper un aspect important de la doctrine d'Avicenne si nous omettions de considérer la structure

logique de son système. Sans doute sa conception du nécessaire et du possible a sur celle d'Aristote l'avantage de donner une solution au problème de la participation à l'être, mais de quelle façon le fait-elle? Le Néoplatonisme auquel Avicenne a puisé si largement ne l'engage-t-il pas à un retour à la philosophie des Idées?

La procession des Intelligences et des Sphères peut bien essayer de donner le change en teintant son système d'un certain réalisme, au fond, c'est la logique qui commande tout le processus des émanations. Le Moyen-Age rejettera les intermédiaires entre Dieu et le monde dans la création et tout le processus des émanations, mais il gardera les schèmes logiques sous-jacents à cette explication de la participation à l'être.

Il n'y a pas de doute que la logique ne joue dans le système d'Avicenne un rôle de première importance. Le critère même de la distinction de l'être nécessaire et de l'être possible est un critère logique, c'est le principe de contradiction: l'être nécessaire est celui dont la non-existence implique une contradiction, l'être possible est celui qui peut être ou ne pas être sans contradiction, l'être impossible est celui qui ne peut être en aucune façon, parce que son existence implique une contradiction. La nécessité et l'impossibilité, voilà les deux limites extrêmes de la possibilité; au nom même du principe de contradiction, l'être possible ne peut être nécessaire par

nature comme il ne peut être impossible. A l'intérieur de ces deux limites extrêmes imposées par la logique de l'être, se situe la possibilité d'être qui englobe tout le créé, tout l'être par participation.

A l'intérieur de la catégorie des êtres possibles, l'explication se continue suivant la même perspective logique. Partant d'une considération logique de l'être créé, Avicenne voit que deux choses ne sont point comprises dans son essence et s'ajoutent ainsi à elle: la première, c'est la possibilité ou le sujet dans lequel l'essence est requue, limitée et particularisée (en Dieu seul, en effet, le concret est identique à l'abstrait); la seconde, c'est l'existence qui est communiquée par l'Être nécessaire. En conséquence, deux rapports fondamentaux s'ajoutent à l'essence de l'être créé pour en faire un composé: l'un intrinsèque, celui de l'essence (logique) avec le sujet qui en est le réceptacle; l'autre extrinsèque, celui de l'essence avec la cause qui lui donne l'existence.

Pour bien comprendre la composition interne de l'être créé, deux notions sont à préciser, celle d'essence et celle de possibilité. Il semble bien que l'essence dont il est question ici n'a pas précisément le sens de nature, mais qu'elle a plutôt une valeur transcendente, celle de perfection commune d'être. De même la possibilité qui s'ajoute à l'essence à la façon d'un réceptacle de cette essence, ne signifie pas un sujet concret individuel, mais une notion commune de sujet.

Dans ces deux notions communes d'essence et de sujet, Avicenne a trouvé les deux principes qui vont lui permettre de solutionner le problème de l'Un et du multiple et d'expliquer en même temps les degrés de perfection dans les créatures. L'être créé se distingue de l'Un en ce qu'il y a en lui composition de la perfection d'être reçue avec le sujet qui la reçoit. Les degrés divers de perfection dans les êtres créés vont s'expliquer par ces deux mêmes principes, c'est-à-dire par le déversement de cette perfection commune d'être dans les sujets récepteurs et nous aurons ainsi des êtres plus ou moins parfaits selon la capacité de réception des sujets. Pour nous en convaincre, rappelons-nous que la possibilité qui s'ajoute à l'essence de tout être créé se tient devant le Dieu créateur comme un réceptacle dans lequel il déverse la perfection d'être qu'il veut communiquer; cette possibilité est antérieure à son action (au moins d'une antériorité de nature), et elle ne dépend pas de lui. Le P. G. Smith²³ compare l'action du Dieu créateur d'Avicenne à celle d'un homme qui travaille sur une matière préexistante: la matière est devant l'artiste comme un donné qui ne vient pas de lui, elle se pose comme une limite à la perfection qu'il veut donner à son oeuvre. La position de Dieu vis-à-vis de la possibilité de l'être créé est la même:

²³ SMITH, G., S.J., Avicenna and the Possibles, dans The New Scholasticism, 17 (1943), p. 347.

elle se tient devant lui comme un ordre préétabli suivant lequel il doit nécessairement créer. Les essences participeront ainsi à l'être dans la mesure de leur possibilité, il y aura ainsi divers degrés de perfection dans les créatures suivant les divers degrés de possibilité.

Dans cette explication de l'être, Avicenne se montre un admirable logicien, car toute cette métaphysique repose sur une conception logique de la puissance et de l'acte. La perfection d'être qu'est l'essence abstraite, voilà l'acte; la possibilité logique qui accompagne l'essence et lui sert de sujet, voilà la puissance. Selon divers modes de composition de cet acte et de cette puissance, nous avons des êtres plus ou moins parfaits.

Dans cette même perspective logique, examinons maintenant le second rapport qui s'ajoute à l'essence de l'être créé. Ce second rapport se fonde sur la considération que l'existence n'est pas incluse dans l'essence et qu'en conséquence, elle doit venir de l'extérieur. L'essence étant dans un état de pure possibilité vis-à-vis de cette perfection qui lui est communiquée par l'Être nécessaire, celui-ci agit alors à son égard comme une cause formelle, c'est-à-dire à la façon d'un acte qui fait subsister une puissance en la faisant participer à sa propre perfection. (Cette forme de panthéisme qui fait de Dieu une cause formelle de l'univers est inhérente à tout système émanatiste, où la causalité efficiente n'a point sa place).

C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre comment l'être créé peut être possible de soi et nécessaire par autrui. Par rapport à l'existence, l'être créé a le statut ontologique d'une puissance; quand il est actué par l'existence qui lui vient de l'Être nécessaire à la façon d'un acte, il existe nécessairement, mais n'en demeure pas moins possible en lui-même, c'est-à-dire gardant ce statut ontologique qu'on lui a donné et qui est celui d'une puissance.

Cette condition de pure possibilité vis-à-vis de l'existence entraîne comme conséquence que l'essence de l'être créé ne possède pas vraiment l'existence; elle participe à l'existence que lui communique l'Être nécessaire, l'existence est en elle réellement, mais non comme un élément de sa structure. Les créatures apparaissent comme si elles avaient l'existence en propre, mais, au fond, elles sont vêtues de l'existence de l'Être nécessaire. C'est pourquoi Avicenne insistera sur le fait que leur essence est fausse, trompeuse et tournée vers le néant. Nous revenons ainsi au Platonisme: le Necesse Esse possède seul l'existence, lui seul possède la perfection de l'Idée d'être; les créatures ne sont que des réceptacles, des possibles vis-à-vis de l'unique Esse.

Dans le cadre de cette conception logique de l'être, la possibilité ou la "contingence essentielle" de l'être créé s'éclaire d'une lumière nouvelle: elle est la condition d'un

être qui existe, mais par une existence d'emprunt et à l'égard de laquelle il n'a aucun titre et aucune exigence. Vis-à-vis de l'acte qui le fait exister, l'être créé est un pur sujet. Sa situation ressemble à celle de la matière qui n'existe en acte que dans la mesure où la forme lui communique sa perfection.

On a dit souvent qu'Avicenne a conçu l'existence comme un accident. Ce ne peut être sûrement comme un accident prédicamental, mais bien plutôt comme un accident logique ou prédicable l'existence communiquée par l'être nécessaire arrive à l'essence de l'extérieur et, à ce titre, peut être prédiquée de façon accidentelle.

La participation à l'être est donc expliquée, chez Avicenne, par un système logique cohérent et qui se tient indépendamment de la théorie de la création par émanations successives. Les théologiens du Moyen-Age pourront utiliser cette explication de la participation à l'être tout en rejetant l'émanatisme qui l'accompagne. Au terme de cette étude, une conclusion générale semble s'imposer: avec Avicenne, le Platonisme s'est trouvé une place de choix au coeur même de l'Aristotélisme et, sous le couvert de mots aristotéliens, des doctrines foncièrement platoniciennes seront désormais présentées et mises au compte même de l'Aristotélisme.

CHAPITRE TROISIEME

AVICÉBRON

Successeur immédiat d'Avicenne, Avicébron mérite de retenir notre attention pour sa théorie de l'hylémorphisme universel. Philosophe personnel, il a voulu reprendre à son propre compte la synthèse de l'Aristotélisme et du Néoplatonisme opérée par Avicenne. Il va sans dire qu'il devra beaucoup à ce dernier

L'essentiel du système d'Avicébron tient dans sa conception de la forme universelle et de la matière universelle. Cette matière et cette forme sont toutes deux obtenues par un processus d'abstraction intellectuelle. Partant des êtres particuliers, Avicébron constate qu'ils ont chacun une matière particulière. Au-dessous des matières particulières, se tiennent les quatre éléments dont la mixtion a servi à composer les choses particulières; sous ces quatre éléments, il y a un fonds commun, une matière plus universelle. Et ce mouvement d'abstraction se continue suivant ce principe qu'"au-dessous de deux matières distinctes, mais marquées d'un caractère commun, il y a une matière où disparaît tout ce qui différenciait les deux premières, où le caractère commun à celles-ci subsiste seul¹." La

¹ DUHEM, Pierre, Le Système du monde, t. 5, p. 7.

matière universelle qui est obtenue au terme de l'abstraction est un fonds commun général où se rencontrent tous les êtres créés, tout en excluant ce qui les distingue.

Le même processus s'opère vis-à-vis de la forme. De deux formes particulières différentes, il y a une ressemblance qui dérive d'une forme plus élevée qui garde ce que les deux premières avaient de commun et délaisse ce qui les séparait. L'on aboutit finalement à la forme universelle qui est une détermination si générale qu'elle englobe les caractères distinctifs de toutes les choses. Pierre Duhem compare ce processus d'analyse à celui du naturaliste classificateur: "L'analyse par laquelle Avicébron est parvenu aux notions de matière universelle et de forme universelle est toute semblable à celle du naturaliste classificateur qui réunit des individus en espèces, des espèces en genres, des genres en familles et ainsi de suite; cette opération supprime les différences entre plusieurs notions et forme, à l'aide de leurs ressemblances, une notion moins déterminée qui les comprend toutes²."

Par cette dualité de principes, Avicébron veut à la fois donner une solution au problème classique de l'Un et du multiple et expliquer la diversité dans l'être créé. Pour que la créature soit distincte du Créateur, qui est parfaitement

² DUHEM, Pierre, Op. cit., t. 5, p. 11.

simple, elle doit nécessairement être composée de deux principes, matière et forme. Ni la matière ni la forme ne peuvent exister l'une sans l'autre; si la matière ou la forme était seule, elle serait aussi simple que le Créateur, elle serait l'Un, ce qui est impossible.

Le Créateur de toute chose doit être seulement un, et il faut aussi que la créature diffère du créateur; or, s'il avait créé un être qui fût uniquement matière, ou uniquement forme, cet être serait semblable à l'un sans qu'il y eût un intermédiaire entre eux, car le nombre deux est au-dessous de l'un³. [Le nombre deux suivant immédiatement le nombre un, ce qui vient après l'un doit être deux (matière et forme).]

Ces deux principes servent aussi à expliquer les degrés divers de perfection dans les créatures. Par leurs mixtions diverses, mixtions qui se réalisent sur le modèle de composition des genres et des espèces, Avicébron rend compte de la multiplicité en même temps que de la diversité au sein des êtres créés.

La dépendance du système d'Avicébron vis-à-vis de celui d'Avicenne se manifeste clairement si on les envisage dans la perspective logique qui leur est commune. Le courant de pensée issu d'Avicébron ne se situe pas en dehors de l'Avicennisme; bien au contraire, il est dans la ligne de celui-ci et toute son originalité consiste dans un certain développement de la

³ MUNK, S., Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 70.

perspective logique du système d'Avicenne.

Avicenne a distingué l'être possible de l'être nécessaire, le multiple de l'Un, par une composition logique de puissance et d'acte (d'essence et de possibilité) et expliqué les perfectiones diverses des créatures par des mixtions diverses de ces deux principes. Avicébron est allé plus loin et il a voulu organiser cette conception logique de l'être d'après les schèmes du genre et de la différence spécifique de manière à faire de l'être créé (ens commune decem praedicamentis) un genre suprême comprenant sous lui des genres inférieurs et des espèces. Saint Thomas, dans son opuscule De Angelorum Natura, dénonce ainsi le Platonisme évident de ce système:

[Avicébron] a pensé que la composition intelligible établie dans les genres, en ce que les espèces sont constituées par le genre et la différence, devait être aussi considérée comme une composition réelle, de telle sorte, que pour tout ce qui existe dans le genre, le genre lui-même serait la matière et la différence la forme⁴.

Cette hiérarchisation de l'être créé en genres et espèces compris sous un même genre suprême, conduit à une conception univoque de tous les rapports de puissance et d'acte dont le prototype est celui de la matière et de la forme. Sur ce point,

⁴ De Angelorum natura, cité par FOREST, A., La Structure Métaphysique du concret..., p. 111. Le chapitre IV de ce volume d'Aimé Forest contient une critique de l'hylémorphisme d'Avicébron.

Avicébron se sépare d'Avicenne. Chez Avicenne, la notion commune de sujet est certainement analogique: la possibilité des êtres immatériels n'est pas de même nature que celle des composés matériels et elle n'est pas de même nature que celle de la substance vis-à-vis des accidents. Cette analogie de la notion de possibilité, chez Avicenne, fonde une explication de l'être où les rapports de puissance et d'acte sont analogiques, tandis que, chez Avicébron, en raison de l'univocité de la notion de matière universelle, les rapports de puissance et d'acte sont univoques et conçus sur le mode de celui de la matière et de la forme. L'univocité de la notion de puissance ou de sujet semble le point principal sur lequel l'hylémorphisme se distingue de l'Avicennisme.

La parenté du système d'Avicébron avec celui d'Avicenne apparaît de façon évidente dans sa conception de l'être nécessaire et de l'être possible. L'hylémorphisme universel contient en lui-même une conception de la possibilité de l'être qui est très voisine, pour ne pas dire identique, à celle d'Avicenne.

Résumant en un paragraphe un passage du cinquième livre du Fons Vitae où Avicébron explique sa conception de l'être nécessaire et de l'être possible, S. Munk nous présente ainsi sa doctrine:

[Avicébron divise l'être] en nécessaire, possible et impossible. Dieu seul est d'une existence nécessaire et invariable; tout ce qui est en dehors de lui n'a qu'une existence possible et variable. L'impossible, opposé à l'être, est la privation ou le non-être; le possible, étant variable, ne saurait être l'unité absolue. Il a, en effet, deux principes: l'un est ce qui porte, ou la matière; l'autre, ce qui est porté, ou la forme⁵.

Il y a donc possibilité dans tout être créé parce qu'il y a composition et donc dépendance mutuelle des principes composants l'un par rapport à l'autre. "La matière porte, et la forme est portée; la matière est achevée par la forme, et celle-ci achève l'essence de la matière⁶." Par rapport à l'Etre premier, il y a aussi possibilité et dépendance, parce que toute créature étant composée de deux principes, se trouve au-dessous de l'unité absolue de l'essence première. (Comme il a été dit plus haut, deux est au-dessous de l'un.)

⁵ MUNK, S., Op. cit., p. 217.

⁶ MUNK, S., Op. cit., p. 215.

CHAPITRE QUATRIEME

AVERROES

Le surnom de Commentateur donné à Averroès par le Moyen-Age exprime bien la position de sa doctrine vis-à-vis de celle d'Aristote: Averroès n'est pas un novateur, il ne fait que reprendre la doctrine du Maître en lui donnant de plus amples développements. Une bonne part de son originalité lui vient de la critique qu'il a faite d'Avicenne¹, critique qui porte, en ce qui concerne notre recherche, sur trois points principaux: la distinction de l'essence et de l'existence, la division du nécessaire et du possible, la conception de la création.

Ces problèmes nouveaux que l'Avicennisme a posés à notre disciple d'Aristote étaient de nature à lui faire approfondir la doctrine du Maître et à lui faire découvrir une nouvelle dimension de la métaphysique, celle de la distinction de l'existence et de l'essence et la dépendance quant à leur être même

¹ Sur cette critique d'Avicenne, cf. GILSON, E., L'Être et l'essence, p. 62-70; GAUTHIER, L., Ibn Rochd, chap. VIII; FOREST, A., La Structure métaphysique du concret, p. 40-42; p. 139-145; ROLAND-GOSSELIN, Le "De Ente et Essentia" de saint Thomas d'Aquin, p. 157-159; MINN, S., Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 358-361; CARMA DE VAUX, E., Averroès, dans Encyclopedia of Religion and Ethics, t. II, p. 263.

des êtres possibles et des nécessaires causés vis-à-vis du Nécessaire premier. Mais l'attitude d'Averroès en face des problèmes apportés par l'Avicennisme est celle d'un refus catégorique au nom même des principes fondamentaux de la philosophie aristotélicienne. Avant de juger trop sévèrement ce refus, voyons quels principes sont en jeu de part et d'autre.

L'univers d'Averroès, c'est celui d'Aristote. Il est composé de substances qui trouvent en leur forme l'explication ultime de leur existence. C'est la forme qui donne l'être et il est absolument inutile de chercher ailleurs qu'en elle l'explication de l'être substantiel. Rien ne sert de multiplier les entités sans nécessité². En toute hypothèse, si l'on convient d'introduire une composition à l'intérieur d'un être, cette composition doit être telle qu'elle respecte l'unité de l'être. C'est précisément contre cette règle qu'a péché Avicenne en distinguant l'unité et l'être de l'essence à la manière d'accidents. "Avicenna autem peccavit multum, in hoc quod dixit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei³." C'est une erreur peu excusable chez un philosophe qui se prétend

² Suivant l'expression de Gilson, l'univers d'Averroès est "un bloc ontologique sans fissures, dont, en vertu d'une substantialité que ne contamine aucune trace d'existence, l'"être là" se suffit." L'Être et l'Essence, p. 69.

³ AVERROES, In IV Metaph., c. 2, f 67B-D. Cf. FOREST, A., Op. cit., p. 40-42.

disciple d'Aristote. Averroès explique qu'elle provient d'une double confusion. En ce qui regarde la distinction de l'unité à la manière d'un accident, Avicenne a confondu l'un transcendantal avec l'un, principe du nombre, qui est un accident de l'être. Puis, pour ce qui est de la distinction de l'essence et de l'existence, Avicenne, selon l'explication qu'en donne Averroès, a imaginé que l'être du jugement d'existence par lequel la pensée affirme la réalité d'une essence, s'ajoute à cette essence elle-même pour lui conférer sa réalité⁴. Averroès s'est élevé avec force contre cette innovation en métaphysique, d'abord parce que cette distinction lui paraissait superflue, mais aussi et surtout parce que, telle que présentée, elle brisait l'unité transcendantale de l'être.

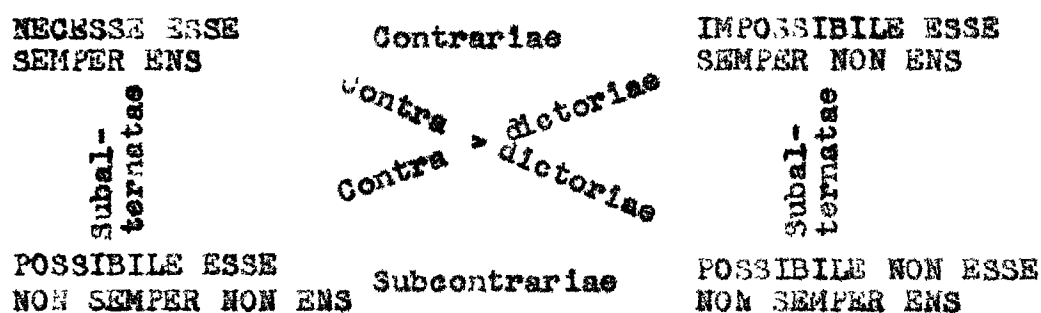
Après avoir critiqué la distinction de l'essence et de l'existence qui est à la base du système d'Avicenne, Averroès attaque la conception de l'être nécessaire et de l'être possible qui en découle. Chez Avicenne, en effet, la distinction entre l'essence et l'existence sert de fondement à la distinction entre le nécessaire et le possible: le nécessaire ^{est} ~~et~~ l'être dont l'existence est identique à son essence et le possible est celui dont l'existence s'ajoute à l'essence comme un accident.

⁴ GILSON, E., Op. cit., p. 66; GAUTHIER, L., Op. cit., p. 155-156.

En partant des principes de l'Aristotélisme, Averroès va s'efforcer de montrer la contradiction inhérente à cette conception du nécessaire et du possible. Pour expliquer la nécessité et la contingence, il faut, en philosophie réaliste, partir des principes mêmes de l'être: la forme, dont le rôle est de donner l'être, va expliquer la permanence de l'être tandis que la matière, qui est principe du mouvement, va expliquer sa contingence. Ces notions de base permettent d'établir la distinction du nécessaire et du possible selon le critère suivant: l'être possible est celui qui possède en son essence une matière en puissance à la génération et à la corruption; l'être nécessaire est celui qui ne possède pas une telle matière et qui, en conséquence, se caractérise par l'absence en lui de toute mutabilité substantielle. Le nécessaire se divise en nécessaire incausé, Dieu, le premier moteur immobile, et en nécessaires causés.

Tout être, qu'il soit nécessaire ou possible, aura une possibilité d'être correspondante à sa nature propre et c'est en regard de cette nature même que nous pourrons le dire éternel ou limité à une existence dans le temps. En somme, la possibilité d'être et de ne pas être va se prédiquer d'un être selon la condition d'existence de sa forme, qui lui donne l'être. Si un être possède une forme dépendante de la matière, il sera corruptible, limité au temps et il devra nécessairement se corrompre un jour. Si un être n'est que forme, il sera nécessairement éternel par nature.

De ces prémisses, Averroës, à la suite d'Aristote, déduit les conclusions suivantes⁵: tout être engendré ne peut pas ne pas se corrompre en raison de la matière qui est en lui principe de corruption; de même tout être inengendré n'est pas corruptible à cause de l'absence en lui de ce principe de mutabilité. De même aussi nul être engendré et corruptible ne peut être éternel et tout être éternel ne peut être générable et corruptible. Averroës lui-même expose la vérité de ces propositions en les classant selon le schéma logique des propositions modales⁶:



⁵ Ces conclusions sont tirées du commentaire sur le premier livre De Caelo, Summa 10, c. 2, pars 1-8, f. 68M-90K et du commentaire sur le Douzième livre des Métaphysiques, Summa secunda, f. 313A. Il suffit de donner quelques-uns des titres de chapitre du commentaire sur le De Caelo: "Impossibile esse aliquid esse perpetuum et ei inesse potentiam ad privationem" (80F); "Nihil dari aeternum corruptibile, nec generabile aeternum" (82C); "Ingenerabile et incorruptibile convertibiliter aeterno competere" (85C); "Destruit sententiam dicentis hic esse aliquid aeternum corruptibile, aut genitum incorruptibile, aut habens potentiam ad corruptionem non corrumpi" (90K).

⁶ AVERROËS, In I De Caelo, t. 5, f. 84A.

En partant de la conception du nécessaire et du possible d'Aristote et des principes qui en découlent, Averroès critique directement la position d'Avicenne en montrant qu'elle va à l'encontre du principe de contradiction. Avicenne a bien fait de distinguer le possible et le nécessaire et de diviser celui-ci en nécessaire per se et en nécessaire per aliud, mais il a eu tort d'identifier le nécessaire par autrui au possible de soi. Un être nécessaire ne peut en aucune façon être possible, et s'il est possible par nature, il ne peut en aucune manière être nécessaire, car possible et nécessaire sont des notions contradictoires. Il faudrait que la nature même de l'être soit changée. Or seul le mouvement peut être possible de soi et nécessaire par autrui, car sa nature même est d'être ^{ant} ~~changement~~⁷. Tel n'est le cas d'aucune substance.

Si donc un être est posé comme possible, il est essentiellement générable et corruptible, limité dans son existence à un temps déterminé et il ne peut devenir nécessaire et éternel par

⁷ "Et ideo non est verum dicere aliquid possibile esse ex se, aeternum et necessarium ex alio, eo quod necessariorum quoddam esse necessarium per se, et quoddam per aliud, non est nisi in motu coeli tantum. Ut aliquid sit possibile in sua substantia, et per aliud sit necessarium in esse, impossibile est. Impossibile enim est ut idem sit possibile in esse in sua substantia et recipiat ex alio necessarium esse; nisi esset possibile ut natura sua transmutaretur. Motus autem possibile est ut sit necessarius ex alio, et possibilis ex se, et causa in hoc est, quia esse habet ex alio, scilicet a motore."
 AVERROES, In XII Metaph., f 324 K3-L5.

autrui. S'il est posé comme nécessaire, il doit être essentiellement inengendré et incorruptible, éternel par nature, excluant toute possibilité de génération dans le temps comme toute possibilité de corruption. Ces conclusions découlent des notions de base de l'aristotélisme sur la nature de la forme qui donne l'existence et sur celle de la matière, qui est principe du mouvement et de la possibilité de ne pas être.

Ces principes conduisent logiquement à l'affirmation de l'éternité du monde. Et saint Thomas affirmera que ces conclusions sont rigoureusement démonstratives en autant qu'elles rejettent un commencement du monde par voie de génération naturelle, ce qui n'exclut pas un commencement temporel par voie de création libre, laquelle se fait sans mouvement et n'exige pas une mutabilité intrinsèque à l'être créé⁸. Abstraction faite de la causalité créatrice qui donne l'être à partir du néant et quand elle le veut, ces conclusions sont valides parce qu'elles se fondent sur la possibilité d'être intrinsèque aux natures elles-mêmes. En considérant la nature d'une substance qui n'est que forme, nous pouvons dire avec Averroès et Aristote, que cette substance a une possibilité d'exister éternellement en vertu de sa nature. Elle existera éternellement et elle aurait pu exister également de toute éternité si elle avait toujours

⁸ THOMAE AQUINATIS, s., In I de Caelo, lect. 29, n. 287.

ou la possibilité d'exister qu'elle possède actuellement⁹. C'est pourquoi la démonstration de l'éternité du monde est raisonnable, parce qu'elle se fonde sur la considération de la puissance d'être qui est inhérente aux natures des êtres qui ne sont que formes. La nécessité d'exister toujours qui découle de la nature de l'être nécessaire causé est vraiment sienne et elle vaut autant pour l'éternité a parte ante que pour l'éternité a parte post, à moins que n'intervienne une cause libre et créatrice, considération qui ne peut entrer en ligne de compte chez Averroès.

Il nous semble ici qu'Averroès se soumet à une exigence profonde de la pensée métaphysique en cherchant dans les natures mêmes des êtres, soit possibles soit nécessaires, les principes qui expliquent leur contingence ou leur permanence. Si Averroès s'est opposé à Avicenne et a critiqué si fort sa distinction de l'essence et de l'existence, c'est parce que, telle que présentée, cette doctrine ne tenait pas compte des natures, du rôle en elles de la forme et de la matière.

Il nous reste à expliquer maintenant comment Averroès conçoit la distinction du nécessaire causé et du nécessaire

⁹ C'est ce que saint Thomas d'Aquin affirme en quelques endroits dans ses écrits, v.g. In II Sententiarum, d. 19, q. 1, a. 1, ad 5^m; d. 1, q. 1, a. 5, ad 3^m (1^{re} série); C. Gent., II, c. 84, au début.

incausé. Cette distinction ne s'explique pas par une composition intrinsèque à l'essence du nécessaire causé; Averroès a rejeté la composition d'essence et de possibilité d'Avicenne. Le nécessaire causé est simple comme le nécessaire incausé; cependant, il l'est à un degré moindre, il y a chez lui une multiplicité causale, selon l'expression de M. Léon Gauthier: "Ibn Rochd, en somme, repousse la notion de multiplicité essentielle, teintée de platonisme, pour se rabattre sur la notion plus aristotélicienne de multiplicité causale; et la causalité n'est qu'un rapport¹⁰." Ce qui veut dire, en somme, que le nécessaire causé est moins simple que le nécessaire premier, parce qu'il dépend de multiples causes.

C'est sous l'aspect de la causalité finale qu'Averroès conçoit le rapport des nécessaires causés avec le Nécessaire incausé. Ce qui les distingue, ce n'est pas que l'être des nécessaires causés soit produit ou émane de l'Etre premier, mais c'est qu'ils dépendent tous de lui sous le rapport du mouvement. Ils se distinguent seulement en ce que le nécessaire causé est mû tandis que le nécessaire incausé meut sans être mû; c'est le

¹⁰ GAUTHIER, L., Op. cit., p. 170; cf. AVERROES, In XII Metaph., f 337 H6-338 F6.

rapport qui unit le chef et ses subordonnés, le maître et ses esclaves¹¹.

En ce qui regarde le problème de la création, nous avons vu que la conception de l'être nécessaire d'Averroès ne lui permet pas d'admettre une création dans le temps, comme l'enseignant, en effet, les théologiens musulmans. Il refuse aussi une création qui explique la participation à l'être suivant l'émanatisme d'Avicenne à cause de la possibilité radicale de ne pas être qui en découle pour toute créature. S'il garde un certain concept de création, c'est pour ne point paraître hérétique aux yeux de ses compatriotes. Cette création qu'il prône est une création éternelle comme l'univers lui-même et elle consiste dans "l'action indéfectible par laquelle le premier moteur met en branle et entretient tout le mouvement et toute la vie dans l'univers¹²." Ce concept de création est vidé de tout sens de causalité à l'égard de l'être même des créatures; le premier Moteur communique le mouvement, et c'est tout.

¹¹ "Si donc tu imaginais un chef ayant un grand nombre de subordonnés qui auraient eux-mêmes d'autres subordonnés, que les subordonnés n'existassent que par l'ordre reçu et obéi, et que, pour quiconque est au-dessous des subordonnés, il n'y ait d'existence que par les subordonnés, ce serait évidemment le premier chef qui donnerait à tous les êtres ce par quoi ils viennent à exister; car s'il y a un être dont l'existence consiste à être commandé, il n'y a d'existence pour lui que grâce au premier chef." GAUTHIER, L., Op. cit., p. 170-171.

¹² GAUTHIER, L., Op. cit., p. 114, note 1.

L'attitude d'Averroès devant les problèmes nouveaux posés par la philosophie d'Avicenne se résume donc à celle d'un refus catégorique. Nous pouvons regretter que le Commentateur n'ait pas profité de cette occasion pour approfondir l'Aristotélisme, mais nous devons admettre que le refus qu'il a opposé aux innovations d'Avicenne était louable et motivé par le souci de maintenir la métaphysique sur le terrain de la science, en cherchant dans les natures mêmes des êtres les principes qui les expliquent tant dans leur nécessité que dans leur contingence.

CHAPITRE CINQUIEME

MAIMONIDE

Le Guide des Egarés est avant tout ce que nous appellerions aujourd'hui un traité de théologie biblique. Moïse Maïmonide entreprend de faire oeuvre d'exégète en expliquant les mots homonymes, métaphoriques et amphibologiques ainsi que les allégories que l'on rencontre dans les livres des prophètes. Cet ouvrage n'a donc pas l'allure d'un traité systématique de philosophie, ce n'est qu'à l'occasion de problèmes de théologie que Maïmonide fera appel à un ensemble de données philosophiques qu'il suppose connues de ses lecteurs.

Le Guide comprend trois parties: la première porte sur des définitions et sur l'explication de diverses expressions bibliques; la seconde débute par une preuve de l'existence de Dieu, discute le problème de l'éternité du monde et se termine par un exposé sur la prophétie; la troisième est toute consacrée à l'explication de la vision d'Ezéchiel. Dans cette oeuvre, ce qui intéresse le philosophe, c'est donc la seconde partie où l'auteur traite de l'existence de Dieu et de l'éternité du monde et quelques définitions trouvées dans la première.

Nous allons présenter, dans l'ordre même où nous les rencontrons dans le Guide, les textes de Maïmonide qui sont susceptibles de nous éclairer sur ses positions philosophiques.

Dans la première partie du Guide, Maïmonide aborde le problème des attributs divins. Il pose en principe qu'aucun attribut affirmatif n'est applicable à Dieu; agir ainsi serait attribuer à Dieu des imperfections. Il pousse si loin son principe qu'il va même jusqu'à affirmer que l'existence, l'unité et l'éternité ne sont pas des attributs de Dieu. Pour appuyer son affirmation, il apporte la considération que l'existence se manifeste comme distincte de l'essence en tout être causé.

On sait que l'existence est un accident survenu à ce qui existe; c'est pourquoi elle est quelque chose d'accessoire à la quiddité de ce qui existe. Ceci est une chose évidente et nécessaire dans tout ce dont l'existence a une cause; car son existence est une chose ajoutée à sa quiddité. Mais quant à ce dont l'existence n'a pas de cause, et c'est Dieu seul, le Très-Haut, [car c'est là ce qu'on veut dire en disant que Dieu est d'une existence nécessaire,] son existence est sa véritable essence; son essence est son existence, et elle n'est point une essence à laquelle il soit arrivé d'exister, de sorte que son existence y soit quelque chose d'accessoire; car il est toujours d'une existence nécessaire et (son existence) n'est pas quelque chose de nouveau en lui ni un accident qui lui soit survenu. Ainsi donc il existe, mais non par l'existence, et de même il vit, mais non par la vie, il peut, mais non par la puissance, et il sait, mais non par la science; le tout, au contraire, revient à une seule idée, dans laquelle il n'y a pas de multiplicité, comme on l'exposera¹.

¹ MAIMONIDE, Le Guide des Égarés, éd. Munk, t. 1, p. 230-232.

L'influence d'Avicenne sur ce texte ne fait pas de doute. Avant de parvenir à sa conclusion qu'en Dieu il ne peut y avoir d'accidents ou une multiplicité quelconque de principes, Maïmonide est parti de la considération de l'être créé dans lequel il admet comme évidence que l'existence est quelque chose qui survient à sa quiddité. Il affirme ensuite qu'en Dieu il ne peut évidemment en être ainsi: Dieu existe, mais non par l'existence, c'est-à-dire par une existence qui serait en dehors de son essence. En Dieu, l'existence ne peut être autre chose que son essence elle-même.

Se basant sur le fait qu'en Dieu il n'y a aucune composition de choses différentes ou de principes intelligibles distincts, Maïmonide conclut qu'en ne peut former au sujet de Dieu aucun attribut affirmatif, car, selon sa théorie de la prédication, si le prédicat et le sujet sont une même chose dans la réalité, nous avons une tautologie². Les seuls attributs qui conviennent à Dieu sont les attributs négatifs, car ils ne

² "C'est une chose démontrée que Dieu, le très-Haut est l'être nécessaire dans lequel, comme nous le démontrerons, il n'y a pas de composition. Nous ne saisissons de lui autre chose, si ce n'est qu'il est, mais non pas ce qu'il est. On ne saurait donc admettre qu'il ait un attribut affirmatif, car il n'a pas d'être en dehors de sa quiddité, de manière que l'attribut puisse indiquer l'une des deux choses: à plus forte raison sa quiddité ne peut-elle être composée, de manière que l'attribut puisse indiquer ses deux parties: et, à plus forte raison encore, ne peut-il avoir d'accidents qui puissent être indiqués par l'attribut. Il n'y a donc (pour Dieu), d'aucune manière, un attribut affirmatif." MAIMONIDE, Le Guide des Égarés, t. 1, p. 241-242.

supposent aucune multiplicité dans le sujet duquel on les prédique. Si l'on ne parvient pas à la connaissance de Dieu par le moyen d'attributs affirmatifs, on peut quand même y arriver par le moyen d'attributs négatifs, en déterminant ce qu'il n'est pas. Comprenant que Dieu n'est pas un corps inanimé, nous disons qu'il est vivant, c'est-à-dire qu'il n'est pas sans vie; comprenant qu'il n'est pas un corps vivant comme le ciel, nous disons que Dieu n'est pas un corps; comprenant ensuite qu'il n'est produit comme l'intellect, nous disons que Dieu n'a pas de cause³.

Les attributs négatifs sont ceux dont il faut se servir pour guider l'esprit vers ce qu'on doit croire à l'égard de Dieu; car il ne résulte de leur part aucune multiplicité, et ils amènent l'esprit au terme de ce qu'il est possible à l'homme de saisir de Dieu. Puisqu'il nous est démontré, par exemple, qu'il existe nécessairement quelque chose en dehors de ces essences perçues par les sens et dont nous embrassons la connaissance au moyen de l'intelligence, nous disons de ce quelque chose qu'il existe, ce qui veut dire que sa non-existence est inadmissible⁴.

Nous touchons ici le réalisme de Maïmonide qui part des choses sensibles pour s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu. Cette préoccupation de fonder sa connaissance de Dieu à partir de l'univers sensible suggère un rapprochement et une dépendance de Maïmonide à l'égard d'Aristote; le réalisme qui en résulte

³ MAIMONIDE, Op. cit., t. 1, p. 241 sq.

⁴ MAIMONIDE, Op. cit., t. 1, p. 242-243.

contraste singulièrement, par ailleurs, avec la philosophie d'Avicenne. Ces considérations sur les attributs divins et sur la façon de parvenir à la connaissance de Dieu sont un préparatif à la preuve de l'existence de Dieu qui va suivre et elles indiquent déjà dans quelle perspective réaliste la preuve sera construite.

La seconde partie du Guide des Égarés est la plus philosophique. Maïmonide y prouve l'existence, l'incorporalité et l'éternité de Dieu, l'existence d'êtres immatériels par lesquels Dieu crée et conserve ce qu'il a créé, la production du monde ex nihilo et dans le temps par la volonté libre de Dieu. Cette seconde partie contient dans une Introduction vingt-cinq propositions que Maïmonide juge acceptées par les philosophes et qui sont prérequis à une démonstration valide de l'existence de Dieu. A ces vingt-cinq propositions, il en ajoute une vingt-sixième qu'il tient à titre provisoire, et seulement en autant qu'elle lui permet d'établir plus solidement son argumentation, c'est l'éternité du monde.

Selon moi, au contraire, la manière véritable, c'est-à-dire la méthode démonstrative dans laquelle il n'y a pas de doute, consiste à établir l'existence de Dieu, son unité et son incorporalité par les procédés des philosophes, lesquels procédés sont fondés sur l'éternité du monde. Ce n'est pas que je crois l'éternité du monde ou que je leur fasse une concession à cet égard; mais c'est que, par cette méthode, la démonstration devient sûre, et on obtient une parfaite certitude sur ces trois choses, savoir, que Dieu existe, qu'il est un, et qu'il est incorporel, sans qu'il importe de

rien décider à l'égard du monde, savoir s'il est éternel ou créé⁵.

Parmi les vingt-cinq propositions, quelques-unes touchent de près à la conception de l'être possible et il convient de les citer ici⁶:

Seizième proposition. - Tout ce qui est incorporel n'admet point l'idée de nombre; à moins que ce ne soit une force dans un corps, de sorte qu'on puisse nombrer les formes individuelles en nombrant leurs matières ou leurs sujets. C'est pourquoi les choses séparées, qui ne sont ni un corps, ni une force dans un corps, n'admettent aucunement l'idée de nombre, si ce n'est (dans ce sens) qu'elles sont des causes et des effets les unes des autres.

Dix-neuvième proposition. - Toute chose dont l'existence a une cause est, par rapport à sa propre essence, d'une existence possible; car, si ses causes sont présentes, elle existera; mais si elles n'ont jamais été présentes, ou si elles ont disparu ou, enfin, si le rapport qui rendait nécessaire l'existence de la chose est changé, elle n'existera pas.

Vingtième proposition. - Tout ce qui est d'une existence nécessaire, par rapport à sa propre essence, ne tient son existence, en aucune façon, d'une cause quelconque.

Vingt et unième proposition. - Tout ce qui est un composé de deux idées différentes [i.e. de deux principes intelligibles] a nécessairement, dans cette composition même, la cause (immédiate) de son existence telle qu'elle est, et, par conséquent, n'est pas, en lui-même, d'une existence nécessaire; car il existe par l'existence de ses deux parties et de leur composition.

Vingt-deuxième proposition. - Tout corps est nécessairement composé de deux idées différentes et est

⁵ MAIMONIDE, Op. cit., t. 1, p. 348.

⁶ MAIMONIDE, Op. cit., t. 2, p. 18-22.

nécessairement affecté d'accidents. Les deux idées qui en constituent l'être sont sa matière et sa forme; les accidents qui l'affectent sont la quantité, la figure et la situation.

Vingt-troisième proposition. - Tout ce qui est en puissance, de manière à avoir dans son essence même une certaine possibilité, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte.

Vingt-quatrième proposition. - Tout ce qui est une chose quelconque en puissance a nécessairement une matière; car la possibilité est toujours dans la matière.

Vingt-cinquième proposition. - Les principes de la substance composée sont la matière et la forme, et il faut nécessairement un agent, c'est-à-dire un moteur, qui ait mû le substratum afin de le disposer à recevoir la forme.

De ces propositions, dégageons quelques conclusions touchant la conception de Maïmonide sur le nécessaire et le possible:

1. Dieu seul est nécessaire per se. Il est incausé, Il refuse toute composition de parties.

2. Tout être créé a une existence possible, parce qu'elle dépend de ses causes; l'être créé peut être après n'avoir pas été ou ne pas être après avoir été, selon que ses causes seront présentes, ou non.

3. Les êtres séparés n'admettent point l'idée de nombre. Ils sont simples et se distinguent entre eux selon des rapports de cause et effet (prop. 16).

4. Dans les êtres composés de matière et de forme, l'existence dépend de l'union de ces deux principes (prop. 21).

5. En raison de la matière, il y a dans l'essence même du composé de matière et de forme une possibilité de ne pas exister en acte. Seul le composé de matière et de forme a cette possibilité (prop. 23 et 24).

6. La substance composée de matière et de forme a eu besoin d'une cause motrice pour disposer sa matière à la réception de la forme (prop. 25).

Les vingt-cinq propositions sont rédigées dans un vocabulaire qui accuse sur plusieurs points l'influence d'Avicenne; mais cependant, si nous sommes bien attentifs, nous ne pouvons pas ne pas remarquer que l'esprit en est fort différent. Au sujet de l'Être nécessaire premier, nulle difficulté; tant chez Aristote que chez Avicenne, le Nécessaire premier est absolu, incausé, refuse toute dépendance comme toute composition. Sur ce point, nous ne pouvons pas dire que Maïmonide relève de l'un plus que de l'autre. Mais au sujet de l'être créé, de la conception de sa nécessité ou de sa possibilité, Maïmonide dépend-il d'Aristote ou d'Avicenne?

Les expressions utilisées par Maïmonide nous invitent à faire une distinction entre l'être qui a une existence possible et l'être qui possède en son essence une possibilité (dans sa preuve de l'existence de Dieu, Maïmonide précisera qu'il s'agit d'une possibilité de périr). Tout être créé a une existence possible, en ce sens qu'il n'a pas toujours existé et qu'il est

possible qu'il n'existe pas toujours, parce que son existence dépend d'une cause. De plus, cette possibilité d'être et de ne pas être se réfère au fait d'exister dans le temps: l'être créé peut être après n'avoir pas été. Cependant, tout être créé, parce qu'il a une existence possible, n'a pas par le fait même dans son essence une possibilité qui lui permette de ne pas exister en acte à un certain moment. Seul l'être composé de matière et de forme possède en son essence cette possibilité (prop. 23 et 24).

Il n'y a pas de doute que nous nous éloignons ici de la conception du possible d'Avicenne pour nous rapprocher de celle d'Aristote. Chez Aristote, l'être possible, c'est l'être corruptible, le composé de matière et de forme, qui en raison de la matière a la possibilité de changer et de devenir autre. Chez Avicenne, toute créature a, de par son essence même, une possibilité de ne pas être qui consiste dans la dépendance essentielle de tout être en participation. Cette possibilité est tout autant le partage de l'être immatériel que du composé de matière et de forme. La mutabilité substantielle de l'être matériel, le fait d'être ou non limité dans le temps, tout ceci n'ajoute rien chez Avicenne à la possibilité métaphysique de l'être créé. Chez lui, l'être mobile n'est pas plus contingent que l'être immatériel; ce qui compte, c'est l'exister par autrui, c'est la dépendance essentielle.

Cette préoccupation d'affirmer la dépendance essentielle de l'être créé à la manière d'Avicenne est tout à fait absente de la pensée de Maïmonide. Par contre, celui-ci est préoccupé d'affirmer la temporalité de l'être créé: la possibilité qu'il lui attribue se réfère au fait d'être ou de ne pas être dans le passé ou dans l'avenir (prop. 19). Cette possibilité est attribuée à l'être soit en raison de sa corruptibilité, soit en raison de sa dépendance d'une cause, dépendance qui lui permet précisément de ne pas avoir toujours été ou de ne pas être nécessairement toujours dans l'avenir.

L'orientation aristotélicienne de la pensée de Maïmonide apparaît de façon manifeste dans sa preuve de l'existence de Dieu, à laquelle étaient ordonnées les propositions que nous venons d'étudier. La preuve part de l'existence des êtres qui naissent et périssent, des êtres corruptibles, pour arriver au terme de la démonstration à l'existence d'un être qui ne naît ni ne périt d'aucune façon et qui est nécessaire par lui-même.

Cette preuve a son point de départ dans l'expérience de l'être qui existe: "On ne saurait douter qu'il n'y ait des choses qui existent, et ce sont des êtres perçus par les sens [...] ⁷" Devant l'être sensible qui existe, trois explications sont possibles: 1° Aucun être ne naît ni ne périt; 2° ou

⁷ MAIMONIDE, *Op. cit.*, t. 2, p. 38.

bien tous naissent et périssent; 3° ou bien, en partie, ils naissent et périssent, et en partie, ils ne naissent ni ne périssent. Le premier cas est contraire à l'expérience. Le second est inadmissible: par rapport à l'espèce, la possibilité équivalent à la nécessité, si l'on admettait la possibilité pour tous les êtres de naître et de périr, il s'ensuivrait que tous les êtres auraient nécessairement péri, car ce qui est possible pour l'espèce ne peut pas ne pas arriver nécessairement.

En effet, si tout être était soumis à la naissance et à la corruption, chacun d'entre tous les êtres aurait la possibilité de périr; mais ce qui est possible pour l'espèce ne peut pas ne pas arriver nécessairement, comme tu le sais. Il s'ensuivrait de là que tous ils auraient nécessairement péri, je veux dire, tous les êtres. Or, après qu'ils auraient tous péri, il eût été impossible qu'il existât quelque chose: car il ne serait plus rien resté qui eût pu faire exister quelque chose; d'où il s'ensuivrait qu'en effet il n'existe absolument rien. Cependant, nous voyons des choses qui existent, et nous-mêmes nous existons⁶.

La seconde supposition conduit donc à des conséquences impossibles, à savoir, l'anéantissement dans le passé de tout ce qui existe et le néant actuel de toutes choses. Et Maimonide conclut:

Il s'ensuit donc nécessairement de cette spéculation que, s'il y a des êtres qui naissent et périssent, comme nous le voyons, il faut qu'il y ait aussi un être quelconque qui ne naisse ni ne périsse. Dans cet être qui ne naît ni ne périt, il n'y aura absolument aucune possibilité de périr; au contraire, il sera d'une existence nécessaire et non pas d'une existence possible. On a dit ensuite: L'Etre nécessaire

⁶ MAIMONIDE, Op. cit., t. 2, p. 39-40.

nécessaire ne peut être tel que par rapport à lui-même ou bien par rapport à sa cause; de sorte que, (dans ce dernier cas), il pourrait, par rapport à lui-même, exister ou ne pas exister, tandis qu'il sera nécessaire par rapport à sa cause, et que sa cause, par conséquent, sera le véritable être nécessaire, comme il a été dit dans la dix-neuvième (proposition). Il est donc démontré qu'il faut nécessairement qu'il existe un être dont l'existence soit nécessaire par rapport à lui-même, et que, sans lui, il n'existerait absolument rien [...]⁹

Le nerf de cette démonstration repose sur un point que Maïmonide a un peu laissé dans l'ombre, peut-être parce qu'il implique l'éternité du monde, c'est la nécessité pour l'être périssable de périr un jour. La raison apportée pour démontrer la nécessité de la corruption du possible est loin d'être concluante: il n'est pas évident que ce qui est possible pour l'espèce arrive de façon nécessaire pour chacun des individus. S. Munk met en note, dans son édition du Guide, une explication de ce principe donnée par Maïmonide lui-même à Ibn Tibbon, son traducteur:

Quand le possible se dit d'une espèce, il faut qu'il existe réellement dans certains individus de cette espèce: car, s'il n'existait jamais dans aucun individu, il serait impossible pour l'espèce, et de quel droit alors dirait-on qu'il est possible? [...] Ainsi donc, le possible dit d'une espèce n'est pas, à proprement dire, dans la catégorie du possible, mais est en quelque sorte nécessaire¹⁰.

⁹ MAIMONIDE, Op. cit., t. 2, p. 39.

¹⁰ MAIMONIDE, Op. cit., t. 2, p. 39, note 2.

L'éditeur du Guide ajoute, en plus, une interprétation de ce passage de Maïmonide par le commentateur Schem-Tob. Voici, selon ce commentateur, quelle serait la pensée de l'auteur: "la possibilité attribuée à toute une espèce est, comme celle-ci, une chose éternelle; on ne peut pas, à proprement dire, attribuer une possibilité à une chose éternelle, et pour elle, tout ce qui est possible sera en même temps nécessaire¹¹."

Ces explications, cependant, ne rendent pas évidente la conclusion recherchée, à savoir, que tous les individus de l'espèce auraient nécessairement péri. Dans l'élaboration de la tertia via de la Somme de Théologie, saint Thomas s'inspirera largement de cette preuve de Maïmonide, mais il laissera de côté le principe que ce qui est possible pour l'espèce doit se réaliser pour les individus; il s'attachera davantage à montrer que la puissance d'exister de tout possible est limitée à un temps déterminé et que, dans l'hypothèse de l'éternité du monde a parte ante, il a dû nécessairement se corrompre.

Maïmonide a repris cette preuve un peu plus loin, mais de façon un peu différente. S'appuyant sur la vingt-cinquième proposition qui affirme la nécessité d'un agent pour mettre en acte le composé de matière et de forme, il part de l'être né et cherche une cause efficiente qui elle-même ne soit pas née.

¹¹ MAIMONIDE, Op. cit., t. 2, p. 40, en note.

Il est évident que tout ce qui est né (nouveau, nouvellement survenu) a nécessairement une cause efficiente qui l'a fait naître après qu'il n'avait pas existé. Cet efficient ne peut qu'être ou corporel ou incorporel; cependant, un corps quelconque n'agit pas en tant que corps, mais il exerce telle action parce qu'il est tel corps, je veux dire (qu'il agit) par sa forme. Je parlerai de cela plus loin. Cet efficient prochain, producteur de la chose née, peut être lui-même né (d'autre chose); mais cela ne peut se continuer à l'infini, et au contraire, dès qu'il y a une chose née, il faut nécessairement que nous arrivions à la fin à un producteur primitif, incrée, qui ait produit la chose¹².

Si nous comparons ces deux preuves de Maimonide à la démonstration de l'existence de l'Être nécessaire d'Avicenne, la différence de perspectives apparaît assez fondamentale. La démonstration d'Avicenne s'élabore comme suit¹³. L'être est soit nécessaire, soit possible. Si nous le posons comme nécessaire, nous partons de ce que nous avons postulé; posons-le comme possible et nous verrons qu'il faut aboutir finalement à l'existence d'un être nécessaire. Que la série des possibles soit finie ou infinie, elle demeure en elle-même possible, elle n'existe pas par elle-même et a besoin d'un agent extérieur qui lui communique l'être. Cet agent doit être extrinsèque à la série des possibles et, pour cette raison, il ne peut être une cause possible; il doit donc avoir l'être par lui-même et être le Necesse esse per se. Si l'on compare cette démonstration

¹² MAIMONIDE, Op. cit., t. 2, p. 98.

¹³ AVICENNAE, Metaphysicae Compendium, éd. Carame, p.91-93.

avec celle de Maïmonide, on se rend compte facilement que celle de Maïmonide ne manifeste aucune dépendance particulière à l'égard de celle d'Avicenne.

D'après les données recueillies jusqu'ici, nous pouvons établir chez Maïmonide une triple division de l'être:

1. Dieu, l'unique nécessaire, dont l'essence est identique à l'existence.

2. Les êtres immatériels, dont l'existence est distincte de la quiddité à la façon d'un accident. Ils ont une existence possible, mais ils n'y a pas en eux de possibilité.

3. Les êtres matériels qui ont une existence possible et possèdent, en leur essence, une possibilité qui leur vient de la matière.

Cette conception se base sur les principes de la philosophie d'Aristote, même si le vocabulaire en diffère sur quelques points. La philosophie de Maïmonide marque un progrès parce qu'elle a posé et résolu dans une certaine mesure le problème de la participation à l'existence dans le cadre d'une notion aristotélicienne de nécessité et de possibilité. Pour Maïmonide comme pour Aristote, l'être possible dans son essence est le seul composé de matière et de forme; l'être nécessaire, qui est unique chez Maïmonide, correspond cependant à la notion aristotélicienne du nécessaire, il est un être qui ne naît ni ne périt, dans lequel il n'y a aucune mutabilité substantielle. Les êtres

immatériels ont un statut intermédiaire: ils ne sont pas des êtres nécessaires et ils ne sont pas des êtres possibles au sens strict, du moins pas au même titre que les êtres matériels qui ont dans leur essence une possibilité. La possibilité qui leur est propre ne leur vient pas d'un principe intrinsèque à leur essence, mais de ce que l'existence vient s'y ajouter comme un accident.

Notons, avant de terminer, un rapprochement de Maïmonide avec Averroès en ce qui concerne l'individuation des substances séparées. Ces substances seront distinctes et individuées par les rapports de causalité qu'elles ont entre elles. D'après la seizième proposition préliminaire à la démonstration de l'existence de Dieu, "les choses séparées, qui ne sont ni un corps, ni une force dans un corps, n'admettent aucunement l'idée de nombre, si ce n'est (dans ce sens) qu'elles sont des causes et des effets les unes des autres"¹⁴.

¹⁴ MAIMONIDE, *Op. cit.*, t. 2, p. 17. - Ajoutons ici cette explication de Pierre Duhem: "Parmi les êtres pourvus de corps, la diversité des matières est la seule qui distingue les individus les uns des autres, par conséquent, la seule cause de multiplicité numérique. Entre intelligences séparées de tout corps, la diversité ne peut provenir de la différence des matières; il faut un autre principe d'individuation; c'est la relation de cause à effet qui fournit ce principe; deux intelligences séparées sont numériquement distinctes parce que celle-ci est cause de celle-là et celle-là effet de celle-ci; ainsi se distinguent les unes des autres les dix Intelligences célestes qui s'ordonnent du Premier Créé à l'Intelligence active." *Le Système du Monde*, t. 5, p. 187.

Nous avons présenté avec le plus d'objectivité possible les textes du Guide des Égarés qui pouvaient nous aider dans la compréhension de la synthèse philosophique de Maïmonide, notamment en ce qui touche à la conception de l'être possible. L'étude que nous avons faite révèle qu'il ne faut pas, malgré certaines apparences, accorder à Avicenne une influence trop considérable sur Maïmonide. Notre auteur s'est inspiré d'Avicenne surtout dans sa conception de l'existence comme accident de l'essence en tout être causé. Mais l'ensemble de son système porte les traces d'un Aristotélisme authentique qui se manifeste surtout dans la perspective réaliste de sa vision de l'univers et dans sa conception de la nécessité et de la possibilité. Comme chez Aristote, la nécessité signifie l'absence de mutabilité substantielle et la possibilité propre aux êtres matériels se réfère à la mutabilité substantielle qui leur permet de se corrompre. L'existence possible que Maïmonide accorde à toute créature par le fait qu'elle est causée, ne signifie pas la dépendance essentielle de l'être créé à la manière d'Avicenne; cette possibilité en vertu de laquelle toute créature a une existence possible se rapporte au fait de ne pas avoir toujours été dans le passé ou de pouvoir ne pas être toujours dans l'avenir, parce que l'existence est quelque chose qui arrive de l'extérieur à l'essence de l'être créé.

Dans la synthèse de Maimonide, l'Aristotélisme fait un pas décisif, il dépasse la métaphysique de l'être substantiel et s'engage dans l'explication de la participation à l'existence: l'Etre nécessaire n'est pas seulement cause du mouvement, il devient créateur et cause de l'être. Pouvons-nous dire cependant que l'explication donnée par Maimonide à ce problème est pleinement satisfaisante pour un aristotélicien? Non, la doctrine de la distinction de l'essence et de l'existence qui accorde une existence possible à toute créature, même si elle ne signifie pas, comme chez Avicenne, la dépendance essentielle de l'être, garde cependant quelque chose de celui-ci en ce qu'elle refuse d'attribuer aux créatures qui ne sont que formes une véritable existence nécessaire. Pour être pleinement fidèle à la doctrine d'Aristote, il faudrait que cette distinction d'essence et d'existence qu'il apporte, puisse sauvegarder la nécessité absolue qu'Aristote attribue aux substances séparées.

CHAPITRE SIXIEME

GUILLAUME D'AUVERGNE

Guillaume d'Auvergne fut professeur à l'Université de Paris du début du treizième siècle au temps où l'Avicennisme a fait son entrée en Occident. Il n'y a pas de doute qu'il fut un grand admirateur d'Avicenne, même s'il devait plus tard, comme évêque de Paris, condamner les erreurs auxquelles conduisait sa doctrine. La preuve de son admiration pour le philosophe arabe, nous la trouvons dans l'étude de sa pensée philosophique.

Cette dépendance de Guillaume d'Auvergne par rapport à Avicenne se manifeste clairement dans l'explication de la participation à l'être où il fait appel à sa doctrine du nécessaire et du possible. Guillaume accepte d'emblée cette doctrine: Dieu est l'unique Necesse esse, tout être créé, parce que son esse n'est pas son essence, est possible en lui-même et n'a l'existence qu'en autant qu'il la reçoit d'une cause extrinsèque.

