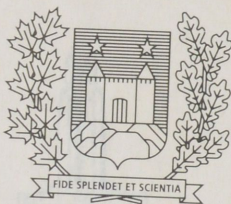


CONFÉRENCE ALBERT LE GRAND, 1949

L'ODYSSÉE
DE LA
MÉTAPHYSIQUE



LOUIS-M. RÉGIS, O. P.



Université de Montréal

Bibliothèque

CENTRE DE
CONSERVATION
LSH



11/12/50