Pour mieux comprendre la pensée de Guillaume, commençons par résumer brièvement celle d'Avicenne dont elle s'inspire. Nous avons vu, chez Avicenne, que Dieu, dont l'esse est identique à son essence, communique aux créatures leur perfection

d'être (qu'il appelle essence) et qu'à cette perfection d'être s'ajoute une possibilité qui est un sujet récepteur. Cette composition interne de perfection communiquée et d'un sujet récepteur qui la limite est la structure fondamentale de l'être créé. Dans ce cadre, l'essence signifie la perfection transcendente d'être et a valeur d'acte. De plus, Avicenne affirme une certaine équivocité de la perfection d'être qu'est l'essence avec l'Esse de Dieu: l'essence de l'être créé est fausse en elle-même et ne mérite l'être qu'en autant que l'Etre nécessaire est présent en elle.

Pour pouvoir comparer la doctrine de Guillaume d'Auvergne sur ce sujet avec celle d'Avicenne, il faut avant tout tenir compte d'une modification dans la terminologie, laquelle s'accompagne d'une légère évolution dans la doctrine: ce qui est appelé essence (ayant une valeur transcendente d'être) chez Avicenne devient esse en participation et Guillaume donne à cet esse les mêmes propriétés qu'Avicenne a données à l'essence. L'essence, chez Guillaume, prend la place de la possibilité qui, chez Avicenne, s'ajoute à l'essence comme un sujet.

La raison profonde de ce changement, nous la trouvons dans le refus de Guillaume d'admettre comme Avicenne une possibilité qui soit antérieure à la réception de l'essence et qui soit soustraite à la causalité créatrice de Dieu. Sur ce point, Guillaume est clair et catégorique: c'est Dieu qui mesure la

participation à l'être dans les créatures et rien ne peut se poser comme une limite à sa puissance¹. L'essence, qui devient sujet-récepteur et limite de la participation à l'esse, dépend de Dieu tout autant que l'esse lui-même. Chez Guillaume comme chez Avicenne, l'être créé se distinguera du Créateur par une composition intrinsèque de perfection d'être reçue et d'un sujet récepteur, l'un et l'autre désignant les mêmes réalités sous une terminologie différente. Chez Avicenne, il s'agit d'une composition d'essence (au sens d'acte) et de possibilité; chez Guillaume, c'est une composition d'esse en participation et d'essence-sujet².

¹ "Nihilominus tamen declarabo hoc esse verum, et dicam quia potentia creatoris non est super quoddam possibile tantum, sed super possibile absolute, et propter hoc super omne possibile vel creabile in se. Causa autem in hoc est quoniam potentia creatoris non esset in ultimitate amplitudinis cum esset restricta ad quaedam possibilia: longe enim amplius est possibile in se simpliciter quam quoddam possibile." De Universo, Ia, P. 2, c. 9, p. 693 a AB; cité par ROLAND-GOSSELIN, De Ente et Essentia, p. 164. — "Quod autem possibilitas in huiusmodi substantiis, hoc est immaterialibus, nihil sit nisi potentia activa vel effectiva eorum etc..." Ibid., IIa, p. 1, c. 28, p. 830 b G; cité par ROLAND-GOSSELIN, ibid. — "Et feci te scire quia receptibilitas in substantiis simplicibus abstractis, receptibilitas inquam essendi, non est aliquid apud ipsas, vel in ipsis, nec est aliud secundum veritatem et essentiam suam quam donabilitas ipsius creatoris." Ibid., IIa, p. 2, c. 20, p. 863 C; cité ROLAND-GOSSELIN, ibid.

² "Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum et ejus esse quod non est ei per essentiam duo sunt reuera, et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem, nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum hunc modum compositum est et resolvable in suam possibilitatem et suum esse." De Trin., c. 7, p. 8b; cité par ROLAND-GOSSELIN, op. cit., p. 161.

A cette composition de l'essence-sujet et de l'esse en participation, Guillaume d'Auvergne appliquera une distinction classique en provenance de Boèce, celle du quo est (ou esse) et du quod est, quo est désignant une perfection abstraite et quod est, la substance qui y participe. Guillaume dira ensuite, en s'inspirant de Boèce, qu'en Dieu le quo est est identique au quod est et qu'en toute créature le quod est, qui est l'essence, est séparable du quo est ou de l'esse (saltem intellectu)³.

Pour faciliter la comparaison de Guillaume d'Auvergne avec Avicenne, dressons un tableau comparatif des diverses expressions

³ "De hoc ergo legis in libro De Hebdomadibus Boetii, quoniam omne esse simplex est esse suum, et id quod est unum habet. Alioquin simplex ipsum partibile esset in participans et participatum, cum aliud esset ens ipsum, aliud ejus esse. Essent igitur participans et participatum quasi conjunctum ex illis duobus, hoc est, ipsum ens non esset simplex in ultimo." De Trin., c. 1, p. 1; cité par GILSON, E., La Notion d'Existence chez Guillaume d'Auvergne, dans Archives d'Hist. Doct. et Litt. du M.A., 21 (1946), p. 67. — "[Boetius] dicit enim in praecedentibus quia omne simplex, esse suum et id quod est, unum habet. Quod est dicere, quia in vere simplici, de quo ipse loquitur, non est aliud quod est aliquid, et quo est, sive esse; hujusmodi autem simplex est in ultimitate simplicitatis, sicut patefactum est tibi per me in prima parte istius philosophiae sapientialis, in capitulo scilicet de necesse esse per se; haec igitur declaratio est necessitatis per se apud ipsum, quia unus per omnem modum ipsum est, et suum esse non est separabile ab ipso actu, vel intellectu. Ab omni vero possibili, et ab omni eo quod est necesse esse per aliud, est separabile suum esse, aut actu, aut intellectu, sive ratione." De Universo, IIa-IIae, c. 8, t. I, p. 852; cité par GILSON, op. cit., p. 85. — Sur l'utilisation de la distinction de l'esse et du quod est par Guillaume d'Auvergne, cf. DUHEM, P., Le système du monde, t. 5, p. 300-303.

employées par ces deux auteurs.

AVICENNE

I. DIEU

Necesse esse

Esse par essence

II. ETRE CREE

Possible esse

1. Essence

Perfection transe. d'être
Essence fausse

2. Possibilité

Sujet récepteur de l'essence
Ne dépend pas de la causalité
créatrice.

GUILLAUME D'AUVERGNE

I. DIEU

Necesse esse

Esse par essence

Quo est identique au quod est

II. ETRE CREE

Possible esse

Quo est séparable du quod est

1. Esse par participation

Perfection transe. d'être
Esse falsum, esse indigentiae
Quo est.

2. Essence

Sujet récepteur de l'esse en
participation
Dépend de la causalité créatrice.
Quod est.

Par ce tableau, nous pouvons comprendre la position de Guillaume vis-à-vis d'Avicenne et faire les transpositions de terminologie qui s'imposent en passant de l'un à l'autre. Fondamentalement, la doctrine est la même, la distinction de l'esse et de l'essence chez Guillaume ne diffère en rien de celle de l'essence et de la possibilité chez Avicenne. En conséquence, l'esse en participation signifie ce que signifie l'essence chez Avicenne, c'est-à-dire une perfection commune d'être qui constitue la structure fondamentale de tout être créé; cette perfection donne à l'être d'exister sans plus, et

fait abstraction de toute perfection spécifique ou individuelle. Cet esse est considéré comme quelque chose d'accidentel par rapport à l'essence, parce qu'il arrive de l'extérieur et qu'il est un don de l'Esse premier.

En comparant l'esse en participation aux autres perfections de la créature, Guillaume affirme sa supériorité: l'existence est la perfection que tout être désire et pour laquelle il est prêt à tout sacrifier.

Quod autem esse primum bonum et maximum sit, ipsa universitas testatur et clamat, ut alibi certum fecimus. Omne enim quod est, quicquid habet, negligit propter esse et totum apicit, si discrimen amittendi ipsum esse ei immineat⁴.

Si, par contre, la comparaison s'établit avec l'Esse par essence, l'esse en participation est pauvre et faux et n'a que les apparences du premier.

Post hoc loquemur de esse secundo, quod nominatur nominatione expressa et propria esse indigentiae, et esse potentiale, et esse falsum, et esse fluens, et hujusmodi est esse quod coepit esse. Esse ergo indigentiae est quod eget alio ad hoc ut sit, nec

⁴ De Bono et Malo, c. 6, éd. O'Donnell, dans Mediaeval Studies, 8 (1946), p. 254. — "Sive autem ita sit sive aliter, dubitari tamen non potest omnia esse, vel participatione primi Esse qualiter diximus, vel participatione alicujus quod ex illo fluit, sicut lumen sparsum super omne. Indicium autem hujusmodi est, quoniam adeo amant et appetunt esse, quod unaquaque res seipsam negligere videtur et exponere propter ipsum esse: quemadmodum omne totum partes suas, et partes illas fortiori amore complectitur, in quibus videtur magis consistere esse ipsius, ut caput manus periculis objecta tuetur; [...]" De Trin., c. 7, t. II, p. 9; cité par GILSON, Op. cit., p. 62.

venit in esse nisi alio dante esse, aut aliter ut veniat adjuvante. Esse vero potentiale quod quidem in se et per se ipsum consideratum invenitur non prohibens suum esse; verumtamen in hac consideratione nondum invenitur habere esse, sed tamen invenitur prope ut habeat esse, et haec appropinquatio nominatur in eo possibilitas⁵.

On touche ici du doigt que la substitution de l'esse par participation à l'essence d'Avicenne n'est qu'un changement de terminologie. La signification de l'esse appliquée à l'être créé est donc purement équivoque⁶, celui-ci, en somme, n'est qu'une essence, une capacité de recevoir l'Esse premier; cet

⁵ De Trinitate, c. 6, p. 6b; cité par ROLAND-GOSSELIN, Op. cit., p. 162.

⁶ J.R. O'Donnell souligne bien cette équivocité de l'esse chez Guillaume d'Auvergne: "These difficulties arise from three sources. First of all William considers ens and esse to be synonyms. Secondly essence and existence are identified in God, and esse is used to express both notions. Thirdly in creatures esse means at one time essence at another existence; this would seem to indicate that esse is purely equivocal when applied to creatures." The Notion of Being in William of Auvergne, dans Proceedings of the Amer. Cath. Phil. Ass., 21 (1946), p. 157. — Il solutionne ce problème en montrant comment, chez Guillaume, les esse en participation ne sont que des émanations de l'unique Esse: "All potential being (ens potentiale) is composed of what it is, and its esse, which esse does not belong to created nature essentially, but by participation. In creatures there are therefore two things, of which one is the accident of the other. All participated being is by the first being, or in stronger terms is the first being. The first being penetrates the whole universe, or in the words of Jeremias: Do I not fill heaven and earth saith the Lord. As the sun illumines and is the source of light, as the soul is the life of the body, so the first being gives light and life to the Universe and were it withdrawn darkness and death would be the lot of all creation." J.R. O'DONNELL, Op. cit., p. 163.

esse n'est vraiment acte qui fait exister que dans la mesure où c'est l'Esse même de Dieu que l'on considère en lui. Cette doctrine de l'esse en participation conçu comme une contrefaçon de l'Esse de Dieu, nous ramène à la position initiale d'Avicenne: "[Hormis l'Etre nécessaire] les quiddités de toutes les autres choses [...] ne méritent pas l'être. Mais au contraire par elles-mêmes, abstraction faite de leur relation à l'Etre nécessaire, elles méritent le non-être. C'est pourquoi toutes en elles-mêmes sont fausses et leur vérité est par lui [...]"⁷ Aucun être créé n'a l'existence en propre, il n'en est que le sujet, le réceptacle; Dieu seul vraiment possède l'existence et "tout se passe comme s'il n'y avait qu'un seul esse, celui de Dieu." Telle est la conclusion d'Etienne Gilson.

La doctrine avicennienne de l'accidentalité de l'esse signifie donc avant tout, chez Guillaume d'Auvergne, la contingence radicale de l'être créé. C'est pourquoi, au lieu d'aboutir, comme celle de saint Thomas, à poser l'esse comme le cœur même et la perfection propre de l'être, la distinction d'essence et d'existence aboutit chez Guillaume à une curieuse dépréciation de l'esse. Il est littéralement exact de dire que, pour lui, l'être fini est faux comme un jeton: "Esse vero falsum quod exterius est tantum; cum vero interius consideratum fuerit, hoc est in quidditate et ratione essentiae suae, non inveniatur in eo esse, sed habens ipsum velut superficie tenus, velut operiens et adumbrans quidditatem ipsius" (De Trin., c. 6, t. II, p. 6). Tout se passe, en ce sens, comme s'il n'y avait qu'un esse, celui de Dieu: "Exemplum autem hujus apertum est ut quemadmodum anima est vita corporis, sic omnium esse Deus

⁷ siṭā, II, 587; cité par GOICHON, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Ṣinā, . 144.

intelligatur; sicut separari ab anima mori est ipsi corpori, sic separari a Deo sit rebus destrui" (De Trin., c. 7, t. II, p. 9)⁸.

Guillaume d'Auvergne dira volontiers que les créatures sont revêtues de l'esse de Dieu⁹, qu'il est au-dessous et au-dessus de tout comme le fondement de toutes les perfections en même temps que leur source¹⁰. Il se risque même à dire que

⁸ GILSON, E., Op. cit., p. 89, note 2. J.R. O'Donnell conclut dans le même sens: "The root of the being and the intelligibility of things is the unity of the Divine Esse. [...] The first being, namely God, Himself uncaused, is the cause of other beings. The Divine Being comes to created things like the overflow of a fountain. Every being owes its esse to the first being (primo enti). The potency of the Universe is as it were a receptacle for the overflow of the Divine Being. This received being is utterly dependent for its existence on the first being, on true being, in comparison with which the former is a false and impoverished being, in outward appearance real, but which is in fact a counterfeit, a mere approximation or possibility (possibilitas). The falsity of created being will strongly influence William's definition of truth; since creatures parade in the borrowed finery of the Divine Being, they are to this extent deceivers." O'DONNELL, Op. cit., p. 162.

⁹ "Omnia enim quodammodo vestiunt primum esse, sed hoc a longe, quoniam intimum est omnium, quae sunt praeterquam quod sit subjectum eorum aut pars. Sed quemadmodum diceremus sol est vestitus nube sub qua videtur, sic sub quadam nube universi ipse universitatis auctor intellectu conspicitur." De Trin., c. 6, p. 7b; cité par O'DONNELL, Op. cit., p. 157.

¹⁰ "Est igitur infra omnia et sub omnia et fundamentum et fulcimentum sustinens ea et supportans et est super omnia non solum ut rex et imperator omnium dominantissimus, immo et fons, influentissimus, a quo incessanter descendunt rivuli seu fluenta bonitatum ipsis super creaturas ejusdem." De Universo, Ia-Iae, c. 27, t. I, p. 624a; cité par FOREST, A., La Structure métaphysique du concret, p. 286.

toute substance créée embrasse l'essence du Créateur et l'étreint pour ne pas retomber dans le néant.

Omnia autem substantia est amplectans, si dici fas est, essentiam creatoris intra se, ac si sentiat praesentiam creatoris sustinentem se, ne ruat in non esse, et retinentem in se, ne refluat et vanescat in nihilum, et implentem se non solum ipso esse, quo ipsa est, sed etiam viribus seu virtutibus, et aliis bonis spiritualibus, quibus omnis substantia a creatore impleta est usque ad redundantiam et refluentiam, [...]¹¹

En dépit d'une certaine divergence de terminologie, il n'y a pas de doute que nous sommes au coeur d'une métaphysique franchement avicennienne. Avicenne lui-même signerait, sans restriction aucune, le texte suivant de Guillaume d'Auvergne sur le nécessaire et le possible.

Jam ante declaratum est in prima parte primae philosophiae, quia omne hujusmodi causatum est possibile esse per se, et est recipiens esse supra se quod est aliud ab ipso, et propter hoc est in eo potentialiter sive possibiliter, quoniam est ei accidens, hoc est, adveniens ei, et receptum ab ipso supra totam completam essentiam suam. Esse enim omne, quod datur a causa hujusmodi suo causato, separabile est ab illo saltem intellectu, et omne receptum a suo recipiente, et generaliter omne esse, cum fuerit aliud a suo ente, separabile est ab ipso, modo quo diximus. Omne autem a quo ejus esse separabile est, non habet illud nisi possibiliter, sive potentialiter, et ita non habet illud ea necessitate, qua aliquid dicitur necessario esse per se¹².

¹¹ De Universo, IIa-IIae, c. 68, t. I, p. 920; cité par GILSON, Op. cit., p. 63-64.

¹² De Universo, Ia-Iae, c. 3, t. I, p. 594; cité par GILSON, Op. cit., p. 81.

En conclusion, disons qu'il ne faut pas trop insister sur l'originalité de Guillaume d'Auvergne, en regard d'Avicenne, du moins en ce qui concerne les grandes lignes de sa métaphysique¹³. Sans doute faut-il plutôt voir en ce théologien du début du treizième siècle un protagoniste du mouvement avicenniste à l'Université de Paris.

¹³ J.R. O'Donnell a mis en relief le Platonisme qui est à la base de la métaphysique de Guillaume d'Auvergne, mais, en réalité, ce Platonisme diffère-t-il donc de celui que nous trouvons chez Avicenne? Voici les conclusions de l'article du P. O'Donnell: "Faced with the doctrine of creation by an infinitely transcendent God, he has struggled to save Faith and reason, but reason after an unbroken Platonic tradition. There is but one being, namely the Divine Being, by which all things are, not by an efficient causality, at least clearly expressed, but by a diffusion of Himself into the whole universe. The singularity of the Divine Being is emphatically stated; there is but one undivided being, and as a consequence participation can only mean to be the very thing in which the participated participates. William hardly expresses himself so clearly as that, but what other conclusion is possible?" Op. cit., p. 165.

CHAPITRE SEPTIEME

SAINT ALBERT LE GRAND

Pour comprendre la pensée de saint Thomas d'Aquin, surtout dans ses premières œuvres, il est important de bien connaître la pensée de celui qui fut son maître, saint Albert le Grand. Nous étudierons d'une façon spéciale deux de ses premiers écrits, le De Bono et le Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, composés au temps du séjour de saint Thomas à Cologne (1248-1252), auxquels nous ajouterons un bref aperçu sur le Commentaire des Métaphysiques d'Aristote.

§ 1. Le De Bono

Les textes du De Bono qui nous renseignent sur l'orientation de la métaphysique de saint Albert sont extraits du premier chapitre du premier traité intitulé: "De Bono secundum communem intentionem Boni¹".

¹ ALBERTI MAGNI, Opera Omnia, t. 28, De Bono, éd. de Cologne, 1951, Tr. 1, q. 1, a. 1, p. 1.

Définition du Bien

A l'article premier "Quid sit bonum", nous trouvons trois définitions du Bien: la première d'Aristote "bonum est id quod omnia appetunt", la seconde d'Avicenne "bonum est indivisio actus a potentia²" et la troisième d'Algazel "bonum est actus cuius apprehensio est cum delectatione". Aristote définit le bien comme fin relativement à un appétit qu'il vient combler, Avicenne le définit comme l'indivision ou l'union de la puissance et de l'acte et Algazel le définit par l'une de ses propriétés, la délectation. La définition d'Avicenne va retenir particulièrement notre attention, parce que l'orientation de pensée qu'elle manifeste semble correspondre à la synthèse philosophique que nous allons rencontrer chez saint Albert.

Dans le corps de l'article de cette même question, saint Albert justifie la définition d'Avicenne au moyen de deux arguments qui en précisent le sens et nous permettent de voir en quoi elle diffère de celle d'Aristote³. Dans le premier

² Saint Albert met cette définition au compte d'Avicenne; elle n'est pas textuellement de lui, mais elle synthétise bien ce qu'Avicenne a exposé dans sa Métaphysique.

³ "Secunda sic probatur: Omne perfectum secundum quod huiusmodi est completum per finem; omne bonum est bonum secundum rationem finis; ergo omne bonum secundum quod huiusmodi est perfectum. Prima probatur per hoc, quod non est res perfecta, antequam cesset operatio efficientis. Hasc autem non cessat, nisi quando attingit finem. Secunda patet per se. Inde sic: Omne perfectum perfectionem habet ab actu conjuncto cum potentia; bonum autem in eo quod bonum est perfectum; ergo bonum in

argument, saint Albert met sur le même pied la perfection de l'être qui est en possession de sa fin et celle de l'être en puissance qui a été comblé par son acte, ce qui lui permet de conclure que la bonté qui survient à l'être qui est en possession de sa fin est l'indivision de la puissance et de l'acte. Dans le second argument, il affirme d'abord que tout ce qui est, est acte et, comme tel, a raison de bien. Constatant que c'est par la forme qu'un être est en acte et donc a raison de bien (car avant la réception de la forme, l'être n'est qu'en puissance et désire la forme par laquelle il sera en acte), il peut en conclure à nouveau que le bien est l'indivision de la puissance et de l'acte.

Dans la définition d'Avicenne et dans les deux arguments qui l'explicitent, nous voyons une tendance à réduire le rapport de l'être imparfait vis-à-vis de sa fin à un rapport de puissance et d'acte. Pour faire les distinctions qui s'imposent à ce propos, il convient de se rappeler qu'il y a dans tout être

3 (suite) eo quod bonum, est conjunctio actus cum potentia; ergo est indivisio actus a potentia per consequens.

Item, omne quod est, est actus; omne quod est actus, bonum est; ergo idem erit esse actu et bonum esse. Prima probatur per hoc, quod ab actu et forma est omne esse. Ante formam enim est res in potentia tantum, et quod potentia est, non est nisi secundum quid. Secundum probatur per hoc quod dicit Aristoteles in fine I Physicorum, quod materia desiderat formam sicut turpe bonum, et sic idem est per formam esse et per bonum esse. Inde sic: Actu esse est per indivisionem actus a potentia; bonum esse est actu esse; ergo bonum est indivisio actus a potentia." De Bono, q. 1, a. 1, p. 2.

créé une double perfection, celle qui lui vient de sa forme substantielle et celle qui lui vient de son opération. Selon sa perfection substantielle donnée par la forme, l'être est ens simpliciter, mais n'est que bonum secundum quid; le complément de perfection selon laquelle il devient bonum simpliciter lui vient de son opération par laquelle il entre en possession de sa fin. La fin donne un complément de perfection, mais non à la manière d'un acte qui s'unit à une puissance; l'opération elle-même par laquelle cet être entre en possession de sa fin et en jouit est un acte qui comble une puissance, l'appétit, parce que cette opération se situe au niveau des principes intrinsèques de l'être. Mais la fin n'est pas au niveau des principes intrinsèques, elle est un objet atteint et possédé et ne devient pas une perfection, un acte même de l'être qui possède.

Or il semble bien que saint Albert veuille réduire le rapport de l'être à sa fin à un rapport de puissance à acte. Dans le premier argument exposé ci-dessus, il affirme que le bien se définit par l'indivision de la puissance et de l'acte en se basant sur le fait que tout être imparfait n'est en possession de la perfection qui lui est due que lorsqu'il a atteint sa fin propre. Dans le second argument, il part de la considération de la perfection donnée à l'être par la réception de la forme et, ne distinguant pas entre bonum simpliciter et secundum quid,

il conclut que toute perfection et tout bien arrivent à l'être à la façon d'un acte qui s'unit à une puissance. Cette façon de concevoir la relation de l'être à sa fin n'est pas sans importance, car, lorsqu'il s'agira de l'appliquer au rapport de la créature au créateur, il y a des inconvénients à ce que ce soit un rapport de puissance à acte. Mais cette définition d'Avicenne utilisée par saint Albert le Grand n'est qu'une indication première sur l'orientation possible de son système; ce n'est que dans une étude d'ensemble sur les rapports entre Dieu, les êtres spirituels, l'homme et l'univers que nous pourrions voir dans quelle mesure saint Albert fait siennes les conceptions d'Avicenne.

Dans ce même article (q. 1, a. 1), deux réponses aux objections méritent de retenir notre attention, ce sont les septième et huitième. Dans la réponse à la septième objection⁴, saint

⁴ "Ad id autem quod obicitur de indivisione, dicendum, quod licet privatio posterius sit quam habitus, tamen ut frequenter simplicior est. Quae enim idem habent potentiam et actum sicut in divinis, et similiter ea in quibus potentia numquam praecessit actum, habent actum indivisum a potentia, non tamen habent conjunctum. In conjunctione enim necessarium est conjungens, quod est diversum a potentia et actu. Et hoc accipitur a verbo Avicennae ibidem sic: 'Sola potentia non sufficit ad hoc ut sit effectus, sed eget aliquo per quod trahatur potentia ad effectum'. Cum igitur indivisio conveniat omnibus, conjunctio autem non omnibus, patet, quod melius diffinitur per indivisionem quam per conjunctionem. De rebus autem illis in quibus potentia est idem cum actu, bonum verbum est in IX Metaphysicae Aristotelis, ubi sic dicit: 'In rebus, quae sunt aeternae, non est aliquod malum omnino neque error est neque corruptio, Corruptio enim est de rebus malis'." De Bono, l. 1, a. 1, ad 7^m, p. 5.

Albert justifie l'emploi du mot indivisio au lieu de conjunctio dans la définition du Bien; il explique que conjunctio implique que la puissance et l'acte aient été séparés l'un de l'autre, ce qui ne peut convenir à Dieu dont la puissance est identique à l'acte, ni aux êtres immatériels dont la puissance n'a jamais été séparée de l'acte. Pour que la définition englobe tous les êtres, il sera préférable de définir le Bien par l'indivision plutôt que par l'union.

Dans la réponse à la huitième objection, saint Albert précise en quel sens tout être créé est composé de puissance et d'acte. L'objection qu'il s'agit de réfuter, c'est que l'acte ou la puissance n'ont pas raison de bien parce qu'à l'acte seul ou à la puissance seule ne peut convenir la définition du Bien: indivisio actus a potentia. Saint Albert y répond en affirmant que tout être créé est nécessairement composé de rapports; même si l'essence est simple, l'être lui-même ne saurait être tout à fait simple. Dans l'être créé, tout acte est nécessairement mélangé de puissance et toute puissance dépend nécessairement d'un acte.

Ad aliud dicendum, quod si large sumatur potentia, omne creatum est ex potentia et actu. Omne enim esse creatum concretum est habitudinibus et nihil creatum est omnino simplex. Et propter hoc ipsum non est bonitas pura, sed in potentia est ad influxum bonitatis primae. Et per hoc patet solutio ad sequens. Quicumque enim actus demonstratur in natura, non absolvitur ab hujusmodi potentia, ut supra dictum est de appetitu. Et similiter potentia, secundum quod est inclinata ad actum, non est omnino divisa ab actu, sed indivisa quodammodo. Dico autem essentiam

concretam habitudinibus, quando essentia non habet esse simplex omnino, sicut patet in ipsa forma, quaecumque accipiat, quae facit esse creatum, quae unam habet habitudinem dependentiae ad efficientem extra se, sine qua non est, et aliam habet habitudinem ad id in quo est, extra quod iterum non habet esse, et sic est de omnibus aliis. Unde patet, quod omnis rei creatae esse est concretum habitudinibus et non est purum. Propter quod probat Avicenna in IV Metaphysicae suae, quod nihil est necesse nisi id quod est per se, et nihil est per se nisi id quod est omnino simplex, et nihil est omnino simplex nisi id quod nullam causam habet, respectu cuius sit possibile. Propter hoc dicunt sancti nostri, quod esse proprium est deo, hoc intelligentes de esse puro; [...] et probatum a philosophis unum solum esse necessarium, quod nullo modo est possibile⁵.

Pour répondre à l'objection posée, saint Albert affirme que dans l'être créé, il n'y a aucune perfection, aucun acte qui soit tout à fait simple, et la raison qu'il apporte, c'est qu'au sein de l'être créé, il ne se trouve pas d'acte pur, d'acte auquel ne s'allie la puissance, ni de puissance qui soit complètement séparée de l'acte. Toute essence créée n'est pas simple, elle est nécessairement composée de rapports. Poursuivant son explication, saint Albert explique quels sont ces rapports qui font de tout être créé un être composé. Toute essence créée dépend dans sa réalisation d'un double rapport: l'un, de dépendance vis-à-vis de la cause efficiente qui lui donne l'être (habitus dependentiae ad efficientem extra se); l'autre est un rapport d'inhérence de la forme abstraite

⁵ De Bono, q. 1, a. 1, ad 8^m, p. 5.

vis-à-vis du sujet dans lequel elle est (habitus ad id in quo est)⁶. En considération de ces rapports qui entrent en composition avec l'essence, aucune créature ne sera dite nécessaire mais possible seulement, parce que son essence dépend à la fois du sujet dans lequel elle est et de la cause efficiente qui la pose dans l'existence.

L'emprunt à Avicenne de sa conception du nécessaire et du possible est ici évident. Dieu est l'unique Necesse esse, parce que lui seul ne dépend d'aucune cause; tout être créé est possible esse, parce qu'il dépend de causes intrinsèques et extrinsèques. Dieu seul est l'esse pur, tout être créé contient en lui-même un mélange de rapports, en conséquence, il n'est pas pur.

Définition du Vrai

Dans l'article huitième de cette première question du De Bono, saint Albert compare le Bien au Vrai et nous donne pour le Vrai la même définition que pour le Bien. Après avoir distingué la vérité du signe et la vérité de la chose, il définit

⁶ Ce second rapport, qui est celui d'une forme abstraite à un sujet, sera explicité dans l'étude que nous ferons de la distinction quod est et quo est dans le Commentaire sur les Sentences.

la vérité de la chose par l'indivision de l'acte et de la puissance⁷.

La division du Vrai se fait en fonction de cette définition: il y a d'abord la vérité subsistante, en laquelle il n'y a aucune possibilité, donc aucune fausseté, aucun mensonge, aucune vanité; elle est impermixta potentiae. Il y a ensuite la vérité des êtres possibles, dont l'être est composé de puissance et d'acte; ils ont, en conséquence, une vérité qui n'est pas pure, elle est permixta potentiae. Cette vérité contient du plus et du moins selon les divers modes d'être: un être est vrai dans la mesure où il est déterminé à être, dans la mesure où son acte est moins divisé de la puissance. Ainsi les Intellects sont en puissance à l'égard de la cause première et, en tant qu'elles sont en puissance, elles inclinent vers le non-être, vers le faux (secundum hoc quod sunt in potentia, inclinantur ad falsum). Les composés de matière et de forme, parce qu'ils sont également en puissance à être et à ne pas être, ont une vérité contingente, ils participent au vrai en tant qu'ils sont en puissance à être, ils sont inclinés vers la fausseté, la vanité et le mensonge en autant qu'ils sont en puissance à ne pas être (veritas penes esse, falsitas penes non esse). Il y a aussi la vérité de la substance qui a un esse

⁷ De Bono, q. 1, a. 8, c., p. 16-17.

per se et la vérité des accidents qui ont l'esse in alio (c'est la plus débile des vérités). Dans la vérité de la substance, il faut distinguer encore la vérité des êtres matériels mais incorruptibles qui est mêlée de potentialité (permixta potentiae) en tant que ceux-ci se meuvent localement et la vérité des êtres matériels corruptibles qui sont en puissance à la forme et à l'ubi. Dans tous ces êtres, il y a vérité dans la mesure où l'acte n'est pas divisé de la puissance, et c'est la division de l'acte et de la puissance qui est cause de la fausseté, du mensonge et de la vanité. Le vrai comme le bien est donc l'indivision de l'acte et de la puissance.

Le De Bono (qu. 1) nous livre dans sa division du Bien et du Vrai comme étant l'indivision de l'acte et de la puissance une orientation de pensée qui pourrait bien être celle de tout le système de saint Albert. Résumons les conclusions recueillies jusqu'ici.

Dieu est l'unique Necesse esse, il est le Bien pur et le Vrai pur, sans mélange de possibilité, parce qu'en lui l'acte et la puissance sont identiques. Si l'on entend puissance dans le sens de matière (ou de puissance qui est antérieure à l'acte), on doit dire que dans les Intelligences il n'y a pas une telle puissance et que leur acte est identique à leur puissance. Dans un sens plus large, la puissance s'applique à tout être créé. Selon cette dernière acception de puissance, il y a en tout

être créé un mélange de puissance et d'acte: nous avons ainsi divers modes d'être selon divers modes de composition de la puissance avec l'acte. Tout être est bon, vrai, parfait en lui-même dans la mesure où sa puissance est unie à l'acte. Dans les êtres immatériels, l'essence, qui est simple en elle-même, devient composée par l'addition de deux rapports de dépendance, l'un extrinsèque, vis-à-vis de l'Être nécessaire qui donne l'esse, l'autre intrinsèque, vis-à-vis du sujet dans lequel cette essence (logique) est réalisée.

Cette conception de l'être que nous livrent les définitions du Bien et du Vrai et leur application est foncièrement avicennienne: l'Être nécessaire se communique aux essences dans la mesure de leur possibilité. Une divergence cependant est à noter: chez saint Albert, contrairement à Avicenne, c'est l'Être nécessaire lui-même qui mesure la possibilité des essences⁸ et ceci est dû au fait que saint Albert a substitué la création ex nihilo à l'émanatisme avicennien.

⁸ Cf. DUCHARME, Léonard, O.M.I., "Esse" chez saint Albert le Grand, dans Revue de l'Université d'Ottawa, 27 (1957), (sect. spéc.), p. 225*.

§ 2. Le Commentaire sur les Sentences

Le Commentaire sur les Sentences ne reprend pas l'exposé systématique du De Bono, mais il vient le confirmer en y faisant souvent appel et en le développant sur certains points.

Définition de la vérité

A propos de la vérité de l'essence divine, nous trouvons une définition de la vérité semblable à celle du De Bono, mais exprimée de façon un peu différente: "veritas est impermixtio extranei ad ens⁹." Le vrai, affirme saint Albert, se dit d'une chose qui n'est pas mêlée à autre chose, d'une chose qui est sans alliage, comme l'or qui ne contient pas de cuivre. Et il distingue alors trois éléments étrangers (tria extranea) qui peuvent introduire dans l'être un mélange et lui faire perdre sa pureté, sa vérité, ce sont la privation, la puissance et la diversité. Dans le sens exprimé par la définition, la vérité ne convient qu'à la nature divine qui est simple et ne contient aucune diversité, aucune privation et aucune puissance. Dans l'être créé, l'acte n'est pas simple, il n'est pas pur; des éléments étrangers, mêlés à son être, introduisent en lui l'imperfection et le néant.

⁹ In I Sent., d. 8, a. 1, sol. Pour les Commentaires sur les Sentences, et la Métaphysique, nous citons l'édition Bor-gnet, Paris, 1893.

Dans la deuxième objection de cet article sur la vérité de l'essence divine, saint Albert se demande si la définition de la vérité telle que nous l'avons rencontrée dans le De Bono peut s'appliquer à Dieu, et il répond affirmativement: "sic bene habet divina essentia actum et potentiam, et habet ea indivisa¹⁰." Saint Albert affirme l'identité de l'acte et de la puissance en Dieu de la même façon que nous affirmons l'identité de son essence et de son existence.

Essentia, Esse, Ens

Les définitions du Bien et du Vrai nous ont révélé que la structure de l'être créé consistait dans un mélange de puissance et d'acte. Comment s'expriment, chez saint Albert, ces rapports fondamentaux de puissance et d'acte en termes d'être et d'essence?

Commençons par définir les termes. Essentia, esse, ens signifient tous les trois une même perfection commune d'être, mais de façon différente: essentia signifie la perfection dans l'abstrait, esse, qui est un infinitif, signifie cette perfection en acte dans une substance, ens est cette substance elle-même.

¹⁰ In I Sent., d. 8, a. 1, ad 2^m.

Essentia autem abstracta dicitur formaliter simplex, et faciens esse, et non hoc esse vel illud esse quod specificatum est et tractum in partem. Sicut enim deitas formaliter dicit Deum, ita essentia dicit esse indistincte. Et sic dicit Anselmus in Monologion, quod sicut differunt lux, lucere, et lucens, ita differunt essentia, esse, et ens. Et sic essentia est quo formaliter res est, et esse est actus ejus quem habet in eo quod est: id autem quod est, est ipsum ens concretum¹¹.

Pour caractériser ce rapport de l'essentia et de l'ens, sont employées fréquemment les expressions quo est et quod est. Quo est est une perfection abstraite (v.g. humanité), quod est est la substance dans laquelle est réalisée cette essence abstraite (v.g. homme); dans le cadre de cette distinction, esse qui est un infinitif, signifie l'acte de l'essence abstraite dans une substance.

La métaphysique de saint Albert est toute centrée sur l'essence, qui est le principe de la perfection dans un être. Dieu, qui est acte pur, est aussi essence pure et parfaitement simple, sa perfection n'est mélangée d'aucune imperfection. L'être créé est plus qu'une simple essence, parce qu'à son essence, qui est en lui acte et principe de perfection, s'ajoutent des éléments étrangers, qui sont la privation, la diversité et la possibilité. Ces éléments étrangers s'ajoutent à l'essence, soit en vertu de sa réalisation dans un sujet concret qui la

¹¹ In I Sent., 1. 0, a. 5, sol.

particularise et la diversifie selon son mode propre, soit aussi en raison de sa dépendance vis-à-vis de l'être nécessaire.

Ad hoc dicendum, quod esse essentiae, puro et simplici intellectu entis Deo proprium est: omne enim aliud ens est aliquid plus quam simplex essentia: quod probatur sic: Sumatur ipsum ens creatum in absoluto entis intellectu, de quo dicit Philosophus: Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. Istud ens verum est quod non habet aliquid in se praeter ens: tamen quia creatum est, de necessitate ponit habitudinem ad creantem: et haec habitudo aliquid est in ipso, licet sit respectu alterius: unde haec habitudo cum ente creato facit concreationem et compositionem, et sic non est ei proprium simpliciter esse. Si autem obicitur, quod hoc etiam est in ente primo, quod respectum ponit ad entia creata, dicendum quod respectu illo secundum rem nihil addit ei: sed in ente creato aliter est, quia respectus suus additur super esse suum¹².

Pour comprendre la composition interne de la créature telle qu'expliquée par saint Albert, considérons le premier de ces rapports de l'essence, celui qui s'ajoute à elle en raison de son inhérence dans un sujet. En premier lieu, il faut distinguer, avec le Père Ducharme, deux significations principales du terme essentia:

Essentia a deux significations distinctes chez saint Albert, ou, pour mieux dire, ce terme peut orienter la pensée en deux sens distincts. D'abord le mot peut désigner la constitution interne d'une chose et il est alors à peu près synonyme de natura. Il désigne ainsi ce qu'est la chose, ou bien d'une façon très générale ou bien selon ses éléments spécifiques. [...] La deuxième signification générale d'essentia donne au mot une valeur transcendente et en fait le correspondant abstrait du concret ens. Ce dernier terme désigne en effet aussi bien le résidu auquel la pensée abstractive

¹² In I Sent., d. 2, a. 13 sol.

s'arrête dans son analyse du réel, que le premier résultat de la création. Au premier sens, saint Albert dira intellectus resolvens stat in ente; au deuxième sens, il reprendra à son compte l'affirmation du Liber de causis: prima rerum creatarum est esse¹³.

C'est au niveau de l'essence comme valeur transcendente que saint Albert se place d'abord pour affirmer la composition de tout être créé. Quand il dit que l'être créé est un composé, c'est à une composition quo est-quod est qu'il se réfère, celle de l'essence comme valeur transcendente (faisant abstraction de toute perfection déterminée) avec un sujet. L'ens, qui est le résultat de cette composition, est connu par l'intelligence au terme d'une abstraction qui dépouille l'être de toute perfection spécifique ou particulière.

Ad primum quod obijetur de ente, dicendum quod id in quo stat resolutio nostri intellectus, est simplex secundum quid, et simpliciter compositum. Intellectus enim resolvens abstrahit universale a particulari: et ulterius magis universale a minus universali: et ideo non aufert nisi differentias coarctantes: et verum est, quod secundum ablationem illarum differentiarum ens simplex est: et ideo stat in ipso resolutio: sed ulterius compositum est et concretum habitudinibus potentialibus, scilicet quod ipsum est post nihil, et ideo variabile in nihil: et ideo privatio et potentia decidentiae est in eo nisi contineatur: et etiam habitudinem ad ea cum quibus est componibile, quae habitudo non nihil est in eo, sicut supra diximus: sed tamen illae habitudines abstrahi possunt ab eo secundum intellectum: sed illa quae est potentia privationis, non potest abstrahi ab ente creato: quia in ratione ejus est per hoc quod ipsum est creatum¹⁴.

¹³ DUCHARME, Op. cit., p. 230*.

¹⁴ In I Sent., d. 8, a. 24, ad 1^m.

Inspiré par la thèse néoplatonicienne de l'esse comme premier créé, saint Albert a fait de l'ens transcendantal atteint au terme de l'abstraction, le premier résultat de la création; contrairement au Liber de causis et à Denys cependant, ce premier créé n'existe pas comme réalité séparée entre Dieu et le monde, mais il se trouve dans les choses elles-mêmes comme leur structure la plus fondamentale. Son rôle est celui d'un fondement premier sur lequel viendront se poser les perfections spécifiques et individuelles. Le Père Ducharme explique ainsi ce rôle:

Ens, premier créé, n'existe pas comme réalité séparée mais se trouve dans les choses mêmes et l'abstraction le rejoint, au terme de son analyse. Mais alors elle ne garde plus qu'une forme indéterminée, primitive, la plus imparfaite de toutes. Cette forme donne aux choses d'exister sans plus; elle est la condition nécessaire à la réception des autres formes qui vont apporter à la chose des perfections supérieures. L'esse n'est donc pas une perfection d'un autre ordre, qui couronne en les actualisant les éléments constitutifs de la nature, mais le sujet récepteur premier, auquel tous ces éléments viennent s'ajouter et dont le rôle ressemble étrangement à celui de la matière première. Le vrai sens de ce parallèle se trouve plutôt dans la ressemblance entre les fonctions respectives d'ens et de la matière: ergo quod in rationibus probatur de ente, hoc in rerum natura tenebit de hyle¹⁵.

A cette composition première qui fait de l'ens un sujet encore tout indéterminé et susceptible de déterminations ultérieures, viennent se superposer, d'après le même schéma de composition logique quo est-quod est, d'autres compositions,

¹⁵ DUCHARME, Op. cit., p. 245*.

d'abord celle de l'essence au sens plus restreint de nature qui donne la perfection spécifique, puis celles des perfections accidentelles. Dans un texte où il se demande si l'âme humaine est une substance composée, saint Albert répond affirmativement, puis explique le mode de composition qui lui convient: ce n'est pas une composition de matière et de forme, c'est la composition quo est-quod est, quo est désignant la perfection spécifique¹⁶.

Dans ce contexte, pouvons-nous maintenant préciser la valeur propre de l'esse chez saint Albert? Dans son article, le Père Ducharme en a analysé les divers sens. Les principaux sens signalés trouvent une certaine unité de signification, quand on les envisage dans le cadre de la distinction quo est-quod est. L'essence abstraite, ou quo est, acquiert dans le quod est, qui est la substance, un esse, ce qui veut dire une valeur de réalité objective. Cet esse peut être dit effet ou

¹⁶ "Consentio in hanc partem, quod anima essentialiter sit composita, sed non ex materia et forma: [...] Sed Doctores dicunt, quod est composita ex quod est, et quo est: et tunc quod est differt a materia, sicut suppositum differt a potentia ad formam cui supponitur. Id enim quod est, est hoc aliquid quod praedicabile est de eo quod est: quo est autem non invenitur positum ab Auctore: sed Boetius ponit esse: et hoc est essentia secundum actum quem habet in ipso quod est, id est, in hoc aliquid, vel in isto supposito: unde in talibus individuatio ipsius esse est a proprietatibus quae consequuntur ipsum quod est, secundum quod est hoc aliquid demonstrativum ad intellectum hic et nunc. Ex his dico animam esse compositam, et Angelum similiter. Unde quo est differt a forma: quia forma separabilis est, et est forma partis quae est materia: sed quo est sive esse non separatur ab eo quod est, et est forma totius, quae totum esse dicit ipsius quod est per medium esse formalis, et sicut esse speciei in hoc individuo, secundum quod Boetius dicit, quod species est totum esse individuorum: quia quicquid est post ipsam speciem, est de individuantibus: et hoc modo dico animam esse substantiam compositam." In I Sent., d. 3, a. 33, sol.

acte de la forme qui donne la perfection spécifique: esse est a forma, esse est actus formae, forma est actus dans esse. Les expressions actus essentiae, esse essentiae, esse naturae indiquent la valeur de réalité d'une essence ou d'une nature abstraite; des expressions semblables à propos des formes accidentelles doivent s'interpréter suivant la même perspective: l'esse de la couleur ou de la fièvre désigne la perfection que l'essence de ces accidents acquiert dans un sujet concret. Il est évident que tous ces sens d'esse n'ont qu'une valeur de perfection formelle et ne correspondent nullement à l'esse thomiste, qui est un acte qui fait exister.

Ces considérations nous amènent à souligner chez saint Albert, un certain platonisme que nous avons d'ailleurs perçu dans le De Bono. L'essence abstraite ou quo est, qui est une Idée, est présentée comme contenant soit la perfection commune d'être, s'il s'agit de l'essence comme valeur transcendente, soit la perfection commune à une espèce, s'il s'agit de l'essence au sens restreint de nature; cette perfection qui, de sa nature, est commune et communicable, devient individuée et incommunicable par l'esse qu'elle acquiert dans un sujet (quod est) qui divise et particularise ce tout logique et abstrait qu'est le quo est. Par exemple, l'humanité, essence abstraite et de soi communicable, est divisée, particularisée et rendue incommunicable dans cet homme-ci.

Ceci ressort de l'ensemble de cette doctrine de la distinction quo est-quod est, mais nous en trouvons une affirmation explicite dans le texte suivant que nous citons. Saint Albert veut y prouver que les êtres spirituels n'ont pas une matière qui soit en puissance comme les êtres matériels; il concède qu'il y a en eux une composition de possibilité et de nécessité, mais cette composition est celle d'une perfection commune qui devient incommunicable par sa réception dans un sujet.

Disendum, quod sicut vult Boetius, quod spiritualium et corporalium non est materia una, ut supra diximus. Quia etiam secundum Philosophum spiritualia aut intelligentiae quas nos vocamus Angelos, habent quidem compositionem possibilis et necessari, quas partes nostri Doctores vocant quod est, et quo est: et Boetius videtur vocare quod est, et esse. Quia illud possibile numquam est in potentia, nec potest esse: sed quia dependet ex alio, scilicet ex causa prima, ideo in se dicitur esse possibile: et quia particulat et dividit ipsum quo est, quod de se commune est, sicut omnis forma. Unde incommunicabile et communicabile faciunt in Angelo compositionem: et hoc signatur etiam dicitur, Angelus, et hic Angelus¹⁷.

§ 3. Le Commentaire sur les Métaphysiques

Le Commentaire sur les Métaphysiques d'Aristote est postérieur à 1260, il n'a donc pas influencé saint Thomas dans ses premières œuvres; c'est pourquoi nous ne l'étudierons pas ici en détail. Signalons simplement que saint Albert semble garder

¹⁷ In II Sent., 1. 2, a. 2, sol.

dans ce commentaire sur Aristote la même orientation philosophique que dans ses premières œuvres. Son commentaire s'inspire beaucoup d'Avicenne. Au livre cinquième en particulier, il développe la notion du nécessaire et du possible. Quoiqu'il admette des significations dérivées du terme nécessaire, pour lui, ce qui est nécessaire simpliciter est ce qui est cause (id quod est causa)¹⁸; possible a deux sens: soit ce qui dépend d'une cause (id quod habet causam), soit ce qui peut être ou ne pas être en raison de l'impuissance de sa cause, mais le sens le plus fondamental est le premier¹⁹. La diversité dans l'être créé y est expliquée par le même procédé de composition logique, par divers modes d'union de l'acte et de la puissance²⁰. Au onzième livre des Métaphysiques, il explique la participation à l'être par une composition de recipiens et de receptum:

¹⁸ V Metaph., c. 6, p. 278; XI Metaph., c. 3, p. 614-615.

¹⁹ "Possibile autem esse est duobus modis: est enim possibile esse, quod in quadam alterius est potentia, ex qua pendet esse suum: et hoc modo omne causatum est possibile secundum naturam suam. Alio modo dicitur possibile esse, quod ex infirmitate causae suae ad esse et ad non esse se habet: et hoc opponitur necessario secundum modum esse sui. Et utroque modo dictum possibile secundum esse suum pendet ex alio, et illi debetur esse suum: propter quod omne suum esse quod debet alteri, est possibile secundum hoc quod debet alteri: quia sic est recipiens." In V Metaph., c. 6, p. 279. — Cf. aussi V Metaph., c. 14, p. 319; XI Metaph., c. 3, p. 614-615.

²⁰ XI Metaph., c. 4, p. 541.

Sed ex alia quadam ratione multis videntur [substantiae] esse compositae. Dicunt enim, quod et verum est, quia omne quod est extra primam substantiam, est recipiens a substantia prima: recipiens autem et receptum dicunt quandam compositionem²¹.

§ 4. Jugement sur saint Albert

Au terme de cette étude, l'influence d'Avicenne sur la pensée de saint Albert le Grand ne fait pas de doute²². Cette influence se fait sentir sur les points principaux de la doctrine: la conception de Dieu comme unique Necesse esse et de la créature comme possible esse, la composition logique pour marquer la distinction entre Dieu et les Intelligences, la participation à l'être comme une perfection purement formelle reçue et diversifiée selon la possibilité des sujets, enfin toute la perspective logique du système.

Mais pour trouver l'explication dernière du système d'Albert le Grand, il faut remonter non seulement à Avicenne, mais à la source même d'Avicenne, le Néoplatonisme. Nous avons vu

²¹ XI Metaph., c. 19, p. 642.

²² Nous n'entendons pas affirmer que saint Albert soit sous l'influence exclusive d'Avicenne; il a subi (et on le voit par les autorités qu'il cite) l'influence de plusieurs théologiens et philosophes, mais ceux-ci sont, pour la plupart, de tendance néoplatonicienne et, parmi eux, Avicenne excelle.

dans notre étude sur Avicenne²³ que le Néoplatonisme semblait être le dernier mot de son système; en adoptant la pensée du philosophe arabe, saint Albert a fait sien aussi son Néoplatonisme. Cette tendance se manifeste aussi bien dans la conception du nécessaire et du possible que dans la définition du Bien et du Vrai et les compositions de type quo est-quod est. A notre avis, ce qui fait l'unité de la pensée philosophique de saint Albert, c'est une conception logique de la participation à l'être, conception d'ailleurs qu'il a empruntée à Avicenne: l'Etre, le Bien, le Vrai, l'Acte et la perfection d'être elle-même sont communiqués par Dieu à la créature à la manière de l'Idée platonicienne qui descend et compose avec divers sujets qui en sont les réceptacles.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la définition du Bien et du Vrai: Dieu, en tant que Bien, Vrai et Acte pur qui contient toute la perfection de l'Idée platonicienne, se communique à divers sujets et selon les degrés divers d'union de l'acte avec la puissance, nous avons des degrés différents de bonté, de vérité et de perfection dans les créatures. Nous aboutissons ainsi à une métaphysique où tous les rapports de l'être sont expliqués en termes de puissance et d'acte (même le rapport de la créature et du Créateur), l'acte étant une perfection idéale et abstraite et la puissance, un sujet récepteur.

²³ Page 28.

La distinction du quo est et du quod est confirme cette interprétation: le quo est qui est l'essence abstraite, l'idée de la chose, compose avec le sujet dans lequel elle acquiert un esse, une valeur de réalité.

La doctrine elle-même du nécessaire et du possible nous ramène aux mêmes conclusions: l'Être nécessaire est seul à posséder vraiment l'existence, lui seul est par lui-même déterminé à exister. La créature n'est que possible vis-à-vis de l'existence, elle n'a l'existence qu'en autant qu'elle la reçoit, comme la matière qui n'existe en acte que par la forme; la créature dépend dans son existence de la causalité créatrice comme l'existence d'une puissance dépend de son actuation par l'acte. En raison de cette condition de pure possibilité de la créature vis-à-vis de l'existence, il s'ensuit que toute stabilité dans l'être, toute détermination à être doive s'expliquer immédiatement par Dieu, même tout acte qui proprement fasse exister ne peut se trouver qu'en Dieu. L'essence, même lorsqu'elle existe, est toujours possible par rapport à l'esse, c'est-à-dire par rapport à sa valeur de réalité dans un sujet; elle est toujours en puissance à recevoir l'influx de l'Être nécessaire qui seul est cause de toute détermination à être.

Ce qui manque à la créature, tant chez Avicenne que chez saint Albert, c'est un acte d'être créé qui soit l'acte propre et le complément de la possibilité de l'essence, un acte qui

soit au niveau des principes intrinsèques et à l'égard duquel l'essence ait une détermination propre. Dans tous les principes qui, chez saint Albert, ont servi à l'explication de l'être créé, nous n'avons rencontré aucun acte qui fasse exister, ni le quo est, ni le quod est, ni l'esse; la créature n'existe que par un rapport extrinsèque à l'Etre nécessaire. L'existence, au sens d'acte qui fait exister, est indispensable pour donner à la substance le statut ontologique qui lui revient, pour expliquer son mode d'être per se. Saint Albert le Grand, comme Avicenne, était préoccupé d'affirmer la distinction de Dieu et des créatures et la transcendance de Dieu par rapport à celles-ci. Mais il a distingué tellement le nécessaire du possible, le Créateur de la créature, qu'il n'a donné à la créature aucune détermination à être: celle-ci est réduite à n'être qu'une essence toujours en quête de l'acte qui la fait exister extrinsèquement.

CHAPITRE HUITIEME

SAINT BONAVENTURE

Saint Bonaventure, représentant le plus illustre de l'école franciscaine, a enseigné à l'Université de Paris de 1248 jusqu'à vers 1257. Son enseignement a fait suite à celui de saint Albert le Grand à la même université (1245-1248) et précédé de quelques années celui de saint Thomas d'Aquin.

Son oeuvre principale, qui représente la somme de son enseignement à l'Université de Paris, est un Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard. De cette oeuvre de théologie, nous allons essayer de dégager sa vision philosophique de l'univers. Deux endroits de son Commentaire nous renseignent de façon précise, sur sa conception de l'être: le premier comprend toute la huitième distinction du livre premier où il traite des propriétés qui distinguent Dieu et l'être créé; le second est tiré de la troisième distinction du livre deuxième sur la nature des anges où le Docteur séraphique étudie la constitution métaphysique des substances angéliques. Nous allons analyser dans le détail ces deux passages du Commentaire sur les Sentences sans négliger les apports que peuvent y faire les autres parties de l'oeuvre de saint Bonaventure.

§ 1. La constitution métaphysique de l'être créé
dans l'étude des propriétés de l'essence divine

Dans la huitième distinction du premier livre de son Commentaire, saint Bonaventure traite de trois propriétés de l'essence divine: la vérité, l'immutabilité et la simplicité. Ce n'est pas qu'il prétende réduire au nombre de trois les propriétés de l'essence divine, il y en a bien d'autres, mais, à la suite du Maître des Sentences, Pierre Lombard, il estime que les trois mentionnées suffisent à bien distinguer l'être increé de l'être créé.

Dicendum, quod per has tres proprietates sufficienter distinguitur esse increatum a creato. Nam creatum eo ipso quod creatum, habet esse post non esse, et ita esse vanum et possibile; ideo habet esse permixtum cum possibilitate et propter hoc deficit a veritate, a stabilitate et simplicitate. Increatum vero esse habet contrarias proprietates, et in his sufficienter distinguitur¹.

La vérité, propriété de l'essence divine

Pour définir la vérité comme propriété de l'essence divine, saint Bonaventure utilise une formule que nous avons rencontrée, quant à son contenu, chez saint Albert: veritas est indivisio

¹ In I Sent., d. 8, p. 1, dub. 2; t. 1, p. 162a.

actus et potentiae². Il distingue d'abord une triple considération de la vérité: 1° en fonction du sujet que la vérité informe; c'est alors qu'elle se définit comme l'indivision de l'acte et de la puissance; 2° en regard du principe qu'elle représente; elle est ainsi vérité parce qu'elle imite ou représente la vérité première; 3° en raison du rapport de l'être à une intelligence, c'est-à-dire de son intelligibilité. Et selon cette triple considération, la vérité peut avoir une double signification: selon qu'elle s'oppose à la fausseté et selon qu'elle signifie ce qui est pur et sans mélange. Cette dernière signification n'est applicable qu'à Dieu: en lui seul se réalise l'indivision pure sans diversité de l'acte et de la puissance, la similitude pure sans aucune dissimilitude et l'intelligibilité parfaite. Ainsi la vérité, en tant qu'elle signifie ce qui est sans mélange est une propriété de l'essence divine.

Prout veritas dividitur contra falsitatem, quae est privatio indivisionis et imitationis et expressionis, sic cum in creatura sit aliquo modo invenire et indivisionem et imitationem et expressionem, sic est veritas non tantum in Creatore, sed etiam in creatura; et sic non assignatur Dei proprietas. Alio modo, prout veritas dividitur contra permixtionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati; in solo Deo est imitatio et similitudo pura non permixta alicui dissimilitudini; et in solo Deo est expressio luminis non permixta obscuritati. In creatura autem est indivisio cum actus et potentiae diversitate et imitatio cum dissimilitudine; est ulterius in ea expressio cum

² ALBERTI MAGNI, Opera Omnia, t. 28, De Bono, éd. de Cologne, 1951, Tr. 1, qu. 1, a. 8, c., p. 16-17.

obscuritate. Et ideo hoc modo veritas est divini esse proprietas; et sic accipit Magister et Augustinus et Hieronymus. Vocant enim verum esse, quod nihil habet de possibilitate, nihil habet de vanitate, nihil de non entitate³.

L'immutabilité, seconde propriété de l'essence divine

Cette seconde propriété découle naturellement de la première: l'indivision pure de la puissance et de l'acte, l'identité parfaite de l'une et de l'autre, exclut toute possibilité de mutation pour l'essence divine. C'est pourquoi la vérité est parfois définie par l'immutabilité.

Alio modo dicitur verum, secundum quod addit supra esse impermixtionem ad non-esse, quod nullo modo habet potentiam ad illud, et sic dicitur habere verum esse, quod habet esse immutabile, et hoc modo vanum oppositum vero est illud quod est mutabile et transmutabile. Et sic omnia creatura vana est, quia subiecta vanitati, id est mutabilitati⁴.

Saint Bonaventure fait cependant au sujet de la vérité et de l'immutabilité la distinction suivante: la vérité regarde le quod est et l'immutabilité, le quo est.

Nam veritas respicit quod est, immutabilitas quo est, simplicitas utrumque⁵.

³ In I Sent., d. 8, p. 1, a. 1, qu. 1, concl.; t. 1, p. 151a.

⁴ In Ecclesiasten, Proem., qu. 2, resp.; t. 6, p. 7a.

⁵ In I Sent., d. 8, p. 1, dub. 2; t. 1, p. 162b.

La vérité, selon qu'elle signifie ce qui est sans mélange, regarde le quod est, c'est-à-dire le sujet en tant qu'il est comblé par la perfection du quo est (l'essence abstraite). L'immutabilité regarde le quo est, l'essence selon son mode d'être dans un sujet. En Dieu, à cause de la parfaite simplicité de son essence, le quo est (Deitas) est identique au quod est (Deus); c'est pourquoi les attributs divins s'identifient réellement, leur distinction se prend en regard des créatures où il y a distinction du quo est et du quod est. Dans l'être créé, en effet, il n'y a de vérité que dans la mesure où la puissance (quod est) n'est pas divisée de l'acte (quo est), et il n'y peut avoir qu'une immutabilité relative, dans la mesure où l'acte a une certaine stabilité dans un sujet.

Dieu seul est parfaitement immuable; toute créature est affectée par l'un ou l'autre des modes de mutation suivants. Il y en a de trois sortes: 1° selon l'accident, c'est la variation; 2° selon la forme substantielle, c'est la corruption; 3° selon la totalité de la substance, c'est l'annihilation, appelée versio; vertibilitas en désigne la possibilité. C'est en fonction du troisième mode de mutation que saint Bonaventure parle de la "vanitas esse creati"⁶, de son vide, de sa

⁶ "Profundum creationis est vanitas esse creati. Creatura enim quante magis evanescit, tanto magis in profundum tendit, sive evanescat per culpam sive per poenam." In I Sent., Proem., t. 1, p. 3b. — Cf. KLUBERTANZ, George F., S.J., Esse and Existere in St. Bonaventure, dans Mediaeval Studies, 8 (1946), p. 173-175.

possibilité de néant. La créature vient du néant et tend naturellement à y retourner. Par elle-même, elle n'a pas l'être, ni de stabilité dans l'être, elle est en puissance vis-à-vis de sa propre perfection et ne la possède que par la présence en elle du Dieu créateur.

Ex parte creaturae est necessitas [existendi Deum in omnibus], quia creatura habet in se possibilitatem et vanitatem, et utriusque causa est, quia producta est de nihilo. Quia enim creatura est et accepit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset; ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus, sed habet possibilitatem; et ratione huius habet fluxibilitatem et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit ei esse. Exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum, nisi praesente sigillo. Et iterum, quia de nihilo producta est, ideo habet vanitatem; et quia nihil vanum in se ipso fulcitur, necesse est, quod omnis creatura sustentetur per praesentiam Veritatis⁷.

Dans un contexte semblable, pour prouver la nécessité de la conservation des êtres par Dieu, saint Bonaventure apporte le même argument et ajoute que l'esse est d'une certaine façon accidentel à l'être créé.

Et ratio huius [conservationis creaturae a Deo] est necessitas et indigentia ex parte creaturae. Creatura enim omnis ex nihilo est, et aliunde habet esse. Quia ex nihilo est, ideo quodam modo vana est et vanitati subiecta est; quia vero aliunde habet esse, ideo esse est sibi quodam modo accidentale. Contrario modo est in Deo, [...] Sicut igitur vanum non potest fulciri nisi per verum et stabile; et accidens non potest fulciri nisi per subiectum, sic esse creaturae

⁷ In I Sent., d. 37, p. 1, a. 1, qu. 1, concl.; t. 1, p. 639 a.

non potest conservari absque munificentia creatricis essentiae⁸.

Cette doctrine de l'accidentalité de l'esse qui manifeste la "contingence essentielle" de l'être créé et son besoin de conservation par Dieu est sans aucun doute un emprunt à la métaphysique d'Avicenne.

L'immutabilité de l'essence divine et la mutabilité de l'être créé sont donc expliqués par saint Bonaventure dans les cadres d'une conception avicennienne de l'être nécessaire et de l'être possible. Dieu est seul Nécessaire et seul Immuable; l'être créé est, par nature, possible et tourné vers le néant, il ne possède l'existence que par la présence en lui de l'essence créatrice qui est l'unique cause de sa détermination à être.

La simplicité, troisième propriété de l'essence divine

Pour montrer que la simplicité parfaite est une propriété de l'essence divine et donc, qu'elle ne convient qu'à elle seule, saint Bonaventure étudie les modes de composition que l'on trouve chez les créatures. L'étude de ces modes de composition va nous révéler la structure métaphysique de l'être créé.

⁸ In II Sent., d. 37, a. 1, qu. 2, concl.; t. 2, p. 865b.

Après avoir posé la question "Utrum simplicitas soli Deo conveniat" (d. 8, p. II, a. unicus, q. 2), saint Bonaventure affirme d'abord en général la nécessité d'une composition au sein de l'être créé au moyen de quatre principes fondamentaux. Dans le premier de ces principes, il part de la considération que Dieu seul est acte pur et conclut que toute créature doit avoir une puissance quelconque qui se mélange à son acte. Cette composition d'acte et de puissance est une composition de que est et de quod est, c'est-à-dire d'une perfection d'être abstraite avec une substance qui y participe.

Nulla creatura est actus purus, quia in omni creatura, ut dicit Boethius, differt quo est et quod est; ergo in omni creatura est actus cum possibili; sed omnis talis habet in se multiformitatem et caret simplicitate⁹.

Le second principe a son point de départ dans la limitation qui affecte nécessairement toute perfection créée. Toute créature a une perfection finie et limitée; or, en toute perfection limitée, il y a un principe qui limite et un autre qui est limité; il y a donc composition interne.

Item, omnis creatura habet esse finitum et limitatum; ergo habet esse arctatum; sed ubicumque est esse limitatum, est ibi aliquid quod contrahit, et aliquid quod contrahitur, et in omni tali est compositio et differentia; sed nullum tale simpliciter simplex¹⁰.

⁹ In I Sent., d. 8, p. 2, a. unicus, q. 2; t. I, p. 167 a.

¹⁰ Ibid.

Dans le troisième principe, c'est la dépendance de l'être créé qui est envisagée comme une certaine composition avec son principe efficient. La créature reçoit sa perfection ab alio, elle n'est pas sa propre perfection, son esse; à son essence s'ajoute donc un rapport de dépendance vis-à-vis de Dieu. En raison de ce rapport, la créature compose avec sa cause efficiente et perd, par le fait même, sa simplicité. Ce genre de composition sera expliqué davantage dans le corps de l'article.

Item, omnis creatura habet esse datum aliunde, ergo habet esse aliunde acceptum, ergo nulla creatura est suum esse, ergo in omni creatura est dependentia sive differentia; sed nullum tale simpliciter simplex¹¹.

Le quatrième principe tire sa valeur de la conception néoplatonicienne et émanatiste de la participation à l'être. Tout ce qui vient après l'unité première n'est pas cette unité même et contient nécessairement une dualité.

Item, omne, quod est post primam unitatem, deficit ab illa, ergo statim cadit in dualitatem, sicut dicit Dionysius, quod post monadem dyas est: sed omnis creatura est a prima unitate: ergo omnis creatura est ab illa deficiens¹².

De ces quatre principes, nous pouvons dégager déjà, dans ses grandes lignes, la structure de l'être créé chez saint Bonaventure. L'être créé n'est pas acte pur, il a une perfection

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

qui est mêlée de possibilité (1^{er} principe). A cette perfection, deux rapports viennent s'ajouter pour en faire un être composé (2^e et 3^e principes). Le premier de ces rapports est celui de la perfection d'être de la créature avec la substance ou le sujet qui la limite. Cette composition intrinsèque est nécessaire pour expliquer que la perfection de l'être créé soit une perfection finie et limitée. Le second de ces rapports est celui de l'essence de l'être créé avec la cause qui lui communique l'existence. Ce rapport à un principe extrinsèque compose avec l'essence de l'être créé et concourt, lui aussi, à en faire un être composé. Le quatrième principe souligne le manque d'unité de toute créature qui est ainsi composée de rapports et ne possède pas l'unité telle qu'elle convient à l'essence divine.

Dans le corps de cette même question sur la simplicité de l'essence divine, saint Bonaventure distingue les modes de composition propres à la créature. Ce sont d'abord, en général, la composition de parties essentielles, de parties intégrantes et de parties dissemblables. Dans tout être créé, qui est une substance, on retrouve au moins la première de ces compositions, celle de parties essentielles. Au sujet de cette composition de parties essentielles, il faut faire à nouveau une triple distinction: 1^o celle de la substance et des accidents; 2^o celle du support et de l'essence (homo-humanitas); 3^o celle de l'ens et de l'esse.

Similiter est considerare triplicem differentiam in creaturis. Prima est substantiae, virtutis et operationis, sive substantiae et accidentis; secunda est differentia suppositi et essentiae; tertia est differentia entis et esse. Prima differentia est rei, prout est agens; secunda, prout est ens in genere; tertia, prout est ens in se. [...] Tertia differentia est in omni creato et concreato: quia enim omne, quod est praeter Deum, accipit esse aliunde, sive principium sit, sive principiatum: ideo nihil est suum esse, sicut lux non est suum lucere¹³.

Sur ces trois modes de composition qui affectent l'essence de toute créature, apportons ici l'explication donnée par tienné Gilson dans son volume La Philosophie de saint Bonaventure. Au sujet de la première de ces compositions (substantiae et accidentis), qui convient à l'être créé en tant qu'il a besoin de facultés et d'opérations distinctes de son essence pour agir, M. Gilson écrit les lignes suivantes:

La première est la composition de substance et d'accident; c'est-à-dire qu'en aucune créature les propriétés ou facultés de la substance ne se confondent avec la substance même. Dieu est son être; étant son être il agit par son être, et ce que nous appelons ses facultés ou puissances se confond nécessairement avec ce qu'il est. Toute créature, au contraire, est une substance participée, qui n'est pas son être même, et qui, par conséquent, se développe en facultés, lesquelles, à leur tour, accomplissent des opérations. Or, ces facultés et ces opérations s'ajoutent à la substance, et puisque les anges sont des créatures ils n'échappent pas à ce premier mode de composition¹⁴.

¹³ In I Sent., d. 8, p. 2, a. unicus, q. 2, conc.; t. 1, p. 168 a.

¹⁴ GILSON, La philosophie de saint Bonaventure, p. 234.

La seconde composition (suppositi et essentialis) convient à l'être créé en tant qu'il est dans un genre et une espèce dont il ne réalise pas toute la perfection. Ce que G. Gilson explique ainsi:

Non seulement toute créature agit par des facultés dont elle se distingue, mais encore elle rentre dans un genre. L'individu ne réalise complètement ni son genre ni même son espèce. Pour nous en tenir à ce dernier cas, il est clair que l'être de l'individu est un être limité, semblable sous certains rapports à tel autre individu de la même espèce, mais différent de lui sous certains autres rapports. Si l'on veut exprimer métaphysiquement ce fait, on dira que l'essence, commune à tous les individus de l'espèce, se multiplie avec les sujets particuliers. Or, il découle immédiatement de là que l'essence de l'individu n'est pas identique au sujet dans lequel elle se réalise; l'être créé, et l'ange comme les autres, résulte donc nécessairement de leur composition¹⁵.

La troisième composition, celle de l'ens et de l'esse, est la plus fondamentale, car elle caractérise l'être créé en tant qu'être.

Mais ces deux compositions, ajoute M. Gilson, en supposant à leur tour une troisième dont elles dérivent. Si les créatures ne sont jamais ni leur essence, ni leurs facultés, ni les opérations qui en dérivent, c'est précisément qu'étant des créatures elles ne sont pas leur être. Elles jouissent d'une existence qui ne leur appartient pas de droit, mais qu'elles ont reçue; qui, par conséquent, se distingue d'elles comme quelque chose qui pouvait ne pas leur être donné et dont on ne trouve pas la raison suffisante dans la considération de ce qu'elles sont. C'est ce que saint Bonaventure nomme la distinction de ce qui est et de son être: differentia entis et esse¹⁶.

¹⁵ Id., Ibid., p. 234.

¹⁶ Id., Ibid., p. 235.

L'être créé est donc essentiellement composé. Cette triple composition dont saint Bonaventure vient de montrer l'existence en toute créature, lui permet d'arriver à la conclusion désirée et d'affirmer que la simplicité est une propriété de l'essence divine.

Composition et dépendance

Pour prouver d'une façon plus brève la simplicité de l'essence divine, saint Bonaventure distingue deux sortes de composition chez les créatures: la première, compositio ex aliis, est l'union de deux principes ou natures distinctes; la seconde, compositio cum aliis, est celle d'un principe qui s'unit à un autre principe pour former une nature.

Aliter potest dici et brevius, quod simplex dicitur per privationem compositionis. Sed notandum quod compositio dicitur dupliciter: uno modo alicuius ex aliquibus; alio modo, qua aliquid dicitur componi aliis. Si ergo simplicitas privet compositionem ex aliis, sic convenit etiam creatis, utpote primis principiis, quae non componuntur ex aliis. Si autem privet compositionem cum aliis et ex aliis, sic solius Dei est. Omnis enī creatura aut est ens per se et in se; et ita composita ex aliis; aut est ens cum alio et in alio; et ita alii composita. Et iterum omne creatum aut est principium; et ita componibile aliis; aut principiatum; et sic compositum ex aliis; et sic accipitur simplicitas prout est rei proprietas, per privationem videlicet utriusque compositionis¹⁷.

¹⁷ In I Sent., d. 8, p. 2, a. unicus, q. 2, concl.; t. 1, p. 168 b.

Cette distinction est importante pour nous faire comprendre le lien que saint Bonaventure met entre la composition et la dépendance. Composition et dépendance sont des attributs qui s'appellent mutuellement l'un l'autre: l'être composé est nécessairement dépendant et l'être dépendant est nécessairement composé. Dieu seul est simple parce qu'il est indépendant, et il est indépendant parce qu'il est simple.

Ad illud quod obicitur de simplicitate puncti et entis et principii, dicendum, quod ibi est simplicitas per privationem compositionis ex aliis, non autem prout simplicitas dicit indifferentiam omnimodam. In omnibus enim, ut dictum est, cadit aliqua differentia et dependentia quamvis enim non sint composita, tamen eorum esse dependet a composito, sive compositione. Unde bene concedendum est illud quod ultimo dicebatur, quod illud derogat simplicitati rei, quod sit alteri componibilis, in quantum simplicitas privat multipliciter et differentiam in re simplici, quamvis non derogat, in quantum privat compositionem ex aliis. Omnis enim dependentia facit ipsum quod dependet a summa simplicitate et indifferentia recedere. Solus autem Deus est independens. Omnia autem alia sunt dependentia, sive comparatione ad principia, ex quibus sunt, sive unum principium componens complicitur ad aliud, sive esse dependens comparatione ad Deum sive ab ipso Deo. Nihil autem, quod dependet est sua dependentia: ideo nihil tale est summe simplex, quia omne simplicissimum est absolutissimum¹⁸.

Dans l'être créé, il y a un double rapport de dépendance. Le premier regarde les principes intrinsèques de l'être: soit que l'on envisage le tout, alors le tout dépend de ses parties; soit que l'on envisage les parties qui entrent dans la

¹⁸ In I Sent., d. 8, p. 2, a. unicus, q. 2, t. 1, p. 169a.

composition de ce tout, alors elles dépendent les unes des autres. Le second rapport regarde la cause efficiente qui donne l'être: L'être créé, de soi, n'a pas l'existence, il vient du néant et tend naturellement à y retourner; en conséquence, il n'existe qu'en union avec sa cause efficiente comme la matière n'existe en acte qu'en union avec la forme. En un certain sens, on peut dire que l'être dépendant compose avec sa cause efficiente, mais il ne s'agit pas alors d'un nouveau principe qui s'ajoute à l'être pour former une compositio ex aliis; il s'agit simplement d'une compositio cum aliis, de l'union de l'être dépendant avec son principe efficient.

Dieu seul est donc absolu et indépendant, parce qu'il est acte pur et que son essence est parfaitement identique à son être. L'être créé, parce que sa perfection est reçue, est essentiellement relatif à la cause qui lui communique sa perfection. Ce rapport fait de l'être relatif un être composé au moins au second sens, celui d'une compositio cum aliis.

[...] habere respectum ad extrinsecum aliquo modo importat dependentiam, nec permittit illud circa quod ponitur, esse summe simplex et absolutum¹⁹.

¹⁹ Quaestio Disp. de Scientia Christi, q. 3, ad 21^m; t. 5, p. 16b. — Sur ce sujet, cf. aussi De Mysterio Trinitatis, q. 3, a. 2; t. 5, p. 77a. — En analysant les divers modes de composition propres aux substances angéliques, saint Bonaventure mentionnera, en premier lieu, celui qui leur convient en raison de leur rapport à leur principe efficient: "Potest enim [Angelus] considerari in comparatione ad suum principium; et sic in tantum est compositus, in quantum habet ad ipsum dependentiam. Simplicissimum enim absolutissimum est, et omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem." In II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, concl.; t. 2, p. 91a. — Sur l'interprétation de la compositio cum aliis, voir KLUBERTANZ, Op. cit., p. 175-177.

Jusqu'ici la métaphysique de saint Bonaventure nous apparaît donc comme substantiellement identique à celle d'Avicenne et de saint Albert le Grand; ce que nous a manifesté surtout sa conception de l'être créé comme possible, essentiellement dépendant et tourné en lui-même vers le non-être et l'explication de la composition métaphysique qui lui est propre en fonction d'un double rapport de dépendance de son essence, l'un vis-à-vis du sujet dans lequel elle est réalisée, et l'autre vis-à-vis de la cause qui lui donne l'existence.

§ 2. La constitution métaphysique des substances angéliques

Dans le deuxième livre du Commentaire sur les Sentences, une seule question va retenir notre attention, celle qui porte sur la nature des substances angéliques. Cette question, qui s'intitule "Utrum angeli sint compositi ex materia et forma", va nous permettre de préciser que la métaphysique de saint Bonaventure, bien qu'identique dans sa structure fondamentale à celle d'Avicenne et de saint Albert, présente une certaine continuité avec le système de l'hylémorphisme universel du philosophe juif Avicébron.

Dans cette question sur la nature des anges, nous retrouvons les mêmes formes de composition que nous avons rencontrées

dans le premier livre du Commentaire sur les Sentences. Dans le corps de la question, saint Bonaventure distingue ces diverses formes de composition que l'on trouve chez les anges:

1° En tant qu'être relatif et dépendant, l'ange compose avec la cause efficiente qui lui donne l'être. Il s'agit du mode de composition expliqué ci-dessus, celui d'une compositio cum aliis.

2° En raison de son activité, l'ange est composé de substance et de puissance.

3° En tant qu'il est dans un genre (ens in genere), il est composé métaphysiquement de puissance et d'acte, logiquement de genre et de différence spécifique²⁰.

4° En tant qu'il est substance (ens in se), l'ange est constitué par une triple composition²¹:

1) Ens et esse. C'est la composition d'une substance avec la perfection transcendante d'être qui lui donne d'exister en acte.

²⁰ "Habet nihilominus considerari ut ens in genere; et sic secundum metaphysicum componitur ex actu et potentia, secundum logicum vero ex genere et differentia." In II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, concl.; t. 2, p. 91a.

²¹ "Item, habet [Angelus] considerari ut ens in se; et sic quantum ad esse actuale est in ipso compositio entis et esse, quantum ad esse essentielle, ex quo est et quod est, quantum ad esse individuelle sive personale, sic quod est et quis est. Cum ergo angelica essentia dicitur simplex, hoc non est per privationem harum compositionum." In II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, concl.; t. 2, p. 91a.

2) Quo est et quod est. Au niveau de l'essence spécifique, il y a une seconde composition qui est celle d'une substance avec une forme ou perfection spécifique.

3) Quod est et quia est. Dans l'individu même, il y a encore composition de sa substance avec sa perfection substantielle individuelle. Comme la substance de l'être créé n'est pas son être, elle n'est pas davantage identique à sa perfection spécifique, ni à sa perfection individuelle. Dressons un tableau comparatif de ces modes de composition avec ceux que nous avons analysés au premier livre des Sentences:

I SENT.

II SENT.

1. Subst. et accidents	Substance et puissance
2. Suppôt (perf. individ.) et Essence (perf. spécif.)	<u>Quod est - quia est</u> (Substance et perf. individ.) <u>Quod est - quo est</u> (Substance et perf. spécif.)
3. <u>Ens et esse</u> (Subst. et perf. transe. d'être)	<u>Ens et esse</u> (Subst. et perf. transe. d'être)

Si nous mettons ces modes de composition en comparaison avec ceux que nous trouvons chez saint Albert, nous pouvons constater qu'ils sont à peu près équivalents. La composition ens et esse correspond à celle de l'essence et de la possibilité de saint Albert; elle donne à l'être créé d'exister en acte (quantum ad esse actuale, est in ipso compositio entis et esse), et constitue ainsi un sujet encore tout indéterminé et

susceptible de déterminations ultérieures, lesquelles sont les perfections spécifiques et individuelles.

Saint Bonaventure se sépare cependant d'Avicenne et de saint Albert et se rapproche d'Avicébron lorsqu'il affirme que ces modes de composition font de l'ange un composé de matière et de forme.

Dès lors, dire que les anges sont des substances composées c'est dire qu'il y a en eux de l'actuel et du possible; or, l'acte est toujours la forme et le possible est toujours la matière, les anges sont donc nécessairement composés de matière et de forme²².

Nous n'entreprendrons pas de traiter ici tout le problème de l'hylémorphisme chez saint Bonaventure²³. A la lumière de cette question sur la nature des anges, nous nous contentons d'affirmer que saint Bonaventure semble se distinguer du courant de pensée avicennien de la même façon qu'Avicébron s'en sépare lui-même; c'est-à-dire en expliquant selon des schèmes d'univocité (comme matière et forme) tous les rapports de puissance et d'acte que l'on trouve au sein de l'être créé. Dans ce cas, si l'on admet, en effet, que l'hylémorphisme est à la base du système de saint Bonaventure, on devrait considérer la

²² In II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, concl. 3a, traduction d'E. Gilson, dans La philosophie de saint Bonaventure, p. 235.

²³ Sur l'hylémorphisme chez saint Bonaventure, cf. GILSON, E., La philosophie de saint Bonaventure, p. 235 sq.

composition d'ens et esse comme équivalente à celle de la forme universelle et de la matière universelle d'Avicébron.

§ 3. Conclusion

L'étude de saint Bonaventure nous a permis de prendre conscience de la place qu'occupe sa philosophie parmi celles de ses contemporains. L'hylémorphisme universel, auquel il s'attache, loin de l'isoler du courant d'Avicennisme en honneur de son temps à l'université de Paris, le situe à l'intérieur d'une même conception de la nécessité et de la possibilité de l'être. En effet, du point de vue de cette conception du nécessaire et du possible (et il s'agit là d'une perspective fondamentale en métaphysique), Avicébron, Guillaume d'Auvergne, saint Albert le Grand et saint Bonaventure sont tous disciples d'Avicenne.

Saint Albert le Grand et saint Bonaventure ont donc un fonds commun de pensée, et c'est cette parenté de doctrine qui a permis à saint Bonaventure maints développements que l'on pourrait croire empruntés à saint Albert, sans qu'il doive pour autant renoncer à sa thèse de l'hylémorphisme. En raison précisément de l'hylémorphisme universel, le point principal qui semble séparer saint Albert et saint Bonaventure, nous l'avons signalé, c'est la question de l'analogie ou de l'univocité des rapports de puissance et d'acte. Pour le reste, la doctrine de saint

Bonaventure est identique à celle de saint Albert. Tout comme lui, il explique la participation à l'être par composition d'une perfection d'être abstraite avec un sujet (quo est-quaed est) et c'est par des modes divers d'union de ces deux principes qu'il explique les degrés de perfection dans la créature. Sa définition de la vérité comme indivisio actus et potentiae²⁴ ou comme indivisio entis et esse²⁵ rappelle celle de saint Albert. Dans le cadre de cette explication logique de l'être, esse a un sens général de perfection, soit qu'il désigne la forme abstraite elle-même, ou la valeur de réalité que celle-ci acquiert dans une substance. Le P. Klubertanz a bien montré cette valeur uniquement formelle de l'esse chez saint Bonaventure dans son article Esse and Existere in St. Bonaventure²⁶. Comme saint Albert également, saint Bonaventure a parlé du mélange de possibilité intrinsèque à la créature, de sa vanité, de sa mutabilité, de sa dépendance essentielle. Il admet aussi avec lui un double rapport de dépendance au sein de l'être créé: l'un, intrinsèque, celui de l'essence vis-à-vis du sujet dans lequel elle est reçue; l'autre, extrinsèque, celui de l'essence vis-à-vis de la cause efficiente qui lui donne l'être.

²⁴ In I Sent., d. 8, p. 2, a. 1, q. 1, concl.; t. 1, p. 151b.

²⁵ De Donis Spiritus Sancti, c. 2, n. 7; t. 5, p. 474b.

²⁶ Dans Mediaeval Studies, 8 (1946), p. 169-188.

Cette doctrine de l'être possible et essentiellement dépendant nous amène à faire à saint Bonaventure la même critique que nous avons faite à saint Albert: cette métaphysique essentialiste n'explique pas de façon adéquate le statut ontologique de l'être créé. La créature est dans un état de pure possibilité vis-à-vis de l'existence, elle n'a en elle-même aucune détermination à être; sa condition est celle d'une puissance qui n'existe que dans la mesure où elle est comblée par son acte, comme la matière qui n'existe que dans la mesure où elle est actée par une forme. Saint Bonaventure compare même explicitement le rapport de la créature au Créateur au rapport de la matière à la forme²⁷. Ce conditionnement de la créature explique sa variabilité et son instabilité. Puisque toute détermination à être est le privilège exclusif de l'unique Nécessaire, c'est au niveau de la causalité créatrice qu'il faut remonter pour expliquer immédiatement toute stabilité dans l'existence. Il manque toujours à la créature, comme chez Avicenne et saint

²⁷ "Similiter dicendo comparationem ad Creatorem. Triplex enim est relatio: quaedam, quae fundatur super proprietatem accidentalem, sicut aliqui dicuntur similes, quia albi; quaedam, sicut comparatio materiae ad formam; quaedam, super originem naturalem. Prima relatio addit aliud per essentiam; tertia relatio nihil aliud nisi pure esse, sicut patet in divinis; media relatio dicit aliquid, quod est quodam modo idem, quodam modo aliud. Creatio autem dicit relationem secundum medium modum, quoniam ipsa creatura essentialiter et totaliter a Creatore dependet." In II Sent., d. 1, p. 1, a. 3, q. 2; t. 2, p. 34 b.

Albert, un acte d'être qui soit au niveau des principes de l'essence et à l'égard duquel celle-ci ait une détermination propre. Seul cet acte d'être créé peut expliquer de façon adéquate le mode d'être qui convient à la créature.

DEUXIEME PARTIE

NECESSITE ET CONTINGENCE

CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

CHAPITRE PREMIER

LES PREMIERS ECRITS DE SAINT THOMAS

§ 1. Le De Ente et Essentia

Le De Ente et Essentia contient une brève synthèse de la métaphysique de saint Thomas d'Aquin au début de son enseignement. Dans cet opuscule, il se préoccupe d'abord de définir les termes d'être et d'essence, étudie ensuite les différents modes d'être où se réalise l'essence (dans les substances composées, dans les substances simples et dans les accidents) et compare ces modes d'être de l'essence aux schèmes logiques du genre, de l'espèce et de la différence spécifique.

Dans le premier chapitre, sont définis les termes ens et essentia. Ens a deux significations: la première est une notion d'être qui comprend la perfection des dix genres que sont les prédicaments (quod dividitur per decem genera¹); la seconde signifie la vérité d'une proposition, abstraction faite que ce qui est prédiqué soit ou non dans la réalité (quod significat propositionum veritatem²). C'est en rapport avec le premier

¹ De Ente et Essentia, c. 1, n. 2, dans Opusc. Philosophica, 1954, p. 5.

² Ibid.

sens que se définit l'essence: l'essence signifie une perfection commune aux natures suivant lesquelles les êtres sont dans un genre et une espèce. Par exemple, l'humanité est l'essence de l'homme par laquelle celui-ci est dans le genre animal et l'espèce humaine.

Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur,³ sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis³.

Ens et essentia se distinguent donc l'un de l'autre en ce que le premier terme signifie l'être au sens transcendantal tandis que le second signifie l'être comme perfection spécifique. Le sens et la portée de ces définitions va se préciser par les applications qui vont suivre.

Les chapitres deuxième et troisième étudient le mode d'être de l'essence dans les composés de matière et de forme en même temps que son rapport aux notions du genre et de la différence spécifique. Le quatrième chapitre, qui porte sur le mode d'être de l'essence dans les substances séparées, mérite d'être analysé en détail.

Dès le début de ce quatrième chapitre, saint Thomas prend explicitement position contre Avicébron et sa doctrine de

³ Ibid., n. 3.

l'hylémorphisme universel. Il commence par étudier le rapport de la matière à la forme et conclut qu'il n'est pas impossible de trouver une forme sans aucune matière, puisque la forme en tant que forme ne dit pas dépendance de la matière. "Forma dat esse materiae; [...] Forma enim, in eo quod est forma, non habet dependentiam ad materiam⁴." L'essence des substances séparées diffère donc de celle des êtres matériels en ce qu'elle n'est que forme (essentia autem substantiae simplicis est forma tantum⁵). Dans ces substances simples, qui n'ont pas de matière, la forme est toute l'essence elle-même et non seulement une partie. Et, à l'appui de cette doctrine, saint Thomas cite Avicenne:

Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam, quasi formam recipiens: et ideo, quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis, de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit quod quidditas substantiae simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquid recipiens ipsam⁶.

L'identité de la perfection spécifique et de la perfection du sujet individuel dans les substances spirituelles provient de ce qu'il n'y a pas de matière qui reçoive et multiplie l'essence dans des sujets numériquement distincts; le sujet individuel possède à lui seul toute la perfection de l'essence.

⁴ Ibid., c. 4, n. 24.

⁵ Ibid., c. 4, n. 25.

⁶ Ibid., c. 4, n. 25.

Continuant dans la perspective même d'Avicenne, saint Thomas affirme que ces substances sans matière, bien qu'elles soient simples par le fait que leur perfection spécifique n'est pas reçue dans la matière, contiennent cependant un mélange de puissance et d'acte. Cette composition qui leur convient provient de ce qu'elles ne sont pas acte pur; n'étant pas acte pur, l'esse n'est pas identique à leur essence et il s'y ajoute de l'extérieur comme un acte qui est reçu dans une puissance.

Huiusmodi substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, ut sint actus purus, sed habent permixtionem potentiae⁷.

Pour confronter la doctrine de saint Thomas avec celle d'Avicenne, il faut auparavant noter le même changement de terminologie que nous avons rencontré chez Guillaume d'Auvergne. Le mélange de puissance et d'acte propre aux êtres immatériels, saint Thomas va l'expliquer par une composition d'esse et d'essence: chez Avicenne, cette composition correspond à celle de l'essence (comme perfection transcendantale d'être) et de la possibilité qui s'y ajoute. L'essence, chez saint Thomas, devient donc sujet récepteur de l'esse, alors que, chez Avicenne, elle était la perfection d'être reçue. L'essence, en recevant ainsi l'esse, qui est une perfection commune d'être, le divise, le particularise et le ramène à ses propres dimensions qui sont

⁷ Ibid., c. 4, n. 26.

celles de telle perfection spécifique. Cette position respective de l'esse et de l'essence concorde avec les définitions d'ens et d'essentia données au premier chapitre. Si nous comparons saint Thomas et Avicenne, nous avons le schéma suivant:

AVICENNE ET S. ALBERT	SAINT THOMAS
I. DIEU - <u>Necesse esse</u> .	I. DIEU - Acte pur, sans aucune puissance.
II. ETRE CREE:	II. ETRE CREE:
1. <u>Essence</u> : Perf. transcend. d'être	1. <u>Esse</u> : Perfection commune aux 10 prédicaments
2. <u>Possibilité</u> : Sujet récepteur de l'essence	2. <u>Essence</u> : Sujet récepteur de l' <u>esse</u> a) Etres matériels: M et P. b) Etres immat.: forme seulement

Ce changement de terminologie apparaît clairement dans tout le reste de ce quatrième chapitre, mais la doctrine ne quitte pas la perspective d'Avicenne. Saint Thomas va appliquer la méthode même d'Avicenne qui est celle d'une considération logique de l'être, mais le point de départ en est quelque peu différent. Alors qu'Avicenne est parti d'une considération logique de l'essence comme valeur transcendante, saint Thomas prend l'essence dans son sens restreint de nature spécifique. Comme l'existence en acte n'est pas incluse dans les notes intelligibles d'aucune nature spécifique, elle est nécessairement en dehors d'elle et doit lui venir d'un principe extrinsèque. (Remarquer la perspective logique de cette distinction de

l'esse et de l'essence fortement marquée par les expressions de intellectu essentiae, intelligatur de esse suo, etc.)

Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia; quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet⁸ quod esse est aliud ab essentia vel quidditate⁸.

Dans la suite du texte, saint Thomas explique qu'en Dieu seul l'esse n'est pas en dehors de l'essence, parce qu'il est parfaitement identique à celle-ci. L'esse par essence, cependant, ne peut être qu'unique; pour qu'il puisse être multiple, il faudrait que l'esse puisse recevoir l'addition d'une différence qui s'ajouterait à lui comme à un genre pour constituer des espèces distinctes; alors il ne serait plus l'esse par essence, il serait esse et, en plus, une forme quelconque.

Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; [...] Unde oportet quod, in qualibet alia re praeter eam, aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma, et esse⁹.

⁸ Ibid., c. 4, n. 26.

⁹ Ibid., c. 4, n. 26.

Les substances sans matière ne sont donc point tout à fait simples: l'esse en elles s'ajoute à la forme et n'est pas compris dans l'essence elle-même. Pour expliquer l'existence de ces substances, il faut donc avoir recours à une cause efficiente qui communique l'esse à l'essence de l'extérieur¹⁰. Cette cause ne peut être autre que l'esse premier, qui est esse par essence. L'essence de l'être créé, qui est ce qu'est la chose (ipsum quod est ipsa) et l'esse reçu de Dieu forment une composition de puissance et d'acte que saint Thomas met en équivalence avec celle du quo est et du quod est de Boèce.

Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus eius. Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. [...] Et quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a

¹⁰ "Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influenza solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma [et] esse; et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum; et hoc est causa prima, quae Deus est." Ibid., c. 4, n. 27.

quibusdam huiusmodi substantiae dicuntur componi ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse, ut Boetius dicit¹¹.

Cette distinction de la puissance et de l'acte va permettre à saint Thomas d'expliquer la multitude des intelligences simples en même temps que leurs degrés différents de perfection. Plus une intelligence est parfaite, plus elle participe à l'acte et moins elle a de puissance. En raison de ce principe, l'âme humaine, qui tient le dernier rang parmi les Intelligences, a plus de puissance et moins d'acte que les purs esprits; et plus bas encore que l'âme humaine, il y a les formes qui ne peuvent exister sans matière, et qui pour cela ont encore plus de puissance et sont plus éloignées de l'Acte pur.

Est ergo distinctio earum ad invicem, secundum gradum potentiae et actus; ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. [...] Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse earum sine materia non est¹².

¹¹ Ibid., c. 4, n. 28. — Noter ici le changement de terminologie: chez Boèce, l'esse, c'est l'essence, qui est la perfection abstraite à laquelle la substance (quod est) participe. Chez saint Thomas, l'essence, c'est la substance elle-même (quod est) qui participe à l'esse ou quo est. Ce changement de terminologie est propre à Guillaume d'Auvergne et à saint Thomas.

¹² Ibid., c. 4, n. 29.

Ces diverses compositions d'acte et de puissance permettent de classifier les êtres spirituels dans les genres et les espèces. Dans les êtres matériels, la matière est le principe du genre et la forme, celui de la différence spécifique. Dans les êtres spirituels où il n'y a pas de matière, c'est toute la quiddité qui doit être à la fois principe du genre et de la différence spécifique: la ratio generis vient du fait qu'elles sont toutes des substances immatérielles, la ratio differentiae vient du degré de perfection propre à chacune. Cette différence spécifique nous est inconnue.

Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti; una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis, secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales, sumitur in eis genus, sicut intellectualitas vel aliquid huiusmodi; ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota¹³.

Essayons maintenant de donner quelques précisions sur l'esse tel que nous l'avons rencontré dans le De Ente et Essentia. Il nous est apparu, en effet, comme une perfection distincte de l'essence à la manière d'un acte qui se distingue d'une puissance et qui est de soi communicable à des degrés divers selon la capacité de réception de chacune des essences. Quelle est la nature de cet esse?

¹³ Ibid., c. 5, n. 32.

Une comparaison de la doctrine du De Ente et Essentia avec la métaphysique de saint Albert le Grand va nous permettre d'apporter les précisions désirées. Saint Albert a expliqué, dans le cadre d'une métaphysique inspirée d'Avicenne, la participation à l'être par une composition logique de puissance et d'acte, l'acte étant une perfection d'être abstraite et transcendante et la puissance, un sujet qui le divise et le particularise. Nous n'avons qu'un changement de terminologie à faire X pour qu'apparaisse la coïncidence parfaite de la doctrine de l'élève avec celle de son maître. Chez saint Albert le Grand, la terminologie est la même que celle d'Avicenne; c'est pourquoi, chez lui, l'acte, la perfection d'être qui est participée dans les sujets, c'est l'essentia (non au sens de nature, mais comme valeur transcendante). Chez saint Thomas, l'esse prend la place de l'essentia de saint Albert, il est le quo est qui est reçu et diversifié dans les essences (quod est) qui sont les sujets récepteurs. Selon les modes divers d'union de l'esse et de l'essence, de l'acte et de la puissance, nous avons des degrés divers de perfection dans les êtres créés. Plus un être est parfait, plus son essence participe à la valeur transcendante de l'esse, plus elle s'approche de l'Acte pur et moins il y a en elle de puissance.

Il ne faut donc point assimiler la composition de l'esse et de l'essence telle qu'on la trouve dans les premiers écrits

de saint Thomas à celle que nous rencontrerons dans ses œuvres de maturité: l'esse ici n'est pas un acte qui fait exister, il est conçu comme une perfection purement formelle et n'a d'autre valeur que celle de l'essentia chez saint Albert le Grand.

§ 2. Le Commentaire sur les Sentences

Reconstituer dans ses lignes fondamentales la métaphysique qui est sous-jacente au Commentaire sur les Sentences n'est pas chose facile. Ce commentaire n'est pas un traité de philosophie et ce n'est qu'à l'occasion de diverses questions de théologie que nous trouvons des données philosophiques qui font appel à un système dont nous n'avons pas un exposé d'ensemble. Il est normal cependant que, dans ses premiers écrits, saint Thomas s'en tienne aux positions doctrinales communément admises par ses prédécesseurs à l'Université de Paris, et principalement à celles de son maître, saint Albert le Grand.

Le De Ente et Essentia nous fournit déjà une indication précieuse en ce sens. De plus, un sondage préliminaire nous révèle l'influence exceptionnelle d'Avicenne: un relevé des citations explicites d'Avicenne dans le Commentaire sur les Sentences indique que celui-ci en contient plus à lui seul que le reste des écrits de saint Thomas. Aimé Forest reproduit une centaine de citations explicites tirées des Sentences et M. M.

Gorce porte le chiffre à plus de cent cinquante¹⁴. Nous tenterons donc une systématisation de la pensée philosophique du Commentaire sur les Sentences en tenant compte de l'utilisation que saint Thomas y fait de ses prédécesseurs, notamment d'Avicenne, dont la première partie de notre travail nous a révélé l'importance exceptionnelle.

Quiddité et esse

L'axe fondamental sur lequel repose toute la métaphysique des Sentences, c'est la distinction, en toute créature, de la quiddité (ou essence) et de l'esse. Les explications rationnelles des données de la théologie se rattachent de près ou de loin à cette thèse qui devient comme un axiome de base sur lequel se fondent les attributions et les propriétés de l'être créé. Cette distinction est si fondamentale que nous la rencontrons en divers contextes autant pour expliquer les imperfections que les perfections de la créature et pour distinguer celle-ci du Dieu créateur lui-même.

Dans le De Ente et Essentia, nous avons expliqué cette composition d'esse et d'essence (ou de quiddité) par comparaison avec Avicenne et saint Albert le Grand. Ici, c'est la même chose

¹⁴ FOREST, Aimé, La Structure métaphysique du concret, p. [330]-3. M. M. GORCE, O.P., Compte rendu, dans Bulletin Théologique, 3 (1930-33), n. 126, p. [183].

qu'il faut faire. Comme nous l'avons noté alors, pour comparer saint Thomas à Avicenne et à saint Albert le Grand, il faut opérer une transposition dans la terminologie. Esse, chez saint Thomas, prend le sens et la valeur de l'essentia (au sens transcendantal) d'Avicenne et de saint Albert; il est une perfection abstraite et commune qui donne à une substance la perfection d'être par laquelle celle-ci existe en acte. Dans le contexte de cette distinction, ce sujet ~~essence~~ est appelé essence chez saint Thomas. Au lieu d'une composition d'essence et de possibilité, nous avons une composition d'esse et d'essence. Ce changement de terminologie opéré par saint Thomas est emprunté à Guillaume d'Auvergne.

La distinction de l'esse et de l'essence est apportée par saint Thomas pour caractériser le mode d'être propre à la créature en regard de celui du Créateur. Au livre premier (dist. 8), où il étudie les propriétés de l'essence divine, saint Thomas affirme que l'esse est en quelque sorte une propriété de l'essence divine. La principale raison apportée est tirée d'Avicenne: Dieu seul possède une perfection d'être parfaitement identique à son essence, et ce mode d'être lui est propre. En toute créature, il y a une distinction entre ce qu'elle est, sa quiddité, et la perfection par laquelle elle est. N'ayant l'esse qu'en participation, la créature est plutôt dénommée par ce qui est sien, son essence, tandis que l'esse ou le qui est de la Bible est le nom propre de Dieu.

Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae, tract. VIII Metaph., in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen "res" imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, tract. II Metaph., hoc nomen "qui est" vel "ens" imponitur ab actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua¹⁵.

Ce qui distingue fondamentalement la créature du Créateur, c'est donc une certaine composition d'esse et d'essence dont il nous reste encore à déterminer la nature exacte. L'ad primum de cet article précise dans quel sens l'esse est une propriété de l'essence divine et, ce faisant, il nous réfère à des notions déjà rencontrées chez Avicenne et saint Albert le Grand: Dieu seul est acte pur, toute créature a une perfection d'être qui est le résultat d'un mélange de puissance et d'acte. Chez Avicenne et saint Albert, nous avons vu qu'à la perfection d'être de la créature (l'essence), viennent s'ajouter des éléments étrangers, entre autres la possibilité qui fait fonction de sujet. Chez saint Thomas, c'est l'esse qui correspond à l'essence d'Avicenne et de saint Albert le Grand. Par le fait que l'esse de la créature n'est pas identique à ce qu'elle est, il

¹⁵ In I Sent., d. 3, q. 1, a. 1, sol.

y a quelque chose en elle d'étranger à la nature de l'esse; cet élément étranger, c'est l'essence, qui joue le rôle de sujet: par elle-même, elle n'a pas l'être, elle est en état de privation et de possibilité vis-à-vis de l'esse qu'elle tient d'autrui.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter: aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subjecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit; et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli, et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicujus privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae¹⁶.

Pour établir cette distinction de l'essence et de l'esse, saint Thomas emploie le critère même d'Avicenne, celui d'une considération logique de l'être; cependant, au lieu de partir comme lui de la notion d'être créé pour conclure que celle-ci n'implique pas l'existence en acte, il part de la considération de l'essence spécifique et, voyant que l'existence en acte n'est pas l'une de ses notes composantes, il conclut que l'essence spécifique n'est pas identique à la perfection par laquelle celle-ci existe en acte.

Quaedam enim natura est de cujus intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest esse cum hoc quod ignoretur an sit, sicut phaenicem,

¹⁶ Ibid., ad lm.

vel eclipsim, vel aliquid hujusmodi. Alia autem natura invenitur de cujus ratione sit ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura. Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio; quia illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur¹⁷.

Le point de départ est différent de celui d'Avicenne, mais la conclusion est la même. Avicenne, en considérant l'essence comme acte et perfection d'être de la créature, a constaté que celle-ci n'était pas simple et qu'elle devait être accompagnée d'un sujet qui la reçoive. Saint Thomas, en considérant l'essence comme sujet, a vu que celle-ci ne comprenait pas l'existence en acte. Dans les deux cas, l'on aboutit à distinguer la créature du Créateur par une composition de perfection d'être reçue avec un sujet qui la reçoit.

Possibilité de l'être créé

La distinction de la quiddité et de l'esse introduit en tout être créé une possibilité, qui caractérise la condition de l'essence de la créature vis-à-vis de son esse. Cette possibilité est un état de privation de l'essence par rapport à sa perfection d'être qui lui arrive d'en-haut: l'essence est un

¹⁷ In II Sent., d. 3, q. 1, a. 1, sol.

pur sujet, une pure capacité de recevoir la perfection d'être. Cette possibilité découle immédiatement de la distinction de l'essence et de l'esse et elle caractérise l'imperfection radicale de l'être créé qui lui vient de cette distinction. Pour saint Thomas, faire appel à la possibilité de l'être créé ou à sa distinction d'essence et d'esse est une même chose. Toutes les privations de la créature comme aussi tous ses perfectionnements ont rapport de quelque façon à cette possibilité première de l'essence vis-à-vis de l'esse.

Puissance et acte

Le rapport de la quiddité à l'esse (de la substance à la perfection d'être par laquelle elle est) est exprimé souvent, dans les Sentences, en termes de puissance et d'acte. Cependant, les textes qui décrivent ainsi ce rapport sont utilisés fréquemment en faveur de la distinction réelle de l'essence et de l'existence (telle que nous la trouverons en d'autres écrits de saint Thomas). Le texte suivant, par exemple, parce qu'il contient les mots differt ... re quidam, semble exprimer de façon qui ne peut être plus explicite la distinction réelle.

Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cujus est actus re quidam, sed non secundum rationem successionis quia utrumque sine successione est¹⁸.

¹⁸ In I Sent., d. 19, q. 2, a. 1, sol.

Il n'y a pas de doute que plusieurs passages des Sentences, pris isolément, parlent un langage parfaitement adaptable à la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Il est vrai que l'on peut invoquer en faveur d'une telle interprétation l'hypothèse d'une revision du texte du Commentaire sur les Sentences, au moins celui du premier livre. Ces textes n'en peuvent pas moins, dans une conception logique de l'être, signifier le rapport d'une substance à une perfection abstraite d'être (esse). C'est le contexte métaphysique du Commentaire sur les Sentences qui va commander l'interprétation. Dans l'une ou l'autre position, on peut dire avec vérité que l'essence et l'esse sont distincts comme puissance et acte et que l'esse est en dehors de l'essence comme un acte qui vient combler une puissance.

Ad quantum jam patet responsio per ea quae dicta sunt; ostensum est enim quod in angelo est potentia et actus, non tamen sicut partes quidditatis; sed potentia tenet se ex parte quidditatis, et esse est actus ejus¹⁹.

Cette composition de puissance et d'acte doit d'abord s'interpréter dans les cadres de la conception du possible d'Avicenne, selon laquelle la créature est en pure puissance vis-à-vis de sa propre perfection d'être. Le texte suivant nous en fournit une indication sûre.

¹⁹ In II Sent., d. 3, q. 1, a. 1, ad 4^m.

Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; hujusmodi quidditas cum habeat esse ab aliò, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate inveniatur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in angelis compositionem potentiae et actus, et de "quo est" et "quod est", et similiter in anima. Unde angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; sed tamen advenit ibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse²⁰.

Saint Thomas nous renseigne davantage sur le contenu logique de cette composition de puissance et d'acte dans un passage où il explique les degrés de perfection dans les substances spirituelles. Nous retrouvons exactement la même explication de l'être par composition logique de puissance et d'acte que nous avons rencontrée dans le De Ente et Essentia, et chez saint Albert le Grand. Une substance spirituelle est une forme simple et il n'est pas du tout question de faire de l'esse un principe qui soit réellement distinct de la forme. Il faut plutôt envisager la composition qui existe dans les êtres spirituels sur le plan d'un rapport de l'être concret à une perfection d'être commune et abstraite. Dieu seul réalise en sa plénitude la notion commune d'être, parce que lui seul est l'être par essence. En chaque nature angélique, la forme signifie une perfection d'être déterminée et limitée, elle n'est pas la perfection commune d'être; mais elle y participe, c'est-à-dire qu'elle la

²⁰ In I Sent., d. 8, q. 5, a. 2, sol.

signifie comme participée dans la mesure de sa plus ou moins grande perfection. Plus une substance réalise la perfection commune d'être, plus elle a d'acte et s'approche de celui qui la réalise en plénitude, l'Acte pur; si une substance a plus de possibilité et d'imperfection, elle a moins d'acte, réalise moins la perfection commune d'être et, en conséquence, s'approche davantage de la matière.

Unde dice quod secundum gradum possibilitatis permixtae in natura angelica est eorum distinctio. Dictum est enim supra quod ipsa natura vel quidditas angeli est possibilis respectu esse quod a Deo habet. Invenitur enim natura cui possibilitas admiscetur plus et plus distans ab actu, secundum quod recedit a similitudine divinae naturae, quae est actus tantum. Illa ergo quidditas est actus completus praeter quam non est suum esse, scilicet natura divina: et ista quidditas simplex quae est propinquior per similitudinem ad divinum esse, minus habet de potentia et plus de actu, et est Deo vicinior et perfectior: et sic deinceps, quousque veniatur ad illam naturam quae est in ultimo gradu possibilitatis in substantiis spiritualibus; adeo quod non acquiritur sibi esse nisi in altero, quamvis esse suum ad illud non dependeat, scilicet intellectus humanus, qui, secundum Commentatorem, est ultimus in ordine naturarum intellectualium, sicut materia prima in ordine corporalium²¹.

²¹ In II Sent., d. 3, q. 1, a. 3, sol. — "Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de angelis, sit differentia in specie secundum gradum possibilitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab angelis differt, quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus, ut dicit Commentator, in III de Anima. Unde quia plurimum de possibilitate habet, esse suum est adeo propinquum rebus materialibus, ut corpus materiale illud esse possit participare, dum anima corpori unitur ad unum esse; et ideo consequuntur istae differentiae inter animam et angelum, unibile et non unibile, ex diverso gradu possibilitatis. Item ex eodem sequuntur aliae differentiae, rationale et intellectuale: quia ex hoc quod angelus plus habet de actu quam anima, et minus habet de potentia, participat quasi in plena luce naturam intellectualem, unde intellectualis dicitur; anima vero, quia extremum gradum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectualem magis defective et quasi obumbrata: et ideo dicitur rationalis, quia ratio oritur in umbra intelligentiae." In II Sent., d. 3, q. 1, a. 6, sol.

Genre et différence spécifique

Cette composition de puissance et d'acte correspond aux schèmes logiques du genre et de la différence spécifique. Tout être composé de quiddité et d'esse est nécessairement dans un genre et tout être qui est dans un genre est nécessairement composé de quiddité et d'esse, ce sont là des propositions convertibles pour saint Thomas²². Comme nous venons de l'expliquer, l'esse de la créature arrive à son essence de l'extérieur et il est participé selon les limites propres à celle-ci; or, le degré de perfection ou d'acte de cette essence donne la différence spécifique tandis que le genre provient de sa possibilité.

Cette composition de genre et de différence spécifique s'applique de façon différente aux composés de matière et de forme et aux êtres immatériels. Dans les êtres matériels, la matière tient lieu de genre et la perfection d'être donnée par la forme (complementum) tient lieu de différence spécifique. Dans les êtres spirituels qui ne sont que formes, la forme elle-même est à la fois principe du genre et de la différence

²² "Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo, [...]" In I Sent., d. 8, q. 4, a. 2, sol. — "... secundum Avicennam, ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse." In I Sent., d. 19, q. 4, a. 2, sol. — "Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ubi supra, omne id quod habet esse aliud a suo quidditate, oportet quod sit in genere." In II Sent., d. 3, q. 1, a. 5, sol.

spécifique selon que l'on distingue en elle ce qu'elle a par elle-même, son essence (c'est-à-dire sa pure possibilité de recevoir l'être), et le degré de perfection qui lui est communiqué par Dieu. De l'union du genre et de la différence spécifique, nous avons des espèces distinctes et plus ou moins parfaites selon que la différence spécifique a plus d'acte et s'approche davantage par similitude de l'esse divin.

Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ubi supra, omne id quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere; et ita oportet quod omnes angeli ponantur in praedicamento substantiae, prout est praedicamentum, cum secundum Avicennam, sit res quidditatem habens, cui debeatur esse per se, non in alio, scilicet quod sit aliud a quidditate ipsa: et ideo ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis: ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiae, secundum quod appropinquat ad esse in actu; sed hoc differenter contingit in substantiis compositis et simplicibus: quia in compositis possibilitas est ex parte materiae, sed complementum est ex parte formae; et ideo ex parte materiae sumitur genus et ex parte formae differentia; [..] In simplicibus autem naturis non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundatur super diversas partes quidditatis, sed super illud simplex: quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quaedam similitudo divini esse, secundum hoc quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse; et ideo quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiae specificae²³.

²³ In II Sent., d. 3, q. 1, a. 5, sol.

Juxtaposition de la métaphysique de Boèce sur celle d'Avicenne

Pour expliquer la composition métaphysique de l'être créé, saint Thomas s'exprime enfin dans un vocabulaire emprunté à la philosophie de Boèce: la composition de l'esse et de la quiddité est aussi une composition d'esse (ou quo est) et de quod est.

En Dieu seul, l'esse est identique au quod est²⁴, mais en toute créature, il en est nécessairement distinct.

Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et huiusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est²⁵.

Cette composition d'esse et de quod est garde la même valeur que nous lui avons connue chez les prédécesseurs de saint Thomas: esse (ou quo est) signifie une perfection abstraite reçue dans les essences ou sujets (quod est).

Dans la doctrine de Boèce lui-même, nous savons cependant que la composition de l'esse et du quod est concerne uniquement

²⁴ "... esse divinum est per se stans, quia est id quod est; in angelo autem est aliud esse et aliud quod est." In II Sent., d. 2, q. 2, a. 1, sol.

²⁵ In I Sent., d. 8, q. 5, a. 1, sol.

les composés matériels et caractérise le rapport de la substance composée (quod est) avec le principe qui lui donne d'exister comme substance, c'est-à-dire sa forme substantielle (esse).

En adoptant la terminologie de Boèce, saint Thomas lui a donné une signification plus universelle, esse devenant une perfection d'être commune et transcendante. Cette évolution provient d'un effort de conciliation de la métaphysique de Boèce avec celle d'Avicenne. Ceci d'ailleurs n'est pas du neuf, nous avons déjà rencontré chez Guillaume d'Auvergne, saint Albert et saint Bonaventure cette utilisation de la doctrine de Boèce dans un contexte avicennien. C'est pourquoi, chez saint Thomas, la composition esse et quod est se réfère le plus souvent à la composition métaphysique d'une substance avec la perfection transcendante d'être. Il faut noter ici cependant que l'application de l'esse et du quod est ne se fait pas de la même façon pour les composés de matière et de forme et pour les substances simples. Dans le cas des substances simples, le quod est est la forme ou l'essence et l'esse est la perfection d'être reçue dans l'essence qui joue alors un rôle de sujet. Dans le cas des composés de matière et de forme, le quod est est la substance composée elle-même; quant à l'esse (ou quod est), il peut signifier la forme substantielle, comme chez Boèce, ou la perfection d'être à laquelle la substance composée participe et par laquelle elle existe en acte, ou encore l'essence ou perfection spécifique.

Dans un article où saint Thomas se demande si l'âme humaine est une substance composée, nous trouvons ces divers sens de l'expression quo est: saint Thomas en distingue trois pouvant convenir aux composés de matière et de forme et un autre applicable aux substances spirituelles. Dans les composés matériels, le quo est peut être la forme qui donne à la matière sa perfection d'être; il peut être aussi l'acte même par lequel la chose existe, à savoir l'esse; on peut dire enfin que c'est la nature ou perfection spécifique, telle l'humanité. Se trouve-t-il quelque quiddité qui ne soit pas composée de matière et de forme, comme dans les créatures spirituelles? Ou bien cette quiddité est sa propre perfection d'être (suum esse) ou bien non. Si cette quiddité est sa propre perfection d'être, elle est l'essence absolument simple de Dieu. Si, au contraire, elle n'est pas sa propre perfection d'être, elle la tient d'autrui. Mais comme cette quiddité ne subsiste pas en la matière, elle n'acquiert pas sa perfection d'être dans quelque chose d'autre, comme il arrive aux quiddités composées de matière et de forme, mais c'est en elle-même qu'elle acquiert l'être. C'est pourquoi, dans les créatures spirituelles, la quiddité est le quod est et la perfection d'être de cette quiddité est le quo est. Reproduisons ce texte d'une importance capitale.

In compositis autem ex materia et forma "quo est" potest dici tripliciter. Potest enim dici "quo est" ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici "quo est" ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici "quo est" ipsa natura quae relinquatur ex

conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna, tract. V, cap. 3. Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum; consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc "quod est", et ipsum esse suum erit "quo est"²⁶.

La suite de cet article situe cette distinction du quo est et du quod est chez les créatures spirituelles dans le cadre de la conception de l'être possible d'Avicenne. Nous avons reproduit ce passage plus haut en étudiant la nature du rapport de la quiddité à l'esse²⁷.

Pour bien comprendre ce texte de saint Thomas et saisir l'explication qu'il donne de la composition métaphysique des êtres matériels comparativement à celle des substances simples, il faut d'abord déterminer les significations possibles des termes essence et esse et préciser leurs rapports avec la matière et la forme substantielle.

²⁶ In I Sent., d. 8, q. 5, a. 2, sol.

²⁷ Cf. p. 154.

Dans un texte où il essaie de mettre un peu d'ordre dans la terminologie en usage de son temps en distinguant la signification des mots essentia, subsistentia et substantia, saint Thomas affirme qu'essentia se définit en fonction de l'esse, qui en est l'acte. (Cette distinction se réfère au mode de signifier: essentia, signifie dans l'abstrait, esse, qui est un verbe à l'infinitif, signifie cette perfection comme exercée en acte dans une substance.) L'esse, acte de l'essence, peut se comprendre de deux façons, soit en référence au quo est, soit au quod est.

Unde dico, quod "essentia" dicitur cujus actus est esse, "subsistentia" cujus actus est subsistere, "substantia" cujus actus est substare. Hoc autem dicitur dupliciter, sicut in singulis patet. Esse enim est actus alicujus ut quod est, sicut calefacere est actus calefacientis; et est alicujus ut quo est, scilicet quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris²⁸.

Ces deux sens d'esse reposent sur deux significations possibles de l'essence, selon qu'elle est quo est, ou quod est²⁹.

²⁸ In I Sent., d. 23, q. 1, a. 1, sol.

²⁹ "Et ideo "natura" vel "essentia" significatur dupliciter: scilicet ut pars, secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis; sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati, sicut hoc nomen "humanitas", et sic non praedicatur, nec est genus, nec est species, sed ea formaliter denominatur homo; vel significatur ut totum, secundum quod ea quae ad naturam communem pertinent, sine praecisione intelliguntur; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine "homo", et significatur ut quod est. Et utroque modo invenitur hoc nomen "essentia". Unde quandoque dicimus quod essentia Socratis non est Socrates: et sic patet quod essentia dicit "quo est", ut significatur nomine humanitatis; et quandoque "quod est" ut significatur hoc nomine "homo". In I Sent., d. 23, q. 1, a. 1, sol.

L'essence, en effet, peut signifier la perfection abstraite qui est le principe de l'esse et qui donne l'existence en acte au sujet (quod est); l'esse est dit alors acte ou plutôt effet de l'essence, et, suivant l'exemple donné dans le texte précité, il est en rapport à l'essence comme calefacere signifiant actus caloris. L'essence peut désigner aussi la substance; dans ce cas, l'esse est dit l'acte de l'essence, mais en tant que celle-ci est quod est; l'esse alors n'est pas un effet de l'essence, il s'oppose plutôt à elle comme le quo est s'oppose au quod est, comme le sujet s'oppose à la perfection par laquelle il est en acte. L'esse est alors en rapport à l'essence comme calefacere signifiant actus calefacientis³⁰.

Ces diverses significations relèvent en fin de compte des deux métaphysiques distinctes que saint Thomas s'est efforcé de concilier, celle d'Avicenne et celle de Boèce. Sa conception générale de l'être créé et son explication de la composition des êtres spirituels, donc l'ensemble de sa métaphysique, s'inspirent

³⁰ Qu'on se rappelle ici le texte de saint Albert le Grand sur la distinction entre essentia, esse, ens: "Essentia autem abstracte dicitur formaliter simplex, et faciens esse, et non hoc esse vel illud esse quod specificatum est et tractum in partem. Sicut enim deitas formaliter dicit Deum, ita essentia dicit esse indistincte. Et sic dicit Anselmus in Monologion, quod sicut differunt lux, lucere, et lucens, ita differunt essentia, esse, et ens. Et sic essentia est quo formaliter res est, et esse est actus ejus quem habet in eo quod est: id autem quod est, est ipsum ens concretum." In I Sent., d. 8, a. 5, sol.

d'Avicenne et, dans cette perspective, l'essence a valeur de sujet (quod est) vis-à-vis de l'esse qui est donné par Dieu. Cependant, à l'intérieur de ces cadres avicenniens, saint Thomas a retenu pour les composés de matière et de forme la métaphysique de Boèce où la perfection spécifique et l'existence en acte sont données par la forme substantielle. Comme chez Boèce, en effet, c'est la forme substantielle qui donne ~~à la substance~~ de participer à la perfection spécifique de l'essence et à l'existence actuelle. Cette doctrine est courante dans tout le Commentaire et elle se condense dans la formule forma dat esse. Esse a ici cette double signification de perfection spécifique et d'acte qui fait exister, d'abord parce qu'il est l'acte ou l'effet de l'essence (comme quo est) et aussi parce qu'étant un infinitif, il signifie cette perfection comme exercée en acte dans le sujet³¹. Nous comprendrons davantage ce rôle de la forme vis-à-vis de l'esse dans les composés matériels lorsque nous analyserons le commentaire de saint Thomas sur le De Hebdomadibus de Boèce à la fin de ce chapitre.

Dans cette perspective, qui est celle de Boèce, on comprend que l'esse soit présenté comme actus primus, l'acte premier de la forme substantielle dans le sujet.

³¹ Suivant la métaphysique de Boèce, la distinction entre l'essence et l'esse se prend d'après le mode de signifier: esse signifie la perfection de l'essence en acte comme lucere signifie l'action de luire.

Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus³².

Dans le même sens, l'esse donné par l'essence (comme quo est) est dit quasi actus primus:

Ad secundum dicendum, quod natura vel essentia comparatur ad duo: ad habentem, et ad id cuius natura est principium. Inter essentiam igitur et habentem, non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est esse; sed ipsa essentia dat esse habenti: et iste actus est quasi actus primus. Egredditur etiam ab essentia alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae, sicut principii agendi: et iste est actus secundus, et dicitur operatio³³.

Il serait trop long d'analyser ici les textes où la forme est présentée comme le principe qui donne à la fois au sujet sa perfection et l'existence en acte. Des expressions comme celles-ci sont très significatives: "omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali; [...] ³⁴", "forma substantialis est principium substantialis esse, et accidentalis dat aliquod esse,

³² In I Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1m. — "Unde res quae habet formam substantialem per quam est, esse non dicitur perfecta simpliciter, sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima; [...]" In IV Sent., d. 8, q. 1, a. 1, q^a 1.

³³ In I Sent., d. 7, q. 1, a. 1, ad 2m.

³⁴ In I Sent., d. 17, q. 1, a. 1, sol.

scilicet accidentale³⁵."

Complétons enfin ce tableau de l'esse et du quod est en soulignant que cette composition s'applique aux accidents, car, en eux aussi, il y a participation du concret à l'abstrait et distinction entre leur perfection d'être et le sujet dans lequel celle-ci est réalisée.

Ad quintum dicendum quod cum ista accidentia habeant esse et essentias proprias, et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis esse et quod est³⁶.

³⁵ In I Sent., d. 32, q. 2, a. 1, sol. — Voici quelques-uns des nombreux textes où saint Thomas dit que c'est la forme qui donne l'esse: "Ad secundum dicendum, quod anima est in corpore ut forma dans esse, et operans operationes naturales; [...]" In I Sent., d. 37, q. 3, a. 3, ad 2m. — "... quia forma substantialis dat esse completum in genere substantiae." In II Sent., d. 12, q. 1, a. 4. — "Cum enim unum sequatur actum formae distinguuntis, ex hoc quod forma dat esse, habet unum quod convertitur cum ente; [...]" In I Sent., d. 24, q. 1, a. 1, sol. — "Quia sicut forma potest dare esse, ita materia potest recipere idem esse." In III Sent., d. 1, q. 1, a. 1, ad 3m. — Ailleurs, saint Thomas dira, dans un sens équivalent, que l'esse résulte des principes de la chose: "Alio modo dicitur esse quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis." In III Sent., d. 6, q. 2, a. 2, sol. — Il dira également que l'esse suit la composition de la matière et de la forme: "Similiter dico, quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod ens a forma, sed a toto; [...]" In I Sent., d. 23, q. 1, a. 1, sol. Cependant, tout comme chez saint Albert, esse a, chez saint Thomas, bien d'autres sens, comme on peut le voir dans la thèse d'Owen CARROLL, An Introductory Essay to the History of the Development of Metaphysics in the Commentary on Peter Lombard's Sentences by Thomas Aquinas, p. [208]-234.

³⁶ In IV Sent., l. 12, q. 1, a. 1, q^a 3, ad 5m.

Explication de l'incommunicabilité de l'esse dans la substance

Pour compléter cette étude du rapport de la quiddité et de l'esse, ajoutons quelques réflexions sur le mode d'être de l'esse dans la substance. Nous touchons le problème de l'incommunicabilité de l'esse dans le suppôt. Saint Thomas ne fait que reprendre le problème et la solution tels que posés par saint Albert le Grand. Dans le contexte d'une philosophie néoplatonisante, saint Albert a expliqué que l'esse ou quo est, perfection abstraite, de soi commune et communicable, est limité, particularisé et rendu incommunicable par le quod est dans lequel il est reçu.

Quia illud possibile [sc. Angelus] nunquam est in potentia, nec potest esse: sed quia dependet ex alio, scilicet ex causa prima, ideo in se dicitur esse possibile: et quia particulat et dividit ipsum quo est, quod de se commune est, sicut omnis forma. Unde incommunicabile et communicabile faciunt in Angelo compositionem: et hoc signatur cum dicitur Angelus, et hic Angelus³⁷.

Dans la même perspective et à peu près dans les mêmes formules, saint Thomas affirme que l'esse de la créature, comme toute forme qui est commune de sa nature, est terminé par le sujet dans lequel il est reçu.

... esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius, et ideo terminatur, sicut et quaelibet alia forma, quae de se communis est, et secundum quod

³⁷ ALBERT LE GRAND, In II Sent., d. 2, a. 2, sol.

recipitur in aliquo, terminatur ad illud; et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo³⁸.

L'esse de la créature se distingue précisément de celui de Dieu par son mode d'être dans un sujet où il est reçu selon le mode propre et la mesure qui convient à celui-ci.

Praeterea, nihil habet esse, nisi inquantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, quare causa est omnis entis. Sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam. Cum igitur modus cujuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse quod est perfectissimum. Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse³⁹.

Le problème de l'incommunicabilité de l'esse dans le sujet comme sa solution sont posés tous les deux dans un contexte de pensée platonisante où l'esse, qui contient toute la perfection de l'Idée d'être, descend et se communique à des sujets qui le reçoivent selon leur mesure propre.

Possibilité, mutabilité, dépendance

L'étude des grandes lignes de la métaphysique du Commentaire sur les Sentences, sans être exhaustive, suffit, nous semble-t-il,

³⁸ In I Sent., d. 8, q. 2, a. 1, sol.

³⁹ In I Sent., d. 8, q. 1, a. 2, praeterea.

à montrer qu'à ce moment de sa vie, saint Thomas est un tenant de l'Avicennisme et un disciple fidèle de son maître, saint Albert le Grand. Les cadres de cette philosophie d'inspiration avicennienne et albertinienne nous fournissent déjà une orientation de base pour l'interprétation des textes sur la possibilité, la mutabilité, la dépendance, en somme, sur ce qu'on peut appeler la "contingence essentielle" de l'être créé.

Nous avons vu que la métaphysique des Sentences repose sur la distinction, en toute créature, de la quiddité et de l'esse et que cette quiddité est toujours en puissance, c'est-à-dire dans une condition de pur sujet vis-à-vis de sa perfection d'être qui lui arrive d'une cause extrinsèque. Cette condition de la créature par rapport à sa perfection d'être est la source première de toute mutation: toute mutation, qu'elle soit substantielle ou accidentelle, qu'elle soit dans le sens d'un perfectionnement de l'être ou de son dépérissement, a sa racine dans l'imperfection radicale et première d'un être qui n'est pas l'esse par essence.

Dans une question sur l'immutabilité comme propriété de l'essence divine, saint Thomas affirme d'abord qu'en Dieu, acte pur, il n'y a aucune possibilité de mutation⁴⁰. Puis, pour

⁴⁰ "Respondeo dicendum, quod omnis motus vel mutatio, quocumque modo dicatur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sit actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio." In I Sent., d. 8, q. 3, a. 1, sol.

montrer que Dieu seul est ainsi immuable, il dresse ensuite un tableau des différentes possibilités ou mutabilités que l'on trouve au sein de l'être créé. Dans ce tableau, il distingue, en premier lieu, dans la créature une double possibilité: l'une qui regarde la perfection qu'elle possède, l'autre celle qu'elle est en puissance à acquérir. La première est synonyme de dépendance de l'être vis-à-vis d'un principe extrinsèque (dependentiam ad id a quo est), la seconde se rapporte à la perfectibilité de la créature dans l'ordre de l'opération (secundum quod possibilis est ad receptionem). La première possibilité, qui regarde l'ordre de la substance, se dédouble selon qu'elle signifie une mutabilité affectant toute créature du fait qu'elle vient du néant et qu'elle est en puissance à y retourner, ou selon qu'elle signifie la mutabilité propre aux composés de matière et de forme.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquid de potentia, quia solus Deus est purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles esse, et solum Deum immutabilem. Est autem considerare duplicem possibilitatem: unam secundum id quod creatura habet; alteram secundum id quod nata est habere. Prima consequitur creaturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna, tract. VIII Metaphys., unde, quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas, dicit dependentiam ad id a quo est. Haec autem possibilitas est duplex. Quaedam secundum dependentiam totius esse ad id a quo est res, secundum totum esse suum, et illud est Deus; et hanc dependentiam sive possibilitatem consequitur mutabilitas quaedam, quae est vertibilitas in nihil, secundum Damascenum, ubi supra. [...] Est etiam quaedam dependentia sive possibilitas rei secundum partem sui esse, scilicet formam praesupposita materia, vel eo quod est loco materiae; et hanc possibilitatem

sequitur mutatio variabilitatis, ex eo quod id quod habet ab alio, potest amittere, quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate causae, ut dictum est; et hoc modo sancti in gloria sunt immutabiles in esse gloriae propter immutabilitatem divinae voluntatis. Secunda possibilitas consequitur creaturam secundum quod non est perfecta simpliciter; secundum hoc enim semper possibilis est ad receptionem⁴¹.

Saint Thomas manifeste ici sans aucun doute son attachement à la conception avicennienne du possible suivant laquelle la possibilité est synonyme de la dépendance essentielle de l'être. Il signale cependant que seule la possibilité des composés de matière et de forme est une mutabilité au sens propre, la condition d'existence des êtres immatériels est en fait nécessaire. Et ceci pour deux raisons. D'abord, parce qu'en tout être sujet à la mutation, il y a un substratum qui demeure sous le changement de perfection et dont on peut dire qu'il est changé; mais si nous considérons tout l'être de la créature en tant qu'il dépend de Dieu, nous ne trouvons pas de tel substratum. Une seconde raison, c'est que rien n'est vraiment possible, si son contraire est nécessaire ou s'il faut supposer des conditions impossibles. Or, les créatures spirituelles ne peuvent cesser d'exister que si Dieu retient le flux de sa Bonté sur elles, et ceci est impossible en raison de l'immutabilité de la volonté divine; leur existence est donc nécessaire. On peut voir ici, dans l'explication de la possibilité de l'être créé, une

⁴¹ In I Sent., d. 8, q. 3, a. 2, sol.

certaine concession de saint Thomas à la notion aristotélicienne de contingence par le fait qu'il refuse d'attribuer à d'autres qu'aux composés de matière et de forme une véritable mutabilité substantielle. Cependant, sur la nécessité qu'il accorde aux créatures spirituelles, saint Thomas est parfaitement avicennien: la nécessité qui leur convient ne repose pas sur leur nature elle-même, mais uniquement sur l'immutabilité de la volonté divine qui les maintient dans l'existence.

Tamen haec [vertibilitas in nihil] non proprie est mutabilitas, nec creatura secundum hoc proprie dicitur mutabilis; et ideo Augustinus de hoc non facit mentionem in Littera. Et hujus ratio est duplex. Quia in omni mutabili est invenire aliquid quod substernitur ei quod per mutationem amovetur, et de hoc dicitur quod potest mutari. Sed si accipiamus totum esse creaturae quod dependet a Deo, non inveniemus aliquid substratum de quo possit dici quod potest mutari. Alia ratio est, quia nihil dicitur possibile cujus contrarium est necessarium, vel quod non potest esse, nisi impossibili posito. Esse autem creaturae omnino deficere non potest, nisi retrahatur inde fluxus divinae bonitatis in creaturis, et hoc est impossibile ex immutabilitate divinae voluntatis, et contrarium necessarium; et ideo ex hoc creatura non potest dici simpliciter corruptibilis vel mutabilis sed sub conditione si sibi relinquatur; [...] ⁴².

Dans le cadre de cette conception avicennienne de l'être possible, saint Thomas prend aussi à son compte les assertions d'Avicenne sur l'ordination naturelle de la créature au néant. Parce que la créature n'est que possible de soi, elle est par nature tournée vers le néant; le néant qu'elle a par elle-même

⁴² Ibid.

précède l'être qu'elle reçoit de Dieu.

Sed aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter; scilicet ordinem temporis et ordinem naturae. Ordinem temporis ex eo quod prius fuit non ens, et postea est ens; et hoc nulli aeterno convenit. Ordinem naturae, quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim ex parte sui non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat; et quod est alicui ex seipso, naturaliter praecedit id quod est ei ab altero. Et ideo, supposite quod caelum, et huiusmodi, fuerit ab aeterno, adhuc tamen est verum dicere quod est ex nihilo, sicut probat Avicenna⁴³.

Dans le même style, saint Thomas explique que la création ex nihilo ne comporte pas nécessairement un commencement dans le temps: la créature peut être dite ex nihilo en considérant que le non-être qu'elle a par nature précède, d'une priorité de nature seulement, l'être qu'elle tient d'autrui⁴⁴. Cette

⁴³ In I Sent., d. 5, q. 3, a. 2, sol.

⁴⁴ "Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse; non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturae, ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet, et ex hoc differt creatio a generatione aeterna; [...] Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo. Tum ita quod negatio neget ordinem creationis importatae per hanc praepositionem "ex", ad aliquid praeeexistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non ex aliquo praeeexistenti; et hoc quantum ad primum. Tum ita quod remaneat ordo creationis ad nihil praeeexistens, natura affirmatus; ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse; et si haec duo sufficiant ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari, et sic philosophi creationem posuerunt. Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur." In II Sent., d. 1, q. 1, a. 2, sol.

mutabilité de l'être créé, qui est en puissance à retourner au néant, suit la distinction de la quiddité et de l'esse. Cependant, chez les êtres immatériels, il y a une stabilité plus grande que chez les êtres composés et une immutabilité qui exclut toute mutation selon la forme substantielle. La raison de cette immutabilité réside dans le fait que, chez ceux-ci, l'esse (ou l'acte) comble toute la possibilité du sujet.

Ad septimum dicendum quod quamvis nulla creatura sit in qua non sit aliquid de potentia, ad minus secundum quod ejus natura se habet ad esse quod recipit a Deo sicut potentia ad actum; tamen aliqua creatura est in qua nihil de potentia remanet, quae non sit completa per actum, sicut est Angelus⁴⁵.

Nous avons parlé jusqu'ici surtout de la possibilité de l'être créé dans l'ordre substantiel, il y en a une autre qui se tient dans l'ordre des accidents. Cette seconde possibilité a sa racine dans la première et consiste dans la perfectibilité de l'être créé; parce qu'en lui le sujet n'est pas identique à la perfection d'être, celui-ci demeure toujours en puissance tant que sa capacité de réception n'a pas entièrement été comblée par l'acte. A propos de l'impeccabilité des anges confirmés en grâce, saint Thomas affirme que la perfection reçue de Dieu a tellement comblé la possibilité de leur être qu'elle n'a rien

⁴⁵ In IV Sent., d. 5, a. 3, q^a 3, ad 7m.

laissé en eux d'imparfait⁴⁶. Cette possibilité dans l'ordre d'un perfectionnement accidentel de l'être s'étend à toutes les créatures. Dieu seul, acte pur, n'est pas perfectible⁴⁷. C'est pourquoi il faut éviter à son sujet les attributions telles qu'elles signifieraient en lui des perfections ajoutées à son essence⁴⁸.

Pour les êtres intelligents, cette possibilité prend une forme particulière du fait que, par leur opération de connaissance, ils ont la possibilité de devenir toutes les choses selon

⁴⁶ "Respondeo dicendum, quod sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit, ita et hoc angelus habet per gratiam confirmationis: quod sic patet. Principium mutationis et causa est rei possibilitas; nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam nec mutari nec deficere potest: illud autem cui admiscetur potentia quae tamen tota per actum completur, et completionem suam non nisi ab alio habet; sed ratione perfectae receptionis, quae nihil potentiae imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam." In II Sent., d. 7, q. 1, a. 1, sol.

⁴⁷ "Respondeo dicendum quod "pati" dicitur dupliciter: uno modo communiter, alio modo proprie. Communiter dicitur pati quidquid recipit aliquid quocumque modo; et sic cum omne recipiens careat eo quod recipit et sit in potentia ad illud, et e contrario omne quod est in potentia ad aliquid sit receptivum alicujus; a tali passibilitate nihil absolvitur, nisi illud quod est actus purus, scilicet Deus; omnis enim creatura passibilis dici potest, secundum quod alicujus perfectionis receptibilis est." In II Sent., d. 19, q. 1, a. 3, sol.

⁴⁸ "Quidam enim dicunt, quod scientia, vita et hujusmodi significant in Deo aliquas dispositiones additas essentiae. Sed hoc non potest esse; quia hoc poneret compositionem in Deo, et possibilitatem in essentia ipsius respectu hujusmodi dispositionum: quod omnino absurdum est." In I Sent., d. 35, q. 1, a. 1, ad 2m.

le mode intentionnel qui leur est propre⁴⁹. Cette possibilité de recevoir les formes des choses selon un mode intentionnel est en relation étroite avec la possibilité première de la quiddité vis-à-vis de l'esse⁵⁰. Plus un être intelligent participe à l'esse, plus sa connaissance intellectuelle est parfaite; elle est plus universelle et plus unifiée, son pouvoir d'intellection est plus fort et elle a moins besoin de multiplier les actes pour parvenir à la connaissance de quelque chose⁵¹. C'est

⁴⁹ "Sicut in anima humana est possibilitas ad recipiendum omnia per intellectum possibilem, "quo est omnia fieri"; ita est in ea possibilitas ad faciendum omnia per intellectum agentem, "quo est omnia facere". In III Sent., d. 14, a. 4, praeterea.

⁵⁰ "Cum igitur natura animae sit receptibilis inquantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab alio est possibile in se, ut probat Avicenna [...]" In I Sent., d. 3, q. 4, a. 1, sol.

⁵¹ "... Confusio enim intellectus est ex hoc quod est in potentia respectu plurium; et in hoc dissimilis est a primo intellectu, scilicet divino, cui nulla possibilitas admiscetur. Per lumen ergo receptum a Deo, mediante superiori angelo, liberatur intellectus angelicus ab hac dissimilitudinis confusione, inquantum terminatur ad unum; [...]" In II Sent., d. 9, q. 1, a. 2, ad 2m. — "Unde oportet quod scientia superiorum sit universalior et species universales; quod quomodo contingat, potest videri ex verbis Commentatoris in XI Metaph., Ipse enim dicit quod, secundum ordinem differentiae inter intelligens et intellectum, est etiam ordo multiplicationis intellectuum; quia in intellectu superiori, qui habet minus de possibilitate, minor est compositio intelligentis et intellecti: et inde est etiam quod sunt in eo pauciores formae intelligibiles: quia quanto minus habet de potentia lumen intellectuale, minus dividitur et multiplicatur in eo; et ideo oportet quod istae formae sint universaliores formis magis multiplicatis. Secundum hoc ergo scientia Dei est universalissima." In II Sent., d. 3, q. 3, a. 2, sol.

également sur le même principe qu'il faut se placer pour juger de l'intelligibilité des choses: en tant qu'elles participent à l'esse, elles s'approchent de Dieu, qui est Lumière et elles sont plus intelligibles; en tant qu'elles ont plus de possibilité et d'imperfection, elles s'éloignent de la Lumière et s'approchent du néant qui est ténèbres⁵².

Nécessité et contingence

Au milieu de cette synthèse métaphysique toute centrée sur la conception du nécessaire et du possible d'Avicenne, nous avons trouvé des citations assez fréquentes d'Aristote sur la nécessité et la contingence, mais il semble qu'aucune de celles-ci ne vienne en contradiction avec l'Avicennisme que nous avons exposé jusqu'ici. Saint Thomas cite très souvent la division du nécessaire donnée par Aristote: nécessité absolue et nécessité conditionnée soit par la cause efficiente ou par la fin à réaliser⁵³.

⁵²"Cum autem Deus sit lux plena, et tenebrae in eo non sint ullae, I Joan., 1, cognitio ipsius Dei in se est plena lux; sed quia creatura, ex hoc quod ex nihilo est, tenebras possibilitatis et imperfectionis habet, ideo cognitio qua creatura cognoscitur, tenebris admixta est." In II Sent., d. 12, q. 1, a. 3, sol.

⁵³ Voici quelques endroits où la division aristotélicienne de la nécessité est reproduite: In II Sent., d. 29, q. 1, a. 1, sol.; In III Sent., d. 16, q. 1, a. 2, sol.; d. 20, a. 1, q^a 3, c.; In IV Sent., d. 7, q. 1, a. 1, q^a 2, c.; d. 16, q. 1, a. 2, q^a 4, c.; d. 17, q. 1, a. 2, q^a 3, c.; d. 38, q. 2, a. 2, q^a 1, ad 1m.

En aucun cas, la nécessité absolue dont il est question n'a été interprétée dans le sens strict d'Aristote, elle s'adapte plutôt aux cadres de la métaphysique avicennienne. Qu'on en juge par le texte suivant:

Necessarium autem absolute dicitur quod est necessarium per id quod in essentia sua est; sive illud sit ipsa essentia, sicut in simplicibus; sive, sicut in compositis, illud principium sit materia, sicut dicimus, hominem mori est necessarium; sive forma, sicut dicimus, hominem esse rationalem est necessarium. Hoc autem absolute necessarium est duplex. Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent: quoddam autem est cujus necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut Deus⁵⁴.

Après avoir défini comme Aristote la nécessité absolue en fonction de l'essence de l'être lui-même (necessarium per id quod in essentia sua est), saint Thomas l'applique aux propriétés qui découlent de l'essence et à la nécessité de ne pas être dans les composés de matière et de forme; quand il arrive aux nécessaires causés, rien n'indique cependant que cette nécessité causée doive s'interpréter dans un sens strictement aristotélicien. On peut fort bien entendre cette nécessité dans un sens purement avicennien où celle-ci repose uniquement sur un rapport à une cause extrinsèque. Les nécessaires causés en question peuvent n'être que des possibles de soi et nécessaires ab alio. C'est l'interprétation la plus probable.

⁵⁴ In I Sent., d. 6, q. 1, a. 1, sol.

Dans une perspective nettement aristotélicienne cependant, saint Thomas donne une solution assez définitive au problème de la conciliation de la causalité divine avec la liberté et le hasard. Le principe de solution qu'il ne cesse de répéter en des contextes divers, c'est qu'il faut se placer au niveau des causes prochaines ou secondes pour juger de la nécessité ou de la liberté d'une action, ou de la contingence d'un fait.

Quandoque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa: [...] et ideo, mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios ut motum solis et hujusmodi; sed, mediantibus causis secundis contingentibus, producit effectus contingentes⁵⁵.

Ce principe, saint Thomas l'applique de façon constante pour expliquer l'agir de l'être créé en dépendance de Dieu, son devenir en tant que diverses causes extrinsèques et indéterminées peuvent agir sur lui, mais jamais il ne l'applique aux causes prochaines intrinsèques que sont la matière et la forme pour juger à leur niveau de la nécessité et de la contingence. Pour l'instant, saint Thomas se borne à résoudre, à l'aide de

⁵⁵ In I Sent., d. 38, q. 1, a. 5, sol. — "Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem; quia operatio consequitur conditiones causae proximae in necessitate et contingentia et perfectione et hujusmodi, et non primae causae." In I Sent., d. 17, q. 1, a. 1, sol.

ce principe, le conflit de la causalité divine avec la causalité libre ou indéterminée de la créature. La volonté de Dieu n'exclut pas la contingence dans les choses, c'est pourquoi la providence, la préscience et la prédestination ne s'opposent en rien à la liberté humaine: de Dieu dépendent toutes les causes prochaines des choses, il a fait les unes pour produire des effets contingents, et les autres pour produire des effets nécessaires.

Ad quartum dicendum, quod causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur⁵⁶.

§ 3. Le De Veritate

Le De Veritate contient très peu de métaphysique. Quelques textes épars, à propos de questions diverses, laissent deviner plus qu'ils ne manifestent un fonds de pensée avicennien.

Nous y trouvons d'abord une thèse déjà rencontrée dans le Commentaire sur les Sentences, celle de l'esse comme propriété

⁵⁶ In I Sent., d. 45, q. 1, a. 3, ad 4m. — "Providentia autem, ut dictum est, quamvis sit omnium, non tamen omnia necessario contingunt, sed secundum conditionem causarum proximarum, quarum naturas et ordinem providentia et praedestinatio salvat. Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus nec inquantum est causa, cum sit causa prima, cujus conditionem effectus non habet, sed causae proximae; [...]" In I Sent., d. 45, q. 3, sol.

de Dieu, mais elle est développée ici de façon un peu différente: l'esse est une propriété de Dieu, parce que lui seul le possède dans une immutabilité telle qu'elle exclut le passé et le futur; l'être de la créature se distingue de celui-ci parce qu'il est mélangé de passé et de futur.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur: Esse est proprium Deo; non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse. Esse creaturae dicitur esse per quandam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae⁵⁷.

Dans la définition de la vérité et son application à l'être créé apparaît une parenté de doctrine évidente avec le Commentaire sur les Sentences: comme aucune créature n'est sa propre perfection d'être, aucune n'est davantage sa propre vérité.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: nulla res est sua veritas: intelligitur de rebus quae habent esse completum in natura; sicut et cum dicitur: nulla res est suum esse: et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est⁵⁸.

Si nous prêtons attention à l'objection dont ce texte est la réponse, nous voyons qu'elle repose sur le principe qu'en tout être créé, le concret n'est pas identique à la perfection abstraite: "veritas hominis non est homo, et veritas carnis

⁵⁷ De Veritate, q. 21, a. 4, ad 7m.

⁵⁸ Ibid., q. 1, a. 4, ad 4m.

non est caro". La réponse est formulée pour répondre exactement à l'objection: comme aucune chose concrète n'est identique à la perfection d'être (abstraite) par laquelle elle est, elle n'est pas non plus identique à la notion abstraite de vérité qu'elle ne réalise qu'en participation. En plein accord avec cette définition de la vérité dans les créatures, saint Thomas affirme que toute vérité créée est contingente, parce que tout être créé est par nature défectible.

Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato; ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quantum per veritatem increatam rectificatur⁵⁹.

Comme la définition de la vérité, celle de la bonté révèle une certaine conception avicennienne de l'être: Dieu seul est Bonté pure et absolue, la créature ne possède qu'une bonté particulière, qui contient en elle-même un mélange d'acte et de puissance. Cette bonté par essence est la raison formelle de l'impeccabilité naturelle de Dieu; la créature, parce que tirée du néant, n'a qu'une bonté mélangée de puissance et d'imperfection, c'est pourquoi, loin d'être confirmée dans le bien, elle est naturellement faillible. (Ce qu'il y a de caractéristique d'une influence avicennienne, ce n'est pas la doctrine elle-même qui est présentée, ce sont les expressions dans lesquelles elle est frappée.)

⁵⁹ Ibid., q. 14, a. 8, c.

Nam Deus solus est actus purus nullius potentiae permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Creatura vero quaelibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare. Quae quidem permixtio potentiae ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono: creaturae vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt; et ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, ut Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nominibus⁶⁰.

Saint Thomas argumente, en plusieurs endroits, que l'être créé est naturellement peccable, parce qu'il est tiré du néant. Cette conclusion et surtout les expressions dans lesquelles elle est formulée, rejoignent ce que nous avons dit dans les Sentences sur la possibilité de l'être créé dans l'ordre des accidents. Cette possibilité (ou mutabilité) du libre arbitre dans l'ordre de son opération, découle de la possibilité première de la quiddité vis-à-vis de l'esse, selon laquelle l'être créé est plus ordonné au néant qu'à l'existence.

Ad quartum dicendum, quod incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius quam Augustinus rationem⁶¹.

⁶⁰ Ibid., q. 24, a. 7, c.

⁶¹ Ibid., q. 24, a. 2, ad 4m. — "Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit." Ibid., q. 24, a. 8, ad 4m. — "Vel potest dici, secundum Gregorium Nyssenum et Damascenum quod hoc est impossibile aliquam creaturam esse voluntate immutabili adhaerentem Deo per propriam naturam, eo quod, cum sit ex nihilo, flexibilis est." Ibid., q. 24, a. 1, ad 16m.

Sur la nécessité et la contingence, nous trouvons, comme dans les Sentences, quelques textes d'inspiration plutôt aristotélicienne. Dans tous ces cas, il s'agit de concilier la causalité universelle de Dieu avec le libre arbitre et la contingence dans l'univers. La providence et la prédestination ne suppriment pas la contingence et le libre arbitre; Dieu, qui est cause première, produit des effets contingents au moyen de causes secondes défectibles et il produit des effets nécessaires au moyen de causes secondes nécessaires.

Dicendum, quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cuius quaedam ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quae contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causae proximae sequitur, non autem necessitatem causae primae⁶².

Cependant, à ce qu'il semble, saint Thomas ramène cette nécessité qu'il trouve au niveau des causes prochaines, à l'intérieur de la conception de l'être possible d'Avicenne: toute créature n'est que possible de soi, la nécessité qu'elle possède n'est pas inscrite en son essence, elle repose uniquement sur l'immutabilité de la volonté divine.

⁶² Ibid., q. 23, a. 5, c. — Cf. aussi q. 2, a. 14, ad 3m; q. 5, a. 4, ad 7m; q. 6, a. 3, c.; q. 8, a. 12, c.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult, immutabiliter vult; et ideo ex ipsa ratione suae immutabilitatis res necessariae causari possunt; et praecipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata, sed in se possibilis, et necessaria per aliud⁶³.

Il nous reste enfin à analyser un dernier texte où saint Thomas parle de la composition réelle de la quiddité et de l'esse. Dans l'objection, saint Thomas se demande si la grâce est quelque chose de créé, puisqu'elle est une forme simple. Il répond que seules les substances ont besoin d'une composition réelle et que les accidents, n'ayant pas un esse substantiel, ne sont pas des êtres, mais plutôt des modifications des êtres et qu'il leur suffit d'avoir une composition de raison selon le genre et la différence spécifique.

Ad octavum dicendum, quod omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentia, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia quia non subsistunt, non est eorum proprium esse; sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo, ad hoc quod aliquis sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis

⁶³ Ibid., q. 23, a. 1, ad 2m.

ex genere et differentia: et talis compositio in gratia invenitur⁶⁴.

Ce texte de saint Thomas reproduit l'explication de la substance composée telle que donnée par Boèce. Chez Boèce, la substance est le résultat des accidents et des parties qui la composent. Aucun des accidents, aucune des parties prise individuellement n'a de subsistance propre, seul le tout a un esse subsistens. La forme substantielle qui est l'élément constitutif du tout, le lien qui unit les parties entre elles pour former le tout, n'est pas ce tout lui-même, elle n'en est qu'une partie. Puisqu'elle n'est qu'une partie, elle ne subsiste pas, car le tout seul subsiste: de plus, l'esse qu'elle donne est identique en toutes les substances de la même espèce. Pour ces deux raisons, Boèce dit que l'esse de la forme n'est pas le même que l'esse de la substance qui, lui, subsiste et est distinct en chaque individu. C'est cette distinction que Boèce exprime par les termes esse et quod est.

Dans le texte que nous venons de citer, saint Thomas veut d'abord affirmer que la grâce n'a pas besoin d'une composition réelle, parce qu'elle est un accident et que les accidents n'ont pas besoin d'un esse subsistens distinct de celui de leur forme. La substance seule, parce qu'elle subsiste et qu'elle est distincte des autres substances de la même espèce, a besoin d'un

⁶⁴ Ibid., q. 27, a. 1, ad 8m.

esse subsistens qui soit autre que celui de la forme substantielle. Compositum compositione reali se réfère donc à la composition réelle de l'esse de la substance composée avec celui de sa forme substantielle. C'est pourquoi saint Thomas affirme que la substance est composée saltem ex esse et quod est.

§ 4. Le Commentaire sur le De Hebdomadibus de Boèce

Le Commentaire sur le De Hebdomadibus de Boèce revêt une importance particulière pour l'explication que saint Thomas y donne de la distinction classique de l'esse et du quod est. L'exposé personnel de saint Thomas, tout en nous manifestant sa compréhension de la doctrine de Boèce, nous fournit une indication précieuse sur l'évolution de sa propre pensée philosophique à l'époque précise de ce commentaire. Nous analyserons dans le détail la deuxième leçon qui porte sur l'esse et le quod est.

Saint Thomas commence par préciser le sens d'esse. Celui-ci signifie une perfection d'être commune et en quelque sorte indéterminée, en ce sens qu'elle est applicable à la substance et aux accidents.

Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quiddam commune et indeterminatum: quod quidem dupliciter determinatur; uno modo ex parte subiecti, quod esse habet; alio modo ex parte praedicati, utpote cum dicimus de homine, vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed quod sit aliquid, puta albus vel nigrum⁶⁵.

⁶⁵ In Boetii De Hebdomadibus, lect. 2, n. 21; éd. Spiazzi, Opuscula theologica, t. II, Marietti, 1954.

Selon ces deux significations de l'esse, saint Thomas organise le plan de la leçon: la première partie (éd. Marietti, n. 21-25) traite de l'esse en tant qu'il se réfère à la perfection de la substance, la seconde (n. 26-30), en tant qu'il se réfère à la perfection donnée par les formes accidentelles.

Dans la première partie, saint Thomas établit la distinction entre l'esse et l'id quod est. Il note d'abord qu'il ne s'agit pas d'une distinction réelle, mais d'une distinction de notions: lorsque nous disons esse, nous signifions l'être d'une manière abstraite, et lorsque nous disons id quod est ou ens, nous signifions la chose qui existe.

Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, idest ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album⁶⁶.

La distinction de l'esse et de l'id quod est est donc une pure distinction de concepts et saint Thomas en est pleinement conscient; plus loin, il sera question de la diversité dans les choses elles-mêmes.

⁶⁶ Ibid., n. 22.

Saint Thomas, à la suite de Boèce qu'il commente, manifeste la distinction de l'esse et de l'id quod est d'une triple façon: 1° du point de vue de la notion de sujet; 2° du point de vue de la participation à l'esse; 3° du point de vue de l'addition d'éléments étrangers aux notions de l'esse et de l'id quod est.

La première distinction de l'esse et de l'id quod est vient de l'incompatibilité de la notion d'esse avec celle de sujet ou id quod est. L'esse, qui signifie d'une manière abstraite la perfection d'être, ne peut en aucune façon être le sujet qui participe à l'être; ce sujet, c'est la chose concrète elle-même (id quod est).

La chose qui existe (ens sive id quod est) participe à l'existence actuelle (actum essendi). C'est pourquoi Boèce dit que l'être n'existe pas encore (ipsum esse nondum est); ce n'est pas à l'être, en effet, qu'on attribue l'existence, comme s'il était le support de l'acte d'exister (subjectum essendi); mais après que la chose existante a reçu la forme par laquelle elle acquiert l'existence actuelle, cette chose existe, elle est consistante, c'est-à-dire qu'elle subsiste par elle-même (Sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est atque consistit, id est in seipso subsistit). Chose qui existe, en effet, ne se dit, proprement et par soi, que d'une substance dont c'est le propre de subsister⁶⁷.

Ce passage du commentaire de saint Thomas est une traduction de Pierre Duhem. Retenons cette remarque que celui-ci ajoute au texte: "Nous voyons ici l'être (esse) identifié à la

⁶⁷ DUHEM, P., Le Système du monde, t. 5, p. 304-305.

forme qui fait exister, à celle qui constitue une substance, donc à la forme substantielle⁶⁸." La distinction de l'esse et de l'id quod est se tient dans l'ordre des notions, et ne surajoute rien de réel à la composition de la matière et de la forme.

La seconde différence qu'il y a entre l'esse et l'id quod est se prend en regard de la participation à l'être: l'esse ne participe pas à l'être, mais lui-même est participé dans les sujets. A ce propos, saint Thomas explique ce qu'il entend par participation. Participer veut dire prendre une part de, ce qui peut se faire de trois façons: 1° soit comme le particulier vis-à-vis de l'universel, v.g. l'homme qui participe de l'animalité et Socrate de l'humanité; 2° soit comme le sujet participe de l'accident ou la matière de la forme; 3° soit enfin comme l'effet participe à la perfection de sa cause. Pour bien comprendre le deuxième mode de participation, il faut préciser le sens particulier que prend ici la notion de forme: la forme (substantielle ou accidentelle) désigne une perfection abstraite et commune de sa nature qui est divisée et particularisée dans les sujets dans lesquels elle est reçue.

Similiter etiam subjectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subjectum; [...]⁶⁹

⁶⁸ DUHEM, P., Op. cit., p. 305.

⁶⁹ In Boetii de Hebdomada, lect. 2, n. 21.

Omettant de considérer le troisième mode de participation (celui de l'effet par rapport à sa cause), saint Thomas étudie les deux premiers et en conclut que l'esse ne peut participer à l'être d'aucune de ces façons, mais que lui-même, comme perfection la plus commune, peut être participé par divers sujets (Esse non participat, sed participatur). Et le mode de participation qui lui convient, ce n'est pas celui de l'universel qui est réalisé dans le particulier, mais celui d'une perfection abstraite reçue dans un sujet. Dans ce contexte, la position de l'esse vis-à-vis de l'id quod est (ou ens) se définit clairement comme le rapport de deux concepts dont l'un signifie dans l'abstrait et l'autre dans le concret.

... sed ipsum esse est comunissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit comunissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum⁷⁰.

La troisième différence entre l'esse et l'id quod est, c'est que l'esse est simple dans son concept abstrait, tandis qu'au concept concret peuvent s'ajouter des éléments extrinsèques. Ce que saint Thomas explique par l'exemple suivant: humanité, terme abstrait, ne signifie aucun élément qui soit étranger à la nature humaine, tandis qu'à homme, terme concret,

⁷⁰ Ibid., n. 24.

s'ajoutent des éléments étrangers à la notion d'homme elle-même, tels sont les accidents de qualité et de quantité, etc.⁷¹

Dans la deuxième partie de cette leçon (n. 26-30), saint Thomas traite de l'esse en tant qu'il signifie la perfection d'être des accidents. Après avoir affirmé que la forme est le principe de l'esse (principium essendi), il distingue dans l'être concret (id quod est) deux esse, l'un substantiel, esse simpliciter, l'autre accidentel, esse aliquid. Ce qui manifeste encore une fois clairement que l'esse est identique à la forme.

Circa primum considerandum est, quod ex quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliquid qualiter esse dicatur⁷².

Saint Thomas conclut cette analyse de l'esse et de l'id quod est en faisant remarquer encore une fois que cette distinction est celle de deux notions; il s'agit maintenant dans le reste de la leçon, de voir comment ces notions s'appliquent aux choses.

⁷¹ "Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est, scilicet praeter suam essentiam; sed ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam." Ibid., n. 25.

⁷² Ibid., n. 27.

Est autem considerandum, quod ea quae supra dicta sunt de diversitate ipsius esse et ejus quod est, est secundum ipsas intentiones; hic autem ostendit quomodo applicetur ad res⁷³.

Appliquant aux choses les deux notions de l'esse et de l'id quod est, saint Thomas affirme avec Boèce que dans les êtres composés, elles signifient une composition réelle tandis que dans les êtres simples, elles signifient une composition logique seulement. Dans les composés de matière et de forme, l'esse (ou la forme, qui est identique à l'esse) n'est pas le composé⁷⁴; il y a la matière qui fait fonction de sujet et les formes accidentelles. Dans les êtres simples, l'esse et l'id quod est se réfèrent à un unique principe réel, la forme substantielle.

Saint Thomas, qui jusqu'ici a été fidèle interprète de Boèce, va s'en écarter pour le dépasser. Son intention est d'expliquer le mode d'être des créatures spirituelles qui ne sont que formes et ne sont pas pour autant aussi simples que

⁷³ Ibid., n. 31.

⁷⁴ "Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut ejus ratio constituatur ex multis; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod in omni composito aliud est esse, et aliud ipsum compositum, quod est participatum ipsum esse." Ibid., n. 32.

Dieu. Mais l'explication qu'il donne se situe uniquement sur le plan des notions; il n'est pas du tout question d'ajouter à la forme de l'être spirituel un principe réel qui le distingue de Dieu. L'être spirituel se distingue de l'Etre premier par le fait que sa forme signifie une perfection d'être qui est limitée à une espèce; c'est pourquoi il n'est pas l'être par essence, mais il participe à l'être. Cette explication se fait par un recours évident au Platonisme: l'idée d'homme se distingue de l'idée universelle d'être parce qu'elle signifie une perfection d'être déterminée et limitée à telle perfection spécifique.

Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse. Puta, secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: [...]⁷⁵

En conséquence, bien que les êtres spirituels soient simples en ce qu'ils n'ont pas de matière, ils ne sont pas tout à fait simples, parce qu'en eux la notion de l'esse n'est pas identique à celle de l'id quod est (esse et quod est differunt

⁷⁵ Ibid., n. 34.

in simplicibus secundum intentiones⁷⁶). Dieu seul est parfaitement simple: en lui, l'esse est identique à l'id quod est tant dans sa notion que dans sa réalité même.

Au terme de cette étude sur le De Hebdomadibus, nous arrivons donc à la division de l'être qui suit:

1° Les êtres matériels, dont l'esse est distinct de l'id quod est réellement et logiquement.

2° Les êtres spirituels, dont l'esse est identique à l'id quod est réellement, mais non du point de vue des notions elles-mêmes.

3° Dieu, dont l'esse est parfaitement identique à l'id quod est tant du point de vue des notions que de celui de la réalité.

Ce commentaire de saint Thomas sur Boèce ne nous a fourni aucun renseignement immédiat sur sa conception de l'être nécessaire et de l'être possible, mais nous y trouvons une indication précieuse sur l'évolution de sa pensée philosophique. La conclusion qui se dégage de l'étude de ce commentaire, c'est qu'à ce moment de sa carrière philosophique, saint Thomas n'a pas encore trouvé la distinction réelle de l'essence et de l'existence, telle que nous la verrons dans ses écrits postérieurs. C'est encore au Platonisme qu'il demande les principes dont il a besoin pour expliquer Dieu et l'univers. On objectera

⁷⁶ Ibid., n. 32.

peut-être que cet opuscule est un commentaire et ne représente pas sa pensée personnelle, mais seulement celle de Boèce. Il faut le concéder en partie; mais lorsque nous l'avons vu s'écarter de Boèce pour essayer d'expliquer par un appel au Platonisme le mode d'être des créatures spirituelles, il n'y a pas de doute que s'il avait eu à l'esprit en ce moment la distinction réelle de l'essence et de l'existence, c'est à elle tout naturellement qu'il aurait eu recours.

CHAPITRE DEUXIEME

LA SOMME CONTRE LES GENTILS

La Somme contre les Gentils, affirme le Père Gorce, O.P., est "l'oeuvre où saint Thomas d'Aquin dresse pour la première fois sa synthèse personnelle dont il n'était pas maître dans son Commentaire sur les Sentences¹." Dans ses premiers écrits, nous l'avons vu, saint Thomas n'a fait que reproduire avec assez de fidélité l'enseignement de saint Albert et s'est maintenu à l'intérieur du courant avicenniste alors en honneur à l'Université de Paris.

Mais dans cette Somme, dont le titre seul éveille l'attention, saint Thomas veut faire oeuvre, sinon de polémiste, du moins d'apologiste. "Il reste que cet ouvrage, écrit le Père Gorce, s'intitule dès le temps de saint Thomas: Summa ou opus contra Gentiles. L'essentiel n'est pas qu'elle soit une somme, c'est qu'elle soit Contra Gentiles²." Quels sont les Gentiles ici concernés? On a discuté pour savoir si la composition de cette somme pouvait avoir comme but immédiat de réfuter des

¹ GORCE, M.M., O.P., Compte-rendu, dans Bull. Thom. 3 (1930-33), p. [186].

² GORCE, M.M., O.P., La lutte Contra Gentiles à Paris au XIII^e s., dans les Mélanges Mandonnet, t. I, p. 229.

erreurs contemporaines professées par des philosophes catholiques de l'Université de Paris. Le Père Gorce l'a soutenu. Mais que le Contra Gentiles vise ou non des contemporains³, il est hors de doute que l'attention de saint Thomas se porte avant tout aux doctrines telles qu'elles ont été professées par les Grecs et les Arabes eux-mêmes.

§ 1. La critique d'Avicenne

Dans cette réfutation des Gentils, nous sommes particulièrement intéressé à voir quelle place est réservée à Avicenne. Dans les premiers écrits de saint Thomas, nous avons connu ce dernier comme le maître souvent cité et dont l'autorité n'est que rarement discutée. Dans la Somme contre les Gentils, l'attitude de saint Thomas demeure-t-elle inchangée?

Sur l'attitude de saint Thomas envers Avicenne à l'époque de la Somme contre les Gentils, le Père Gorce lui-même et Etienne Gilson nous fournissent des renseignements précieux. En se basant sur les citations explicites repérées dans les Sentences et dans la Somme contre les Gentils, le Père Gorce signale d'abord que, d'un ouvrage à l'autre, Avicenne est passé de la condition

³ Le P. Salman, O.P., affirme que ce ne sont pas des contemporains, mais seuls les Grecs et Arabes. — Sur la lutte "Contra Gentiles" de saint Thomas, dans Divus Thomas (Plaisance), 70 (1937), p. 488-509.

de maître indiscuté à celle d'ennemi qu'on réfute:

Dans ce Commentaire sur les Sentences, Thomas d'Aquin possède toute son information sur les auteurs gréco-arabes et cite⁴ abondamment avec Aristote, Averroès, Avicenne, Algazel, Avicébron, le Rabbi Moïse. Mais on dirait que pas encore maître de sa pensée il se rapproche de l'auteur arabe Avicenne, plus convenable pour une philosophie religieuse, avec prédilection. Citant Avicenne plus de soixante-dix fois dans le 1^{er} livre des Sentences et plus de quatre-vingt-cinq fois dans le second, il accompagne généralement ses allusions d'épithètes approbatives: "ut dicit Avicenna; et ideo dicit; dicendum secundum Avicennam; Avicenna probat; et hoc modo probat; sicut probat; unde dicit; errorem reprobat; et ideo dico cum Avicenna; ostendit; vult..." etc. Au contraire dans la Somme contre les Gentils, Avicenne prend figure d'ennemi. Il n'est pas deux fois mentionné sans être attaqué dans les vingt-cinq à trente citations qui le concernent⁴.

Ensuite, dans un aperçu général sur les doctrines réfutées, le Père Gorce montre que saint Thomas est bien conscient du platonisme qui se trouve au sein de l'Avicennisme⁵.

⁴ GORCE, M.V., O.P., Compte-rendu, dans Bull. Thom., 3 (1930-33), p. [183].

⁵ "Sa connaissance d'Avicenne est étonnante. Dans le Contra Gentiles, il connaît tout son platonisme (I, 13, 60, 93, - II, 42, 72, 76, 81, 98, - III, 69, 81, 88, - IV, 6), tous les détails de sa théorie de l'intellect (II, 45, 76, - III, 69), son démiurge distributeur de formes, sa théorie des âmes séparées (II, 81), le biais par où une astrologie complète cette mystique (III, 86, 87). Non seulement il écrit Nihil differt a positione Platonis (II, 74), mais il sait que sa Trinité est arienne: Cui etiam opinioni (Platonis et Arii) consonat positio Avicenni [sic] (IV, 6). On est quelquefois frappé par les concordances d'aristotélisme religieux que présentent Thomas d'Aquin et Avicenne. On voit qu'au fond Thomas et Avicenne ne peuvent avoir ni la même mystique, ni la même théologie, ni la même psychologie." M.M. GORCE, O.P., Compte-rendu, dans Bull. Thom., 3 (1930-33), p. [185].

Etienne Gilson, dans une longue étude intitulée Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, montre davantage l'ampleur de la réaction anti-avicennienne. Dans cet article, c'est d'abord le problème de la connaissance qui est en cause avec l'Illuminisme, mais au-delà de celui-ci, "c'est beaucoup plus profondément, toute la question de l'efficacité des causes secondes, et au bout du compte toute une théorie du réel, toute une métaphysique⁶." Dans la théorie de l'illumination de l'âme par les substances séparées, saint Thomas ne voit qu'une forme nouvelle de platonisme et, avec cette théorie de la connaissance, c'est en somme, toute la métaphysique d'Avicenne qui est ramenée à la philosophie des Idées. Dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'être, les créatures d'Avicenne sont passives, elles sont des possibles, de purs sujets qui n'ont ni personnalité ni action propre et qui reçoivent ab alio l'être et les formes de connaissance. C'est pourquoi Etienne Gilson affirme:

... la doctrine d'Avicenne n'est pas autre chose qu'un platonisme, mais un platonisme inconséquent. Tout d'abord c'est un platonisme, et saint Thomas n'est plu à réfuter d'ensemble une telle cosmogonie qui fondait sur la même base ruineuse la physique, l'épistémologie et la morale. Lorsqu'il embrasse d'un seul regard le champ tout entier de la spéculation métaphysique, saint Thomas ne voit que deux erreurs générales possibles, entre lesquelles se tient Aristote, dans le juste milieu de la vérité. D'une part l'Anaxagorisme, que l'on pourrait définir comme

⁶ CHENU, M.D., O.P., Compte-rendu, dans Bull. Thom., 4 (1927), p. [180].

un intrinsécisme intégral: toutes les formes sont innées dans la matière, toutes les idées sont innées dans la pensée, toutes les vertus sont innées dans l'âme. D'autre part le Platonisme, que l'on pourrait définir comme un extrinsécisme intégral: toutes les formes, les idées et les vertus sont reçues totalement du dehors. Dans l'un ni dans l'autre cas les causes secondes ne font rien. Du point de vue de l'Anaxagorisme, la cause seconde ne fait qu'écarter l'obstacle qui empêchait l'effet de se manifester; dans le Platonisme, la cause seconde ne peut que préparer le terrain où s'exercera l'action de la cause première, de sorte que, dans aucune des deux doctrines, la cause seconde ne produit véritablement son effet⁷.

La critique de saint Thomas s'étend également aux doctrines qui sont apparentées de quelque façon à l'Avicennisme, à savoir l'illuminisme de saint Augustin, la théologie des Motecallemîn qui soustraient aux causes secondes leur activité propre et le volontarisme d'Avicébron qui affirme que "la raison d'être des choses et de leurs propriétés ne se trouve pas dans leur nature, mais dans la pure volonté qui leur a donné l'être"⁸.

Tout ce changement d'attitude de saint Thomas envers Avicenne s'explique, en somme, par le fait qu'il a découvert en celui-ci sous une apparence extérieure d'Aristotélisme, une philosophie dérivée du Platonisme. Pour saint Thomas, explique toujours Etienne Gilson, il s'agissait d'une option entre les deux seules philosophies pures qui puissent exister, celle de

⁷ GILSON, E., Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, dans Archives d'Hist. D. L. M. A., I (1926), p. 114.

⁸ CHENU, M.D., O.F., Op. cit., p. [181].

Platon et celle d'Aristote:

[Aux yeux de saint Thomas] le problème de critiquer l'un quelconque des systèmes qui s'offrent à lui, se trouve résolu par le choix qu'il a dû faire, une fois pour toutes, entre les deux seules philosophies pures qui puissent exister, celle de Platon et celle d'Aristote. Réduites à leurs essences nues, ces métaphysiques sont rigoureusement antinomiques; on ne peut être avec l'une sans être contre tous ceux qui sont avec l'autre, et c'est pourquoi saint Thomas reste avec Aristote contre tous ceux qui se rangent du côté de Platon. S'il peut en avoir été réellement ainsi, le point de départ de la réforme thomiste se trouverait peut-être, dans la découverte, dont nul autre que saint Thomas ne nous offre le moindre signe, des deux voies ouvertes à la spéculation métaphysique, et de l'inévitable option qui s'impose à tout esprit soucieux de penser avec cohérence. Deux théories du réel, supportant deux théories des opérations naturelles et, par conséquent aussi, de la connaissance, qui n'est que la plus noble de ces opérations⁹.

M. Gilson touche ici le point capital qui commande à la fois la réaction anti-avicennienne de saint Thomas et son option pour l'Aristotélisme: il s'agit de réhabiliter les causes secondes et de construire une philosophie réaliste qui tienne compte de l'être créé tel qu'il est, de sa nature et de ses opérations propres.

Dans cette étude, sur la Somme contre les Gentils, nous nous préoccupons de montrer surtout comment saint Thomas accède à un Aristotélisme authentique et comment ce passage de l'Avicennisme platonisant à l'Aristotélisme s'effectue par un retour aux notions aristotéliciennes de nécessité et de contingence et

⁹ GILSON, E., Op. cit., p. 126.

par la distinction réelle de l'essence et de l'existence conçue dans la ligne même de l'Aristotélisme et comme un perfectionnement de celui-ci.

Deux passages extraits du Livre Deuxième nous renseignent de façon précise sur l'Aristotélisme de saint Thomas dans la Somme contre les Gentils. Le premier est le chapitre trentième où il explique les diverses formes de nécessité qui se trouvent au sein de l'être créé; le second comprend une bonne partie du traité des substances intellectuelles (c. 49-55) où il expose pour la première fois dans ses oeuvres la distinction réelle entre l'essence et l'existence. C'est à la lumière de ces deux passages que nous interpréterons les autres textes qui se rapportent à la conception de l'être de saint Thomas dans la Somme contre les Gentils.

§ 2. Nécessité et contingence

Au chapitre trentième du Livre Deuxième, saint Thomas expose la notion aristotélicienne de nécessité et les diverses formes qu'on en trouve au sein de l'être créé en vue d'aborder dans les chapitres suivants les opinions des philosophes sur l'éternité du monde. Le chapitre trentième peut se diviser en deux parties: la première porte sur la définition de la nécessité et sur sa réalisation possible dans les créatures; la seconde analyse les modes divers de cette nécessité créée.

Saint Thomas affirme d'abord le fait: indépendamment du mode libre suivant lequel toutes choses procèdent de la volonté divine, il peut y avoir dans l'univers des êtres nécessaires d'une nécessité absolue.

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse; - quod posset alicui videri, ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt: cum soleat in rebus esse contingens effectus qui ex causa sua non de necessitate procedit. Sunt enim quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse¹⁰.

Vient ensuite la définition de cette nécessité absolue que l'on trouve en certaines créatures: c'est l'absence de toute puissance à ne pas être qui soit intrinsèque à la constitution d'une nature quelconque. Et saint Thomas précise immédiatement que la matière est cette unique source de contingence ou de possibilité à ne pas être et que tout être qui en est privé, est par le fait même nécessaire.

Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Has igitur absolute et simpliciter necesse est esse¹¹.

¹⁰ C. Gent., II, c. 30, au début.

¹¹ Ibid.

Il est clair ici que saint Thomas revient à la notion aristotélicienne de nécessité et contingence. La matière est source de possibilité au non-être dans la mesure où, par elle, le composé peut être privé de la forme, qui lui donne l'existence. Si un être n'est que forme, ou si la forme maîtrise parfaitement la potentialité de sa matière, celui-ci existe de façon absolument nécessaire.

Immédiatement après avoir exposé cette notion aristotélicienne de nécessité, saint Thomas réfute l'opinion des avicennais qui mettent en toute créature une possibilité de ne pas être par le fait qu'elle vient du néant et qu'elle tend naturellement à y retourner.

Si autem dicatur quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt; et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse: - manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. Quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse: sed Creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere; cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut ostensum est¹².

En quelques lignes, nous voyons saint Thomas rejeter discrètement une position d'Avicenne pourtant devenue classique au sein de l'école scolastique et adopter avec hardiesse celle d'Aristote en dépit de certaines incompatibilités apparentes de

¹² Ibid.

celle-ci avec la doctrine chrétienne, surtout en ce qui touche à la création dans le temps. Ce rejet de la conception avicennienne du nécessaire et du possible, manifesté dans ce chapitre, coïncide avec le fait que, dans nos recherches, nous ne trouvons plus aucun texte où saint Thomas parle de la possibilité de tout être créé au sens de sa dépendance essentielle. La possibilité de ne pas être est désormais l'attribut des seuls composés de matière et de forme et elle signifie en eux, non leur dépendance d'une cause, mais leur mutabilité substantielle.

Dans les deux paragraphes qui suivent, saint Thomas répond à deux objections que pose la doctrine aristotélicienne de la nécessité qu'il vient d'exposer. La première difficulté vient du fait que les créatures ne procèdent pas de la volonté divine par nécessité, mais librement, ce qui donne lieu de penser que toutes les choses sont contingentes. A quoi saint Thomas réplique par un principe déjà rencontré dans ses premiers écrits: Dieu créateur de toutes les choses, leur donne l'être et le mode d'être qui leur convient, soit nécessaire, soit contingent, pour qu'il y ait ainsi une plus grande diversité dans l'univers.

Ex quo res creatae ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem quod dicitur Deum produxisse res in esse per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam divina voluntate productae necessarias esse¹³.

¹³ Ibid., Item.

Une deuxième difficulté vient de ce que la nécessité absolue semble incompatible avec la notion même d'être créé.

Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum: agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen esse sit necesse simpliciter. Immo hoc divinae perfectioni attestatur¹⁴.

Une fois de plus est rejetée indirectement la doctrine d'Avicenne qui n'accorde qu'à Dieu un mode d'être nécessaire. Dans la métaphysique d'Avicenne, il y aurait contradiction à affirmer qu'un être est nécessaire et à la fois causé, parce que, dans ce système, nécessaire veut dire incausé et possible signifie causé et dépendant. Dans la métaphysique d'Aristote, la nécessité qualifie un mode d'être qui ne peut changer, qui est stable et immuable, ce qui ne s'oppose pas au fait qu'un tel être immuable soit dépendant d'une cause.

Saint Thomas apporte un dernier argument en faveur de ces êtres nécessaires en affirmant que plus un être est proche de Dieu, plus il est éloigné du non-être, et que, par conséquent, il ne convient pas que les êtres qui sont très proches de Dieu aient en eux une puissance à ne pas être (c'est-à-dire la

¹⁴ Ibid., Adhuc. (C'est nous qui soulignons.)

matière) par laquelle ils s'éloigneraient de lui pour s'approcher du néant.

Quanto aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est ens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad non esse. Quanto igitur aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non esse. Quae autem iam sunt, propinqua sunt ad non esse per hoc quod habent potentiam ad non esse. Illa igitur quae sunt Deo propinquissima, et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit rerum ordo completus, ut in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necessaria absolute. - Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse¹⁵.

Avec ce dernier argument se clôt la première partie du chapitre trentième. La seconde partie (qui commence à Sciendum est) présente d'abord un principe général qui va nous permettre de reconnaître et de juger les différents modes de nécessité qui se trouvent au sein de l'être créé. En premier lieu vient l'énoncé du principe, puis ensuite l'application à tous les cas possibles de nécessité dans l'univers.

Le principe en question se formule comme suit: c'est en fonction des causes secondes ou prochaines qu'il faut se placer pour juger de la nécessité ou de la contingence des êtres, non en fonction de la cause première. Dans les premiers écrits de saint Thomas, nous avons déjà rencontré ce principe, mais alors il n'a été appliqué que dans l'ordre de l'agir ou de la production des êtres pour concilier la causalité divine avec celle de

¹⁵ Ibid., Amplius.

la créature; jamais il n'a été appliqué aux principes constitutifs d'un être (matière et forme) pour juger en fonction de ceux-ci de la nécessité et de la contingence. Et ceci était dû à la position avicennienne que tenait alors saint Thomas concernant la possibilité essentielle de tout être créé. Dans ce chapitre, saint Thomas applique le principe d'abord à la constitution intrinsèque de l'être: si l'on considère les créatures en fonction de la cause première, leur production est le fait d'une volonté libre; mais si l'on considère les causes prochaines, rien n'empêche que celles-ci aient une existence nécessaire.

Sciendum est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, sicut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius absolutam necessitatem habet propter hoc quod iam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem, eis sic statutis, aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet¹⁶.

Après la formulation du principe, saint Thomas en fait l'application aux principes constitutifs des êtres que sont la matière et la forme et il distingue en fonction de ceux-ci une

¹⁶ Ibid., Sciendum est.

triple nécessité absolue: la première regarde l'existence de la chose, soit que l'être en question doive nécessairement se corrompre en raison de la matière, soit qu'il soit incorruptible et éternel en raison de la forme qui est sans matière ou qui maîtrise toute la potentialité de la matière qu'elle possède; la seconde regarde la présence de certaines parties exigées par les principes essentiels, comme l'organisation spécifique de tel vivant; la troisième est celle des propriétés essentielles qui découlent immédiatement de la matière ou de la forme. Ce qui est à noter particulièrement, c'est que la nécessité qui regarde l'existence de la chose dépend de la forme substantielle, tandis que la nécessité de se corrompre dépend de la matière.

Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis. Nam quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non potest, quod ex ratione principiorum essentialium rei competit, absolutam necessitatem in omnibus habere necesse est. Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Uno quidem modo, per ordinem ad esse eius cuius sunt. Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod autem potest esse, potest etiam et non esse: ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt; sicut animal quia ex contrariis compositum est, et ignis quia eius materia est contrariorum susceptiva. - Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit vel quia res illae sunt formae non in materia: et sic non inest eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi; sicut est in substantiis separatis. Vel quia formae earum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam, nec per consequens ad non esse: sicut est in corporibus caelestibus. - In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam. Et

ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus
essendi consequitur in eis victoriam formae super
materia: ut patet in elementis et elementatis¹⁷.

On est étonné du rôle donné à la forme dans l'explication de la permanence de l'être. A lire ce chapitre depuis le début et dans ce dernier passage en particulier, il y a de quoi penser que saint Thomas n'est pas encore parvenu à distinguer l'essence et l'existence. Jusqu'ici les principes essentiels, matière et forme, semble suffire à expliquer la nécessité comme la contingence de l'être. En se basant seulement sur ce chapitre, il y aurait tout lieu de croire que saint Thomas se contente de reprendre la position d'Aristote et d'Averroès où c'est la forme qui donne à la fois la perfection spécifique et l'existence en acte. Mais saint Thomas a jugé que ce n'était pas le temps ici de pousser plus loin la question. Il s'est borné à prendre position en faveur de l'Aristotélisme, quitte à solutionner en temps opportun les difficultés que cette conception apporte à l'explication de la participation à l'être. C'est ce qu'il fera au traité sur les anges (L. II, c. 49-55). Le chapitre trentième se termine par l'étude de la nécessité hypothétique ou conditionnée qui provient des causes extrinsèques, soit efficiente ou finale.

¹⁷ Ibid., Diversimode autem.

Dans les chapitres qui suivent (c. 31-38), saint Thomas s'efforce de concilier la notion aristotélicienne de nécessité avec le dogme catholique de la création dans le temps. Dans le chapitre trente et unième, il pose le principe fondamental de cette conciliation: la nécessité d'être qui se trouve dans certaines créatures n'exige pas que celles-ci aient toujours existé; la nécessité qu'elles possèdent est une nécessité causée et elle suit la production de leurs substances.

Si enim creaturarum universitatem, vel quaecumque unam creaturam, necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se, vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat; quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit necesse esse, de se habet quod non possit esse non ens; et per consequens, quod non sit non ens; et ita quod sit ens. Si autem haec necessitas creaturae est ab alio, oportet quod sit ab aliqua causa quae sit extrinseca: quia quicquid accipitur intrinsecum creaturae, habet esse ab alio¹⁸.

Le chapitre trente et unième contient encore quatre autres arguments dont nous ne reproduirons que le dernier: la nécessité absolue dans les êtres créés se prédique en fonction des causes prochaines d'un être et, parce que celles-ci sont nécessaires par autrui et non par soi, elles n'exigent pas qu'un tel nécessaire ait existé depuis toujours.

¹⁸ Ibid., II, c. 31, au début.

Ostensum est supra quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas, quae non sunt per se necesse esse. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse: sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse¹⁹.

Les chapitres suivants contiennent trois séries d'arguments en faveur de l'éternité du monde avec leur réfutation: les uns sont pris du point de vue de Dieu, d'autres à partir des créatures, d'autres enfin, du côté de la production elle-même du monde. Dans la série des objections prises à partir des créatures, deux procèdent de l'incompatibilité de la nécessité propre aux substances immatérielles avec la création dans le temps: selon la notion aristotélicienne de nécessité, un être qui n'est que forme a la puissance d'exister toujours. Saint Thomas répond que cette puissance d'exister toujours suit la production de la substance, elle vaut pour l'éternité a parte post, non a parte ante. L'être qui possède une telle puissance d'exister aurait pu vraiment exister depuis toujours en supposant qu'il l'ait toujours eu.

Necessitas enim essendi quae in creaturis invenitur, ex quo prima ratio ad hoc sumitur, est necessitas ordinis, ut in praecedentibus est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum cui talis inest necessitas,

¹⁹ Ibid., II, c. 31, Praeterea.

semper fuisse, ut supra ostensum est. Licet enim substantia caeli, per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, haec tamen necessitas sequitur eius substantiam. Unde, substantia eius iam in esse instituta, talis necessitas impossibilitatem non essendi inducit: non autem facit esse impossibile caelum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiae ipsius.

Similiter etiam virtus essendi semper, ex qua procedebat secunda ratio, praesupponit substantiae productionem. Unde, cum de productione substantiae caeli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest²⁰.

Saint Thomas rejette comme nulles ou probables seulement aux yeux des philosophes aristotéliens les raisons que certains catholiques font valoir pour prouver le commencement du monde dans le temps. La création dans le temps est un dogme et il faut prendre garde que notre foi en ce dogme ne paraisse fondée sur de vaines raisons plutôt que sur la très sûre doctrine révélée. Saint Thomas ne retient qu'un seul des arguments présentés et c'est un argument de convenance: la puissance de

²⁰ Ibid., II, c. 36, au début. — Au chapitre quatre-vingt-quatrième de ce deuxième livre, deux réponses aux arguments en faveur de la préexistence des âmes avant leur union aux corps reprennent la même solution: "Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut sit semper, concedi oportet: sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in praeteritis possibilitas locum non habet. Non igitur ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit; sed quod semper erit. — Praeterea. ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi supposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petium id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno." C. Gent., II, c. 84.

Dieu se manifeste davantage dans le fait que les créatures sont venues à l'existence alors qu'auparavant rien n'avait jamais existé.

Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis, ut supra tactum est. Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur, Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae; et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc igitur convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret²¹.

L'adoption de la notion aristotélicienne de nécessité pour donner un mode d'être nécessaire aux créatures spirituelles s'inscrit dans le contexte plus général de la réaction entreprise par saint Thomas contre tous ceux, les platonisants surtout, qui minimisent la perfection des créatures ou leur soustraient leur activité propre. Saint Thomas voit tout l'univers comme une manifestation de la perfection de Dieu: les êtres nécessaires manifestent cette perfection plus que les contingents mais la diversité et l'harmonie qui résultent à la fois des nécessaires et des contingents surpassent le témoignage des seuls nécessaires²². C'est pourquoi il ne faut rien enlever de

²¹ C. Gent., II, c. 38, à la fin.

²² "Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt, adimpleantur, ut ex supra dictis patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium: et est per se divisio entis. Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur." C. Gent., III, c. 72, Adhuc.

l'univers qui puisse manifester la puissance de Dieu²³; les causes secondes, loin de porter ombrage à la Cause première, coopèrent avec elle, dans leur ordre, pour donner aux choses des modes d'être divers, soit nécessaires, soit contingents.

Iam enim ostensum est quod operatio providentiae qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur²⁴ necessarii vel contingentes, non autem ex remotis.

A la lumière de la notion aristotélicienne de nécessité et de contingence, abordons maintenant l'analyse de la preuve de l'existence d'un Nécessaire incausé, première ébauche de la Tertia Via de la Somme de Théologie. Voici d'abord le texte.

Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per

²³ "Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae; maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahare ergo perfectioni creaturarum est detrahare perfectioni divinae virtutis." C. Gent., III, c. 69, Amplius.

²⁴ C. Gent., III, c. 72. — "Vult enim Deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est. Sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit quod sint contingentes, non necessariae. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult illud esse: [...] Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit." C. Gent., I, c. 85.

rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium, Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est. Est igitur Deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum²⁵.

Cette démonstration a souvent été interprétée dans le contexte de la conception avicennienne de l'être possible, où le possibile esse et non esse désigne tout être créé en tant que, de lui-même, il n'a pas l'existence et ^{ou} le nécessaire causé n'est qu'un possible de soi qui devient nécessaire en vertu de sa cause seulement. Pour ne donner qu'un exemple de cette interprétation, citons un passage du commentaire de Sylvestre de Ferrare:

Uterius est sciendum pro illa propositione, Possibile aequaliter se habet ad esse et non esse, quod possibile hic accipitur simpliciter et absolute. Cum enim essentia rei possibilis ab actuali existentia realiter distinguatur; et, solitarie considerata, ex se esse non habeat: absolute loquendo, non magis inclinatur ad esse quam ad non esse, sicut non magis inclinatur ad hoc quod agens illud producat quam quod non producat, sed hoc ex agentis dispositione proveniat²⁶.

Et après avoir expliqué que la nature de l'être possible est inclinée vers le non-être en tant qu'elle n'est pas en

²⁵ C. Gent., I, c. 15.

²⁶ SILVESTRI FERRARIENSIS, Commentaria in Summam Contra Gentiles, I, c. 15, éd. léonine, t. 13, p. 44.

elle-même déterminée à être, Ferrare conclut en ces mots:

Quia ergo res possibilis, inquantum hujusmodi, ex se non habet esse, nec tamen sibi repugnat accipere esse, ideo aequaliter se habet ad esse et non esse: idest, ita potest habere non esse sicut esse, et o contra²⁷.

Cette façon d'interpréter le possible esse et non esse va certainement à l'encontre de la pensée (et même du vocabulaire) de saint Thomas, telle que nous l'avons trouvée au chapitre trentième du Livre Deuxième. D'ailleurs, le texte lui-même de la démonstration nous fournit des arguments en faveur d'une interprétation toute autre. D'abord, il y a une division nettement marquée entre deux catégories d'êtres créés, les nécessaires et les contingents, tandis que, chez Avicenne, tout être créé est possible par essence et nécessaire par autrui. Bien plus, les possibilia esse et non esse sont clairement désignés, ce sont les êtres engendrés et corruptibles. "Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia." Ces êtres sont des possibles parce qu'ils ont la matière qui est en eux source naturelle de contingence en tant qu'elle est en puissance à d'autres formes; le composé perd l'existence en perdant la forme qui le détermine à être.

Avec ce point de départ, le principe sur lequel repose la démonstration est de soi évident: omne quod est possibile, habet

²⁷ IDEM, Ibid.

causam. Tout être qui passe de la puissance à l'acte, a besoin d'une cause. C'est un axiome de base dans l'Aristotélisme²⁸. C'est pourquoi, pour expliquer les êtres qui naissent, il faut chercher une cause de leur génération. Lorsque saint Thomas affirme ici que l'être possible a besoin d'une cause, il ne donne pas à ce principe la portée qu'il aurait dans un système avicennien: il ne veut pas signifier que tout être créé, en tant que tel, est un être causé. Il se réfère seulement aux composés de matière et de forme qui, en raison de leur mutabilité substantielle, ont besoin d'une cause qui les détermine à exister. Le point de départ de la preuve est, en somme, la constatation

²⁸ Cet axiome, que nous rencontrons en des contextes différents, se réfère toujours à l'indétermination propre aux composés de matière et de forme: ces êtres possibles ont besoin d'une cause qui les amène à l'existence, ou qui les détermine à être. — "Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus Deum." C. Gent., I, c. 16, Item. "Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam; nihil enim seipsum de non esse ad esse adducit, quia quod nondum est non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est ergo vita eius sempiterna." C. Gent., I, c. 99, Item. — "Id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est. Deum autem est per se necesse esse, Nullo igitur modo est possibile esse. Nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur." C. Gent., I, c. 16, Item.

d'une insuffisance des principes des composés matériels à expliquer par eux-mêmes l'existence qu'ils ont. Cette insuffisance provient de ce que la forme substantielle ne maîtrise pas parfaitement la potentialité de la matière qui garde, même lorsqu'elle est actée par telle forme particulière, une possibilité pour d'autres formes successives. Si une forme substantielle comblait toute la potentialité de la matière, comme le supposait saint Thomas pour les corps célestes, le composé serait nécessaire et incorruptible.

En raison donc de l'insuffisance de la causalité de la forme dans les êtres engendrés et corruptibles, il faut rechercher une cause de leur existence. Un procédé à l'infini dans l'ordre des contingents n'avance à rien, car un nombre infini de contingents ne peut faire un seul nécessaire²⁹. L'être nécessaire auquel on a recours tient sa nécessité de lui-même ou bien d'autrui. Un nécessaire par autrui est insuffisant à expliquer seul la permanence du monde, parce qu'il n'a pas en lui-même la cause de sa nécessité. Puisqu'on ne peut procéder à l'infini dans la subordination des nécessaires causés, il faut poser à l'origine de tout un nécessaire premier qui soit incausé. Seul un Nécessaire incausé, Dieu, parce qu'il a en lui-même la raison dernière de

²⁹ "Ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium; quia, sicut quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita et omnia simul." S. Gent., III, c. 86, Adhuc.

son être et de sa nécessité, peut être cause adéquate de l'existence des créatures nécessaires et contingentes³⁰.

§ 3. Nécessité, contingence et distinction
de l'essence et de l'existence

Dans l'analyse que nous avons faite jusqu'ici, nous n'avons remarqué aucune différence entre la métaphysique de saint Thomas et celle d'Averroès, pas la moindre marque d'un progrès. Dans la conception aristotélicienne de la nécessité et de la contingence que saint Thomas adopte sans restriction, la forme substantielle suffit à expliquer l'existence en acte: naître, c'est recevoir la forme, par laquelle l'être possède à la fois sa perfection spécifique et l'existence en acte; se corrompre, c'est perdre la forme substantielle, en raison de l'indisposition de la matière.

³⁰ Voici une seconde rédaction de cette démonstration de l'existence du Necesse esse per se: "Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse. Hoc autem non potest esse nisi unum, ut in primo libro ostensum est. Et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi." C. Gent., II, c. 10, tracterea.

Mais cependant, lorsque saint Thomas arrive aux substances intellectuelles que sont les anges, la métaphysique d'Aristote ne lui suffit plus. Sans abandonner pourtant aucun des principes d'Aristote sur la nécessité et la contingence et sur le rôle de la forme et de la matière dans cette doctrine, saint Thomas va la prolonger par la distinction qu'il va mettre entre l'essence et l'existence.

La formulation de la distinction réelle de l'essence (ou de la substance) et de l'existence se fait progressivement à travers le traité des substances intellectuelles depuis le chapitre quarante-neuvième du Livre Deuxième jusqu'au chapitre cinquante-cinquième inclusivement.

Les trois premiers chapitres (c. 49, 50, 51) préparent un fondement solide à la démonstration en montrant par l'analyse de l'agir spécifique des substances intellectuelles, qu'en celles-ci l'existence est une perfection qui doit appartenir en droit à la forme seule. De telles substances peuvent informer un corps pour composer avec lui un tout substantiel, mais même alors c'est à la forme que l'existence appartient en propre.

C'est à cette conclusion que tendent en partant de points de vue divers, les arguments apportés pour montrer que les substances intellectuelles ne sont pas des corps (c. 49), qu'elles ne sont pas composées de matière et de forme (c. 50),

que, même lorsqu'elles existent dans un corps, elles ne sont pas des formes matérielles (c. 51): l'agir est une conséquence et une manifestation de l'être (agere sequitur esse); l'activité spécifique des substances intellectuelles, qui consiste dans la réception des formes des choses selon des conditions d'universalité et de nécessité, exige en celles-ci une perfection d'être qui ne soit pas intrinsèquement liée elle-même à des conditions de matérialité, ~~matérialité~~ et de contingence; en conséquence, cette perfection d'être ne peut appartenir en droit qu'à la forme seule³¹. Cette argumentation exclut toute explication de la composition des êtres immatériels par un recours à l'hylémorphisme; cette étape est ainsi prérequise et nécessaire à la démonstration de la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

C'est dans le chapitre cinquante-deuxième que saint Thomas démontre la nécessité d'une composition réelle chez les substances spirituelles pour distinguer leur perfection d'être de celle de Dieu. Pour exprimer cette composition, il emprunte la terminologie de Boèce et affirme que c'est une composition d'esse et de quod est. Nous avons vu plus tôt, dans le Commentaire sur

³¹ "Actio cuiuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formae, nec tantum materiae, sed compositi: eius enim est agere cuius est esse; esse autem est compositi per formam; unde et compositum per formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi." C. Gent., II, c. 50, Adhuc.

le De Hebdomadibus de Boèce, saint Thomas expliquer les substances intellectuelles par une composition logique seulement, pourquoi ici s'agirait-il d'une composition réelle?

Résumons, en quelques mots, les conclusions auxquelles saint Thomas était parvenu au terme de son Commentaire sur le De Hebdomadibus: en Dieu, l'esse est identique au quod est, dans les substances spirituelles, ils sont distincts quant au mode de signifier, dans les substances matérielles seules, ils diffèrent réellement l'un de l'autre. "... sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter³²." Cette distinction réelle de l'esse et du quod est dans les êtres matériels découle de la distinction réelle de la matière et de la forme; ~~dans les substances qui existent hors de la matière et de la forme~~; dans les substances qui existent hors de la matière, il n'y a qu'un principe réel, la forme, et c'est par un recours au Platonisme que saint Thomas parvient, dans son Commentaire, à distinguer les formes simples de l'essence divine.

Qu'est-ce qui nous permet donc, en passant du Commentaire sur le De Hebdomadibus à la Somme contre les Gentils, d'affirmer que la composition esse et quod est qui était une composition logique dans le premier, devient dans le second une composition

³² In Boetii De Hebdomadibus, lect. 2, n. 32.

réelle? Tout d'abord, il faut tenir compte de l'inspiration aristotélicienne propre à la Somme contre les Gentils. Nous savons que dans le Commentaire sur le De Hebdomadibus de Boèce, saint Thomas avait une philosophie platonisante suivant laquelle une composition logique lui suffisait pour distinguer le mode d'être des substances intellectuelles de celui de Dieu. Mais dans la Somme contre les Gentils, le réalisme aristotélicien qui est à la base de son système le porte à expliquer l'univers au moyen de principes réels. Enrichi par la notion de création et mis en face du problème de la constitution métaphysique des substances intellectuelles, c'est tout normalement que l'Aristotélisme de la Somme contre les Gentils aboutit à la doctrine de la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

Si nous procédons à une lecture attentive des arguments du chapitre cinquante-deuxième, nous remarquons qu'ils font appel aux principes de la métaphysique de Boèce sur la distinction de l'esse et du quod est. Dans son Commentaire sur le De Hebdomadibus, saint Thomas ~~q~~ explique de la manière suivante les trois principes qui régissent la distinction de l'esse et du quod est. Il commence par exposer qu'il s'agit d'une distinction de deux notions, dont l'une, l'esse, signifie d'une manière abstraite (l'existence) et l'autre, le quod est, d'une manière concrète (l'existant). La notion d'esse se distingue ainsi de la notion de quod est pour trois raisons: 1° l'esse ne peut en aucune façon signifier le sujet (quod est), car on ne peut pas dire que

1° l'esse existe, mais seulement qu'il est ce par quoi un sujet existe; 2° l'esse ne peut participer à aucune perfection, parce qu'il est la perfection abstraite la plus commune; cependant il peut être participé dans les sujets; 3° l'esse, en tant que tel, parce qu'il signifie d'une manière abstraite, ne peut recevoir aucun prédicat étranger à la perfection de l'esse, le sujet cependant (ens ou id quod est) peut recevoir de multiples prédicats étrangers à cette perfection.

A notre avis, le troisième principe de Boèce est sous-jacent à la structure des trois premiers arguments du chapitre cinquante-deuxième tandis que le second expliquerait les quatre derniers. Saint Thomas va se servir de ces principes pour prouver d'abord que l'esse subsistens ne peut être qu'unique et conclure ensuite que tout être qui n'est pas cet unique esse subsistens, doit avoir une composition réelle d'esse et de quod est.

A la lumière des principes de Boèce, essayons d'expliquer les arguments du chapitre cinquante-deuxième. Dans le premier argument, nous reproduisons entre crochets une partie du texte autographe de saint Thomas supprimée dans la rédaction définitive; dans ce paragraphe supprimé, l'esse subsistens est mis en parallèle avec une nature quelconque qui serait nécessairement unique si elle existait en dehors de tout sujet. Cette comparaison de l'esse avec une nature quelconque subsistante nous aide à comprendre l'application du principe esse, inquantum est

esse, non potest esse diversum. En supposant qu'une nature spécifique quelconque existe à l'état séparé, cette nature ne pourrait avoir de perfection que celle qui est comprise dans son essence. Comme l'humanité subsistante ne pourrait avoir aucune perfection étrangère à la nature même de l'homme. En conséquence, cette nature subsistante serait unique, car elle ne pourrait recevoir l'addition d'aucun élément étranger à sa perfection spécifique qui puisse la diversifier et la multiplier. De même une nature générique subsistante ne pourrait recevoir l'addition de différences spécifiques ou numériques et serait unique. Ainsi en est-il davantage de l'esse subsistens qui réalise pleinement en son être la perfection de l'esse, mais sans posséder aucun élément de diversité. Pour qu'il y ait plusieurs esse subsistens, il faudrait qu'ils se distinguent entre eux par quelque chose qui vienne s'ajouter à la nature de l'esse; ce quelque chose ne pouvant être uni à l'esse en tant même qu'esse, mais seulement en tant que l'esse est reçu dans un sujet, ces esse alors ne seraient plus subsistants.

Invenitur in eis [sc. substantiis intellectualibus] aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis esse et quod est. [Ostensum enim est in primo quod Deus est suum esse hoc ipsum quod est esse. Impossibile est autem quod sit esse subsistens nisi unum: esse enim inquantum est esse differentiam non habet, sicut nec aliqua natura subsistens potest esse nisi una.] Si enim esse est subsistens, nihil praeter esse ei adjungitur. Quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse eius, nisi per accidens, inquantum est unum subiectum habens esse et id quod est praeter esse: sicut patet quod Sorti, praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem

diversum est ab eius esse substantiali; non enim idem est esse Sortem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliquo subiecto, non remanebit aliquid modus quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse: sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius³³.

Ce premier argument peut se résumer ainsi: l'esse subsistens, comme toute nature que l'on supposerait subsistante, ne possède que la perfection qui lui est propre en tant qu'esse et ne contient aucun élément qui lui soit étranger (esse inquantum est esse differentiam non habet, [...] nihil ei praeter esse adiungitur). De plus, dans les êtres où l'esse n'est pas subsistens, on constate que même là rien n'est uni à l'esse en tant que tel, mais seulement d'une manière accidentelle, comme la blancheur pour Socrate. Or, s'il n'y avait pas un sujet distinct de l'esse dans lequel ces déterminations accidentelles peuvent s'unir à lui, il faudrait que ce soit à l'esse en tant que tel que ces accidents lui soient unis, ce qui est impossible. Car l'esse, en tant qu'esse, ne possède que la perfection propre à sa nature et ne contient aucun élément de diversité. Il ne peut être diversifié que par des éléments distincts de lui et qui ne lui

³³ C. Gent., II, c. 52. Pour le paragraphe entre crochets, cf. édition léonine, t. 13, Appendice, p. 56*.

sont pas unis en tant même qu'esse. En conséquence, l'esse subsistens ne peut être qu'unique, car, pour qu'il y en ait plusieurs, il faudrait que ces esse subsistens puissent se distinguer par une perfection quelconque qui s'ajoute à l'esse en tant que tel. Et nous avons montré que c'est impossible. En tout être qui se distingue de l'unique esse subsistens, il y a donc un sujet distinct de l'esse, une composition de substance et d'esse.

Le second argument, semblable au premier, se fonde sur la comparaison de l'esse avec la perfection d'un genre que l'on suppose comme existante en dehors de tout sujet. Si une perfection générique existait à l'état d'abstraction, elle n'aurait que la perfection incluse dans sa nature et ne recevrait l'addition d'aucune des différences constitutives des espèces. Cette perfection générique subsistante devrait être unique et ne pourrait être multipliée en des espèces diverses. Considérant que l'esse est la perfection la plus commune à la façon d'un genre suprême, mais qui ne se divise pas en espèces comme un genre, il devient évident que l'esse subsistens, plus que tout autre nature que l'on peut supposer subsistante, ne peut être qu'unique. Dans ce second argument, saint Thomas s'arrête ici après avoir démontré qu'il n'y a qu'un esse subsistens et ne conclut pas expressément à la distinction de l'essence et de l'existence en toute créature.

Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una: quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri. Si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis: iam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa: quia eadem differentiae quae sunt constitutivae specierum, sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod est huius vel illius esse, ut veritas habet; magis est manifestum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse³⁴.

Dans le troisième argument, saint Thomas est préoccupé également de prouver l'unicité de l'esse subsistens; il y parvient en démontrant l'impossibilité de deux êtres infinis. Un esse infini contient en lui-même toute la perfection de l'esse. Pour qu'il y en ait deux, il faudrait trouver quelque chose qui puisse les distinguer l'un de l'autre. Or, l'esse, en tant que tel, n'admet en lui-même aucun élément de diversité et il ne peut être diversifié qu'en autant qu'il est reçu dans un sujet. S'il y a deux infinis, il faut que le second se distingue du premier; pour s'en distinguer, il faut que son esse soit reçu dans un sujet, et, à ce moment, il n'est plus infini, ni per se subsistens. Comme dans le second argument, saint Thomas s'arrête avant de conclure explicitement à la distinction réelle de l'essence et de l'existence en toute créature. Cette conclusion

³⁴ C. Gent., II, c. 52, Amplius.

a été clairement énoncée dans le premier argument et saint Thomas se contente dans les autres de reprendre la démonstration de l'unicité de l'esse subsistens, après laquelle il est nécessaire de conclure à une composition de substance et d'esse en tout être qui n'est pas cet unique esse subsistens.

Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum: quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens praeter primum³⁵.

La seconde partie du chapitre comprend quatre autres arguments qui sont basés sur un second principe de la métaphysique de Boèce: l'esse, en tant que perfection la plus commune, ne peut participer à l'être d'aucune façon, mais lui-même peut être participé par divers sujets (Esse non participat, sed participatur³⁶).

D'après ce second principe de Boèce, l'un des arguments se formule comme suit: puisque l'esse, en tant que tel, ne peut participer à l'esse, il ne lui convient pas d'être causé; au sujet seul (quod est), il convient de participer à l'esse et

³⁵ C. Gent., II, c. 52, Adhuc.

³⁶ Chez Boèce, le principe est formulé ainsi: "Quod est participare aliquo potest, sed ipsum (esse) nullo modo participat." MIGNE, PL, 1311B-C; cf. commentaire de saint Thomas sur le De Hebdom., lect. 2, n. 24.

d'être causé. Pour cette raison, on ne peut dire que l'esse subsistens est causé; n'ayant pas de sujet, c'est en tant qu'être qu'il faudrait dire qu'il est causé, ce qui nous amènerait à dire que tout être est causé, ce qui conduit à l'impossible. L'esse subsistens ne peut être causé parce qu'il n'a pas de sujet par lequel il puisse lui convenir de participer à l'esse. Par contre, en toute créature, parce que causée, il doit y avoir un sujet auquel il convienne d'être causé et de participer à l'esse.

Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens: quod enim dicitur de aliquo non inquantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subiecti; unde, si separatum a subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum; et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, ut supra ostensum est. Illud igitur esse quod est subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse³⁷.

De même, puisque l'être créé est causé, sa substance participe à l'esse qu'elle tient d'autrui et elle n'est pas identique à celui-ci.

Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud: unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset

³⁷ C. Gent., II, c. 52, Item.

causatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia³⁸.

Nous ne faisons que résumer les deux derniers arguments. Parce qu'il est causé et participe à l'esse, l'être créé ne peut posséder l'esse selon le mode parfait qui convient uniquement à la Cause première: l'être créé n'est pas esse per essentiam, il

³⁸ C. Gent., II, c. 52, Amplius. — Il peut être utile de signaler ici qu'il y a dans le manuscrit autographe de saint Thomas un développement qui n'a pas été retenu dans la rédaction définitive, probablement parce qu'il constitue au milieu de ce chapitre une sorte de digression. La doctrine n'en mérite pas moins d'être retenue. Nous y trouvons une réponse à deux objections provenant de la conception du possible d'Avicenne. La première, c'est que la substance de l'être créé n'est pas en puissance à être et à ne pas être; l'esse comble toute la potentialité de la substance et celle-ci ne demeure pas en puissance au non-être. "Quamvis autem omnis substantia creata comparetur ad suum esse ut potentia ad actum, non tamen in qualibet substantia creata est potentia ad esse, et ad non esse propter hoc quia quod potest esse potest non esse. Esse enim est talis actus qui perficit totam potentiam substantiae intellectualis, et sic non remanet potentia ad non esse." Cf. Appendice de l'édition léonine, t. 13, p. 56^{*}. — La seconde objection réfutée se réfère à la doctrine d'Avicenne selon laquelle la possibilité qui reçoit la perfection d'être, se tient devant Dieu comme un sujet qui limite son action et ne dépend pas de l'action créatrice. Saint Thomas explique alors que la substance de l'être créé n'acquiert pas l'être à la façon dont la matière acquiert la forme, elle est elle-même causée en même temps que le tout. "Nec iterum opinandum est quod ipsam substantiam suam non habeat substantia intellectualis a Deo sicut et suum esse, quia dicimus quod est in potentia ad suum esse quod habet a Deo. Hoc enim est substantiam esse a Deo quod substantiae acquiri esse per Deum, non quemadmodum materiae praeexistenti acquiritur esse ab agente per novam formam quam acquirit, quia materiae potentia ad formam est potentia ad hoc determinatum esse quod est per hanc formam, unde potuit esse materia praeeexistens habens esse alterius modi sub alia forma; sed potentia quae intelligitur in substantia tota respectu sui esse est ad esse simpliciter, quia determinatio essendi est per ipsam naturam substantiae, et ita non potest intelligi sic in potentia substantia quaelibet ad suum esse sicut praeeexistens actui, sed sicut perfecta per actum essendi." Cf. Appendice de l'édition léonine, t. 13, p. 56^{*}.

est habens esse. "Perfectius quoque est in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum: hoc enim propter illud actu est³⁹." Le dernier argument n'est qu'un corollaire du précédent: l'esse, identique à l'essence de la Cause première, n'est reçu qu'en participation dans les êtres causés. Or, ce qui participe à l'esse, à savoir la substance, ne peut être l'esse lui-même qui est participé, car à l'esse lui-même ne convient pas de participer à aucune perfection⁴⁰.

Au terme de ce chapitre cinquante-deuxième, nous arrivons à la conclusion qu'il ne peut y avoir qu'un seul esse subsistens et qu'en tout être qui se distingue de cet unique esse subsistens, l'esse doit être reçu dans un sujet. Le but de ce chapitre est de montrer qu'en tout être autre que Dieu, il doit y avoir une composition réelle. Ce qui ne prouve pas immédiatement que cette composition requise soit autre que la composition hylémorphique. C'est uniquement en les appliquant aux substances intellectuelles que les arguments du chapitre cinquante-deuxième sont efficaces pour démontrer la distinction réelle de l'essence et de l'existence, en supposant d'ailleurs que nous ayons pris soin d'exclure à leur sujet, par l'analyse de leur agir spécifique, toute composition hylémorphique. L'établissement de la

³⁹ C. Gent., II, c. 52, Item.

⁴⁰ C. Gent., II, c. 52, Amplius.

distinction réelle de l'essence et de l'existence se fait, dans ce deuxième livre de la Somme contre les Gentils, par étapes progressives et les arguments du chapitre cinquante-deuxième peuvent être démonstratifs en ce qui concerne la distinction de l'essence et de l'existence parce que les chapitres précédents ont exclu toute explication par un recours à l'hylémorphisme. Les substances intellectuelles, parce qu'elles permettent ainsi d'exclure l'hylémorphisme, sont, nous le croyons, une étape nécessaire à l'établissement de la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

Dans les trois chapitres qui suivent (c. 53-55), saint Thomas complète l'exposé du précédent. En ce qui concerne le chapitre cinquante-trois, tout ce chapitre apparaît comme une conclusion par rapport au précédent. Saint Thomas l'introduit, en effet, par le paragraphe suivant: "Ex hoc autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae." Ex hoc autem, c'est-à-dire du chapitre précédent où a été démontrée la composition réelle de l'esse et du quod est en toute créature, on peut conclure avec certitude qu'il y a, chez les substances intellectuelles, une composition de puissance et d'acte. L'intention de saint Thomas, dans ce chapitre, n'est pas de prouver de nouveau la composition réelle de l'essence et de l'existence par celle de la puissance et de l'acte. La composition de puissance et d'acte apparaît comme une conclusion: parce qu'il y a, en toute créature, une

composition d'esse et de substance, cette composition doit être celle d'une puissance et d'un acte. Chacun des quatre arguments que contient ce chapitre présente la composition de la puissance et de l'acte comme une conclusion et non comme un principe. Analysons, comme exemple, le premier de ces arguments, dont voici le texte:

In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est [cap. praec.]. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis; unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae⁴¹.

Saint Thomas affirme d'abord, dans la majeure, que là où il y a deux principes, dont l'un est le complément de l'autre, ces principes sont en rapport l'un à l'autre comme la puissance et l'acte. Dans la mineure, il en fait l'application à la composition des substances intellectuelles dans lesquelles il y a deux principes (inveniuntur duo), dont l'un est le complément de l'autre, l'esse et la substance et il conclut que, dans les substances intellectuelles, il y a composition de puissance et d'acte. Pour montrer l'évidence de la mineure, saint Thomas se contente de dire ut ostensum est et l'édition léonine réfère au

⁴¹ G. Gent., II, c. 53, au début.

chapitre précédent. Le chapitre cinquante-troisième ne prouve donc pas la distinction réelle de l'essence et de l'existence, il l'affirme cependant, mais comme une conclusion déjà démontrée. Son rôle est de préciser davantage la nature de la composition prouvée dans le chapitre cinquante-deuxième en démontrant qu'elle doit être une composition de puissance et d'acte.

Dans le chapitre cinquante-quatrième, saint Thomas explique que la composition de l'essence et de l'existence, quoiqu'elle soit une composition de puissance et d'acte, n'est pas de même nature que celle de la matière et de la forme. Premièrement, la matière n'est pas la substance de la chose, le quod est; deuxièmement, l'esse n'est pas l'acte de la matière, mais de toute la substance; troisièmement, la forme n'est pas l'esse, mais celui-ci est un acte par rapport à celle-là⁴². Saint Thomas explique ensuite en quel sens la forme est principium essendi: par la forme, la substance est parfaite dans sa ligne même de substance (ou de sujet), et elle est prête et déterminée à recevoir l'esse qui en est l'acte propre⁴³. Le chapitre se termine par une

⁴² "Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, [...] sed materia est pars substantiae. Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. [...] Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse. Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus." C. Gent., II, c. 54.

⁴³ "Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit ei proprium subiectum luminis." C. Gent., II, c. 54.

comparaison des deux compositions, celle de la matière et de la forme et celle de l'essence et de l'existence, avec la composition classique de l'esse et du quod est. Dans les substances composées de matière et de forme, ni la matière, ni la forme, ni l'esse ne sont le quod est, seule la substance peut être dénommée quod est. Le quo est est d'abord l'esse, puis la forme, en tant qu'elle détermine la substance à l'égard de l'esse, c'est-à-dire en tant qu'elle est principium essendi. Dans les substances intellectuelles, la forme cependant est quod est et l'esse est l'acte par lequel elle existe (quo est)⁴⁴. Chez les êtres immatériels, il n'y a qu'une composition de puissance et d'acte, qui est celle de l'essence et de l'existence, mais, dans les composés de matière et de forme, il y en a deux, car la composition de l'essence et de l'existence est en plus de celle de la matière et de la forme⁴⁵. La mise en comparaison de la

⁴⁴ "Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est." *C. Gent.*, c. 54.

⁴⁵ "Et propter hoc in eis [substantiis intellectualibus] est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae; prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae." *C. Gent.*, II, c. 54.

composition de l'essence et de l'existence avec celle de la matière et de la forme souligne avec beaucoup de force le réalisme de la première et donne ainsi un plus grand poids aux arguments du chapitre cinquante-deuxième.

Le chapitre cinquante-cinquième apporte les dernières précisions souhaitables sur la nouvelle synthèse métaphysique de saint Thomas en replaçant la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans le cadre de la conception aristotélicienne de la nécessité et de la contingence. Dans ce chapitre, il s'agit de prouver l'incorruptibilité des substances intellectuelles. A cet effet, saint Thomas aligne une quinzaine d'arguments parmi lesquels nous en choisirons quelques-uns qui nous présentent la distinction de l'essence et de l'existence dans le contexte aristotélicien de la nécessité et de la contingence. Le second argument de la série a une importance exceptionnelle, parce que saint Thomas y définit clairement la nature du rapport de l'esse et de la forme substantielle. Voici d'abord le texte lui-même:

Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri; unde aes quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam: per se enim dicimus secundum quod ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiae igitur quae non sunt ipsae formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam; sicut aes privatur rotunditate secundum quod desinit esse circulare. Substantiae vero quae sunt ipsae formae, numquam possunt privari

esse: sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles⁴⁶.

Cet argument contient un syllogisme en bonne forme. La majeure qui comprend la première proposition et sur laquelle repose toute entière la démonstration, affirme que ce qui convient à une chose en vertu même de sa nature (per se competit), lui appartient de façon nécessaire et toujours, et ne peut nullement en être séparé (de necessitate et semper et inseparabilitate ei inest). Saint Thomas insiste et multiplie les adverbess de peur de ne pas être compris; il ajoute même la comparaison du cercle qui ne peut pas ne pas être rond.

Dans la mineure, le principe expliqué dans la majeure est appliqué au rapport de la forme et de l'esse. Esse per se consequitur ad formam. L'esse et la forme conviennent l'un à l'autre en vertu même de leur nature. Saint Thomas précise que per se signifie secundum quod ipsum⁴⁷, ce qui veut dire, en termes de logique, que l'union de l'esse et de la forme est fondée sur la nature même des deux principes en cause et que le lien qui les unit est absolument nécessaire et indissoluble. En

⁴⁶ C. Gent., II, c. 55, Amplius.

⁴⁷ Cf. In I Anal. Poster., lect. 9, éd. Spiazzi, n. 92-94.

raison de ce lien nécessaire, l'esse suit toujours la forme, et un être ne peut recevoir l'existence qu'en autant qu'il reçoit la forme. Pour montrer l'évidence de la mineure, c'est-à-dire le lien nécessaire de l'existence et de la forme, saint Thomas fait appel à l'expérience: celle-ci, en effet, nous apprend que tout être participe à l'existence dans la mesure où il a une forme. Les substances composées, parce qu'elles ont la matière, peuvent donc perdre naturellement leur forme et l'existence qui la suit. Quant aux substances intellectuelles, elles ne peuvent perdre leur forme, parce que la forme est toute la substance de l'être; ne pouvant perdre la forme, elles ne peuvent perdre l'existence qui la suit en vertu d'un lien nécessaire.

Dans ce contexte, nous comprenons mieux et selon une dimension nouvelle tout le chapitre trentième et en particulier la portée de l'affirmation suivante: "Forma autem, secundum id quod est, actus est; et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam⁴⁸." C'est en raison même de ce lien nécessaire et indissoluble de l'existence avec la forme, que les créatures spirituelles sont, dans le sens strict du terme, des nécessaires (quae simpliciter et absolute necesse est esse)⁴⁹.

⁴⁸ C. Gent., II, c. 30, Ex his autem.

⁴⁹ C. Gent., II, c. 30, Licet.

La distinction réelle de l'essence et de l'existence apparaît donc, dans la Somme contre les Gentils, comme liée à la conception aristotélésienne de la nécessité et de la contingence et comme un prolongement de celle-ci. Nous savons que chez Aristote et Averroès, l'esse est identique à la forme, laquelle donne à la fois la perfection spécifique et l'existence en acte. De cette identité de la forme et de l'esse provient, chez Aristote, la nécessité d'être pour toutes les substances qui ne sont que formes; la contingence a sa racine dans la matière, par laquelle l'être peut perdre la forme et l'existence.

Saint Thomas n'a fait que prolonger cette explication de l'être en distinguant l'esse et la forme, mais en maintenant entre eux un lien nécessaire: l'esse devient l'acte de toute la substance (l'esse n'est pas l'acte de la forme seulement, ou de la matière seulement, mais l'acte du tout, (cf. c. 53), mais il suit nécessairement la forme en vertu d'un lien naturel et intrinsèque qui le rattache à elle⁵⁰. Ceci permet à saint Thomas d'expliquer la participation à l'être, de même que le mode d'être

⁵⁰ La forme substantielle est assez souvent appelée principium essendi. Ce qui doit s'entendre dans ce contexte des rapports de l'esse et de la forme, comme nous venons de l'exposer. La forme est principium essendi, non parce qu'elle est elle-même l'acte qui fait exister, mais parce que cet acte la suit nécessairement. Recevoir la forme, c'est recevoir l'existence. Cf. C. Gent., I, c. 26, Amplius; c. 27, Amplius; II, c. 68, Ad hoc enim.

propre aux substances intellectuelles tout en maintenant dans toute leur vigueur les affirmations d'Aristote sur la nécessité des créatures spirituelles et la contingence des composés de matière et de forme.

Dans le chapitre cinquante-cinquième, une autre preuve de l'incorruptibilité des substances intellectuelles nous renseigne de façon précise sur la nature du rapport de la substance (ou de l'essence) et de l'existence. La substance y est présentée comme le sujet propre de l'existence (proprium susceptivum ipsius esse), sujet qui, par sa forme, est tout entier ordonné à son acte d'être et ne peut être en puissance à un acte opposé; cependant, s'il se trouve en ce sujet un principe intrinsèque de corruption, la matière, celui-ci sera en puissance au non-être en autant que sa matière est en puissance à d'autres formes.

In omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse. Si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse. Manifestum est enim ex dictis quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse. Proprium autem susceptivum alicuius actus ita comparatur ut potentia ad actum illum quod nullo modo est in potentia ad oppositum: sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum quod nullo modo est in potentia ad frigus. Unde nec in ipsis substantiis corruptibilibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa nisi ratione materiae. In substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsae sunt substantiae completae simplices. Igitur in eis non est potentia ad non esse. Sunt igitur incorruptibiles⁵¹.

⁵¹ C. Gent., c. 55, Item.

Nous avons dans ce texte et dans l'autre cité auparavant une nouvelle explication du mode d'être per se qui convient à la substance ou au suppôt. Nous avons vu, dans les Sentences, une première explication de saint Thomas conçue dans la perspective propre à une métaphysique platonicienne. Le problème d'ailleurs était posé de façon différente: il s'agissait de rendre compte de la participation des créatures à une perfection d'être (abstraite) qui, de sa nature, est commune et communicable. Et saint Thomas a expliqué alors que c'est le mode d'être de l'esse dans la substance qui le rend incommunicable: la substance divise, particularise et s'approprie la perfection d'être selon des dimensions qui ne conviennent à nulle autre qu'à elle seule.

Dans la nouvelle synthèse philosophique de la Somme contre les Gentils, il s'agit de rendre compte de l'autonomie de la créature dans l'existence, du mode d'être per se par lequel elle est suppôt ou personne et se distingue à la fois de Dieu et des autres créatures. Saint Thomas donne à cette question une solution appropriée en accordant à la créature un acte d'être qui est au niveau de ses principes intrinsèques et en dépendance de ceux-ci. L'acte d'être de telle substance se distingue de l'être de Dieu comme de celui de toute autre substance parce qu'il est l'acte propre de cette substance et qu'il suit par nature telle forme substantielle.

Dans cette explication, saint Thomas a évité les échecs de ses prédécesseurs. Toutes les métaphysiques d'inspiration avicennienne, nous l'avons signalé à l'occasion, ont été une tentative pour expliquer le mode d'être propre à une créature qui reçoit de Dieu son existence, mais leur solution s'avère insuffisante en ce qu'elle n'accorde à la créature qu'un rôle de sujet vis-à-vis de la perfection d'être qui lui arrive de l'extérieur: celle-ci n'est qu'une essence toujours en puissance vis-à-vis de Dieu, qui lui communique l'existence. Maïmonide, dans un contexte aristotélicien, a donné à la créature un acte d'être au niveau de la substance, mais il n'a pu sauvegarder la nécessité propre aux créatures spirituelles. Saint Thomas a évité l'erreur des avicennisants en donnant à la créature un acte d'être au niveau de ses principes intrinsèques, et il a évité celle de Maïmonide par le lien nécessaire qu'il a mis entre cet acte d'être et la forme substantielle.

Il nous reste à analyser un dernier extrait du chapitre cinquante-cinquième où saint Thomas réfute une objection en provenance de l'Avicennisme, qui met en toutes les créatures une possibilité à ne pas être par le seul fait qu'elles dépendent de la puissance de Dieu. A quoi saint Thomas répond: ce n'est pas en regard de la puissance de Dieu que l'on dit les choses nécessaires ou contingentes, mais en fonction de la puissance d'exister qui est en leurs natures.

Quaecumque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque: eadem enim est potentia ad esse et ad non esse. Sed substantiae intelligentes non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis: non enim sunt ex materia, quae potuerit praefuisse, ut ostensum est. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile. Tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra ostensum est. Tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum; ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae; unde hoc eis a Deo non subtrahetur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles⁵².

Cette considération de la nécessité et de la contingence au niveau des principes intrinsèques de l'être créé se situe à l'intérieur d'un grand mouvement de pensée inspiré à saint Thomas par l'Aristotélisme et qui consiste dans une réhabilitation des causes secondes. Saint Thomas en tire même un argument en faveur de l'incorruptibilité des substances intellectuelles: "Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum." Nous rejoignons ici les conclusions formulées par Étienne Gilson dans son article "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin": l'option de saint Thomas en faveur de l'Aristotélisme est commandée par la conviction profonde que Dieu ne soustrait aux créatures ni leur nature, ni leur activité propre.

⁵² C. Gent., c. 55, Adhuc.

CHAPITRE TROISIEME

LA QUESTION DISPUTEE DE POTENTIA

Deux études sur la Question Disputée De Potentia ont contribué à en préciser l'organisation interne, laquelle était jusque-là ignorée et controversée. La première est du P. M. Bouyges, s.j., L'idée génératrice du De Potentia de saint Thomas¹; la seconde est de Béatrice H. Zedler, Saint Thomas and Avicenna in the "De Potentia Dei"². Toutes deux s'accordent à voir dans le De Potentia une oeuvre polémique tout spécialement dirigée contre le philosophe arabe Avicenne.

Le sujet principal qui fait l'unité de cette Question Disputée est, d'après ces deux études, le problème métaphysique de l'émanation: dans la première question, saint Thomas envisage Dieu en tant que principe, soit comme Créateur, soit comme Père de qui procèdent les deux autres personnes de la Trinité; tout le reste du traité (ce qui comprend neuf questions) porte sur ce

¹ BOUYGES, M., S.J., L'idée génératrice du De Potentia de saint Thomas, dans Rev. de Phil., 31 (1931), p. [113]-131; [247]-268. C.R. dans Bull. Th. Anc. Méd., 1 (1929-32), n. 1062.

² ZEDLER, Béatrice H., Saint Thomas and Avicenna in the "De Potentia Dei", dans Traditio, 6 (1948), p. [105]-159. C.R. dans Bull. Thom., 8 (1947-53), n. 277.

qui est ab alio et comporte deux séries de questions, dont l'une est relative à l'activité divine extérieure, la création (qu. 3, 4, 5, 6), et l'autre à l'activité divine interne, les processions trinitaires (qu. 2, 7, 8, 9, 10).

Saint Thomas a choisi de traiter conjointement de la Trinité et de la Création pour donner une réponse chrétienne complète au problème de l'émanation face à la philosophie d'Avicenne qui menaçait à la fois le dogme catholique de la Trinité et celui de la création. Selon Avicenne, le pouvoir de Dieu se manifeste uniquement par une procession ad extra, qui consiste dans le flux de l'être qui descend du Nécessaire premier dans une série hiérarchisée de possibles. Ce processus est nécessaire, parce que Dieu crée par nécessité de nature et non par sa volonté libre. Dans la doctrine chrétienne, le pouvoir de Dieu s'exprime de deux façons: la première, c'est la procession des personnes à l'intérieur de l'essence divine, laquelle est incompatible avec les émanations telles qu'on les trouve dans le système d'Avicenne³; la seconde, c'est la création qui diffère elle-même de la doctrine d'Avicenne en ce qu'elle est le fruit d'une volonté libre et se fait sans intermédiaire⁴.

³ De Pot., q. 2, a. 1, ad 11m.

⁴ ZEDLER, H.B., Op. cit., p. 107.

Le De Potentia prolonge donc en fait l'oeuvre apologétique de la Somme contre les Gentils, en ce qu'elle défend la foi catholique menacée de déviations par son association trop étroite avec la spéculation avicennienne.

Dans le cadre de cette réaction anti-avicennienne, l'aristotélisme de saint Thomas continue de s'affirmer. Toutes les positions prises dans la Somme contre les Gentils sont maintenues, particulièrement en ce qui concerne la nécessité et la contingence, et les questions annexes. C'est dans la question troisième sur la création et dans la question cinquième sur la conservation des êtres que nous trouvons les textes qui touchent de près à notre sujet.

§ 1. Question troisième: De Creatione

Dans l'article premier de cette question (Utrum Deus possit creare aliquid ex nihilo), l'ad secundum réfute une objection en provenance d'Avicenne suivant lequel il y a, antérieurement à l'action créatrice de Dieu, une possibilité qui se tient devant lui comme un sujet préexistant et reçoit la perfection d'être qui est communiquée. Si l'on dit qu'avant que le monde soit, il avait la possibilité d'exister, il s'agit là évidemment d'une pure possibilité logique. Ou encore, on peut dire qu'il était possible que le monde fût par la puissance d'un agent

extrinsèque, non selon la possibilité qui est dans la matière ou dans un sujet.

Ad secundum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse; non tamen oportet quod aliqua materia praesisteret, in qua potentia fundaretur. Dicitur enim V Metaph. aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic igitur antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subiectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiae⁵.

Dans ce premier article, la réponse à la neuvième objection attaque un autre aspect de la doctrine avicennienne de la possibilité. Selon celle-ci, Dieu, qui est l'Un, ne peut produire que l'unité (ex uno non fit nisi unum), parce qu'il agit par nécessité de nature; c'est uniquement dans la matière ou les sujets qu'il faut chercher l'explication de la diversité au sein de l'être créé. La réponse à l'objection corrige la conception de la création d'Avicenne en précisant que les créatures ne procèdent pas de Dieu par nécessité de nature, mais suivant le plan conçu par sa sagesse. Si Dieu, dans la production du monde, agissait en vertu d'une impulsion de sa nature, il serait vrai de dire qu'il ne peut engendrer que l'unité, mais le monde est l'oeuvre de sa sagesse (c'est-à-dire de son intelligence et de

⁵ De Pot., q. 3, a. 1, ad 2m. — Cf. aussi q. 3, a. 17, ad 10m.

sa volonté) qui peut produire une multiplicité ordonnée en vue de la plus grande perfection de l'univers⁶.

Tout l'article quatrième est une critique de la création par intermédiaires. Ici encore c'est Avicenne qui est visé directement. Saint Thomas commence par rattacher cette position au principe de base de l'émanatisme avicennien: elle découle naturellement du principe ex uno non fit nisi unum.

Dicendum, quod quorundam Philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in lib. de Causis; et in Metaphys. Avicennae, et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa⁷.

⁶ Obj. 9. — "Praeterea, in rebus invenitur diversitas, prout una res est alia perfectior. Huius autem diversitatis causa non est ex parte Dei, qui est unus et simplex. Ergo oportet huius diversitatis causam assignare ex parte materiae. Oportet ergo ponere res factas esse ex materia et non ex nihilo."

Ad nonum dicendum, quod Deus non producit res ex necessitate naturae, sed ex ordine suae sapientiae. Et ideo diversitas rerum non oportet quod sit ex materia, sed ex ordine divinae sapientiae; quae ad complementum universi diversas naturas instituit." De Pot., q. 3, a. 1, ad 9m.

⁷ De Pot., q. 3, a. 4, c.

Après avoir établi que la sagesse de Dieu suffit à rendre compte de la multiplicité des créatures, saint Thomas refuse aux créatures toute participation à l'activité créatrice de Dieu, même par mode d'instrumentalité⁸.

Suivant sa préoccupation, dans cette Question Disputée, de distinguer la procession du Verbe de la production des créatures, saint Thomas précise, dans l'article treizième, que la génération du Verbe se fait de façon nécessaire et qu'elle est éternelle par nature. Il ne craint pas alors d'appeler le Fils de Dieu un ens ab alio. Mais cet ens ab alio n'est pas un possible de soi, un être tourné par nature vers le néant, comme l'exige toute émanation de type avicennien.

Ad quartum dicendum, quod illud quod habet esse ab alio, in se consideratum, est non ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit; si autem sit ipsum esse quod ab alio accipit, sic non potest in se consideratum, esse non ens; non enim potest in esse considerari non ens, licet in eo quod est aliud quam esse considerari possit. Quod enim est, potest aliquid habere permixtum; non autem ipsum esse, ut Boetius dicit in libro de Hebdomadibus. Prima quidem conditio est creaturae, sed secunda est conditio Filii Dei⁹.

Le Fils de Dieu est un ens ab alio, mais il ne procède pas de Dieu selon une diversité d'essences; il est, comme le Père, esse subsistens, c'est pourquoi il est nécessairement éternel.

⁸ De Pot., q. 3, a. 4, c.

⁹ De Pot., q. 3, al 13, ad 4m.

C'est le sens de tout l'article treizième: Utrum aliquod ens ab alio possit esse aeternum.

L'article quatorzième considère la possibilité pour les créatures d'exister éternellement. Bien que celles-ci procèdent de Dieu selon une diversité d'essences, rien ne s'oppose à ce que plusieurs d'entre elles aient la puissance d'exister depuis toujours. Il n'y a là aucune impossibilité: ni le fait que l'être créé soit ab alio, ni le fait qu'il soit diversum in substantia ne répugnent à ce qu'il ait toujours existé. Si l'on se place du point de vue de la puissance de Dieu, on ne doit point refuser à celle-ci le pouvoir de créer pour aucune période de temps: Dieu pouvait faire que le monde existe depuis toujours. Si l'on considère la possibilité d'exister du côté des créatures, la foi nous apprend que celles-ci ont commencé dans le temps et que le monde n'a pas toujours duré¹⁰. Saint Thomas concède à Avicenne que la création ex nihilo ne comporte pas nécessairement un commencement dans le temps et qu'on peut dire, avec le philosophe arabe, que le non-être précède l'existence de la créature, non d'une durée temporelle, mais d'une priorité de nature seulement¹¹.

¹⁰ De Pot., q. 3, a. 14, c.

¹¹ "Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset: esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natum alicui inesse ex se ipso, naturaliter prius competit ei, eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio." De Pot., q. 3, a. 14, ad 7m.

Saint Thomas explique ensuite (article quinzième) que, dans la production des créatures, Dieu n'agit sous l'impulsion d'aucune nécessité naturelle, mais selon une liberté absolue.

L'article seizième contient une réfutation explicite de la théorie des émanations d'Avicenne. Le résumé et la critique que saint Thomas en fait nous montrent qu'il connaît la pensée du philosophe arabe.

Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causae efficientis ponebant, sicut Avicenna, et eius sequaces. Posuit enim, quod primum ens, in quantum intelligit se ipsum, producit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesse erat a simplicitate primi entis deficere, utpote in quantum potentialitas incepit admisceri actui, in quantum esse recipiens ab alio non est suum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Et sic in quantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior, in quantum vero intelligit potentia suam procedit ab ea corpus caeli, quod movet; in quantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima caeli primi; et sic consequenter multiplicantur per multa media res diversae¹².

Saint Thomas fait à cette conception de la participation à l'être un triple reproche: 1) elle limite la puissance de Dieu à un seul effet, qui est l'intelligence première; 2) elle accorde aux créatures le pouvoir de créer; 3) il s'ensuit que la diversité et l'ordre de l'univers soient attribués au hasard et non à l'intention d'un agent agissant pour une fin.

¹² De Pot., q. 3, a. 16, c.

Sed haec etiam posito stare non potest. Primo, quia penit potentiam divinam terminari ad unum effectum, qui est intelligentia prima. Secundo, quia penit alias substantias praeter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quaestione, art. 4, ostensum est. Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut et ad primas, quod decor universi sit casualis, ex quo rerum diversitatem non adscribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum activarum ad suos effectus¹³.

Dans l'article dix-septième, saint Thomas aborde l'hypothèse de l'éternité du monde telle que professée par les philosophes et prouve qu'aucun argument n'est valable pour en établir une démonstration qui contredirait la vérité de la foi catholique sur son commencement dans le temps. La création dépend de la volonté de Dieu, et comme tout ce qui dépend d'une volonté libre, on ne peut lui assigner une cause nécessaire sur laquelle on pourrait se baser pour construire une démonstration. Dans l'ad secundum, saint Thomas reprend l'explication donnée dans la Somme contre les Gentils pour concilier la nécessité propre aux êtres incorruptibles avec la foi au commencement temporel du monde: la puissance d'exister toujours, qui est propre aux substances intellectuelles, suit la production de ces substances et vaut pour le futur, non pour le passé.

Ad secundum dicendum, quod in corpore caelesti, cum sit incorruptibile, est virtus ut sit semper; sed nulla virtus neque essendi neque operandi respicit praeteritum, sed solum praesens vel futurum; nullus enim habet

¹³ Ibid.

virtutem ad quod aliquid fecerit, quia quidquid non est factum, non potest factum fuisse; sed habet aliquis virtutem ad hoc ut nunc vel in posterum faciat; unde et virtus existendi semper, quae inest in caelo, non respicit praeteritum, sed futurum¹⁴.

§ 2. La question cinquième:

De Conservatione rerum

Saint Thomas commence cette question en affirmant, dans les deux premiers articles, la nécessité d'un concours divin pour conserver l'univers créé dans l'existence. Il se demande ensuite dans les deux articles suivants, si Dieu peut réduire au néant l'être qu'il a créé (art. 3) et si de fait, il doit, un jour, en réduire au néant (art. 4).

Dans l'article troisième, saint Thomas considère la possibilité de réduire l'être créé au néant tant du point de vue de la puissance de Dieu que de celle de l'être créé lui-même. Il commence par distinguer la possibilité qui se fonde sur un principe intrinsèque à l'être créé de celle qui repose uniquement sur la puissance d'un agent extérieur, Dieu.

Dicendum, quod in rebus a Deo factis dicitur aliquid possibile dupliciter. Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturae, quae nulla erat, sed solum per potentiam Dei, qui mundum in esse

¹⁴ De Potentia, q. 3, a. 17, ad 2m.

producere poterat. Alio modo per potentiam quae est in rebus factis; sicut possibile est corpus compositum corrumpi¹⁵.

Considérant la puissance qui est intrinsèque à l'être créé lui-même, saint Thomas affirme qu'il n'y a en lui aucune possibilité de retourner au néant. Avant de prendre position contre Avicenne au sujet de cette possibilité intrinsèque de l'être créé, saint Thomas résume brièvement sa pensée. Suivant Avicenne, tout être créé, considéré en lui-même, n'est que possible à l'égard de l'acte qui le fait exister; toute détermination à être, toute nécessité ne lui convient qu'en considération de son rapport à la cause efficiente, qui lui communique l'existence.

Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit, quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc Deus est¹⁶.

A cette métaphysique d'Avicenne, saint Thomas oppose celle d'Averroès, le fidèle commentateur d'Aristote. Cette seconde position se distingue de la première en ce qu'elle n'attribue à l'être créé aucune autre possibilité de ne pas être que celle qui vient de la matière. Dans cette perspective, les êtres

¹⁵ De Pot., q. 5, a. 3, c.

¹⁶ Ibid.

privés de matière possèdent un mode d'existence véritablement nécessaire et qui refuse toute possibilité intrinsèque à ne pas être. Ces êtres nécessaires sont les substances intellectuelles.

Commentator vero contrarium ponit, scilicet quod quaedam res creatae sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et haec quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam¹⁷.

"Haec quidem positio videtur rationabilior". Par ces mots, saint Thomas indique discrètement, mais clairement, sa pensée personnelle. La raison de cette préférence, c'est que la position d'Averroès est plus rationnelle, elle tient compte des causes secondes et se fonde sur les principes intrinsèques de l'être créé, la matière et la forme. Elle ne fait pas d'un être possible par nature un nécessaire ab alio et juge de la possibilité de ne pas être en fonction de la matière qui seule peut faire perdre au composé la forme substantielle qui le détermine à être.

Saint Thomas fait ensuite l'application des principes d'Averroès d'abord aux êtres spirituels, puis aux corps célestes

¹⁷ Ibid.

et aux composés matériels qui sont sujets à la mutation substantielle. La nécessité propre aux substances spirituelles est démontrée par un procédé qui rappelle celui du chapitre cinquante-cinquième du Livre Deuxième de la bonne contre les Gentils: le point de départ est la considération des êtres matériels qui ont la possibilité de ne pas être par le fait que la forme, qui est principium essendi, peut être séparée de la matière dont elle dépend dans son existence; si un être n'a pas de matière, il n'y a pas pour lui de possibilité naturelle de perdre la forme qui le détermine à être et il n'y a pas davantage de possibilité que l'acte qui le fait exister soit séparé de sa forme. Un tel être est donc nécessaire.

Comme les substances intellectuelles, les corps célestes, suivant le physique de saint Thomas, sont également des nécessaires, pour cette raison que leur forme maîtrise parfaitement toute la potentialité de leur matière.

Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse. Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiae incorporeae, quae sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari. Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiae possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus caelestibus, in quibus non est formarum contrarietas¹⁸.

¹⁸ Ibid.

Seuls sont contingents les composés matériels, dont la matière est susceptible de formes successives. Mais, même dans ces changements substantiels, le composé n'est pas réduit au néant, la matière demeure sous le changement des formes. Au terme de cette analyse, saint Thomas peut conclure que, dans les principes intrinsèques de l'être créé, il n'y en a aucun par lequel celui-ci puisse tendre au néant.

Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subiecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V Metaphysic. Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est Deus. In illis etiam rebus in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet; formae vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum¹⁹.

Cette absence de possibilité intrinsèque par laquelle l'être créé puisse naturellement retourner au néant d'où il est sorti, n'exclut pas celle qui peut provenir d'un agent extrinsèque. Si nous considérons, en effet, l'être créé au niveau de la causalité de Dieu dont il dépend, nous devons dire qu'il n'y a aucune impossibilité à ce qu'il cesse d'exister. Cette réduction au néant n'exigerait alors le concours d'aucune puissance

¹⁹ Ibid.

intrinsèque à ne pas être, ni une action spéciale de Dieu pour détruire ce qu'il a créé, il suffirait qu'il cesse un instant de communiquer aux choses l'existence²⁰.

Dans la réponse à la huitième objection de cet article, saint Thomas reprend en résumé la doctrine exposée dans le corps de l'article. Si un être nécessaire est réduit au néant, cela ne suppose pas qu'il y ait en sa nature une possibilité au non-être. S'il a en lui-même une telle possibilité, il ne peut devenir nécessaire par nature, ceci serait contradictoire; il peut le devenir par grâce, ce qui n'enlève pas la possibilité de ne pas être qui est dans la nature elle-même. Si un nécessaire par nature était réduit au néant, il faudrait en chercher la raison, non dans une puissance à ne pas être intrinsèque à sa nature, mais dans la puissance de Dieu qui cesserait de le

²⁰ "Ad primum ergo dicendum, quod si creaturas Deus in nihilum redigeret, non esset causa tendendi in non esse; hoc enim non contingeret per hoc quod ipse causaret non esse in rebus, sed per hoc quod desineret rebus dare esse." De Pot., q. 5, a. 3, ad 1a. — "Ad secundum dicendum, quod res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest; et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicuius agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. Sed si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria aliqua actio, sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse; sicut absentia actionis solis illuminantis causat lucis privationem in aere." De Pot., q. 5, a. 3, ad 2a. — "Si autem Deus animam rationalem in nihilum redigeret, hoc non esset per aliquam potentiam ad non esse quae sit in natura animae rationalis, ut dictum est." De Pot., q. 5, a. 3, ad 7m.

maintenir dans l'existence²¹. Presque toutes les réponses aux objections font appel, d'une façon ou de l'autre, au principe fondamental que la nécessité et la contingence se prédisent en fonction des causes prochaines de l'être et que la causalité de Dieu ne change pas les natures elles-mêmes. Pour réduire un nécessaire au néant, Dieu n'en fait pas un contingent; de même il ne change pas le corruptible en incorruptible par nature²², quoiqu'il puisse en faire un incorruptible par grâce, comme il vient d'être dit²³. La causalité de Dieu qui donne l'existence

21 "Ad octavum dicendum, quod illud in cuius natura est possibilitas ad non esse, non recipit necessitatem essendi ab alio, ita quod ei competat secundum naturam, quia hoc implicaret contradictionem, scilicet quod natura posset non esse et quod haberet necessitatem essendi; sed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia vel gloria, hoc non prohibetur. Sicut corpus Adae fuit quodammodo incorruptibile per gratiam innocentiae, et corpora resurgentium erunt incorruptibilia per gloriam, per virtutem animae suo principio adhaerentis. Non tamen removetur quin ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse habeat necessitatem essendi ab alio; cum quidquid perfectionis habet, sit ei ab alio; unde cessante actione suae causae, deficeret, non propter potentiam ad non esse quae in ipso sit, sed propter potestatem quae est in Deo ad non dandum esse." *De Pot.*, q. 5, a. 3, ad 8m.

22 "Ad decimumprimum dicendum, quod corruptibile per naturam non potest mutari ut fiat per naturam incorruptibile, nec e converso, quamvis illud quod est per naturam corruptibile, possit per gloriam supervenientem perpetuum fieri. Non tamen ex hoc oportet ponere aliqua corruptibilia fieri per naturam incorruptibilia, quia esse desinerent causa non cessante." *De Pot.*, q. 5, a. 3, ad 11m.

23 *De Pot.*, q. 5, a. 3, ad 8m. — Cf. aussi ad 9m: "Ad nonum dicendum, quod in illis quae sunt per naturam incorruptibilia non praecintelligitur potentia ad non esse quae tollatur per aliquid a Deo receptum, secundum quod obiectio procedebat; et hoc ex dictis patet. Sed in illis quae sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura; quae tamen totaliter reprimatur per gratiam ex virtute Dei."

et peut la refuser n'entre pas en conflit avec les principes intrinsèques de l'être créé, elle n'est pas sur le même plan: toutes les créatures dépendent de la volonté absolument libre de Dieu, ce qui n'empêche pas que les unes soient contingentes, les autres nécessaires.

Ad decimumsecundum dicendum, quod licet creaturae incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere et non praebere; consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit, ut Hilarius dicit in libro de Synodis²⁴.

Dans cet article que nous venons d'analyser, saint Thomas a affirmé que Dieu peut réduire l'être créé au néant et il a expliqué de quelle façon il peut le faire. Dans l'article qui suit (qu. 5, a. 4), il soutient cependant qu'aucune créature ne sera jamais réduite au néant. L'argument qu'il développe à cet effet, c'est que Dieu veut les choses pour elles-mêmes comme des fins. Dieu a posé des créatures dans l'existence pour qu'elles soient des manifestations de sa bonté; or, celles-ci imitent et manifestent sa bonté en autant qu'elles participent à l'existence et qu'elles subsistent dans leurs natures propres. Saint Thomas cite à l'appui un texte de la Sagesse, I, 14: "Creavit enim [Deus] ut essent omnia."

²⁴ De Pot., q. 5, a. 3, ad 12m.

Quicumque autem vult aliquid propter se ipsum, vult ut illud sit semper, ex hoc ipso quod illud propter se vult. Quod enim aliquis vult quandoque esse et postmodum non esse, vult esse ut aliquid aliud perficiat; quo perfecto, eo non indiget quod propter illud perficiendum volebat. Deus autem creaturarum universitatem vult propter se ipsam, licet et propter se ipsum eam vult esse; hæc enim duo non repugnant. Vult enim Deus ut creaturæ sint propter eius bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repræsentent; quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent, et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictum, quod Deus omnia propter se ipsum fecit, et quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sap. I, 14: Creavit enim [Deus] ut essent omnia. Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare; cuius oppositum propter eius immobilitatem nunquam continget²⁵.

Dans un second argument, saint Thomas rappelle ce grand principe qui est à la base de sa philosophie, que Dieu, créateur des natures, n'agit pas à l'encontre de celles-ci. Or, il y a des êtres nécessaires, qui sont par nature déterminés à exister toujours; ce serait agir à l'encontre de leurs natures que de les réduire au néant.

Secundo ex ipsa rerum natura; sic enim Deus unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem; unde dicitur Rom., XI, 24, in Glossa quod Deus, qui est naturarum conditor, contra naturas non agit, etsi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quæ contrarietate carent, proprietas naturalis est earum sempiternitas; quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, quæ sursum tendit, ita non aufert rebus prædictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat²⁶.

²⁵ De Pot., q. 5, a. 4, c.

²⁶ De Pot., q. 5, a. 4, c.

L'ad primum de cet article complète cette doctrine en expliquant la causalité de la forme substantielle à l'égard de l'existence: un être a la puissance d'exister que lui communique sa forme; si celle-ci n'est pas corruptible, l'être qui la possède sera nécessaire et aura une puissance d'exister éternellement.

... potentia ad esse non solum accipitur secundum modum potentiae passivae, quae est ex parte materiae, sed etiam secundum modum potentiae activae, quae est ex parte formae, quae in rebus incorruptibilibus deesse non potest. Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi; unde et in I Caeli et mundi Philosophus vult quod quaedam habeant virtutem et potentiam ut semper sint²⁷.

²⁷ De rot., q. 5, a. 4, ad 1m.

CHAPITRE QUATRIEME

LES OPUSCULES DE SAINT THOMAS

Par l'utilisation qu'ils font de la philosophie de saint Thomas d'Aquin, quelques-uns de ses opuscules ont ce précieux avantage qu'ils nous permettent de constater dans quelle mesure la nouvelle synthèse opérée dans la Somme contre les Gentils et le De Potentia représente un stage définitif de sa pensée philosophique.

Ces opuscules qui nous renseignent sur la pensée philosophique de saint Thomas sont les suivants: le De Substantiis separatis, les questions disputées De Anima et De Spiritualibus Creaturis, le Compendium Theologiae, ~~De Divinis Nominibus~~ et quelques brefs extraits des Questions Quodlibétiques. Les dates de composition de ces ouvrages demeurent relativement imprécises; il est certain cependant qu'ils furent rédigés après la Somme contre les Gentils et au temps de la maturité intellectuelle de saint Thomas d'Aquin.

§ 1. Le De Substantiis separatis

Dans cet opuscule inachevé, saint Thomas examine, en premier lieu, ce que les anciens philosophes ont écrit sur les substances séparées et se propose de retenir de leur enseignement ce qui est conforme à la foi catholique sur la doctrine des anges tout en rejetant ce qui peut lui être contraire.

Au chapitre troisième, saint Thomas note qu'Aristote et Platon sont d'accord sur la nature des substances séparées en ce qu'ils posent tous deux en celles-ci une composition de puissance et d'acte différente de celle de la matière et de la forme. Cette composition de puissance et d'acte est ce qui constitue ces substances comme distinctes entre elles et comme distinctes aussi de Dieu. Nous trouvons ici une fois de plus l'affirmation de la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus; nam omne participans ens, oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actus ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae praeter supremam, quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sunt compositae ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis; Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui: unde illud quod est primum verum et bonum, oportet esse actum purum; quaecumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiae habere¹.

¹ De Substantiis Separatis, c. 3, dans Opusc. philosophica, éd. Spiazzi, n. 59.

Saint Thomas dépasse certainement ici la pensée tant d'Aristote que de Platon. Le principe sur lequel il se base pour affirmer une composition de puissance et d'acte chez les substances séparées, est emprunté à Boèce: l'esse, en tant que tel, ne participe à aucune perfection, mais il peut être participé dans des sujets. Puisqu'il ne convient pas à l'esse en tant que tel de participer à l'existence, tout être qui n'est pas l'unique esse subsistens, mais qui participe à l'existence, doit avoir un sujet auquel il convienne de participer à l'existence.

Au chapitre huitième, après avoir critiqué la position d'Avicébron sur la composition hylémorphique des substances séparées, saint Thomas réfute quelques objections en provenance de celle-ci. La thèse d'Avicébron repose sur l'univocité de la participation à l'être dans les créatures. Pour détruire celle-ci, saint Thomas montre que les modes suivant lesquels la perfection d'être est participée dans les créatures sont analogiques: l'accident ne participe pas à l'être de la même manière que la substance; et, dans les substances, il y a des degrés de participation: celui des substances intellectuelles qui subsistent hors de toute matière, celui des corps célestes, qui sont composés de matière et de forme mais dont la matière n'est pas en puissance à d'autres formes, celui enfin des composés matériels sujets à la mutation substantielle. Dans les substances supérieures qui n'ont pas de matière, il y a aussi analogie

entre chacune d'elles: chacune participe à l'existence selon le degré de perfection de sa forme². Ce qui est surtout à retenir pour nous, c'est que cette division de l'être repose sur une conception aristotélésienne de la nécessité et de la contingence où la forme donne l'existence en acte et où la matière seule est source de possibilité au non-être.

Dans la réponse à une objection qui suit immédiatement après et, pour ainsi dire, dans ce contexte aristotélésien, saint Thomas va prouver la distinction réelle de l'essence et de

² "Cum enim ens non univoce de omnibus praedicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant. Accidentia enim entis dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae. Rursumque substantiis omnibus non est idem modus essendi. Illae enim substantiae quae perfectissime esse participant, non habent in se ipsis aliquid quod sit ens in potentia solum; unde immateriales substantiae esse dicuntur. Sub his sunt substantiae quae etiam in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae secundum sui essentiam est ens in potentia tantum; tota tamen earum potentialitas completur per formam, ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam, unde et incorruptibiles sunt, sicut caelestia corpora, quae necesse est ex materia et forma composita esse. [...] Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium corporum, quae in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae completur per formam quam cui subicitur, quia remanet adhuc in potentia ad alias formas. [...] In substantiis igitur superioribus, quibus est omnino potentia materiae aliena, invenitur quidem differentia maioris et minoris subtilitatis secundum differentiam perfectionis formarum, non tamen in eis est compositio materiae et formae." De Subst. sep., c. 8, n. 86.

l'existence chez les anges en se servant d'un procédé de démonstration déjà utilisé dans la Somme contre les Gentils. L'objection formulée par les hylémorphistes est qu'il ne peut y avoir de distinction entre les substances spirituelles si celles-ci ne sont pas composées de matière et de forme. Saint Thomas affirme avec eux la nécessité d'une composition intrinsèque, mais refuse d'y voir une composition de matière et de forme, elle doit en être une plutôt de l'essence (ou de la forme) avec l'existence.

Comme dans la Somme contre les Gentils, saint Thomas commence par prouver que l'esse subsistens ne peut être qu'unique. Pour y parvenir, il compare d'abord l'esse à une nature spécifique quelconque qui serait unique, si elle existait à l'état séparé, parce que la perfection de l'espèce est une. De même une perfection générique, subsistante devrait être unique; comme elle ^{est} une dans sa notion (secundum considerationem), explique saint Thomas, ainsi elle serait une dans sa réalité (secundum esse). A plus forte raison en est-il de l'esse, qui est la perfection la plus commune. L'esse subsistens est donc unique; en toute créature, il faut qu'il y ait un sujet qui s'ajoute à l'esse et dans lequel celui-ci soit reçu. En toute créature, il y a donc une composition réelle autre que celle de la matière et de la forme et qui est celle de l'essence avec l'existence qu'elle possède en participation.

Quarta vero ratio efficaciam non habet. Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia carent, quod ideo non distinguantur; sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit esse nisi unum solum; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero, sunt unum species, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideratur, ita esset una secundum esse, si per se subsisteret vel existeret. Eademque ratio est de genere per comparisonem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantiae rei habens esse, tanquam rei potentia receptiva huius actus quod est esse³.

Dans le reste de ce chapitre huitième, saint Thomas explicite les rapports de la matière, de la forme et de l'esse dans le but de réfuter les hylémorphistes qui conçoivent d'une manière univoque le rapport de la puissance à l'acte chez les êtres matériels et chez les êtres spirituels. Il précise, en premier

³ De Substantia separ., c. 8, n. 87. — Un peu plus loin, au chapitre quatorzième, pour prouver que Dieu est l'unique Intelligence subsistante, saint Thomas emploie le même procédé d'argumentation: "Adhuc autem, id quod abstractum est, non potest esse nisi unum in unaquaque natura. Si enim albedo posset esse abstracta, sola una esset albedo, quae abstracta esset; omnes autem aliae albedines essent eam participant. Sic igitur sicut sola Dei substantia est ipsum abstractum esse, ita sola eius substantia est intelligere omnino abstractum. Omnia igitur alia sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt seu qualitercumque cognoscunt." c. 14, n. 121.

lieu, que c'est la forme qui détermine le mode suivant lequel l'être créé participe à l'existence; ce mode, en effet, ne peut être un mode universel, qui ne convient qu'à l'esse subsistens, mais un mode particulier qui est celui de telle substance et de telle forme.

Sed considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum⁴.

Dans les substances composées, ajoute ensuite saint Thomas, il y a un double rapport, celui de la matière à la forme et celui de la substance déjà constituée à l'esse en participation. L'esse n'est donc ni la forme, ni la matière, mais une entité qui s'ajoute à l'essence de la chose par l'intermédiaire de la forme. La matière, de soi, n'a l'existence qu'en puissance et n'existe en acte qu'en autant qu'elle est actuée par la forme; de même c'est par la forme et selon le mode propre de celle-ci

⁴ De Subst. separ., c. 8, n. 88.

que la substance composée participe à l'existence⁵. Dans les substances spirituelles, il n'y a qu'un rapport de puissance à acte, c'est celui de la forme à l'existence et celui-ci n'est pas de même nature que le rapport de la matière à la forme: la matière est en puissance à l'égard de la forme et de l'existence tandis que la forme n'est en puissance qu'à l'esse et demeure acte dans son ordre qui est celui de l'essence; même si elle est en puissance vis-à-vis de l'existence, elle est toujours l'acte par lequel une chose y participe⁶.

⁵ "Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita, in sui essentia considerata, iam habet formam [esse]; sed participat esse proprium sibi per formam suam." *De Subst. separ.*, c. 8, n. 89. — A la fin de ce texte, la lecture donnée par l'édition Spiazzi est évidemment fautive; il faut retrancher le mot esse, c'est pourquoi nous l'avons mis entre crochets.

⁶ "Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto. Si igitur per hoc quod dico: "non ens", removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem "non ens" removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse. Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus, a

Au chapitre neuvième, sont réfutées les opinions des philosophes qui accordent aux substances immatérielles une complète indépendance dans l'existence et en font des dieux par le fait qu'elles sont incorruptibles et qu'elles ont un mode d'exister nécessaire. L'erreur de ces philosophes, explique saint Thomas, provient de ce qu'ils n'ont pu concevoir un mode de causer supérieur à celui qui convient aux choses matérielles. Au-dessus du devenir substantiel qui provient de la succession des formes dans la matière, il y a un commencement absolu des choses suivant lequel tout l'univers procède de la substance de l'Être premier⁷.

Le chapitre dixième du De Substantiis separatis contient une critique de la création par intermédiaires d'Avicenne. Cette critique est un résumé de celle que nous avons rencontrée dans le De Potentia⁸. Enfin, le chapitre quinzième reproduit quelques

⁶ potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utrumque materia esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit." De Subst. separ., c. 8, n. 89.

⁷ "Sic et ista opinio ex hoc videtur procedere quod elevari non potest intellectus ad intuendum alium modum causandi quam istum qui convenit materialibus rebus. Paulatim enim humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem. [...] Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praecognoscere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum, a primo ente, quod est sumum esse." De Subst. separ., c. 9, n. 94.

⁸ De Subst. separ., c. 10, n. 101-103.

principes de base de la doctrine de saint Thomas sur la nécessité et la contingence. La nécessité et la contingence se jugent en fonction des causes prochaines ou secondes, non de la cause première. Aux choses qu'il veut nécessaires, Dieu donne des causes prochaines nécessaires, et aux choses qu'il veut contingentes, il donne des causes défectibles. Il en résulte ainsi une plus grande diversité et une plus grande perfection dans l'univers⁹.

⁹ "Necessarium autem et possibile sunt propriae differentiae entis. Unde ad Deum pertinet secundum suam praecognitionem attribuere rebus a se productis vel necessitatem vel possibilitatem essendi. Concedendum est igitur quod divina providentia, ab aeterno praeeexistens, causa est omnium effectuum qui secundum ipsam fiunt, et qui immutabili dispositione ab ipsa procedunt. Nec tamen sic omnes procedunt ut necessarii sint, sed sicut eius providentia disponit ut tales effectus fiant, ita etiam disponit ut effectus quidam sint necessarii, ad quos causas proprias ex necessitate agentes ordinavit, quidam vero contingentes, ad quos causas proprias contingentes ordinavit. [...] Sicut enim a Deo, cuius esse est per se et summe necessarium, procedunt contingentes effectus propter propriarum causarum conditionem, ita etiam ab eo qui est summum bonum procedunt aliqui effectus qui quidem in eo quod a Deo sunt, boni sunt, incidunt tamen in eis aliqui defectus propter conditionem suarum causarum, propter quas mali dicuntur. Et secundum hoc ipsum bonum est quod a Deo tales defectus permittantur evenire in rebus: tum quia est conveniens rerum ordini, in quo bonum universi existit, ut effectus sequantur secundum conditionem causarum, tum etiam quia ex malo unius provenit bonum alterius, [...]" De Subst. separ., c. 15, n. 137-138.

§ 2. La Question disputée De Anima

L'étude de la nature de l'âme humaine ramène saint Thomas à réfuter la thèse d'Avicébron sur la composition hylémorphique des substances intellectuelles. A l'article sixième, il affirme que l'âme humaine ne peut être composée de matière et de forme, mais qu'elle possède pourtant une composition de puissance et d'acte. Il explique cette composition à partir de celle des composés de matière et de forme. Dans les composés de matière et de forme, il y a trois éléments: la matière, la forme et l'esse. La forme n'est pas l'esse, mais elle en est le principe, et ce dernier la suit de façon nécessaire (per se). Dans les formes spirituelles, si l'on soustrait la matière, il demeure encore deux éléments, la forme et l'esse qui entrent en composition comme la puissance et l'acte.

Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsa formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit quae sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia et actus,

sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomadibus quod in aliis quae sunt post Deum, differt esse et quod est; vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsa esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit¹⁰.

Dans la réponse à la neuvième objection de ce sixième article, l'on peut voir que la distinction apportée par saint Thomas entre l'esse et la forme substantielle ne détruit pas l'unité transcendante de l'être créé. Saint Thomas fait sien sans hésiter le principe d'Aristote suivant lequel les êtres qui ne sont que formes n'ont pas besoin d'une cause qui donne l'unité à leur être. Chez Aristote, ce principe tire sa force de l'identité de la forme et de l'esse. Dans les substances séparées, il n'y a, pour lui, qu'un principe, la forme, laquelle donne la perfection spécifique et l'existence en acte. Par le fait qu'il n'y a qu'un principe, il n'y a pas de composition et point n'est requis de cause formelle qui fasse l'unité de l'être; par sa forme, celui-ci est à la fois ens et unum. Chez saint Thomas, les substances intellectuelles ont une composition intrinsèque de forme et d'esse, mais le lien nécessaire qui unit l'esse à la forme en sauvegarde l'unité, ce qui permet à saint Thomas de maintenir dans toute sa vigueur le principe d'Aristote.

¹⁰ Qu. Disp. de Anima, q. unic., a. 6, c.

Ad nonum dicendum quod ea quae sunt formae subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsae sunt formae; habent tamen causam exteriorem agentem, quae dat eis esse¹¹.

Pour prouver l'immortalité de l'âme humaine, l'article quatorzième reprend le même procédé d'argumentation rencontré dans la Somme contre les Gentils pour démontrer l'incorruptibilité des substances intellectuelles (II, c. 55). Nous y trouvons le même syllogisme de base. La majeure est évidente de soi: ce qui convient par nature à une chose, ne peut d'aucune façon en être séparé. La mineure applique ce principe au rapport de l'existence et de la forme. Esse per se consequitur formam. Le lien de l'existence et de la forme est donc un lien nécessaire et indissoluble. Vient ensuite l'examen des composés de matière et de forme, puis celui des substances spirituelles. Les composés de matière et de forme ont la possibilité de ne pas être par le fait qu'ils peuvent perdre la forme et, en

¹¹ Ibid., a. 6, ad 9m. La même doctrine se retrouve dans la Somme de Théologie et le De Spiritualibus Creaturis. "Ad secundum dicendum quod substantiae quae sunt formae subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suae unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiae de potentia in actum: sed habent causam producentem totam substantiam." 3. Theol., Ia, q. 61, a. 1, ad 2m. — "Illa enim quae sunt composita ex materia et forma, non statim sunt ens et unum, sed materia est ens in potentia et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi. Sed forma non habet esse per aliam formam. Unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quae reducat ipsam de potentia praeexistenti in actum." De Spirit. creaturis, a. 1, ad 5m.

conséquence, l'existence qui la suit. S'il arrive qu'une forme possède l'existence en propre et indépendamment de la matière, il n'y aura pas de possibilité pour elle de perdre l'existence puisque l'existence suit la forme par nature. Une substance qui n'est que forme est donc immortelle. Tel est le cas de l'âme humaine, et saint Thomas s'efforce de le montrer, dans le reste de l'article, par l'analyse qu'il fait de l'agir spécifique de l'homme.

Dicendum quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo. Sicut ab homine non removetur quod sit anima, neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam; unde esse a forma nullo modo separari potest. Corruptantur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse, ipsa autem forma per se corrumpi non potest, sed per accidens corrupto composito corrumpitur, in quantum deficit esse compositi quod est per formam; si forma sit talis quae non sit habens esse, sed sit solum quod compositum est. Si ergo sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo; unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo¹².

¹² Qu. Disp. de Anima, a. 14, c. — Dans l'ad quartum, saint Thomas affirme de nouveau que l'esse suit per se la forme: "Ad quartum dicendum quod esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis."

§ 3. La Question disputée De Spiritualibus creaturis

Dans l'article premier de cette question disputée sur les créatures spirituelles, c'est encore l'hylémorphisme universel d'Avicébron qu'il s'agit de rejeter, Saint Thomas commence par prouver l'unicité de l'esse subsistens, à sa manière habituelle, en le comparant à une nature qui serait nécessairement unique si elle pouvait exister à l'état séparé.

Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum¹³.

Saint Thomas continue en affirmant la nécessité d'une composition de puissance et d'acte au sein de toutes les créatures pour les distinguer de l'unique esse subsistens.

Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia

¹³ De Spirit. Creaturis, q. unic., a. 1, c.

non per se participat ipsum esse, sed per formam;
forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu,
sicut anima corpori¹⁴.

Il y a en toute créature une composition de puissance et d'acte, mais cette composition cependant ne coïncide pas avec celle de la matière et de la forme; la raison apportée par saint Thomas, c'est que la matière n'est pas le sujet immédiat de l'existence, elle ne participe à l'existence qu'en autant qu'elle est actée par une forme et qu'elle entre ainsi dans la constitution d'une nature, à laquelle il convient en propre de participer à l'existence. Cette distinction entre la fonction de sujet telle qu'elle convient à la matière et celle qui convient à la substance vis-à-vis de l'existence permet à saint Thomas de poser, chez les êtres matériels, une double composition de puissance et d'acte, celle de la matière et de la forme et celle de la nature ainsi constituée avec l'existence. Cette nature est le sujet propre de l'existence. Dans les substances spirituelles, si l'on soustrait la matière, il reste encore une composition de puissance et d'acte qui est celle de la forme et de l'existence. Ce rapport de puissance à acte qui caractérise la condition de la forme vis-à-vis de l'existence ne fait point de l'être spirituel un contingent ou un être en puissance à ne pas être; le lien qui unit la forme à l'existence est nécessaire,

¹⁴ Ibid.

cette puissance n'est aucunement séparable de son acte, mais elle l'accompagne toujours.

Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quae semper suus actus comitetur¹⁵.

§ 4. Le Compendium Theologiae

Le Compendium Theologiae, selon que l'indique son titre, est une petite somme de théologie. Nous n'avons point à chercher dans cet opuscule de longs développements théologiques ou philosophiques, tout y est en résumé.

Au chapitre sixième, nous trouvons une preuve de l'existence d'un être nécessaire per se. Cette démonstration est dans le style de celles que nous avons rencontrées dans la Somme contre les Gentils et elle est apparentée à la tertia via de la Somme de Théologie¹⁶.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Cont. Gent., I, c. 15; I, c. 16, Item; II, c. 16, Praeterea; S. Th., Ia, q. 2, a. 3, c.

Omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum esse: quia quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse. Et quia aliqua necessaria sunt quae suae necessitatis causam habent, quam oportet eis esse priorem; Deus, qui est omnium primum, non habet causam suae necessitatis: unde Deum esse per se ipsum est necesse¹⁷.

Cette argumentation suppose l'existence de Dieu déjà démontrée en tant qu'il est cause première, ce qui a été fait au chapitre quatrième; ici, saint Thomas se contente de montrer que, parce qu'il est cause première, Dieu doit être necesse esse per se.

Dans les chapitres sur la création (c. 69-73), saint Thomas réfute implicitement l'émanatisme d'Avicenne. Seuls les titres des chapitres attirent l'attention en ce sens. Le chapitre soixante-neuvième (Quod Deus in creando res non praesupponit materiam) rejette la conception de l'être possible d'Avicenne suivant laquelle il y a toujours une possibilité (ou sujet) qui est antérieure à la perfection d'être communiquée par Dieu et qui se pose comme une limite à son action créatrice. Le chapitre soixante-dixième (Quod creare soli Deo convenit) s'oppose à la création par intermédiaires. On n'hésite pas davantage à voir dans le chapitre soixante et onzième (Quod materiae

¹⁷ Compend. Theol., c. 6.

diversitas non est causa diversitatis in rebus) et le chapitre soixante-douzième (Quomodo Deus diversa produxit, et quomodo pluralitas rerum causata est) une prise de position en réaction contre la thèse avicennienne de l'émanation suivant laquelle la diversité dans l'univers est attribuée à la matière et non à la causalité universelle de Dieu.

Le Compendium Theologiae témoigne lui aussi de l'aristotélisme de saint Thomas en ce qui touche à la nécessité et à la contingence. L'analyse des principes qui entrent dans la constitution métaphysique des créatures ainsi que des rapports qui unissent ces principes manifeste soit la nécessité, soit la contingence de celles-ci. Au chapitre soixante-quatorzième, après avoir affirmé que Dieu seul est acte pur sans aucun mélange de potentialité, saint Thomas distingue la puissance d'exister qui convient aux êtres corruptibles. Il constate d'abord, au niveau de l'expérience, que dans la génération et la corruption des êtres matériels, l'existence suit la forme par le fait que ceux-ci naissent ou périssent selon qu'ils reçoivent leur forme ou qu'ils en sont privés. Puisque l'existence suit ainsi la forme, c'est en raison de la matière que les composés matériels sont contingents et corruptibles. Les substances incorporelles qui n'ont pas de matière, n'ont pas de puissance à ne pas être et sont, en conséquence, nécessaires et incorruptibles.

Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque sunt, et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem huiusmodi quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Huiusmodi igitur quae sunt in rebus infima, oportet esse ex materia et forma composita. Illa vero quae sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adepti sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse quod est per formam, huiusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae subsistentes in suo esse, quod acceperunt a Deo. Necesse est autem huiusmodi substantias incorporeales incorruptibiles esse. In omnibus enim corruptibilibus est potentia ad non esse. In iis autem non est, ut dictum est. Sunt igitur incorruptibiles¹⁸.

Dans le paragraphe qui suit, saint Thomas démontre à nouveau l'incorruptibilité des substances spirituelles en se basant sur le lien nécessaire de l'existence et de la forme.

Nihil corrumpitur nisi per separationem formae ab ipso, nam esse semper consequitur formam. Huiusmodi autem substantiae, cum sint formae subsistentes, non possunt separari a suis formis, et ita esse amittere non possunt. Ergo sunt incorruptibiles¹⁹.

La nécessité du rapport de l'existence et de la forme apparaît encore au chapitre cent onzième où saint Thomas considère

¹⁸ Ibid., c. 74.

¹⁹ Ibid., c. 72, Item.

la participation de la Bonté de Dieu dans les créatures spirituelles. Dans celles-ci, il y a une double participation de la Bonté de Dieu qui est inamissible: la première provient de ce que la forme est, par essence, acte et principe de perfection; la seconde est celle de l'existence, qui est inamissible en raison du lien nécessaire de celle-ci et de la forme.

In creaturis autem considerandum est, qualiter possit esse bonitatis defectus. Manifestum est autem quod duobus modis aliqua bonitas inseparabiliter inest creaturae: uno modo ex hoc quod ipsa bonitas est de essentia eius; alio modo ex hoc quod est determinata ad unum. Primo ergo modo in substantiis simplicibus ipsa bonitas, quae est forma, inseparabiliter se habet ad ipsas, cum ipsae essentialiter sint formae. Secundo autem modo bonum quod est esse, amittere non possunt. Non enim forma est sicut materia, quae se habet ad esse et non esse, sed forma consequitur esse, etsi etiam non sit ipsum esse. Unde patet quod substantiae simplices bonum naturae in qua subsistunt amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. Substantiae vero compositae, quae non sunt suae formae nec suum esse, bonum naturae amissibiliter habent, nisi in illis in quibus potentia materiae non se habet ad diversas formas, neque ad esse et non esse, sicut in corporibus caelestibus²⁰.

Ce texte est le seul dans lequel nous avons rencontré l'expression forma consequitur esse, la forme suit l'existence; dans tous les autres textes, c'est plutôt l'esse qui suit la forme (esse consequitur formam). Ces expressions sont équivalentes, en raison du lien nécessaire qui unit la forme et l'existence; mais, quand on part de la considération de l'être au

²⁰ Ibid., c. lll.

niveau des substances matérielles qui perdent l'existence en perdant la forme, il est plus naturel de dire que l'existence suit la forme. C'est pourquoi cette expression est plus employée. Forma consequitur esse s'explique aussi ici par le contexte. Saint Thomas y compare le rapport de la forme à l'existence avec celui de la matière à l'existence et il conclut que la forme n'est pas, comme la matière, dans un état d'indétermination à l'égard de l'existence, mais qu'elle est déterminée par nature à tel acte qui lui donne d'exister. C'est pourquoi il dit que la forme suit l'existence.

Les chapitres sur la providence divine (c. 134-141) font un bref rappel des principes par lesquels saint Thomas concilie la causalité divine avec la contingence dans l'univers. Tout n'arrive pas par nécessité, il y a des effets contingents dont il faut juger selon la condition des causes inférieures (c. 139. Quod non omnia sunt ex necessitate), mais ces effets contingents ne contredisent pas l'infallibilité de la science divine, ni l'efficacité du vouloir divin. Bien plus, Dieu manifeste davantage sa puissance en faisant non seulement que les choses soient, mais qu'elles soient suivant le mode d'être nécessaire ou contingent voulu par lui (c. 140. Quod divina providentia manente, multa sunt contingentia).

§ 5. Les Questions Quodlibétiques

Les Questions Quodlibétiques ne nous fournissent aucun renseignement sur la nécessité et la contingence chez saint Thomas. Elles contiennent cependant quelques textes importants sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence²¹ et surtout sur le rôle de l'existence comme complément et actualité de toute forme²².

²¹ Quodl., 3, q. 3, a. unic., c.; Quodl. 9, q. 4, a. 1, c.

²² "Sciendum ergo, quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia." Quodl., 12, q. 5, a. 1, c. — Cf. aussi Quodl. 2, q. 2, a. 1, ad 2m.

CHAPITRE CINQUIEME

LES COMMENTAIRES SUR ARISTOTE

Les Commentaires sur Aristote contiennent-ils un exposé complet de la philosophie de saint Thomas telle que nous l'avons rencontrée jusqu'ici dans ses oeuvres de théologie? Dans son Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, le Père M.D. Chenu, O.P., nous avertit que l'intention de saint Thomas n'est pas de faire de la théologie dans la Somme et de la philosophie dans les commentaires d'Aristote¹. Pour sa part, Etienne Gilson affirme "qu'une métaphysique thomiste réduite à celle du commentaire sur celle d'Aristote ne comporterait que l'une des cinque viae, ne dirait quasi rien de l'acte d'être, ignorerait les Idées divines, serait muette sur la création comme production de l'esse par l'Esse, etc."²

Notre étude sur la nécessité et la contingence nous oblige à admettre la vérité de ces affirmations, surtout en ce qui touche à la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Après avoir vu comment, dans les ouvrages de théologie comme la Somme

¹ CHENU, M.-D., O.P., Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, p. 183.

² GILSON, Etienne, Compte-rendu, dans Bull. Thom., 8 (1947-53), p. 6.

contre les Gentils, le De Potentia et quelques opuscules, la distinction réelle de l'essence et de l'existence prolonge la conception aristotélicienne de la nécessité et de la contingence, nous sommes étonnés de ne trouver dans les commentaires presque rien sur cette distinction. En tout, deux textes, l'un dans le commentaire sur les Physiques³, l'autre dans celui des Métaphysiques⁴, dont la présence n'a qu'un caractère purement accidentel, puisqu'il s'agit de réfutations à des objections, et qui ne semblent avoir exercé aucune influence sur l'ensemble des commentaires.

Les exigences du genre littéraire en question où l'on devait suivre pas à pas le texte du maître, expliquent sans doute que saint Thomas n'ait pu mettre dans ses commentaires tous les développements qu'il avait apportés à la philosophie d'Aristote. A cause de cette fidélité assez matérielle qu'il devait au texte du philosophe, il ne pouvait changer l'axe fondamental de sa philosophie et il a dû s'en tenir comme lui à une ontologie substantialiste où c'est la forme substantielle qui donne elle-même l'existence en acte. Comme conséquence immédiate, l'explication de la nécessité et de la contingence se limitera au plan du devenir substantiel: le possible esse et non esse sera le

³ In VIII Physic., lect. 21, éd. Angeli-Pirotta, n. 2491.

⁴ In IV Metaph., lect. 2, n. 558.

composé matériel qui est en puissance à des formes successives; le necesse esse sera soit une substance simple qui n'est que forme, soit une substance composée dont la matière n'est pas en puissance à des formes autres que celle qui donne actuellement l'existence au composé. Dans l'explication de la nécessité et de la contingence telle que nous la trouvons dans les commentaires sur Aristote, rien ne transparait de la distinction réelle de l'existence et de la forme et du lien nécessaire qui doit les unir. La philosophie des commentaires sur Aristote est donc celle d'un Aristotélisme pur, faisant abstraction des perfectionnements apportés par saint Thomas dans ses oeuvres antérieures de théologie.

§ 1. Le Commentaire sur le Peri Hermeneias

Au livre premier de ce traité de logique, l'étude des propositions portant sur les futurs contingents nous fournit quelques renseignements sur les notions de nécessité et de contingence. La leçon s'ouvre sur le problème de la vérité de telles propositions. Saint Thomas affirme d'abord, avec Aristote, que de deux propositions contraires qui ont pour objet des événements futurs et contingents, l'une n'est pas nécessairement vraie et l'autre fausse. Puis il souligne les inconvénients qui en résulteraient, s'il en était vraiment ainsi: une telle supposition, pour être vraie, exigerait un déterminisme complet dans l'univers

et, en conséquence, la liberté humaine serait détruite en même temps que toute contingence véritable.

Contre l'hypothèse de ce déterminisme universel, saint Thomas apporte le fait de l'agir libre des hommes⁵, puis l'existence d'événements contingents⁶. Il distingue alors trois sortes de faits contingents: 1° les contingents ad utrumlibet, qui ne sont pas davantage déterminés pour une possibilité que pour l'autre; 2° les contingents ut in pluribus, qui sont plus déterminés à être qu'à ne pas être; 3° les contingents ut in paucioribus, faits de hasard, qui arrivent accidentellement⁷.

⁵ In I Peri Hermeneias, lect. 14, éd. Spiazzi, n. 160.

⁶ "Manifestum est enim etiam in rebus naturalibus esse quaedam, quae non semper actu sunt; ergo in eis contingit esse et non esse: alioquin vel semper essent, vel semper non essent. Id autem quod non est, incipit esse aliquid per hoc quod fit illud; sicut id quod non est album, incipit esse album per hoc quod fit album. Si autem non fiat album permanet non ens album. Ergo in quibus contingit esse et non esse, contingit etiam fieri et non fieri. Non ergo talia ex necessitate sunt vel fiunt, sed est in eis natura possibilitatis, per quam se habent ad fieri et non fieri, esse et non esse." In I Peri Hermeneias, lect. 14, n. 181.

⁷ Dans la leçon précédente, saint Thomas attribue au hasard les contingents ut in paucioribus, à la nature les contingents ut in pluribus tandis que les contingents ad utrumlibet sont le fruit de la liberté de l'homme. "Quaedam enim contingunt ut in paucioribus, quae accidunt a casu vel fortuna. Quaedam vero se habent ad utrumlibet, quia scilicet non magis se habent ad unam partem, quam ad aliam, et ista procedunt ex electione. Quaedam vero eveniunt ut in pluribus; sicut hominem canescere in senectute, quod causatur ex natura." In I Peri Hermeneias, lect. 13, n. 172.

Saint Thomas continue ensuite la leçon en précisant les notions de nécessité et de contingence. Après avoir écarté les opinions de Diodore et des Stoïciens, il expose la position d'Aristote. Celle-ci attribue aux choses la nécessité ou la contingence en se basant sur les natures. Ce qui est nécessaire est ce qui, dans sa nature, n'est déterminé qu'à exister; ce qui est impossible est ce qui est déterminé à ne jamais exister; ce qui est possible est ce qui n'est pas, dans sa nature, tout à fait déterminé, mais qui peut l'être plus ou moins dans un sens ou l'autre selon qu'il s'agit d'un contingent ad utrumlibet, ut in pluribus ou ut in paucioribus. Et saint Thomas conclut que, selon Aristote, la racine de la possibilité et de la contingence est soit la liberté humaine pour ce qui est des actions qui en procèdent, soit la matière qui est en puissance à des formes opposées.

Et ideo alii melius ita distinxerunt secundum naturam rerum, ut scilicet dicatur illud necessarium, quod in sua natura determinatum est solum ad esse; impossibile autem quod est determinatum solum ad non esse; possibile autem quod ad neutrum est omnino determinatum, sive se habeat magis ad unum quam ad alterum, sive se habeat aequaliter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumlibet. Et hoc est quod Boethius attribuit Philoni. Sed manifeste haec est sententia Aristotelis in hoc loco. Assignat enim rationem possibilitatis et contingentiae, in his quidem quae sunt a nobis ex eo quod sumus consiliativi, in aliis autem ex eo quod materia est in potentia ad utrumque oppositorum³.

³ In I Peri Herm., lect. 14, n. 183.

Cependant, l'indétermination qui provient de la matière ne suffit pas seule à expliquer la contingence de l'être; il faut en plus qu'il y ait une indétermination de la part du principe agent. Et, à ce propos, saint Thomas expose la nécessité des causes per accidens. Si tout événement avait une cause per se, rien ne pourrait arriver de façon indéterminée et l'univers serait soumis au déterminisme complet⁹. C'est pourquoi l'indétermination de la matière ne suffit pas à rendre compte de la contingence, il faut une indétermination dans les causes agentes prochaines qui amènent l'être à l'existence.

Saint Thomas est conduit ainsi à poser le problème de la contingence dans l'univers en rapport avec la providence divine. Sur ce point, il est évident qu'il dépasse et même prend position, sans que rien ne paraisse, contre le déterminisme qui régit, de fait, le système d'Aristote¹⁰. Il s'agit, en réalité, de résoudre une difficulté qui vient de ce que saint Thomas a dit précédemment sur la nécessité des causes per accidens pour sauvegarder la contingence dans l'univers. Si la providence divine est cause per se de tout ce qui arrive dans le monde, tout ne doit-il pas se produire de façon nécessaire, parce que la science de Dieu est infallible et sa volonté toujours

⁹ In I Peri Herm., lect. 14, n. 186-189.

¹⁰ Nous avons étudié ce point au chapitre premier de notre première partie.

efficace¹¹? La réponse, nous la connaissons pour l'avoir rencontrée déjà maintes fois. Dieu, comme cause première, transcende l'ordre de la nécessité et celui de la contingence, qui sont des catégories de l'être créé. Sa volonté est la racine première tant de la nécessité que de la contingence, en ce qu'elle donne aux êtres qu'elle produit des causes prochaines nécessaires ou défectibles, mais c'est en fonction de ces causes prochaines, non de l'infailibilité de la cause première, qu'il faut juger de la nécessité et de la contingence des créatures.

Nam voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quod voluit necessarios esse, disposuit causas necesarias; ad effectus autem, quod voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, idest potentes definire. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae¹².

¹¹ "Sed si providentia divina sit per se causa omnium quae in hoc mundo accidunt, saltem bonorum, videtur quod omnia ex necessitate accidunt. Primo quidem ex parte scientiae eius: non enim potest eius scientia falli; et ita ea quae ipse scit, videtur quod necesse sit evenire. Secundo ex parte voluntatis: voluntas enim Dei inefficax esse non potest; videtur ergo quod omnia quae vult, ex necessitate eveniant." In I Peri Herm., lect. 14, n. 192.

¹² In I Peri Herm., lect. 14, n. 197.

§ 2. Le Commentaire sur les Physiques

Un seul passage du commentaire sur les Physiques intéresse notre sujet et c'est le texte où saint Thomas prouve la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Le passage en question se trouve à la leçon vingt et unième du huitième livre (édition Angeli-Pirotta, n. 2491). Il s'agit de préciser de quelle manière les corps célestes ont la puissance d'exister toujours. Alexandre d'Aphrodise avait exprimé l'opinion que les corps célestes reçoivent d'un moteur séparé la puissance d'exister toujours tout comme la perpétuité de leur mouvement. Averroès, en critiquant cette opinion, s'est attiré le blâme de saint Thomas pour avoir soutenu qu'il est impossible qu'un être nécessaire puisse recevoir d'un autre sa puissance d'exister toujours. Selon le Commentateur, les corps célestes sont en puissance à se mouvoir localement, non à recevoir l'existence.

Saint Thomas réplique à Averroès que les corps célestes sont composés de matière et de forme et que, par là, ils ont un principe potentiel, une puissance capable de recevoir l'existence; de toute façon, si l'on refusait de mettre chez les corps célestes une composition de matière et de forme, il faudrait quand même mettre en ceux-ci une composition quelconque de puissance et d'acte par le fait que toute substance autre que celle de Dieu n'est pas esse subsistens, mais participe à l'existence.

Saint Thomas démontre l'existence de cette composition selon sa manière habituelle de prouver la distinction de l'essence et de l'existence. Il commence par établir qu'il ne peut exister qu'un seul esse subsistens en le comparant à une nature subsistante quelconque qui serait nécessairement unique, si elle existait hors de tout sujet, puis il conclut que toute substance qui se distingue de l'unique esse subsistens doit avoir un sujet auquel il conviendrait de participer à l'existence.

Sed dato quod corpus celeste non sit compositum ex materia et forma; adhuc oportet ponere in ipso quodammodo potentiam essendi. Necesse est enim, quod omnis substantia simplex subsistens, vel ipsa sit suum esse vel participet esse. Substantia autem simplex quae est ipsum esse subsistens non potest esse nisi una, sicut nec albedo si esset subsistens posset esse nisi una. Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. Ergo substantia quantumcunque simplex post primam substantiam simplicem est potentia essendi¹³.

Suivant l'avis de saint Thomas, Averroès aurait été induit en erreur parce qu'il n'a pas saisi l'analogie de la notion de puissance¹⁴. Dans les substances simples, qui ne sont que formes, et dans les corps célestes dont la matière n'est pas en puissance à la privation de leur forme, il n'y a pas de puissance à être et ne pas être selon laquelle un être est dit

¹³ In VIII Physic., lect. 21, éd. Angeli-Pirotta, n. 2491.

¹⁴ In VIII Physic., lect. 21, n. 2492.

contingent, mais il y a un sujet potentiel qui reçoit l'existence et y participe. Parce qu'Averroès a confondu ces deux sens de la notion de puissance, la critique qu'il a faite d'Alexandre est injustifiée. Si Alexandre avait fait des corps célestes des êtres contingents, c'est-à-dire en puissance à être et ne pas être, il aurait eu tort de dire qu'ils peuvent recevoir ab alio la puissance d'exister toujours; mais ce qu'il a soutenu, c'est seulement, selon saint Thomas, que les corps célestes n'ont pas l'existence en vertu de leur propre nature, mais qu'ils la reçoivent d'une cause efficiente extrinsèque¹⁵. Et saint Thomas conclut même que cette doctrine de la dépendance des êtres nécessaires vis-à-vis d'une cause première dont ils reçoivent l'existence, se trouve chez Averroès dans son opuscule De Substantia Orbis¹⁶. En fait, ce qu'Averroès a enseigné, c'est que les nécessaires dépendent quant à leur mouvement d'un Nécessaire

¹⁵ "Sed tamen Averroes, etiam sua intentione supposita, concludere non potest contra Alexandrum, qui non pesuit quod corpus caeleste acquirat aeternitatem ab alio quasi de se habens potentiam ad esse et non esse, sed quasi non habens ex se esse. Omne enim quod non est suum esse participat esse a causa prima, quae est suum esse." In VIII Physic., lect. 21, n. 2495.

¹⁶ "Unde et ipse [Averroes] confitetur in libro de Substantia Orbis, quod Deus est causa caeli non solum quantum ad motum eius, sed etiam quantum ad substantiam ipsius; quod non est nisi quia ab eo habet esse. Non autem habet ab eo esse nisi perpetuum. Habet ergo perpetuitatem ab alio. Et in hoc etiam consonant verba eius, qui dicit in V Metaphys., et supra in principio huius Octavi, quod quaedam sunt necessaria quae habent causam suae necessitatis." In VIII Physic., lect. 21, n. 2495.

premier, et c'est en ce sens qu'il les appelle Nécessaires causés. Mais saint Thomas, ici comme en maints endroits de ses commentaires, passe facilement du plan du mouvement à celui de l'existence¹⁷ pour donner à l'Aristotélisme une possibilité de conciliation avec le dogme catholique de la création et de la dépendance de toute créature vis-à-vis de Dieu.

§ 3. Le Commentaire sur les Métaphysiques

Le commentaire de saint Thomas sur les Métaphysiques, tout comme les autres commentaires sur Aristote, reste à peu près muet sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Nous n'y trouvons qu'un texte relatif à cette distinction (l. IV, l. 2, n. 558) et il est contenu dans une réfutation de la doctrine avicennienne de l'être et de l'unité comme accidents de l'essence.

Saint Thomas concède volontiers à Avicenne que l'existence est quelque chose d'ajouté à l'essence, mais non à la façon d'un accident: son rapport à l'essence est tel qu'on peut dire qu'il est quasi constitué par les principes de l'essence. "Esse [...]"

¹⁷ Cf. DUCOIN, G., Op. cit., p. 91-117.

quasi constituitur per principia essentiae¹⁸."

On a discuté beaucoup sur le sens à attribuer à cette péricope. Disons d'abord que la distinction est clairement affirmée: l'existence est autre chose que l'essence. Quasi constituitur ne veut donc pas signifier que l'existence est donnée par les principes de l'essence, mais il indique une causalité de l'essence vis-à-vis de l'existence. Nous savons aussi que l'essence est puissance à l'égard de l'existence qui est acte, mais il convient de souligner que ce rapport de puissance et d'acte n'est pas de même nature que celui de la matière et de la forme. L'essence est pure puissance à l'égard de l'existence, ce qui n'empêche pas cependant que, dans son ordre, elle soit acte et qu'elle ait, en raison de sa forme, une causalité à l'égard de l'acte d'exister qui lui est propre. D'ailleurs nous avons vu jusqu'ici, dans les oeuvres de saint Thomas¹⁹, qu'il y

¹⁸ "Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud et esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae. [...] Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ad eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia." In IV Metaph., lect. 2, n. 556 et 558.

¹⁹ Cf. C. Gent., II, c. 55, Amplius; Qu. Disp. de Anima, q. unic., a. 6, c.; De Spirit. Creat., q. unic., a. 1, c.; Compend. Theol., c. 111; 3. Theol., Ia, q. 50, a. 5, c.; Ia, q. 75, a. 6, c.

a une causalité réciproque entre la forme substantielle et l'existence, causalité qui engendre un lien nécessaire de l'une à l'autre et suivant laquelle la forme est appelée principium essendi²⁰. A ce sujet, rappelons aussi les explications du De Substantiis separatis²¹ sur le rôle de la forme dans la participation à l'existence. Dans l'analyse des rapports de la matière, de la forme et de l'existence, saint Thomas y a précisé que c'est la forme qui détermine le mode suivant lequel l'être créé participe à l'existence: ce mode n'est pas un mode universel, qui ne peut convenir qu'à l'esse subsistens, mais il est toujours un mode particulier qui est celui de telle substance et de telle forme. Bien que pure puissance dans l'ordre de l'existence, l'essence, en raison de sa forme substantielle, est acte dans son ordre propre et elle est la structure suivant laquelle l'être créé participe à l'existence. Il faut bien dire que nos termes de causalité matérielle et de causalité formelle sont inadéquats à exprimer ce rapport de l'essence à l'existence. L'existence, bien que formelle, c'est-à-dire acte par rapport à l'essence, ne donne à celle-ci aucune détermination formelle; par contre, l'essence, qui est puissance en regard de l'existence, donne à celle-ci sa structure, ses déterminations formelles, sa

²⁰ Cf. notre chapitre sur le C. Gentiles, note 50, p. 242.

²¹ Cf. notre chapitre sur le De Subst. separatis, p. 272-273.

taléité. C'est là, nous semble-t-il, la causalité propre de l'essence et ce que saint Thomas veut exprimer par le quasi constituitur.

Au sujet de la nécessité et de la contingence, nous trouvons, dans le commentaire des Métaphysiques, à peu près les mêmes choses que dans celui du Peri Hermeneias: une définition de la nécessité, la distinction de ses divers modes (L. V, l. 6), l'existence de la contingence et la recherche de ses causes (matière première, volonté libre et causes accidentelles), une solution au problème des rapports de la contingence dans l'univers avec la providence divine (L. VI) et la démonstration de l'existence d'une substance éternelle et nécessaire qui soit cause de tout ce qui existe (L. XII, l. 5).

Au livre cinquième (l. 6), saint Thomas distingue, avec Aristote, quatre modes de nécessité: 1° celle qui regarde ce qui est requis pour l'existence de la chose; 2° celle qui vient de la fin; 3° celle qui vient d'un agent extrinsèque; 4° celle qui découle des principes constitutifs de l'être. Il donne ensuite une définition de la nécessité: "necessarium dicimus sic se habere quod non contingit aliter se habere." Est nécessaire ce qui ne peut changer pour devenir autre que ce qu'il est. Puis saint Thomas applique cette définition au quatrième mode de nécessité, celle qui convient à une chose en raison de ses principes intrinsèques (soit la matière, la forme ou l'essence de

la chose), et il souligne qu'il s'agit d'une nécessité absolue, réalisant parfaitement la définition comme un premier analogué en regard des autres nécessités. La nécessité qui se fonde sur un principe extrinsèque, agent ou fin, est une nécessité conditionnée et secundum quid, elle remplit imparfaitement la notion de nécessité et elle est réductible au quatrième mode de nécessité. Par exemple, la violence faite par un agent extérieur est une nécessité en tant qu'elle empêche une chose de "changer pour devenir autre que ce qu'elle est".

Dicit, quod necessarium etiam dicimus sic se habere, quod non contingit aliter se habere: et hoc est necessarium absolute. Prima autem necessaria [i.e. les trois premiers modes de nécessité] sunt secundum quid.

Differt autem necessarium absolute ab aliis necessariis: quia necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei; sive sit forma, sive materia, sive ipsa rei essentia; sicut dicimus animal necesse esse corruptibile, quia hoc consequitur eius materiam inquantum ex contrariis componitur. [...]

Necessarium autem secundum quid et non absolute est, cuius necessitas dependet ex causa extrinseca. Causa autem extrinseca est duplex; scilicet finis et efficiens²².

Saint Thomas affirme ensuite l'existence de nécessaires causés. Il y parvient par l'analyse de la nécessité absolue telle qu'elle se trouve dans le syllogisme démonstratif tant à l'égard des conclusions que des principes. Cette nécessité propre aux conclusions en dépendance des principes manifeste

²² In V Metaph., lect. 6, n. 832-834.

qu'il ne répugne pas de trouver même dans les choses une nécessité causée²³. Et saint Thomas conclut cette leçon sur la nécessité en démontrant qu'il doit exister un Nécessaire premier et incausé, qui soit cause de tous les autres nécessaires. Pour être tout à fait immuable, ce nécessaire incausé doit être parfaitement simple, parce que ce qui est composé est toujours en puissance de quelque façon à la mutation²⁴.

Le livre sixième des Métaphysiques affirme l'existence de l'être contingent dans l'univers et répond aux objections de ceux qui prétendent tout soumettre à un déterminisme complet. Les trois sortes de faits énumérés dans le Peri Hermeneias s'y trouvent: les contingents ad utrumlibet, les contingents ut in pluribus et les contingents ut in paucioribus. Les causes prochaines assignées à l'explication de ces faits contingents sont

²³ In V Metaph., lect. 6, n. 838.

²⁴ "Secunda conclusio, quia, cum oporteat esse unum primum necessarium, a quo alia necessitatem habent, quia in causis non est procedere in infinitum, ut in secundo ostensum est, oportet hoc primum necessarium, quod etiam maxime proprie est necessarium, quia est omnibus modis necessarium, quod ipsum sit simplex. Ea enim, quae sunt composita, sunt mutabilia, et ita pluribus modis se possunt habere: quae autem pluribus modis habere se possunt, possunt se habere aliter et aliter; quod est contra rationem necessari. Nam necessarium est, quod est impossibile aliter se habere. Unde oportet, quod primum necessarium non aliter et aliter se habeat, et per consequens nec pluribus modis. Et ita oportet ipsum esse simplex." In V Metaph., lect. 6, n. 840.

la volonté libre pour les contingents ad utrumlibet²⁵ et la matière pour les contingents ut in pluribus et ut in paucioribus²⁶.

La matière est la puissance passive qui seule rend compte, au niveau des principes constitutifs de l'être, de la mutabilité substantielle d'un composé; par elle, le composé matériel est possible esse et non esse²⁷, c'est-à-dire en puissance à des formes diverses et à leurs privations²⁸.

La matière cependant n'est pas l'unique explication de la contingence, il faut, en plus, une indétermination de la part des causes agentes prochaines. C'est pourquoi la nécessité des causes accidentelles est de nouveau affirmée pour éviter le

²⁵ In VI Metaph., lect. 2, n. 1183.

²⁶ In VI Metaph., lect. 2, n. 1186.

²⁷ "Omnis potentia simul est contradictionis. Dicit autem hoc non de potentia activa: iam enim supra dictum est, quod potentiae irrationales non sunt ad opposita; sed loquitur hic de potentia passiva, secundum quam aliquid dicitur possibile esse et non esse, vel simpliciter, vel secundum quid." In X Metaph., lect. 9, n. 1868.

²⁸ "Omne enim quod generatur vel per artem vel per naturam, est possibile esse et non esse. Cum enim generatio sit de non esse in esse mutatio, oportet id quod generatur quandoque quidem esse, quandoque non esse: quod non esset nisi esset possibile esse et non esse. Hoc autem quod est in unoquoque in potentia ad esse et non esse, est materia. Est enim in potentia ad formas per quas res habent esse, et ad privationes per quas habent non esse, ut ex supra habitis patet. Relinquitur ergo, quod in omni generatione oportet esse materiam." In VII Metaph., lect. 6, n. 1388.

déterminisme dans l'univers. A cette occasion, saint Thomas critique la conception avicennienne de la nécessité et de la possibilité suivant laquelle tout effet, possible en lui-même, est nécessaire en comparaison avec sa cause. Selon Avicenne, si la cause est posée, l'effet suit de façon nécessaire. Cette position aboutit au déterminisme, précisément parce qu'elle élimine toute causalité accidentelle. C'est pourquoi saint Thomas la refuse²⁹.

Comme dans le commentaire du Peri Hermeneias, la nécessité des causes accidentelles pour sauvegarder la contingence amène saint Thomas à poser le problème de la conciliation de celle-ci avec la providence divine, qui est cause per se de tout ce qui se produit dans l'univers. La solution apportée est la même: Dieu donne aux choses non seulement l'existence, mais le mode d'être nécessaire ou contingent qui leur convient, lequel doit se juger en fonction des causes prochaines de l'être, non de la

²⁹ "Sciendum tamen, quod Avicenna probat in sua Metaphysica, quod nullus effectus sit possibilis in comparatione ad suam causam, sed solum necessarius. Si enim posita causa, possibile est effectum non poni, et poni, id autem quod est in potentia inquantum huiusmodi reducitur in actum per aliquod ens actu, oportebit ergo quod aliquid aliud a causa faciat ibi sequi effectum in actu. Causa igitur illa non erat sufficiens. Et hoc videtur contra id, quod Philosophus hic dicit." In VI Metaph., lect. 3, n. 1192.

cause première³⁰.

Au douzième livre, Aristote démontre la nécessité d'une substance nécessaire, éternelle et immuable pour expliquer celle des êtres contingents de même que le mouvement perpétuel de leurs générations et corruptions. G. Ducoin a fait une analyse pénétrante du commentaire de ce douzième livre des Métaphysiques et il a montré comment saint Thomas a dépassé en profondeur la perspective d'Aristote en ce qu'il a cherché, non seulement une cause du mouvement, mais une cause de l'être³¹. Les raisons apportées par Aristote en faveur de l'éternité du mouvement et du temps ne sont pas démonstratives, mais ses conclusions touchant l'immatérialité et l'éternité d'une substance première

³⁰ "Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. ex quo contingit quod haec conditionalis est vera, Si aliquid est a Deo provisum, hoc erit. - Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius; sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae. Effectus enim in suis naturis simulantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt." In VI Metaph., lect. 3, n. 1220-1221.

³¹ DUCOIN, G., Op. cit., ch. I, p. 91-117.

sont valides³². L'on parvient ainsi, non seulement à démontrer l'existence d'une substance qui soit moteur en acte, mais qui soit substantia per se existens. Cette substance qui est cause du mouvement, doit être acte pur d'existence.

Si autem primum movens est sempiternum et non motum, oportet quod non sit ens in potentia; quia quod est ens in potentia natum est moveri; - sed quod sit substantia per se existens, et quod eius substantia sit actus³³.

Dans cette démonstration de l'existence d'une substance nécessaire et éternelle, il est intéressant de noter, au point de départ, l'affirmation d'un anéantissement universel qui serait le terme auquel aboutirait nécessairement un univers composé uniquement d'êtres contingents et corruptibles. Nous retrouvons cette forme de réfutation par l'impossible dans la structure de la tertia via de la Somme de Théologie.

Substantiae sunt primae inter entia, ut supra ostensum est. Destructis autem primis nihil remanet aliorum. Si igitur nulla substantia est sempiterna, sed omnes sunt corruptibiles, sequetur quod nihil sit sempiternum, sed "omnia sint corruptibilia", idest non semper

³² "Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae, ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeexistente. Et si hoc non sit aeternum, oportet iterum quod sit productum ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, ut supra in secundo probatum est, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem." In XII Metaph., lect. 5, n. 2499.

³³ In XII Metaph., lect. 6, n. 2518.

existentia. Sed hoc est impossibile, ergo necesse est esse aliquam substantiam sempiternam³⁴.

Le nerf de cette démonstration repose sur l'équation mise entre la corruptibilité de l'être contingent et le fait qu'il se corrompe. Dans un texte précédent, saint Thomas l'a même affirmée explicitement: "id quod potest non esse, contingit non esse. Haec duo enim aequipollent³⁵." Cette nécessité pour l'être corruptible de se corrompre n'est pas évidente de soi et, bien qu'affirmée clairement dans ce commentaire sur les Méa-physiques, nous n'y trouvons pas d'explications satisfaisantes. Ces explications nous seront fournies par le commentaire sur le De Caelo où il sera établi que l'être corruptible est limité à un temps déterminé et que, dans la supposition d'un temps infini, il doit, laissé à lui-même, nécessairement se corrompre.

§ 4. Le Commentaire sur le De Caelo et Mundo

A la fin du premier livre du De Caelo et Mundo, Aristote expose les principes rationnels qui le conduisent à affirmer l'éternité du monde. Il a principalement en vue la réfutation de trois opinions de ses prédécesseurs sur le commencement du

³⁴ In XII Metaph., lect. 5, n. 2489.

³⁵ In IX Metaph., lect. 9, n. 1870.

monde par mode de génération: 1° celle de Platon: le monde a eu un commencement dans le temps, mais il durera éternellement; 2° celle de Démocrite: le monde est corruptible et il cessera d'être un jour; 3° celle d'Empédocle et d'Héraclite: le monde sera tour à tour engendré et corrompu, et cette vicissitude durera éternellement³⁶.

Pour rejeter ces opinions, Aristote va s'efforcer de montrer qu'elles contredisent les principes de base de la métaphysique et ne tiennent pas compte de la puissance d'exister qui se trouve dans les natures.

En se basant sur cette puissance d'exister qui est dans les natures, Aristote affirme que tout être qui a la puissance d'exister toujours ne peut avoir été engendré et ne pourra jamais se corrompre (Omne sempiternum est incorruptibile et ingennitum). Dans la vingt-sixième leçon de son commentaire, saint Thomas manifeste la vérité de cet énoncé. Il part de l'analyse de la puissance d'exister qui se trouve dans les êtres contingents qui peuvent être et ne pas être, et il pose comme principe que leur puissance d'exister doit nécessairement se limiter à un temps déterminé. L'être contingent et corruptible, parce qu'il est possible esse et non esse, ne peut être posé comme existant pendant un temps infini, mais il doit se référer à un

³⁶ In I De Caelo, lect. 22, n. 227.

temps limité au-delà duquel il ne puisse exister davantage. En affirmant qu'il puisse également être pendant un temps infini et ne pas être pendant un temps infini, il faudrait, pour sauvegarder le principe de contradiction (Idem non potest simul esse et non esse), qu'il y ait deux temps infinis, qui ne coïncident point, ce qui est impossible. Même si une créature a en elle-même la possibilité d'être et de ne pas être, elle ne peut posséder deux choses contradictoires, à savoir l'être et le non-être. Cette puissance d'exister doit donc nécessairement se rapporter à deux temps déterminés distincts³⁷.

37 "Sunt autem in rebus quaedam quae possunt esse et non esse. Necesse est ergo ex praemissis quod sit determinatum aliquod plurimum tempus et respectu ipsius esse, ita scilicet quod non possit ampliori tempore esse, et respectu non esse, ita scilicet quod non possit ampliori tempore non esse. [...] Et quod oporteat intelligi secundum aliquod determinatum tempus, cum dicitur aliquid posse esse vel non esse, probat ducendo ad impossibile. Quia, sicut ipse dicit, si non est aliquod tempus determinatae quantitatis, in quo possit esse vel non esse, sed semper accipiatur maius tempore, proposito (puta si potest esse in quinquaginta annis, et adhuc plus, et iterum plus), et non sit devenire ad aliquod tempus respectu cuius omne tempus in quo potest esse sit minus; cum idem possit esse et non esse, ut dictum est, sequitur quod idem possit esse in tempore infinito, et non esse in tempore infinito; quia eadem ratio est circa hoc quod est non esse, et circa hoc quod est esse. Non tamen ita quod illud tempus respectu cuius aliquid potest non esse, quod concluditur esse infinitum, sit idem cum illo tempore infinito respectu cuius aliquid dicitur posse esse; quia sic posset esse et non esse in eodem tempore, quod est impossibile, ut infra dicetur: sed quod aliud tempus infinitum sit eius quod est non esse, et aliud eius quod est esse. Quod est impossibile: non enim possunt esse duo tempora infinita, quia sic essent duo tempora simul. Hoc autem impossibile sequitur ex hoc quod dicitur quod possibile esse vel possibile non esse non intelligitur respectu determinati temporis: hoc ergo oportet primo esse manifestum, quod possibile esse dicitur respectu determinati temporis, et similiter possibile non esse: quod etiam consonat his quae sunt praemissa de significatione possibilis." In I De Caelo, lect. 26, n. 254.

Après avoir établi le principe que toute puissance d'être et de ne pas être se réfère à un temps déterminé, saint Thomas l'utilise pour démontrer que tout être qui a la puissance d'exister toujours doit être incorruptible. Puisque la puissance d'être et de ne pas être se réfère à un temps déterminé, un être auquel il convient par nature d'exister toujours ne peut la posséder. Car, si cet être que l'on pose comme existant naturellement pendant un temps infini, était corruptible et pouvait ne pas être, il aurait, en même temps que la puissance d'exister pendant un temps infini, la puissance de ne pas exister pendant ce temps infini ou une partie quelconque de ce temps. En conséquence, il aurait pour un même temps la puissance d'être et de ne pas être et, en se corrompant, il deviendrait, à la fois, en acte d'être et de ne pas être. Tout être qui a la puissance d'exister sempiternellement est donc incorruptible par nature³⁸.

³⁸ "Si ergo ponamus quod aliquid existens in infinito tempore sit corruptibile, sequitur ex hoc quod est corruptibile, quod habeat virtutem ad hoc quod quandoque non sit; quod quidem oportet intelligi respectu eiusdem temporis infiniti in quo est, vel respectu alicuius partis eius. Quia ergo est in infinito tempore, et tamen ponitur potens non esse, eo quod est corruptibile, sit existens quod potest non esse, idest ponatur non esse ex quo dicis quod potest non esse. Et quia poterat non esse respectu infiniti temporis vel alicuius partis eius, sequitur quod simul secundum actum sit et non sit: quia in infinito tempore ponebatur esse, et postea ponitur non esse respectu eiusdem temporis. Manifestum est igitur quod hoc falsum accidit ex falso posito, scilicet ex hoc quod tu ponebas istud existens in infinito tempore non esse quandoque." In I De Caelo, lect. n. 257.

Saint Thomas formule ensuite une objection au principe d'Aristote. Il semble que l'argument apporté en faveur de l'incorruptibilité des êtres qui sont toujours ne soit pas conclusif. Ne peut-on pas, en effet, concevoir qu'un être existe éternellement, mais selon un mode contingent? Tout en existant pendant un temps infini, il pourrait, en regard de chacune des parties de ce temps, avoir la possibilité de ne pas être sans que cette possibilité en vienne effectivement à l'acte. Tout comme je puis demeurer assis pendant une journée entière, bien que j'aie la possibilité de me lever à n'importe quel moment.

A cette objection, saint Thomas répond qu'il n'en est pas de l'existence comme de l'activité libre en question. Tout être a un désir naturel de l'existence (omnia enim appetunt esse), chacun existe dans la mesure où il en a le pouvoir et, pour ce temps déterminé où il a la puissance d'exister, on ne doit pas dire qu'il est en puissance à ne pas être. En conséquence, tout être qui a la puissance d'exister sempiternellement, ne peut, en aucun moment de ce temps infini pendant lequel il doit exister, avoir la possibilité de ne pas être. Tout être qui a une telle puissance d'exister toujours est donc incorruptible et nécessaire.

Nam illud quod semper est, scilicet per infinitum tempus, habet potentiam ut sit in infinito tempore: potentia autem existendi non est ad utrumque respectu temporis in quo quis potest esse; omnia enim appetunt esse, et unumquodque tantum est quantum potest esse. Et hoc praecipue patet in his quae sunt a natura,

quia natura est determinata ad unum. Et sic quidquid semper est, non contingenter semper est, sed ex necessitate³⁹.

Après avoir établi que tout être qui existe éternellement ne peut être corruptible, Aristote et saint Thomas, en se basant toujours sur la puissance d'exister intrinsèque aux natures, démontrent que tout être qui possède une telle puissance d'exister ne peut avoir commencé d'exister par mode de génération⁴⁰.

La leçon vingt-septième prouve qu'aucun être sempiternel ne peut avoir été engendré et ne peut être corruptible, et vice-versa, qu'aucun être engendré et corruptible ne peut avoir la puissance d'exister toujours. La démonstration fait ressortir l'opposition contradictoire qu'il y a entre les propositions qui affirment du même sujet la possibilité d'exister toujours et celle de ne pas exister à un certain moment⁴¹. La leçon suivante démontre que l'être engendré est corruptible et que le corruptible a été engendré; de même, que l'être qui n'a pas été engendré, doit être incorruptible et que l'incorruptible ne peut avoir été engendré⁴².

³⁹ In I De Caelo, lect. 26, n. 258.

⁴⁰ In I De Caelo, lect. 26, n. 259.

⁴¹ In I De Caelo, lect. 27, n. 260-266.

⁴² In I De Caelo, lect. 28, n. 267-275.

La vingt-neuvième leçon expose et manifeste l'évidence de l'un des principes qui sert de base à la tertia via de la Somme de Théologie: la nécessité pour l'être corruptible de se corrompre un jour. Pour arriver à voir cette nécessité, il faut se rappeler du principe, exposé plus haut, que toute puissance d'être et de ne pas être doit se référer à des temps déterminés distincts. De là la nécessité pour le corruptible de se corrompre à un moment quelconque; autrement, s'il ne se corrompait pas et continuait toujours d'exister, il lui faudrait une puissance naturelle à ne pas se corrompre, il serait ainsi incorruptible en même temps que corruptible, possible d'être toujours et de ne pas être. Son existence doit donc se limiter à un temps déterminé, sans quoi il n'y aurait pas de temps où il puisse être ce qu'il est par nature, c'est-à-dire un possible de ne pas être. De là vient la convertibilité du fait de la corruption avec sa possibilité.

Unde dicit manifestum esse quod impossibile est id quod est corruptibile, quandoque non corrumpi. Quia si quandoque non corrumpetur, potest non corrumpi, et ita erit incorruptibile: et tamen ponitur sempiterno tempore corruptibile existens: semper igitur, idest infinito tempore, erit simul actu corruptibile et incorruptibile. Sed quod corrumpitur non semper est, quod autem est incorruptibile, semper est: ergo erit aliquid simul possibile et semper esse et non semper esse, quod est impossibile, ut patet ex his quae supra dicta sunt; quia quod potest semper esse, ex necessitate semper est, unde non potest non semper esse. Sic igitur patet quod omne corruptibile quandoque corrumpetur⁴³.

⁴³ In I De Caelo, lect. 29, n. 283. Nous pouvons mieux comprendre ici l'affirmation de saint Thomas dans le Commentaire sur les Métaphysiques: "id quod potest non esse, contingit non esse. Haec enim duo aequipollent." In IX Metaph., lect. 9, n. 1870.

Dans le dernier paragraphe de cette vingt-neuvième leçon et comme conclusion au commentaire du premier livre du De Caelo et Mundo, saint Thomas donne son propre jugement sur les principes d'Aristote. En somme, il considère la position d'Aristote comme rationnelle et endosse ses principes qu'il tient pour valables en tant qu'ils sont fondés sur la puissance d'exister qui est dans les natures. Il pose, cependant, quelques restrictions nécessaires. Les conclusions auxquelles est parvenu Aristote sont certes démonstratives en ce qu'elles rejettent un commencement du monde par mode de génération, mais elles ne le sont pas en ce qui concerne l'éternité du monde. La foi catholique nous apprend que le monde a commencé, non par mode de génération, mais par création libre de la part de Dieu. Dans cet univers créé librement par Dieu, il est vrai que des êtres ont actuellement la puissance naturelle d'exister toujours, mais cette puissance d'exister suit la production de leur substance. Avant de commencer à exister, ils n'avaient pas une telle puissance et, maintenant qu'ils la possèdent, cette puissance d'exister toujours regarde l'avenir, non le passé. C'est pourquoi les principes d'Aristote n'ont aucune valeur pour établir l'éternité du monde et contredire le dogme catholique de la création dans le temps⁴⁴.

⁴⁴ "Est autem considerandum quod praedictae rationes Aristotelis procedunt contra positionem ponentem mundum esse factum per generationem, et etiam esse incorruptibilem vel per se vel

per voluntatem Dei. Nos autem secundum fidem catholicam ponimus quod incoepit esse, non quidem per generationem quasi a natura, sed effluens a primo principio, cuius potentia non erat alligata ad dandum ei esse infinito tempore, sed secundum quod voluit, postquam prius non fuerat, ut manifestetur excellentia virtutis eius supra totum ens; quod scilicet totum ens tantum dependet ab ipso, et eius virtus non est alligata vel determinata ad productionem talis entis. Ea vero quae ab eo sic producta sunt ut in sempiternum sint, habent potentiam et virtutem ad semper essendum, et nullo modo ad hoc quod aliquando non sint. Quando enim non erant, talem potentiam non habebant: quando autem iam sunt, non habent potentiam respectu non esse quod prius fuit, sed respectu esse quod nunc est vel erit; quia potentia non respicit praeteritum, sed praesens vel futurum, ut Philosophus dicit. Sic igitur patet quod rationes praemissae in nullo impugnant sententiam catholicae fidei." In I De Caelo, lect. 29, n. 287.

CHAPITRE SIXIEME

LA SOMME DE THEOLOGIE

La Somme de Théologie n'apporte rien de neuf à la synthèse philosophique de saint Thomas telle que nous la connaissons jusqu'ici, mais l'utilisation qu'en fait cette oeuvre magistrale est un témoignage de haute valeur et un confirmatur que l'on ne saurait négliger. Nous étudierons d'abord la nécessité et la contingence au niveau des causes prochaines de l'être créé, telles qu'elles se manifestent dans l'analyse des rapports de la matière, de la forme et de l'esse; nous considérerons ensuite quelle solution est apportée au problème de la conciliation de ces modes d'être avec l'efficacité de la causalité de Dieu. Nous terminerons par une exégèse de la tertia via en fonction de la notion de contingence que nous avons trouvée dans la Somme de Théologie et dans les oeuvres de saint Thomas depuis la Somme contre les Gentils.

§ 1. Nécessité, contingence et distinction de l'essence et de l'existence

Dans la Somme de Théologie comme dans les autres oeuvres de la maturité de saint Thomas, l'explication de la nécessité

et de la contingence apparaît dans une liaison étroite avec la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Dès le début de la Prima Pars, la question deuxième (a. 3) nous présente une preuve de l'existence de Dieu (la tertia via) utilisant la notion aristotélicienne de contingence, laquelle est suivie, dans la question troisième (a. 4) de l'affirmation de la distinction réelle de l'essence et de l'existence en toute créature; la question neuvième (a. 2) sur l'immutabilité de Dieu, en exposant les diverses mutabilités de l'être créé, met en évidence le lien nécessaire de l'existence et de la forme substantielle dans le contexte d'une conception aristotélicienne de la nécessité et de la contingence. D'autres textes sur la nature des substances spirituelles (anges et âme humaine) et sur leur incorruptibilité témoignent en faveur de la distinction réelle de l'essence et de l'existence et de la nécessité du lien qui unit l'existence à la forme substantielle. Laissant de côté, pour le moment, la tertia via, nous analyserons ces textes qui nous renseignent sur la nécessité et la contingence dans leur rapport avec la distinction de l'essence et de l'existence.

Pour ce qui touche d'abord à la distinction de l'essence et de l'existence, notons qu'aucun article de la Somme de Théologie ne fait l'objet de sa démonstration et que c'est uniquement dans une réponse à une objection que nous en trouvons une démonstration abrégée (Ia, q. 75, a. 6, ad 4m). Cependant, cette

distinction réelle est utilisée fréquemment et saint Thomas y fait appel comme à une vérité de base reçue de tous.

L'article quatrième de la question troisième sur la simplicité de Dieu (Utrum in Deo sit idem essentia et esse) ne prouve pas la distinction de l'essence et de l'existence, mais il la suppose connue et communément admise. Dans cet article, saint Thomas part de la composition de l'essence et de l'existence chez les créatures pour montrer leur identité en Dieu, tandis que, toutes les fois qu'il veut prouver la distinction de l'essence et de l'existence, il procède en sens contraire et part de la considération de la simplicité de Dieu pour conclure à une composition réelle chez les créatures. Dans le premier argument de cet article, il admet comme point de départ la distinction de l'essence et de l'existence, et montre comment tout être qui possède une telle composition, a besoin d'une cause efficiente qui lui donne l'existence. Ce qui ne peut évidemment s'appliquer à Dieu, cause efficiente première. Le second argument fait appel à l'esse, comme actualité de toute forme ou de toute nature; mais, comme ce rapport de l'esse à une essence distincte de lui implique une potentialité et une imperfection à l'intérieur de l'être, on ne peut mettre en Dieu une telle composition. Le troisième argument utilise un principe de la métaphysique de Boèce, suivant lequel la participation à l'existence ne peut s'attribuer qu'à un sujet distinct de l'esse, non à l'esse en

tant que tel. Esse non participat esse, sed participatur¹. Si l'on dit que l'essence de Dieu n'est pas identique à son esse, il faut conclure que Dieu ne possède l'être qu'en participation, ce qui ne peut lui convenir. Même si l'intention de saint Thomas n'a pas été de prouver, dans cet article, la distinction réelle de l'essence et de l'existence, celle-ci y est tout de même clairement affirmée, non comme une conclusion, mais comme une doctrine communément admise au moins sous la forme d'une composition réelle quelconque d'où l'on procède pour montrer la simplicité de Dieu.

Dans les questions relatives à la nature des anges et de l'âme humaine, aucun article ne porte directement sur la composition de l'essence et de l'existence. Que les substances spirituelles aient une composition intrinsèque qui les distingue de Dieu, ceci ne fait pas de doute. Saint Thomas est préoccupé seulement de préciser que ce n'est pas une composition de matière et de forme (q. 50, a. 2, Utrum angelus sit compositus ex materia et forma; q. 75, a. 5, Utrum anima sit composita ex materia et forma). Dans chaque cas, celui des anges et celui de l'âme humaine, c'est uniquement en réponse à une objection qu'est affirmée la distinction de l'essence et de l'existence. A propos des anges (q. 50, a. 2, ad 3m), saint Thomas ne fait que reproduire

¹ Cf. In Boetii De Hebdom., lect. 2, n. 24.

les explications que nous avons rencontrées et analysées dans la question De Spiritualibus Creaturis². Pour ce qui concerne l'âme humaine, l'ad quartum de l'article sixième de la question soixante-quinzième contient la seule démonstration de la distinction de l'essence et de l'existence que nous avons trouvée dans la Somme de Théologie. La raison apportée par saint Thomas, c'est que la participation à l'existence exige, chez les substances intellectuelles, une composition de puissance et d'acte qui les distingue de l'esse pur et infini de Dieu. Voici le texte de cette démonstration:

Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic disceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, 5 cap. de Div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed

² "Ad tertium dicendum quod, licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est, ut Boetius dicit: nam quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est. Unde solus Deus est actus purus." 3. Theol., Ia, q. 50, a. 2, ad 3m. — Cf. De Spirit. creat., q. unic., a. 1, c.

ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est: ipsum enim esse est quo aliquid est³.

Les questions sur la nature des anges et de l'âme humaine manifestent cependant la nécessité du lien qui unit l'esse à la forme substantielle. Deux démonstrations de l'incorruptibilité de ces créatures spirituelles utilisent une forme de démonstration déjà rencontrée maintes fois depuis la Somme contre les Gentils. C'est toujours la même majeure (ce qui convient à une chose en vertu de sa nature ne peut en être séparé), la même mineure (l'esse suit per se la forme substantielle) et les mêmes applications aux cas des composés matériels et des substances simples. Les composés matériels peuvent ne pas être en raison uniquement de la matière qui donne au sujet la possibilité de perdre la forme et l'existence qui la suit. Pour les substances spirituelles dont l'existence appartient en propre à la forme substantielle, il n'y a pas de possibilité de perdre l'existence et elles sont nécessaires en vertu même du lien naturel qui unit leur acte d'être à leur forme. Voici donc la démonstration de l'incorruptibilité des anges telle que nous la présente la Somme de Théologie:

³ S. Theol., Ia, q. 75, a. 5, ad 4^m.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cuius ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma eius a materia separatur: unde, cum angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, impossibile est quod eius substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum: sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae: unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, ut dictum est, non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare angelus est incorruptibilis secundum suam naturam⁴.

La démonstration de l'incorruptibilité de l'âme humaine imite celle de l'incorruptibilité des anges. Nous n'en reproduisons ici que les lignes essentielles:

Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse⁵.

La question neuvième sur l'immutabilité de Dieu nous présente également, dans une brève synthèse, les mêmes données

⁴ S. Theol., Ia, q. 50, a. 5, c.

⁵ S. Theol., Ia, q. 75, a. 6, c.

métaphysiques: conception aristotélicienne de la nécessité et de la contingence, distinction de l'essence et de l'existence chez les créatures et lien nécessaire de l'existence et de la forme substantielle.

Dans le but de montrer que Dieu seul est parfaitement immuable, saint Thomas analyse les diverses possibilités de mutation de la créature pour conclure qu'aucune d'elles ne vient affecter l'être de Dieu et que, par conséquent, Dieu est le seul Immuable. Comme il l'a déjà fait dans le De Potentia⁶, saint Thomas distingue deux sortes de mutabilité: l'une qui a son fondement dans la puissance d'un agent extrinsèque, l'autre qui a sa source dans une puissance passive qui entre dans la constitution de l'être. Si l'on juge de la mutabilité substantielle de la créature en fonction de la puissance d'un agent extérieur, l'on peut dire que les créatures, avant qu'elles fussent, étaient possibles selon la puissance de Dieu qui seule était capable de les poser dans l'existence; et maintenant qu'elles existent, elles ont la possibilité de ne pas être et pourraient être réduites au néant si Dieu cessait de les maintenir dans l'existence.

Si l'on juge de la mutabilité de la créature en fonction d'une puissance intrinsèque à leur nature, on peut dire que, dans l'ordre de l'agir, aucune d'elles n'est immuable par le

⁶ De Pot., q. 5, a. 3, c.

fait que chacune doit poursuivre sa fin par son opération. Mais dans l'ordre de l'être, ce n'est pas la même chose. Seules sont sujettes à la mutation les créatures dont le principe potentiel peut demeurer sous le changement successif des formes. Ainsi en est-il de la matière des composés corruptibles et de la substance à l'égard des accidents autres que les accidents propres. Les corps célestes, parce que leur forme maîtrise toute la potentialité de leur matière et les créatures spirituelles privées de toute matière ne remplissent pas cette condition et refusent donc toute mutabilité substantielle. En conséquence, ils sont des nécessaires et non des contingents comme les composés corruptibles⁷.

Pour expliquer le mode d'être immuable qui convient spécialement aux créatures spirituelles, saint Thomas met en évidence le rapport nécessaire de l'existence et de la forme substantielle. La forme substantielle est à l'esse dans un rapport de puissance à acte, mais ce rapport est tel que cette puissance ne peut être privée de son acte, parce que l'esse suit la forme. Puisque l'esse suit la forme et que, dans la forme, il n'y a pas de potentia ad non esse (la forme n'étant pas ordonnée par nature au non-être, mais à son acte d'être propre), il n'y a pas de possibilité pour les formes spirituelles de se corrompre

⁷ S. Theol., q. 9, a. 2, c.

et de perdre l'existence. Il n'y a donc pas en de telles créatures de mutabilité substantielle.

Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus: quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse: et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariabiles secundum esse⁸.

§ 2. Nécessité, contingence et causalité divine

Pour n'avoir pu concilier la causalité divine avec les modes d'être propres à la créature, Avicenne fut amené à penser que toute créature n'est que possible en elle-même et qu'elle devient nécessaire en considération de son rapport à l'Être nécessaire.

Pour saint Thomas, la dépendance par rapport à Dieu ne rend pas toute créature contingente, pas plus que l'efficacité du vouloir divin n'impose à l'univers un ordre de choses en tous points nécessaire. La nécessité et la contingence, en tant qu'elles sont des catégories de l'être créé, se jugent en fonction des causes prochaines de l'être, non de la cause première. Ce principe, saint Thomas l'utilise en maints endroits dans la Prima Pars. Pour concilier la causalité divine avec la

⁸ S. Theol., q. 9, a. 2, c.

contingence, il affirme que la science de Dieu⁹, ou l'efficacité de son vouloir¹⁰, ou sa providence¹¹, ou encore sa toute-puissance n'enlèvent pas aux choses créées leur mode d'être contingent. Bien au contraire, étant cause universelle de tout ce qui existe, Dieu donne aux choses non seulement l'existence, mais le mode particulier de cette existence, qu'il soit nécessaire ou contingent.

A propos de la toute-puissance de Dieu, saint Thomas précise trois sens suivant lesquels on peut dire une chose possible:

1° soit d'une façon absolue, selon qu'il n'y a pas de répugnance dans les termes (possible se dit alors logiquement en opposition à impossible); 2° selon la puissance d'une cause supérieure

⁹ "Ad primum ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria; tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem: [...] Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria." S. Theol., Ia, q. 14, a. 13, ad 1m.

¹⁰ "Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quod Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necesarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt: quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes: sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit." S. Theol., Ia, q. 19, a. 8, c.

¹¹ S. Theol., Ia, q. 22, a. 4, c.

(par exemple, créer); 3° selon la puissance des causes inférieures ou prochaines. C'est ordinairement en fonction de ces causes prochaines qu'un effet est dit nécessaire ou contingent¹².

Si la causalité de Dieu ne rend pas toute créature nécessaire, la dépendance de celle-ci par rapport à Dieu n'exige pas qu'elle soit contingente et déficiente en elle-même. Etre nécessaire et être incausé se définissent selon des notions formelles bien distinctes¹³; c'est pourquoi l'on peut trouver des nécessaires causés qui sont pourtant nécessaires au sens strict du terme. La participation à l'existence met l'être créé en dépendance de son Créateur par un lien d'effet à cause et non

¹² "Ad quartum dicendum quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores; sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quae immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, iustificare, et huiusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem: quae autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causae proximae, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum est." S. Theol., Ia, q. 25, a. 3, ad 4m.

¹³ "Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quodam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptionis principium: sed quod esse angelī dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem: sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae." S. Theol., Ia, q. 50, a. 5, ad 3m.

par une déficience intrinsèque de sa nature. L'activité de Dieu n'est pas comme celle des créatures, elle ne suppose pas de puissance préexistante dans les sujets dont elle cause le changement. Pour expliquer la création, la conservation des substances nécessaires et la possibilité de leur annihilation, il n'est pas requis qu'il y ait en celles-ci une puissance à ne pas être, ou encore que l'essence et l'existence soient séparables, mais seulement qu'elles dépendent de Dieu comme d'une cause libre qui leur donne l'existence et peut la leur refuser¹⁴. Créer n'est pas constituer une chose à l'aide de principes préexistants, en somme, ce n'est pas unir l'essence à l'existence, ce qui supposerait qu'ils ne sont pas unis en vertu même de leur nature; l'activité créatrice de Dieu ne se termine pas à la forme ou à l'existence, mais au tout. C'est ce que saint Thomas met en lumière dans les questions relatives à la création¹⁵. C'est

¹⁴ "Ad secundum dicendum quod, sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam Creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse." S. Theol., Ia, q. 75, a. 6, ad 2m.

¹⁵ "Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens." S. Theol., Ia, q. 45, a. 1, ad 2m. — "Ad secundum dicendum, quod substantiae quae sunt formae subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suae unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiae de potentia in actum: sed habent causam producentem totam substantiam." S. Theol., Ia, q. 61, a. 1, ad 2m.

toute la substance qui procède de Dieu comme un effet de causalité efficiente et qui est posée dans l'existence d'un seul coup avec tous ses principes¹⁶. La création ainsi comprise comme production d'un tout ne s'oppose en rien à la nécessité intrinsèque propre aux créatures spirituelles: Dieu leur donne un acte d'être qui est concrété avec leur forme et qui est uni à celle-ci en vertu d'un lien naturel et indissoluble¹⁷.

La nécessité de la conservation de la créature par Dieu n'exige pas davantage qu'il agisse à l'intérieur de la substance comme une cause formelle pour réaliser l'unité de son être et maintenir l'union de l'essence avec l'existence. C'est sur le plan de la causalité efficiente que toute créature a besoin de Dieu¹⁸. Même les substances immatérielles dont l'acte d'exister est inamissible, sont des créatures essentiellement dépendantes; leur nécessité est un fruit de la causalité divine et elle ne suffirait pas à les préserver du néant si Dieu refusait de les

¹⁶ "Ad secundum dicendum quod creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praexistentibus; sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producit." S. Theol., Ia, q. 45, a. 4, ad 2m.

¹⁷ "Ad primum ergo dicendum quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum: quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam." S. Theol., Ia, q. 90, a. 2, ad 1m.

¹⁸ S. Theol., Ia, q. 44, a. 1, ad 2m.

maintenir dans l'existence par son concours immédiat et perpétuel¹⁹.

La causalité divine n'impose donc pas à toutes les créatures un mode d'être nécessaire pas plus qu'elle ne les rend toutes contingentes en elles-mêmes. Dieu transcende l'ordre de la nécessité et de la contingence et donne aux êtres qu'il pose dans l'existence des causes prochaines nécessaires ou défectibles suivant lesquelles il nous faut juger de leur nécessité ou de leur contingence.

A cet essai de synthèse des données de la Somme de Théologie sur la nécessité et la contingence, ajoutons quelques notes complémentaires. Signalons d'abord que la Somme de Théologie nous présente, dans un article sur le libre arbitre, une division aristotélicienne de la nécessité, sans cependant qu'il soit fait mention de la nécessité propre aux créatures spirituelles²⁰.

¹⁹ "Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum." S. Theol., Ia, q. 104, a. 1, ad 1m.

²⁰ "Necesse est enim quod non potest non esse. Quid quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco: sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente." S. Theol., Ia, q. 82, a. 1, c.

Cette omission s'explique naturellement par le contexte.

A propos de la connaissance des êtres contingents, saint Thomas affirme qu'il ne peut exister de contingence pure. Toute contingence comporte une certaine dose de détermination, parce que la matière, qui est source de contingence, n'existe pas sans une forme quelconque, laquelle est principe de nécessité.

Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudine cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt²¹.

Ajoutons également que la Somme de Théologie contient une réfutation de l'émanatisme d'Avicenne et de sa conception de la création par intermédiaires, suivant laquelle la matière ou les sujets sont cause de la distinction des choses et de l'ordre de l'univers, non Dieu lui-même. Cet émanatisme, fonde, comme nous l'avons vu, l'explication de l'être créé comme possible de soi et nécessaire par autrui²².

²¹ S. Theol., Ia, q. 86, a. 3, c.

²² "Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus. Sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam: in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra patebit. Sic igitur prima intelligentia, inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem

Sur le problème de l'éternité du monde, saint Thomas tient la même position que dans ses autres oeuvres. Parce que la création dépend d'un vouloir libre de Dieu, on ne peut apporter de raisons démonstratives ni pour l'éternité du monde, ni pour son commencement dans le temps. Que le monde ait commencé dans le temps est un article de foi et, contre cette vérité de foi, les raisons apportées par Aristote et fondées sur la puissance d'exister toujours que possèdent les êtres nécessaires, n'ont aucune valeur. Cette puissance d'exister, en effet, suit la production de leur substance, laquelle dépend d'un vouloir libre de Dieu²³.

§ 3. L'exégèse de la tertia via

Parmi les questions discutées chez les thomistes depuis quelques années, nulle peut-être n'a suscité plus d'intérêt que celle de l'interprétation de la troisième preuve de saint Thomas sur l'existence de Dieu. Une controverse, débutée en 1924 par

intelligit se secundum quod est in potentia produxit corpus caeli, quod movet; inquantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam caeli. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod creare solius Dei est. [...] Secundo, quia secundum hanc positionem, non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium⁴" S. Theol., Ia, q. 47, a. 1, c. — Cf. Ia, q. 45, a. 5, c.

²³ S. Theol., Ia, q. 46, a. 1-2.

un article du Père Génry²⁴, mettait au jour un point qui semble faible dans l'argumentation de cette voie: la nécessité pour l'être possible de se corrompre un jour. "Quod possibile est non esse, quandoque non est" n'est pas évident, affirmait le Père Génry. Le Père Sertillanges répondit au Père Génry, puis le Père Descoqs au Père Sertillanges; depuis lors, la discussion, toujours ouverte, a donné naissance à de nombreuses études sur cette voie²⁵.

²⁴ P. GENY, A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu, dans Rev. de Phil., 31 (1924), p. [575]-601.

²⁵ Voici les principales études faites sur la troisième voie: C. BAUEMKER, Witelo, p. 338; P. HENRY, Histoire des preuves de l'existence de Dieu au Moyen-Age, dans Rev. Thom., 19 (1911), p. [3]-24; [141]-158; A.-D. SERTILLANGES, A propos des preuves de Dieu. La troisième voie thomiste, dans Rev. de Phil., 25 (1925), p. [24]-37; IDEM, Le Père Descoqs et la "tertia via", dans Rev. Thom., 31 (1926), p. [490]-502; M.-F. [anonyme], La preuve de l'existence de Dieu par la contingence dans la "Somme Théologique", dans Rev. de Phil., 25 (1925), p. [319]-330; P. DESCOQS, Les preuves thomistes de l'existence de Dieu, dans Arch. de Phil., 3 (1926), p. 98-111; IDEM, Tractationes Theologiae Naturalis, t. I, p. 238 sq. Compte-rendu, dans Bull. Thom., 1926, p. 107; 1928, p. 317; L. CHAMBAT, La tertia via dans saint Thomas et Aristote, dans Rev. Thom., 32 (1927), p. [334]-338; M. BOUYGES, Exégèse de la "tertia via" de saint Thomas d'Aquin, dans Rev. de Phil., 32 (1932), p. [113]-146; IDEM, Pour l'interprétation des cinq vias de saint Thomas d'Aquin, dans Rech. de Sc. Rel., 36 (1949), p. [593]-601; F. VAN STEENBERGHEN, Le problème de l'existence de Dieu, dans Rev. Phil. de Louv., 45 (1947), p. [5]-20; [141]-168; [301]-313; S. DE ANDREA, La "Tertia via" e le sue difficoltà, dans Sapienza, 2 (1949), p. [18]-45; H. HOLSTEIN, L'origine aristotélicienne de la tertia via de saint Thomas, dans Rev. Phil. de Louv., 48 (1950), p. [334]-370. Compte-rendu, dans Bull. Thom., 8 (1947-1953), p. 237; TH. B. WRIGHT, Necessary and Contingent Being in St. Thomas, dans The New Scholast., 25 (1951), p. [437]-466; V. DEGL'INNOCENTI, La validità della "Terza Via", dans Doctor Communis, 7 (1954), I-II, p. [41]-70; T.K. CONNOLLY, The basis of the third proof for the existence of God, dans The Thomist, 17 (1954), p. [281]-349; A. PATTIN, La structure de la "tertia via" dans la "Somme Théologique" de saint Thomas d'Aquin, dans Rev. de l'Univ. d'Ottawa, 27 (1957), sect. spéc., p. [26]-35.

Le problème posé s'est situé à un double plan spéculatif et exégétique. Au plan de la spéculation, on discute les propositions de saint Thomas pour savoir si l'en doit donner à la troisième voie une portée métaphysique ou seulement physique, c'est-à-dire si saint Thomas fait appel à une insuffisance des principes ontologiques des êtres contingents ou seulement à une disparition fatale de l'univers cosmique. Sur le plan de l'exégèse, on recherche les sources de la tertia via. Tandis que le Père Gény, après Bauemker, oriente les recherches vers Maimonide et Avicenne, Dom Chambat et le Père Holstein essaient de rattacher la tertia via à un texte du douzième livre des Métaphysiques d'Aristote, lequel est un extrait de la preuve de l'existence d'un moteur immobile²⁶. De ce passage, ils dégagent un nouveau sens au possible non esse, celui d'un non-être qui précède l'existence en acte dans les êtres mobiles où la puissance a priorité temporelle sur l'acte.

Ce qui ressort de cette controverse, c'est que des deux côtés, tant dans les objections soulevées que dans les solutions proposées, la notion de contingence des thomistes modernes, tout en tenant compte de la distinction réelle de l'essence et de

²⁶ L. CHAMBAT, La "tertia via" dans saint Thomas et Aristote, dans Rev. Thom., 32 (1927), p. [334]-336; H. HOLSTEIN, L'origine aristotélicienne de la "tertia via" de saint Thomas, dans Rev. Phil. de Louv., p. [354]-370.

l'existence, s'inspire d'Avicenne et s'écarte ainsi de la doctrine professée par saint Thomas dans ses oeuvres de maturité. De là vient l'inévidence que l'on attribue à certains principes fondamentaux de la tertia via. En tenant compte de l'évolution de saint Thomas qui a délaissé la conception avicennienne de l'être possible pour s'attacher à une doctrine authentiquement aristotélésienne de la nécessité et de la contingence et en remplaçant ainsi cette preuve de l'existence de Dieu dans le contexte qui l'a inspirée, nous verrons qu'aucune objection ne tient devant l'évidence de ses principes et que son processus est rigoureusement démonstratif.

Deum esse, quinque viis probari potest

Saint Thomas nous a donné cinq voies de démonstration a posteriori de l'existence de Dieu. Pourquoi ce chiffre et sur quel fondement repose cette division? Cette classification n'a pas été faite au hasard par saint Thomas, car, en bon logicien qu'il était, il savait qu'une bonne division se fait en fonction d'un fondement unique. L'ignorance du fondement de cette division semble liée à celle qui entoure le point de départ de la tertia via. En ignorant ce point de départ, il est impossible de trouver un fondement commun de division qui explique l'unité en même temps que la diversité des voies. Pour cette raison, plusieurs gardent le chiffre traditionnel, mais confondent les

voies et les expliquent l'une par l'autre. Ils conçoivent la troisième voie comme une preuve générale qui englobe toutes les autres: elle procède par la contingence universelle tirée d'Avicenne et trouve son point de départ dans la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Ils attribuent ce même point de départ à la quatrième voie qui remonte de l'existence participée à un Existant par essence. De là vient une distinction trop fameuse entre arguments physiques (première, deuxième et cinquième voies) qui partent de l'expérience sensible, et arguments métaphysiques qui reposent sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence (troisième et quatrième voies).

En réalité, les arguments de saint Thomas n'ont pas de tels points de départ métaphysiques et ne reposent pas davantage sur des raisons de philosophie naturelle. A la genèse de toutes les voies, ce que l'on trouve, c'est une expérience métaphysique de l'être, une prise de contact avec l'existant dans sa réalité concrète. Les points de départ se situent, il est vrai, au niveau de l'univers sensible; ils nous révèlent une déficience des natures que la philosophie naturelle étudie, mais ce qui importe pour une preuve de l'existence de Dieu, c'est la déficience ontologique que ces natures manifestent et il appartient au métaphysicien de la percevoir et d'en juger. Notre vie est toute remplie de telles expériences métaphysiques, car nous avons constamment sous les yeux les phénomènes du mouvement local et substantiel, de la subordination de causes efficientes, nous

pouvons percevoir des degrés divers de perfection dans les êtres et admirer l'ordre de l'univers. C'est une caractéristique du réalisme des preuves thomistes d'avoir comme points de départ des évidences qui s'imposent à l'expérience quotidienne de tout le monde. Il appartiendra au métaphysicien de réfléchir sur les données de cette expérience pour constater une insuffisance ontologique au sein de toutes les créatures, insuffisance qui manifeste leur dépendance d'une cause.

Il ne suffit pas d'affirmer cette insuffisance en général, par le fait que la créature a comme propriété d'être causée; ce serait un postulat ou le résultat d'une connaissance antérieure, non une expérience métaphysique. Cette expérience qui constitue le point de départ d'une preuve ne se fait pas en général, mais dans un ordre particulier de causalité, soit matérielle, efficiente, formelle, exemplaire ou finale. La prise de conscience de l'insuffisance de la créature dans chacun de ces ordres de causalité nous donne divers points de départ qui constituent des arguments spécifiquement distincts. Les preuves de l'existence de Dieu se distinguent donc en fonction de leur point de départ, non du point d'arrivée.

Il n'y a pas de difficulté à rattacher la deuxième voie à la causalité efficiente et la cinquième à la causalité finale, le texte de la Somme est suffisamment clair et il n'y a pas de discussion sur ce point. Nous devons nous attarder davantage

à bien distinguer la troisième voie de la première et de la quatrième.

La première voie part de l'expérience du mouvement local (ou même substantiel). Aux yeux du métaphysicien, ce mouvement se révèle comme un passage de la puissance à l'acte, dans lequel celui-ci perçoit une dépendance de l'être en puissance par rapport à l'être en acte: "de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu." Puisqu'il est impossible, à cause du principe de contradiction, qu'un être soit, quant à la même chose et sous le même aspect, en puissance et en acte, moteur et mû, il faut chercher en dehors de l'être mû un moteur qui soit cause de son mouvement, un être en acte qui le fasse passer de la puissance à l'acte. On chercherait sans succès l'explication de ce mouvement dans une série infinie de moteurs mus, il faut en poser un premier qui soit immobile, c'est-à-dire qui ne soit ni mû ni en puissance à mouvoir, un moteur qui soit acte pur d'existence, en lequel l'acte de mouvoir soit identique à l'acte d'être²⁷.

La troisième voie a un point de départ qui peut lui être commun avec la première, le mouvement substantiel de génération et de corruption. Elle se distingue de celle-ci en ce qu'elle

²⁷ Sur ce passage du plan du mouvement à celui de l'existence, cf. G. DUGOIN, Op. cit., p. 91-117.

considère formellement dans la mutation substantielle, non pas la dépendance de l'être en puissance par rapport à l'être en acte, mais la déficience de la forme substantielle qui est principe de détermination à être. L'être possible se corrompt, en effet, pour cette raison que la forme substantielle n'a pas la parfaite maîtrise de sa matière par laquelle le suppôt a la possibilité de se corrompre. Cette déficience de la forme ne se réalise point dans les corps célestes, selon saint Thomas, parce que la forme actue toute la potentialité de sa matière et la détermine ad unum de sorte que ces corps matériels sont des êtres nécessaires. De l'insuffisance de la forme substantielle dans les composés corruptibles, la troisième voie part à la recherche d'un être nécessaire qui puisse expliquer la permanence de l'univers.

A la lumière de ces considérations sur la première et la troisième voies, l'exégèse des Pères Chambat et Holstein, qui interprètent le possible non esse dans le sens d'un non-être précédant l'existence en acte dans les êtres mobiles où la puissance a priorité temporelle sur l'acte, nous apparaît comme une explication de la première voie, non de la troisième. Pour confirmer cette affirmation, soulignons que les textes qui fondent leur interprétation ont été puisés dans la preuve du premier moteur immobile d'Aristote au livre huitième des Physiques et au livre douzième des Métaphysiques.

Connaissant maintenant la vraie nature de la contingence et sachant qu'elle provient de la déficience d'une forme corruptible, nous pouvons affirmer que la troisième voie se distingue spécifiquement de la quatrième qui considère, à son point de départ, les degrés de perfection dans les créatures et remonte de l'existence participée à des titres divers en de multiples individus à un Etre existant par essence. En posant comme point de départ de la tertia via la déficience de la forme dans les êtres corruptibles, nous rattachons ainsi cette voie à l'ordre de la causalité formelle et la distinguons ainsi spécifiquement des autres voies.

Nous possédons, par conséquent, cinq points de départ spécifiquement distincts, relevant respectivement des cinq genres de causes et constituant cinq voies distinctes: la première, considérant la dépendance de la puissance par rapport à l'acte, se rattache à l'ordre de la causalité matérielle, la seconde à celle de la causalité efficiente, la troisième à celle de la causalité formelle; la quatrième, qui part des degrés de perfection et d'être, relève de la causalité exemplaire et la cinquième de la causalité finale.

Toute démonstration valide de l'existence de Dieu devrait-elle se rattacher à l'une ou l'autre des cinq voies? Ce qui est certain, c'est que toute preuve doit partir d'une expérience immédiate de l'être et non d'un principe abstrait ou a priori et

que cette expérience ne peut se faire que par une prise de contact avec le réel sensible et la saisie d'une insuffisance ontologique de la créature dans l'un ou l'autre ordre de causalité.

Quod possibile est non esse, quandoque non est

Nous avons posé comme point de départ de la troisième voie la déficience de la forme dans l'être contingent qui est par nature possible d'être et de ne pas être. Ce qui caractérise le contingent, c'est son indétermination à l'égard de son acte d'exister; sa forme étant impuissante à réduire à l'acte toute la potentialité de sa matière, il n'est pas ainsi déterminé ad unum et possède toujours en son sein la possibilité physique de se corrompre et de perdre l'existence. A première vue, il semble qu'il y ait un vice de raisonnement à conclure que le contingent doit nécessairement se corrompre, lui qui, par nature, est seulement possible de ne pas être.

Pour mieux voir l'évidence de ce principe de base de la tertia via, il est utile de nous reporter au premier livre du De Caelo et Mundo d'Aristote et au commentaire de saint Thomas. Dans cet oeuvre, Aristote prouve que le corruptible doit nécessairement se corrompre un jour²⁸ et montre comment la nécessité

²⁸ In I De Caelo, lect. 29, n. 263. — Voir aussi le chapitre précédent, p. 315.

de sa corruption se fonde sur le principe de contradiction. Le principe de contradiction exige que tout être qui possède en lui-même la possibilité d'être et de ne pas être, soit limité à un temps déterminé au-delà duquel il ne puisse davantage exister. En affirmant que le contingent puisse également être pendant un temps infini et ne pas être pendant un temps infini, il faudrait, pour sauvegarder le principe de contradiction, qu'il y ait deux temps infinis qui ne coïncident point, ce qui est impossible. Même si une créature a la possibilité d'être et de ne pas être, elle ne peut posséder en même temps l'être et le non-être. Cette puissance doit donc se référer à des temps déterminés distincts. Dans la supposition d'un temps de durée infinie a parte ante, le corruptible a dû nécessairement se corrompre à un moment quelconque dans le passé.

Il est important de tenir compte de l'hypothèse qui est au point de départ de notre recherche d'un être nécessaire: "si omnia sunt possibilia non esse, ..." Voulant prouver l'existence d'un être nécessaire, saint Thomas a commencé par poser l'hypothèse contraire en supposant qu'il n'y a que des êtres corruptibles et, de l'impuissance d'un univers de corruptibles à rendre compte de son existence, il conclut à l'existence d'un être nécessaire. Pour ne point pécher par pétition de principe, il faut donc éviter, dans notre considération sur la puissance d'exister des êtres contingents, de faire appel à tout concours

d'un être nécessaire qui puisse les conserver indéfiniment. Il ne répugne pas, en effet, que Dieu fasse exister éternellement un être contingent en dépit de la corruptibilité de sa nature. Ce ne serait pas alors par sa propre puissance, mais par la puissance divine qu'il existerait éternellement²⁹. Cette incorruptibilité par grâce ou par concours spécial de Dieu déborde évidemment le contexte de notre preuve qui ne considère que la puissance naturelle des êtres corruptibles, ce dont ils sont capables au maximum, mais par la seule vertu de leurs principes intrinsèques. Il serait contraire à l'hypothèse d'apporter comme objection à la corruption naturelle des contingents une incorruptibilité accidentelle à leur nature et dont ils ne peuvent être gratifiés que par la puissance d'un être nécessaire.

Aliquando nihil fuit in rebus

La tertia via utilise une forme d'argumentation par réduction à l'impossible qui consiste à poser comme ultime conséquence d'une fausse supposition l'anéantissement dans le passé de tout ce qui existe. Cette forme d'argumentation était connue des

²⁹ "Potest contingere quod id quod secundum suam naturam est corruptibile, virtute divina perpetue conservetur in esse." In III Metaph., lect. 7, n. 409.

philosophes grecs; Platon³⁰ et Plotin³¹ l'utilisent pour démontrer l'immortalité de l'âme et Aristote pour l'existence de son premier moteur³². Ce procédé est très efficace pour établir l'existence d'un être immuable et éternel, sans lequel les êtres corruptibles n'auraient pas un principe qui les fasse commencer d'exister.

La valeur démonstrative de cette réduction à l'impossible repose sur la nécessité de la corruption de l'être contingent. Un univers d'êtres contingents, même pris collectivement, ne peut avoir existé ab aeterno. On peut supposer, en effet, qu'il y ait eu depuis toujours et jusqu'à présent un mouvement perpétuel de générations et de corruptions. Cette hypothèse est vraisemblable, mais Aristote en a déjà démontré les exigences dans sa preuve du premier moteur immobile: un mouvement sempiternel exige une substance éternellement en acte de mouvoir. Si ce mouvement de générations et de corruptions est de sa nature nécessaire, il exige une cause adéquate, c'est-à-dire un être nécessaire qui en soit le principe. Le Père Sertillanges commente ainsi cette hypothèse d'un échange perpétuel de générations:

³⁰ PLATON, Phèdre, 245 c-c.

³¹ PLOTIN, Ennéades, IV, 7, 12.

³² ARISTOTELIS, Opera omnia, éd. Firmin-Didot, t. II, p. 604.

Or, si tout était périssable ainsi, l'ensemble le serait et ne pourrait échapper au désastre. Car là où il n'y a rien de permanent, aucune cause ne peut être assignée à la permanence des échanges et des générations successives; toute durée est rendue impossible; la destruction de l'un ne peut être la génération de l'autre que grâce à l'ensemble de conditions permanentes que l'hypothèse refuse. Le monde n'aurait donc devant soi, comme au dessous de soi, que le néant. Et s'il en fut ainsi dans le passé, on doit convenir qu'à une date indéterminée de ce passé rien ne fut, auquel cas, aujourd'hui encore, rien ne serait³³.

Le principe corruptio unius est generatio alterius n'est possible que par le concours d'une cause nécessaire. Dans toute corruption, il est requis l'action d'un agent adéquat pour produire la nouvelle forme de la potentialité de la matière, non pour la corruption elle-même; si le générant est défectible par nature, il est possible que le nouvel être ne soit pas produit et qu'il y ait corruption sans génération postérieure³⁴. Si l'on suppose tous les êtres contingents et ainsi toutes les causes efficientes défectibles, il y aurait corruption sans nécessité d'une génération subséquente et réduction inévitable de l'être

³³ SERTILLANGES, A propos des preuves de Dieu, dans Rev. de Phil., 25 (1925), p. 37.

³⁴ "Ad secundum dicendum, quod res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest; et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicuius agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. Sed si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria aliqua actio, sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse; sicut absentia actionis solis illuminantis causat lucis privationem in aere." De Pot., q. 5, a. 3, ad 2m.

au néant même. Saint Thomas montre les conséquences d'un mouvement perpétuel de générations dans lequel toute corruption ne serait pas suivie nécessairement d'une génération correspondante, en lui appliquant ce même processus de réfutation par l'impossible qu'utilise la tertia via.

Si ergo generatio et corruptio sint sempiterna, videtur quod semper aliquid entium cedat in non ens: et ita semper subtrahatur aliquid habentium naturam. Manifestum est autem quod omne finitum consumitur, si semper ab eo fiat ablatio. Si ergo totum universum est finitum, ex quo generatur unumquodque entium, si generatio ab aeterno fuit, ab olim debuit esse consumptum totum ens, ita quod iam non relinqueretur nisi inane, idest vacuum³⁵.

Il va sans dire qu'une réduction au néant de cet univers de contingents n'exigerait pas de cause positive, car l'être, en tant que tel, ne peut être cause que de l'être, non du néant. Le néant arriverait per accidens par une déficience des causes de l'être³⁶.

Il demeure une dernière objection que l'on peut faire à cet anéantissement universel d'un univers composé uniquement de

³⁵ In I De Generat., lect. 7, n. 3.

³⁶ "Ad primum dicendum, quod non esse non habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus." 3. Theol., Ia, q. 104, a. 3, ad lm.

contingents: comment cette réduction au néant est-elle possible alors que toutes les corruptions naturelles se terminent à la matière première qui est elle-même corruptible? La succession des générations et corruptions manifeste bien que tout n'est pas contingent et qu'il y a quelque chose d'incorruptible, mais cet incorruptible n'est pas autre que la matière première elle-même.

A cette objection, nous devons concéder que la matière est incorruptible et que, si elle cessait d'exister, ce ne serait pas par mode de corruption. Mais son incorruptibilité n'est pas synonyme de nécessité, puisqu'elle est par nature indéterminée à l'égard de l'existence et qu'elle ne peut exister qu'en autant qu'elle est actée par une forme. Si tous les êtres corruptibles se corrompaient, il ne resterait que la matière indéterminée qui, par défaut de forme, s'anéantirait.

... ipsa autem materia habet rationem infiniti, et ipsi infinito, quod est materia, convenit ipsum nihil, quia materia secundum se intelligitur absque omni forma³⁷.

La supposition faite, au point de départ, par saint Thomas que tous les êtres soient corruptibles, s'avère fausse parce qu'elle conduit à une conséquence inadmissible: l'inexistence actuelle de l'univers. En effet, comme tous les êtres contingents sont limités à un temps déterminé et impuissants à exister

³⁷ In II Metaph., lect. 4, n. 328.

ab aeterno, s'il n'y avait eu que des êtres de cette nature, il devrait y avoir eu un temps où absolument rien n'existait. Comme le néant ne peut engendrer l'être, jamais rien n'aurait commencé d'exister et il n'y aurait encore rien aujourd'hui. Il faut donc conclure à la fausseté de l'hypothèse: tous les êtres ne sont pas des possibles, mais il existe un être nécessaire qui est cause de la permanence de l'univers. "Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus."

Terminons enfin cette étude par une exégèse du texte lui-même de la tertia via, qui nous permettra à la fois une brève synthèse de tous les éléments de cette preuve.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario; quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc verum est, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum³⁸.

³⁸ S. Theol., Ia, q. 2, a. 3, c.

Nous trouvons dans l'univers des êtres possibles parce que nous y trouvons des êtres engendrés et corruptibles. Ces êtres ont la possibilité de ne pas être, parce que la matière est en eux source naturelle de contingence en tant qu'elle est en puissance à des formes successives; le composé, en perdant la forme qui le détermine à être, se trouve réduit à la potentialité de la matière. Le point de départ de la preuve est ainsi la déficience de la forme substantielle dans les composés corruptibles. Il est impossible cependant que tous les êtres soient de la même nature que ceux que nous voyons naître et se corrompre. Car tout contingent est limité, de soi, à un temps déterminé et il doit à un moment quelconque cesser d'exister. De même, un mouvement de générations et de corruptions successives est limité à un temps déterminé et aboutit au néant s'il n'a pas comme cause une substance immuable et nécessaire. Parce qu'il lui est impossible d'exister ab aeterno par sa seule puissance, un univers composé uniquement de contingents ne pourrait avoir commencé d'exister, car, s'il n'y avait rien avant lui, il n'a pu de lui-même sortir du néant, et il n'y aurait rien encore aujourd'hui. L'hypothèse attribuant la possibilité d'être et de ne pas être à tout existant s'avère donc fausse, il y a par conséquent un être nécessaire qui explique l'existence actuelle du cosmos. Ce nécessaire tient sa nécessité de lui-même ou d'autrui. Un nécessaire par autrui est insuffisant à expliquer seul la

permanence du cosmos, parce qu'il n'a pas en lui-même la cause de sa nécessité. Comme on ne peut procéder à l'infini dans la subordination des nécessaires causés, il faut poser, à l'origine de tout, un Nécessaire incausé, Dieu, qui seul peut être cause adéquate de l'existence des créatures nécessaires et contingentes.

La répugnance d'un processus à l'infini dans les nécessaires causés doit se comprendre à la lumière de ce que saint Thomas affirme, dans la première voie, au sujet des moteurs mus. Une série infinie de moteurs mus répugne parce qu'elle exclut un moteur premier qui soit à l'origine de la série. Or, s'il n'y a pas un premier moteur qui soit cause initiale du mouvement, il n'y a pas de mouvement, ni de moteurs mus. Ainsi en est-il également de la répugnance d'une série infinie de nécessaires causés. Il existe donc un Nécessaire premier, incausé et éternel qui rend compte de l'existence des nécessaires causés et de ces êtres corruptibles dont nous constatons la naissance et la mort.

CONCLUSION

Au terme de nos recherches sur la nécessité et la contingence, résumons ici le plus brièvement possible nos conclusions. Suivant notre préoccupation de comprendre et expliquer saint Thomas à la lumière des auteurs dont il a pu s'inspirer, nous avons voulu, avant d'entreprendre l'analyse détaillée de ses oeuvres, étudier Aristote, puis quelques grands penseurs arabes et juifs et quelques maîtres de la théologie du treizième siècle.

Pour ce qui concerne d'abord Aristote lui-même, nous avons trouvé dans sa métaphysique un système entièrement soumis au déterminisme et à la nécessité. Nous y avons rencontré une nécessité rationnelle qui est fonction du discours et qui est en même temps loi du réel et source de son intelligibilité. Cette nécessité se retrouve à son sommet de perfection dans le premier Moteur, Nécessaire incausé; elle s'étend aussi à tous les êtres éternels de la nature, aux formes pures, aux corps célestes ainsi qu'à leurs mouvements circulaires. Cette nécessité est une nécessité absolue qui n'admet aucunement avec elle la possibilité de ne pas être. Le monde des êtres corruptibles est le domaine propre de la contingence; la nécessité qu'on y trouve n'est qu'une nécessité conditionnée, compatible de soi avec la contingence. Dans ce monde des êtres corruptibles, tous les

phénomènes naturels sont contingents en tant que faits particuliers, de même que tous les faits de hasard. Cependant, chez Aristote, en raison du déterminisme propre à son système, cette contingence elle-même est en fait une seconde nécessité qui provient de la matière et s'oppose à la nécessité rationnelle qui découle de la forme ou de la fin. Tous les faits contingents ne sont considérés comme tels qu'en autant qu'ils contiennent un élément d'indétermination par rapport à la connaissance que nous avons de leurs causes et de leur réalisation.

La distinction de la nécessité et de la contingence (ou de la nécessité rationnelle et de la nécessité brute) repose sur la nature des principes constitutifs de l'être, la matière et la forme. Tandis que la forme explique la nécessité rationnelle, soit absolue, soit hypothétique, la matière, qui est par nature un principe indéterminé, rend compte de la contingence. La possibilité d'être et de ne pas être qui caractérise la contingence est l'attribut exclusif d'un être qui peut, en raison de sa matière, perdre la forme qu'il possède pour en acquérir une autre. Chez Aristote, c'est donc uniquement sous l'angle du mouvement substantiel dont la matière est la source qu'il faut juger de la nécessité et de la contingence. Le contingent, c'est le corruptible et le nécessaire, c'est l'incorruptible. Être contingent veut dire être mobile soumis à la génération et à la corruption.

En passant d'Aristote à Avicenne, nous pouvons constater une évolution notable dans la conception du nécessaire et du possible. La nécessité, qui est négation de mouvement chez Aristote, devient négation de dépendance, et la contingence qui, chez le premier, signifie uniquement la mutabilité des composés corruptibles, prend, chez le second, le nom de possibilité et caractérise l'état de dépendance essentielle de tout être qui n'existe pas en vertu même de son essence. Ce changement nous est apparu comme le résultat d'un effort de conciliation de l'Aristotélisme avec le Néoplatonisme dans le but de donner une solution à un problème nouveau, celui de la participation à l'être et de la dépendance des êtres par participation sur le plan même de l'existence. Chez Avicenne, l'Un de Plotin prend un revêtement aristotélicien et s'appelle Necesse esse; les hypostases qui en procèdent sont une série hiérarchisée de possibles dont l'attribut fondamental est la "contingence essentielle", l'"exister par autrui".

Cette conception de l'être nécessaire et de l'être possible repose, en dernière analyse, sur une considération logique de l'être. D'abord, c'est en fonction d'un critère logique que se distinguent le nécessaire et le possible: l'être nécessaire est celui dont la non-existence implique une contradiction tandis que l'être possible peut être ou ne pas être sans contradiction. Le même critère sert à déterminer la constitution métaphysique

du possible. Dans une considération logique de l'être créé, Avicenne constate que deux choses ne sont point comprises dans son essence: la première, c'est la possibilité ou le sujet dans lequel l'essence est reçue; la seconde, c'est l'existence qui arrive à l'essence de l'extérieur. Deux rapports fondamentaux s'ajoutent ainsi à l'essence de l'être créé pour en faire un composé: l'un intrinsèque, celui de l'essence abstraite avec le sujet qui en est le réceptacle; l'autre, extrinsèque, celui de l'essence avec la cause qui lui donne l'existence. Avicenne parvient ainsi à distinguer le possible du nécessaire par une composition logique de puissance et d'acte, c'est-à-dire de l'essence comme perfection transcendante d'être et d'un sujet (ou possibilité).

Cette explication s'accompagne d'une certaine équivocité de la notion d'essence. Si l'on considère l'essence en tant qu'en elle c'est l'esse de Dieu qui est communiqué, cette essence a valeur d'acte et de perfection transcendante d'être; si, par contre, on la considère en faisant abstraction de l'esse de Dieu qui est en elle, on doit dire qu'elle ne possède pas l'existence, qu'elle est fautive et n'a que les apparences de l'être. Toute cette conception logique de l'être nous ramène à une certaine forme de Platonisme où le Nécessaire esse est le seul à posséder vraiment la perfection de l'Idée d'être et où les créatures ne sont que des réceptacles, de purs possibles vis-à-vis de l'unique Existant.

Dans les cadres de cet Aristotélisme néoplatonisant, ou, pour mieux dire, de ce Néoplatonisme aristotélisant, la nécessité, parce qu'elle signifie la négation de toute dépendance, est le privilège exclusif de l'Être premier et la possibilité est la condition de tout Être créé qui n'existe que par la réception en lui de la perfection de l'Être nécessaire à l'égard de laquelle il n'a aucun titre et aucune exigence. Nous trouvons donc dans la philosophie d'Avicenne un courant de pensée fondamentalement néoplatonicien qui se présente sous des dehors d'Aristotélisme. Pour bien comprendre les philosophies médiévales, il est important de ne sous-estimer ni son originalité, ni son influence.

L'hylémorphisme universel d'Avicébron peut, à bon droit, être considéré comme une forme particulière de l'Avicennisme. Ce que l'hylémorphisme universel possède d'original vis-à-vis du système d'Avicenne, c'est un certain développement de la perspective logique de ce dernier. Avicébron a fait de la notion d'être créé (ens commune) une notion univoque comme un genre suprême comprenant sous lui des genres et des espèces et il a pensé que cette composition logique était aussi une composition réelle de matière et de forme, ce qui l'a conduit à affirmer l'univocité de tous les rapports de puissance et d'acte. Avicébron se sépare ainsi d'Avicenne qui exprime ces rapports en termes analogiques. Le reste de sa doctrine ne diffère pas de l'Avicennisme.

En réaction contre le courant avicennisant, Averroès se présente comme un défenseur de l'orthodoxie aristotélicienne. Commentateur par excellence, il s'en est tenu à l'exposition de la doctrine d'Aristote. Son principal mérite est d'avoir souligné les incompatibilités de l'Avicennisme avec les principes fondamentaux de l'Aristotélisme. Sur le point précis qui nous préoccupe, il a fait ressortir la contradiction interne contenue dans la conception de l'être créé comme possible de soi et nécessaire par autrui. Ses commentaires ont certainement contribué pour beaucoup à mettre saint Thomas sur la voie de l'authentique doctrine d'Aristote.

La position de Maïmonide vis-à-vis d'Aristote et d'Avicenne est plus complexe et difficile à définir. L'ensemble de son système porte sans aucun doute la marque d'un aristotélisme véritable qu'il s'efforce cependant de dépasser par quelques emprunts à l'Avicennisme. Ce qui caractérise le plus son système, c'est sa conception de l'existence comme distincte de l'essence à la façon d'un accident prédicamental. Cette conception sert de fondement à la distinction de l'Être nécessaire et de l'être possible: comme chez Avicenne, Dieu seul a une existence nécessaire; par contre, comme chez Aristote, seuls les composés corruptibles ont en leur essence une possibilité (c'est-à-dire la matière). Quant aux créatures spirituelles, elles n'ont pas en leur essence une possibilité, mais elles ont une existence

possible, c'est-à-dire qu'elles peuvent être et ne pas être par le fait que l'existence qu'elles possèdent n'est qu'un accident de leur essence.

Cette synthèse de Maïmonide constitue un effort louable pour dépasser la métaphysique de l'être substantiel d'Aristote et d'Averroès. Mais, cependant, dans la distinction qu'il a posée entre l'essence et l'existence, Maïmonide n'a pas été fidèle jusqu'au bout aux principes de l'Aristotélisme et il n'a pu sauvegarder la nécessité intrinsèque propre aux substances intellectuelles.

Avec Guillaume d'Auvergne, nous revenons à l'Avicennisme. Tout en rejetant la théorie des émanations successives qui fonde le système d'Avicenne, Guillaume d'Auvergne en a gardé la structure logique et les schèmes par lesquels est expliquée la participation à l'être. Pour comprendre dans quelle mesure la doctrine de Guillaume n'est autre que celle d'Avicenne, il faut tenir compte d'un changement dans la terminologie. Ce qui s'appelle essence comme valeur transcendante d'être chez Avicenne devient esse en participation et l'essence, chez Guillaume, prend la place et la signification de la possibilité qui, chez Avicenne, est le sujet récepteur de l'essence. La composition de l'esse en participation et de l'essence-sujet chez Guillaume équivaut à celle de l'essence et de la possibilité chez Avicenne.

Le problème de l'équivocité de la notion d'essence que nous avons signalé chez Avicenne se transpose à la notion d'esse dans la terminologie de Guillaume d'Auvergne. L'esse en participation n'est vraiment acte et perfection qu'en autant qu'en lui c'est l'esse même de Dieu que l'on considère; abstraction faite de son rapport à l'Être nécessaire, l'esse participé n'est qu'une essence, une pure capacité de recevoir l'esse de Dieu. Le changement de terminologie opéré par Guillaume sera adopté par saint Thomas dans ses premiers écrits. Pour exprimer le rapport de l'esse participé avec l'essence, Guillaume emprunte une distinction en provenance de Boèce, celle de l'esse et du quod est. Comme chez Boèce, cette distinction est employée par Guillaume pour signifier le rapport d'une perfection abstraite avec une substance. Dans le cas présent, l'esse en participation est cette perfection abstraite qui est reçue dans l'essence considérée comme sujet.

Saint Albert le Grand, le maître de saint Thomas d'Aquin, est tout autant que Guillaume d'Auvergne un avicenniste convaincu et, comme ce dernier, il a retenu d'Avicenne les schèmes logiques sous-jacents à la théorie des émanations. L'Avicennisme de saint Albert se manifeste dans sa conception de l'Être nécessaire et de l'Être possible, puis dans l'explication de l'Être créé par une composition logique de puissance et d'acte, c'est-à-dire d'une perfection d'Être abstraite reçue dans un sujet. Cette explication logique de l'Être apparaît clairement dans les

définitions du Bien et du Vrai comme indivisio actus a potentia, dans l'exposition des rapports qui s'ajoutent à l'essence de toute créature et dans l'utilisation des notions de quo est et de quod est pour exprimer le rapport d'une perfection d'être abstraite avec une substance.

Dans les cadres de cette conception de l'être nécessaire et de l'être possible, l'équivocité de la notion d'essence persiste: l'essence n'a valeur d'acte et de perfection transcendante d'être qu'en autant qu'en elle c'est la perfection même de Dieu que nous considérons; en elle-même, elle n'est qu'une possibilité de recevoir la perfection de l'Etre nécessaire. Dieu, Etre nécessaire, Bien suprême et Acte pur, déverse le flux de sa Bonté à la manière de l'Idée platonicienne sur les créatures qui se tiennent devant lui comme de purs sujets: suivant la capacité de réception de ces sujets, nous avons des degrés divers d'union de la puissance et de l'acte, des degrés différents de bonté et de perfection dans les créatures.

La philosophie de saint Bonaventure a un fonds commun avec celle de saint Albert et ne s'en distingue que par la thèse de l'hylémorphisme universel empruntée au juif Avicébron. En raison de cette doctrine, saint Bonaventure exprime en termes univoques de matière et de forme tous les rapports de puissance et d'acte qui concourent à l'explication de l'être créé. Pour le reste, sa philosophie relève elle aussi de l'Avicennisme.

Les recherches historiques qui constituent la première partie de notre travail, nous amènent donc à distinguer de l'Aristotélisme un courant de pensée qui se présente comme aristotélicien et sous un vocabulaire emprunté à Aristote, mais dont les structures de base sont nettement néoplatoniciennes. Ce courant néoplatonicien semble avoir eu historiquement plus d'influence que celui de l'Aristotélisme pur. Parmi les auteurs que nous avons étudiés, seuls se rattachent à l'Aristotélisme pur Averroès et Maïmonide (malgré encore certains emprunts de ce dernier à Avicenne); les autres sont tous avicennisants: Guillaume d'Auvergne, saint Albert et les hylémorphistes, Avicébron et saint Bonaventure, qui constituent comme une branche réformée de l'Avicennisme.

Pour le jeune Thomas d'Aquin qui débute sa carrière de professeur, il est tout normal d'enseigner ce qu'il a appris de son maître et ce qui est alors doctrine commune à l'Université de Paris. C'est pourquoi nous n'avons pas à nous surprendre de le voir, dans ses premiers écrits, entrer dans le courant néoplatonisant et se mettre à l'école d'Avicenne. Les nombreuses citations explicites d'Avicenne dans le De Ente et Essentia et dans les Sentences et l'autorité accordée d'emblée à celui-ci, sont déjà une indication précieuse en ce sens. De plus, la composition logique de la quiddité et de l'esse, qui est à la base de sa spéculation métaphysique, est une réplique de la doctrine d'Avicenne et de saint Albert. Pour qu'apparaisse

cette équivalence de doctrine, il faut opérer le changement de terminologie déjà rencontré chez Guillaume d'Auvergne. L'essence telle que nous la trouvons chez Avicenne et saint Albert devient l'esse en participation chez saint Thomas et la possibilité devient l'essence au sens de sujet. Sous une terminologie un peu différente, c'est une même composition logique, celle d'une perfection d'être abstraite avec une substance. Dans les cadres de cette métaphysique inspirée d'Avicenne et partiellement de Boèce, esse a deux sens principaux respectivement à deux significations possibles de l'essence, dont il est l'acte: si esse signifie l'acte de l'essence en tant que celle-ci est quod est (i.e. la perfection par laquelle la chose existe), il désigne la valeur de réalité objective que l'essence abstraite acquiert dans une substance; si, par contre, esse signifie l'acte de l'essence comme quod est (i.e. la chose qui existe), il désigne la perfection d'être abstraite à laquelle la substance participe et par laquelle elle existe.

Si l'on considère l'ensemble de ces données sur la composition de l'esse et de la quiddité (ou de l'esse et du quod est) et surtout si on les replace dans la perspective avicennienne qui caractérise toute cette métaphysique des premiers écrits de saint Thomas, il est clair que l'on ne peut interpréter les textes relatifs à cette composition de la quiddité et de l'esse dans le sens de la composition réelle de l'essence et de

l'existence telle que nous la trouvons dans ses écrits de maturité.

Cette conclusion est rendue plus évidente par l'analyse du Commentaire sur le De Hebdomadibus de Boèce où saint Thomas fait appel au Platonisme pour distinguer le mode d'être des substances intellectuelles de celui de Dieu. Tout comme Dieu lui-même, affirme saint Thomas dans ce commentaire, les substances intellectuelles, qui ne sont que formes, ont leur esse réellement identique au quod est. Ce n'est que du point de vue des notions elles-mêmes que leur esse est distinct du quod est et c'est uniquement sur ce plan des notions, non sur celui de la réalité, que ces substances ne sont pas aussi simples que l'essence divine. Cette explication n'est possible que par un appel au Platonisme: si l'idée d'homme existait à l'état séparé, elle serait distincte de l'idée de cheval, distincte aussi de l'idée universelle d'être, parce qu'elle signifie une perfection d'être déterminée et limitée à telle espèce. Ainsi en est-il de la distinction des substances intellectuelles. A l'époque de ce commentaire, que l'on considère comme postérieur à celui des Sentences, saint Thomas n'avait certes pas formulé encore la distinction réelle de l'essence et de l'existence, autrement il se serait abstenu de recourir ainsi au Platonisme.

Dans ces premiers écrits de saint Thomas, qui sont chronologiquement antérieurs à la Somme contre les Gentils, l'utilisation de la conception du nécessaire et du possible d'Avicenne, l'interprétation de la possibilité de l'être créé dans le sens de la dépendance de sa cause et l'insistance sur l'ordination naturelle de la créature au néant confirment ce rapprochement que nous mettons entre la doctrine de saint Thomas comme jeune professeur et l'Avicennisme de ses prédécesseurs, surtout de son maître, saint Albert le Grand.

Dans le Commentaire sur les Sentences, nous retrouvons cependant quelques traces de la nécessité et de la contingence telle qu'entendue par Aristote, mais, en aucun cas, la nécessité aristotélicienne ne vient contredire la possibilité de l'être créé telle que professée par Avicenne. Dès ce commentaire, saint Thomas apporte au problème de la conciliation de la causalité divine avec la causalité libre ou indéterminée de la créature une solution définitive qu'il reprendra dans ses autres œuvres jusqu'à la fin de sa vie. Dans cette solution, il affirme que c'est au niveau des causes secondes qu'il faut juger de la nécessité et de la contingence d'un fait et que la volonté de Dieu comme cause première, loin de s'opposer à la contingence dans les créatures, leur donne des causes défectibles moyennant lesquelles elles peuvent produire des effets contingents.

Avec la Somme contre les Gentils, nous assistons à une véritable conversion de saint Thomas à l'Aristotélisme. Cette conversion se manifeste par un changement d'attitude radical envers Avicenne qui devient "l'ennemi qu'on réfute" et par une adhésion sans restriction à l'Aristotélisme pur tel que professé par Averroès. On ne saurait mettre en doute l'importance de la Somme contre les Gentils comme point tournant dans cette évolution de la pensée philosophique de saint Thomas. Les critiques que saint Thomas y dirige contre le système d'Avicenne manifestent qu'il a découvert en celui-ci, sous une apparence extérieure d'Aristotélisme, une philosophie dérivée du Platonisme, et c'est la raison pour laquelle il s'en détourne.

Sur les notions de nécessité et de contingence, le passage de l'Avicennisme à l'Aristotélisme est fortement marqué par le rejet de la conception d'Avicenne à mesure que se précise celle d'Aristote fondée sur le rôle de la forme comme principe de nécessité et celui de la matière comme source de la contingence. Avec insistance et dans un langage non équivoque, il affirme l'existence de véritables nécessaires causés (quae simpliciter et absolute necesse est esse) dont la nécessité, sur le plan même de l'existence, exclut toute possibilité intrinsèque de ne pas être. Ces nécessaires causés sont les substances intellectuelles et aussi, selon sa conception de la physique, les corps célestes, dont la forme substantielle maîtrise toute la potentialité de la matière. Comme chez Aristote, la contingence est

réservée aux seuls composés corruptibles, qui, par la matière, sont en puissance à des formes successives.

Saint Thomas cependant ne fait pas que reprendre la conception de l'être nécessaire et de l'être contingent d'Aristote, il la prolonge et la perfectionne par la distinction qu'il pose entre l'essence et l'existence. Il semble que la nécessité de donner aux substances intellectuelles un mode d'être qui les distingue à la fois de Dieu et des composés matériels, ait été l'unique raison qui a conduit saint Thomas à formuler cette distinction de l'essence et de l'existence. Ceci se manifeste particulièrement dans le fait que l'analyse de la constitution métaphysique des substances intellectuelles apparaît comme une étape nécessaire à la démonstration de cette distinction. Voici comment saint Thomas procède au deuxième livre de la Somme contre les Gentils. Il commence par écarter tout recours à l'hylémorphisme en considérant les exigences de l'agir spécifique des substances intellectuelles et en montrant qu'en raison de cet agir, leur perfection d'être doit appartenir en droit à la forme seule. Une fois ce point établi, par un appel aux principes de la métaphysique de Boèce (esse, inquantum est esse, non potest esse diversum, ou bien esse non participat esse, sed participatur), il démontre l'unicité de l'esse subsistens et, en conséquence, la nécessité d'une composition pour tout être autre que cet unique esse subsistens. Ayant écarté toute explication par

l'hylémorphisme, il lui faut recourir à un autre mode de composition, celui de la forme (ou de l'essence) avec l'existence.

Pour qu'elle soit un prolongement de l'Aristotélisme, la distinction réelle de l'essence et de l'existence doit être telle qu'elle sauvegarde à la matière et à la forme leur rôle propre dans l'explication de la nécessité et de la contingence. Au chapitre de l'incorruptibilité des substances intellectuelles (II, c. 55), saint Thomas met la distinction de l'essence et de l'existence qu'il vient de prouver peu auparavant, en rapport avec la nécessité et la contingence et démontre qu'il y a entre la forme substantielle et l'existence un lien nécessaire et indissoluble. "Esse per se consequitur formam." Ce lien permet à saint Thomas de maintenir dans toute leur vigueur les principes d'Aristote sur le rôle de la forme comme principe de nécessité et sur celui de la matière comme source de contingence. Un être est contingent dans la mesure seulement où il peut perdre la forme substantielle et, en conséquence, l'existence qui la suit de façon nécessaire. Si une substance n'a pas de matière, elle ne peut naturellement perdre sa forme, ni l'existence qui lui appartient en vertu d'un lien nécessaire. C'est sur ce lien de l'existence et de la forme que se fonde la nécessité absolue qui convient aux créatures spirituelles.

L'étude détaillée des écrits de saint Thomas postérieurs à la Somme contre les Gentils ne fait que confirmer l'orientation aristotélicienne prise dans cette Somme et nous assurer de son caractère définitif. Jusqu'à sa mort, saint Thomas ne s'écartera pas de la synthèse magistrale qu'il vient d'élaborer. Dans ses oeuvres de maturité, nous rencontrons maintes traces de réaction contre l'Avicennisme, surtout dans le De Potentia, spécialement destiné à en réfuter l'émanatisme. Fréquentes aussi sont les utilisations des notions aristotélliciennes de nécessité et de contingence, l'insistance sur les rôles respectifs de la forme et de la matière dans l'explication de cette nécessité et de cette contingence et l'affirmation de l'existence de véritables nécessaires causés. Pour ce qui touche à la distinction réelle de l'essence et de l'existence, l'usage en est assez fréquent, excepté dans les commentaires sur Aristote où saint Thomas se contente d'une explication de l'être au niveau de la substance. Nous avons trouvé, réparties en différentes oeuvres, six rédactions de la démonstration de la distinction de l'essence et de l'existence et nous pouvons affirmer qu'elles sont toutes substantiellement identiques à celle de la Somme contre les Gentils¹. En chacune, le nerf de la démonstration repose sur la nécessité

¹ De Subst. separ., c. 3, n. 59; c. 8, n. 87; Qu. de Anima, q. unic., a. 6, c.; De Spirit. creat., q. unic., a. 1, c.; In VIII Physic., lect. 21, n. 2491; S. Theol., Ia, q. 75, a. 6, ad 4m.

de mettre, chez les substances intellectuelles, une composition qui les distingue de l'unique esse subsistens et qui soit cependant autre que celle de la matière et de la forme. La nécessité du lien qui unit l'existence à la forme substantielle est également affirmée en plusieurs oeuvres. Nous possédons au moins huit rédactions de la démonstration de l'incorruptibilité des substances intellectuelles, dont le syllogisme de base fait appel au lien nécessaire de l'existence et de la forme².

Sur le problème de la conciliation de la causalité divine avec la nécessité créée et avec la contingence, saint Thomas n'a pas eu à évoluer. Dès le Commentaire sur les Sentences, il était parvenu à donner une solution aristotélicienne à ce problème et il n'a cessé de la répéter dans ses autres écrits³.

La prise de conscience de l'évolution de saint Thomas sur la doctrine de la nécessité et de la contingence nous a permis aussi d'interpréter dans son véritable contexte la tertia via de la Somme de Théologie. Nous avons pu constater que les difficultés soulevées par la controverse dont nous avons parlé,

² C. Gent., II, c. 55, Amplius; Compend. Theol., c. 74, Item; c. 111; Qu. de Anima, q. unic., a. 6, c.; De Spirit. creat., q. unic., a. 1, c.; S. Theol., Ia, q. 9, a. 2, c.; q. 50, a. 5, c.; q. 75, a. 6, c.

³ Compend. Theol., c. 134-141; De Subst. separ., c. 15, n. 137-138; In I Peri Herm., c. 14, n. 197; S. Theol., Ia, q. 14, a. 13; q. 19, a. 8; q. 22, a. 4.

venaient précisément du fait que l'on a interprété cette preuve à la lumière d'une notion de contingence d'inspiration avicennienne telle qu'on la trouve dans les premiers écrits de saint Thomas alors qu'elle est fondée en vérité sur une notion de contingence authentiquement aristotélicienne.

En guise de conclusion, ajoutons que l'évolution dans la philosophie de saint Thomas que nos recherches sur la nécessité et la contingence nous ont permis de découvrir, nous semble toute naturelle. Cette évolution nous fait voir un Thomas d'Aquin beaucoup plus humain, plus normal et moins étranger à son milieu. Même avec le génie que nous lui connaissons, nous soupçonnons déjà quelque exagération à lui attribuer, dès ses écrits de jeunesse, une synthèse philosophique qui surpasse celle des grands maîtres qui l'ont précédé. Nous avons vu saint Thomas, comme tout le monde, se mettre dans sa jeunesse à l'école d'un maître et assimiler sa doctrine, se dégager ensuite du courant de pensée légué par celui-ci pour parvenir, après plusieurs années seulement d'enseignement et de réflexion, à dresser la synthèse magistrale de philosophie que nous présentent ses écrits de maturité.

BIBLIOGRAPHIE

I. LES SOURCES

- ALBERTI MAGNI, Commentarium in Quatuor Libros Sententiarum, dans Opera Omnia, ... cura ac labore Steph. C. Aug. Borgnet. Parisiis, Vivès, 1893-1894, t. 25-30.
- ALBERTI MAGNI, De Bono, dans Opera Omnia, ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense. Coloniae, in Aedibus Aschendorff, 1951, 6. 28.
- ALBERTI MAGNI, Metaphysicorum Libri Tredecim, dans Opera Omnia, ... cura ac labore Steph. C. Aug. Borgnet. Parisiis, Vivès, 1890, t. 6.
- ARISTOTELIS, Opera Omnia Graece et Latine, ... Parisiis, Firmin-Didot, 1927-1931, 5 v.
- ARISTOTE, De la Génération et de la Corruption, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1934, xviii, 169 p.
- ARISTOTE, La Métaphysique, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Paris, Vrin, 1953, 2 v.
- AVERROES, Commentaria in Aristotelis Metaphysicorum Libri Quatuordecim, dans Opera varia Aristotelis cum commentariis Averrois Cordubensis et notis Bernardini Tomitani et Zimarae. Venetiis, Apud Juntas, 1574, t. 8.
- AVERROES, Commentaria in Libros Aristotelis de Caelo, dans Opera varia Aristotelis cum commentariis Averrois Cordubensis, et notis Bernardini Tomitani et Zimarae. Venetiis, Apud Juntas, 1574, t. 5.
- AVICENNAE, Metaphysices Compendium, ex arabo reddidit et adnotationibus adornavit Nemataallah Carame. Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926, xxxvii, 271 p.
- AVICENNE (IBN SINA), Livre des Directives et des Remarques, ... Traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon, Paris, Vrin, 1951, 552 p.

- AVICENNE (IBN SINA), La Métaphysique du Shifâ', Traduction faite sur le texte arabe de la lithographie de Téhéran de 1303 H, par le père M.-M. Anawati, O.P., Montréal, Institut d'Etudes Médiévales, 1952, 288 p., avec une introduction de 3 pages non numérotées.
- BONAVENTURAE s., Collationes de Septem Donis Spiritus Sancti, dans Opera Omnia, ... Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii s. Bonaventurae, 1891, t. 5, p. [455]-503.
- BONAVENTURAE s., Commentarium in Ecclesiasten, dans Opera Omnia, ... Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii s. Bonaventurae, 1893, t. 6, p. [3]-103.
- BONAVENTURAE s., Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, dans Opera Omnia, ... Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii s. Bonaventurae, 1882-1889, t. 1-4.
- BONAVENTURAE s., Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis, dans Opera Omnia, ... Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii s. Bonaventurae, 1891, t. 5, p. [45]-115.
- BONAVENTURAE s., Quaestiones Disputatae de Scientia Christi, dans Opera Omnia, ... Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii s. Bonaventurae, 1891, t. 5, p. [1]-43.
- GULIELMUS DE ALVERNIA, De Bono et Malo, édité par J.R. O'Donnell, dans Medieval Studies, 8 (1946), p. [245]-299.
- MAIMONIDE (MOISE BEN MAIMOUN), Le Guide des Égarés. Traité de théologie et de philosophie. Traduit pour la première fois sur l'original arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munk, Paris, Franck, 1856, 3 v.
- PLATON, Phèdre, dans Oeuvres Complètes. Texte établi et traduit par L. Robin. Paris, Les Belles Lettres, 1933, t. 4, troisième partie, n. 227-279.
- PLOTIN, Ennéades. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938, 6 v.
- THOMAS AQUINATIS, s., Compendium Theologiae, dans Opuscula Theologica, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P., Taurini, Marietti, 1954, t. 1, p. 13-138.

- THOMAE AQUINATIS, s., De Ente et Essentia, dans Opuscula Philosophica, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P., Taurini, Marietti, 1954, p. 1-18.
- THOMAE AQUINATIS, s., De Substantiis Separatis, seu de Angelorum natura, dans Opuscula Philosophica, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P., Taurini, Marietti, 1954, p. 19-58.
- THOMAE AQUINATIS, s., In Aristotelis Libros De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Metereologicorum Expositio, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P., Taurini, Marietti, 1952, xxvii, 740 p.
- THOMAE AQUINATIS, s., In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio, cum textu ex recensione leonina, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P., Taurini, Marietti, 1955, xvii, 439 p.
- THOMAE AQUINATIS, s., In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio. Editio iam a M.-R. Cathala, O.P. exarata retractatur cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P., Taurini, Marietti, 1950, xxiii, 647 p.
- THOMAE AQUINATIS, s., In Librum Boetii de Hebdomadibus Expositio, dans Opuscula Theologica, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P., Taurini, Marietti, 1954, t. 2, p. 391-408.
- THOMAE AQUINATIS, s., In Octo Libros de Physico Auditu sive Physicorum Aristotelis commentaria. Editio novissima cura ac studio P. Fr. Angeli-M. Pirotta, O.P., Neapoli, M. D'Auria Pontificius Editor, 1953, 658 p.
- THOMAE AQUINATIS, s., Quaestio Disputata de Anima, dans Quaestiones Disputatae, editio octava revisa, Taurini, Marietti, 1949, t. 2, p. [277]-362.
- THOMAE AQUINATIS, s., Quaestiones Disputatae de Potentia, dans Quaestiones Disputatae, editio octava revisa, Taurini, Marietti, 1949, t. 2, p. [7]-276.
- THOMAE AQUINATIS, s., Quaestio Disputata de Spiritualibus Creaturis, dans Quaestiones Disputatae, editio octava revisa, Taurini, Marietti, 1949, t. 2, p. [363]-415.
- THOMAE AQUINATIS, s., Quaestiones Disputatae de Veritate, dans Quaestiones Disputatae, editio octava revisa, Taurini, Marietti, 1949, t. 1.

- THOMAE AQUINATIS, s., Quaestiones Quodlibetales, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P., editio octava revisa, Taurini, Marietti, 1949, xxiii, 269 p.
- THOMAE AQUINATIS, s., Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, editio nova cura P. Mandonnet, O.P., Parisiis, Lethielleux, 1929, 4 v.
- THOMAE AQUINATIS, s., Summa contra Gentiles, ad codices manuscriptos praesertim sancti Doctoris autographum exacta et Summo Pontifici Benedicto XV dedicata cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, cura et studio Fratrum Praedicatorum, dans Opera Omnia, iussu Leonis XIII edita, Romae, typis Ricciardi Garroni, 1918-1930, t. 13-15.
- THOMAE AQUINATIS, s., Summa Theologiae, cura et studio P. Caramello, cum textu ex recensione leonina, Taurini, Marietti, 1950, 4 v.

II. NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAUENKER, C., Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts, dans Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. III, H. 2, Münster, Aschendorff, 1908, xxi, 686 p.
- BOUYGES, Maurice, S.J., Exégèse de la "tertia via" de saint Thomas d'Aquin, dans Rev. de Phil., 32 (1932), p. [113]-146.
- BOUYGES, Maurice, S.J., L'Idée génératrice du De Potentia de saint Thomas, dans Rev. de Phil., 31 (1931), p. [113]-131; [247]-268. Compte-rendu dans Bull. de Th. Anc. et Méd., 1 (1929-1932), n. 1062, p. 539.
- BOUYGES, Maurice, S.J., Pour l'interprétation des cinq vias de saint Thomas d'Aquin, dans Rech. de Sc. Relig., 36 (1949), p. [593]-601.
- CARRA DE VAUX, Bon, Averroès, dans Encyclopedia of Religion and Ethics, t. 2, p. 262-266.
- CARROLL, Owen, An Introductory Essay to the History of the Development of Metaphysics in the Commentary on Peter Lombard's Sentences by Thomas Aquinas, Thesis presented to the Faculty of Philosophy of the University of Ottawa, ... Texte dactylographié, Ottawa, 1958, 359 p.

- CHAMBAT, L., O.S.B., La tertia via dans saint Thomas et Aristote, dans Rev. Thom., 32 (1927), p. [334]-338.
- CHENU, M. D., O.P., Compte-rendu dans Bull. Thom., 4-6 (1927-1929), p. 179-183.
- CHENU, M. D., O.P., Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales-Vrin, 1950, 305 p.
- CHEVALIER, Jacques, La Notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, Paris, Félix Alcan, 1915, ix, 304 p.
- CONNOLLY, Thomas Kevin, The basis of the third proof for the existence of God, dans The Thomist, 17 (1954), p. [281]-349.
- DE ANDREA, S., O.P., La "Tertia via" e le sue difficoltà, dans Sapienza, 2 (1949), p. [18]-45.
- DEGL'INNOCENTI, V., O.P., La validità della "Tersa via", dans Doctores Communis, 7 (1954), I-II, p. [41]-70.
- DESCOQS, Pedro, S.J., Praelectiones Theologiae Naturalis, Cours de Théodicée, t. I, De Cognoscibilitate Dei, I, Paris, Beauchesne, 1932, VI, 726 p.
- DESCOQS, Pedro, S.J., Les preuves thomistes de l'existence de Dieu, dans Arch. de Phil., 3 (1926), p. 98-111.
- DUCHARME, Léonard, O.M.I., "Esse" chez saint Albert le Grand, dans Rev. de l'Univ. d'Ottawa, 27 (1957), sect. spéciale, p. [209]-252ⁿ.
- DUGOIN, G., Saint Thomas, Commentateur d'Aristote, dans Arch. de Phil., 20 (1957), p. [78]-117; [240]-271; [392]-445.
- DUHEM, Pierre, Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, Paris, Librairie Scientifique Hermann et Cie, 1954, 8 v.
- FOREST, Aimé, La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1931, 380 p.
- GARDET, Louis, La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina), Paris, Vrin, 1951, 235 p.
- GARDET, Louis, Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane, dans Rev. Thom., 45 (1939), p. [537]-575; [693]-742.

- GAUTHIER, Léon, Ibn Reçhd (Averroès), Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 281 p.
- GILSON, Etienne, Compte-rendu, dans Bull. Thom., 8 (1947-1953), p. [5]-10.
- GILSON, Etienne, L'Etre et l'Essence, Paris, Vrin, 1948, 328 p.
- GILSON, Etienne, La Notion d'Existence chez Guillaume d'Auvergne, dans Arch. d'Hist. D.L.M.A., 21 (1946), p. [55]-91.
- GILSON, Etienne, La Philosophie au Moyen-Age, deuxième édition, Paris, Payot, 1944, 779 p.
- GILSON, Etienne, La Philosophie de saint Bonaventure, Paris, Vrin, 1924, 482 p.
- GILSON, Etienne, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, dans Arch. d'Hist. D.L.M.A., 1 (1926), p. [5]-127.
- GOICHON, A.-M., La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, xvi, 546 p.
- GOICHON, A.-M., Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne), Paris, Desclée de Brouwer, 1938, xiv, 496 p.
- GOICHON, A.-M., La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1944, 137 p.
- GORCE, M.M., O.P., Compte-rendu, dans Bull. Thom., 3 (1930-1933), n. 126, p. 179-197.
- GORCE, M.M., O.P., La lutte Contre Gentiles à Paris au XIII^e siècle, dans les Mélanges Mandonnet, Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen-Age, Paris, Vrin, 1930, t. 1, p. [223]-243.
- HAMELIN, O., Le système d'Aristote, deuxième édition, Paris, Félix Alcan, 1931, iii, 427 p.
- HENRY, C., P.B., Histoire des preuves de l'existence de Dieu au Moyen-Age, dans Rev. Thom., 19 (1911), p. [3]-24; [141]-158.
- HOLSTEIN, H., S.J., L'origine aristotélicienne de la tertia via de saint Thomas, dans Rev. Phil. de Louv., 48 (1950), p. [354]-370. Compte-rendu, dans Bull. Thom., 3 (1947-1953), n. 270, p. 237-241.

- KLUBERTANZ, George, P., S.J., Essays and Existence in St. Bonaventure, dans Mediaeval Studies, 8 (1946), p. 169-188.
- M.-F., La preuve de l'existence de Dieu par la contingence dans la "Somme Théologique", dans Rev. de Phil., 25 (1925), p. [319]-330.
- MANSION, Augustin, Introduction à la Physique Aristotélicienne, deuxième édition, Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946, xvi, 357 p.
- MERLAN, Philip, Aristotle's Unmoved Movers, dans Traditio, 4 (1946), p. [1]-30.
- MOREAU, Joseph, L'Etre et l'Essence dans la philosophie d'Aristote, dans Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion, Louvain, Publications Universitaires, 1955, p. [181]-204.
- MUNK, S., Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, Vrin, 1927, viii, 536 p.
- O'DONNELL, J.R., C.S.B., The Notion of Being in William of Auvergne, dans Proceedings of the Amer. Cath. Phil. Ass., 21 (1946), p. 156-165.
- OWENS, Joseph, C.Ss.R., The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, A study in the Greek Background of Mediaeval Thought, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951, xi, 461 p.
- PATTIN, Adriaan, O.M.I., La structure de la "tertia via" dans la "Somme Théologique" de saint Thomas d'Aquin, dans Rev. de l'Univ. d'Ottawa, 27 (1957), sect. spéciale, p. [26*]-35*.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D., O.P., Le "De Ente et Essentia" de saint Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Etudes historiques. Le Saulchoir, Kain (Belgique), Revue des Sciences Philosophiques et théologiques, 1926, xxx, 220 p.
- SALMAN, D., O.P., Sur la lutte "Contra Gentiles" de saint Thomas, dans Divus Thomas (Plaisance), 40 (1937), p. [48*]-509.
- SERTILLANGES, A.D., O.P., A propos des preuves de Dieu. La troisième "voie" thomiste, dans Rev. de Phil., 25 (1925), p. [24]-37.
- SERTILLANGES, A.D., O.P., Le P. Descogs et la "tertia via", dans Rev. Thom., 31 (1926), p. [490]-502.

- SMITH, Gerard, S.J., Avicenna and the Possibles, dans The New Scholasticism, 17 (1943), p. [340]-357.
- VAN STEENBERGHEN, F., Le problème philosophique de l'existence de Dieu, dans Rev. Phil. de Louv., 45 (1947), p. [5]-20; [141]-168; [301]-313.
- VAN STEENBERGHEN, F., Réflexions sur les "Quinque Viae", dans Docteur Communis, 1950, II-III, p. 237-241.
- WRIGHT, Th.-B., Necessary and Contingent Being in St. Thomas, dans The New Scholasticism, 25 (1951), p. [439]-466.
- ZEDLER, Beatrice H., Saint Thomas and Avicenna in the "De Potentia Dei", dans Traditio, 6 (1948), p. [105]-159. Compte-rendu, dans Bull. Thom., 8 (1947-1953), n. 277, p. 244-246.

TABLE DES MATIERES

<u>INTRODUCTION</u>	1
<u>PREMIERE PARTIE: NECESSITE ET CONTINGENCE CHEZ LES PREDECESSEURS DE SAINT THOMAS</u>	6
CHAPITRE PREMIER: Aristote.....	7
CHAPITRE DEUXIEME: Avicenne.....	21
CHAPITRE TROISIEME: Avicébron.....	41
CHAPITRE QUATRIEME: Averroès.....	47
CHAPITRE CINQUIEME: Maimonide.....	58
CHAPITRE SIXIEME: Guillaume d'Auvergne.....	76
CHAPITRE SEPTIEME: Saint Albert le Grand.....	87
§ 1. Le <u>De Bono</u>	87
§ 2. Le Commentaire sur les Sentences.....	98
§ 3. Le Commentaire sur les Métaphysiques.....	106
§ 4. Jugement sur saint Albert.....	108
CHAPITRE HUITIEME: Saint Bonaventure.....	112
§ 1. La constitution métaphysique de l'être créé dans l'étude des propriétés de l'essence divine	113
§ 2. La constitution métaphysique des substances angéliques.....	127
§ 3. Conclusion.....	131
<u>DEUXIEME PARTIE: NECESSITE ET CONTINGENCE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN</u>	135
CHAPITRE PREMIER: Les premiers écrits de saint Thomas.	136
§ 1. Le <u>De Ente et Essentia</u>	136
§ 2. Le Commentaire sur les Sentences.....	146
§ 3. Le <u>De Veritate</u>	180
§ 4. Le Commentaire sur le <u>De Hebdomadibus</u> de Boèce	187

TABLE DES MATIERES

381

CHAPITRE DEUXIEME: La Somme contre les Gentils.....	197
§ 1. La critique d'Avicenne.....	198
§ 2. Nécessité et contingence.....	203
§ 3. Nécessité, contingence et distinction de l'essence et de l'existence.....	221
CHAPITRE TROISIEME: Le <u>De Potentia</u>	247
§ 1. La question troisième: <u>De Creatione</u>	249
§ 2. La question cinquième: <u>De Conservatione rerum</u> .	256
CHAPITRE QUATRIEME: Les Opuscules de saint Thomas.....	266
§ 1. Le <u>De Substantiis separatis</u>	267
§ 2. La Question disputée <u>De Anima</u>	276
§ 3. La Question disputée <u>De Spiritualibus creaturis</u>	280
§ 4. Le <u>Compendium Theologiae</u>	282
§ 5. Les Questions Quodlibétiques.....	288
CHAPITRE CINQUIEME: Les Commentaires sur Aristote.....	289
§ 1. Le Commentaire sur le <u>Peri Hermeneias</u>	291
§ 2. Le Commentaire sur les Physiques.....	296
§ 3. Le Commentaire sur les Métaphysiques.....	299
§ 4. Le Commentaire sur le <u>De Caelo et Mundo</u>	309
CHAPITRE SIXIEME: La Somme de Théologie.....	318
§ 1. Nécessité, contingence et distinction de l'essence et de l'existence.....	318
§ 2. Nécessité, contingence et causalité divine....	327
§ 3. L'exégèse de la <u>tertia via</u>	334
<u>CONCLUSION</u>	353
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	372
<u>TABLE DES MATIERES</u>	380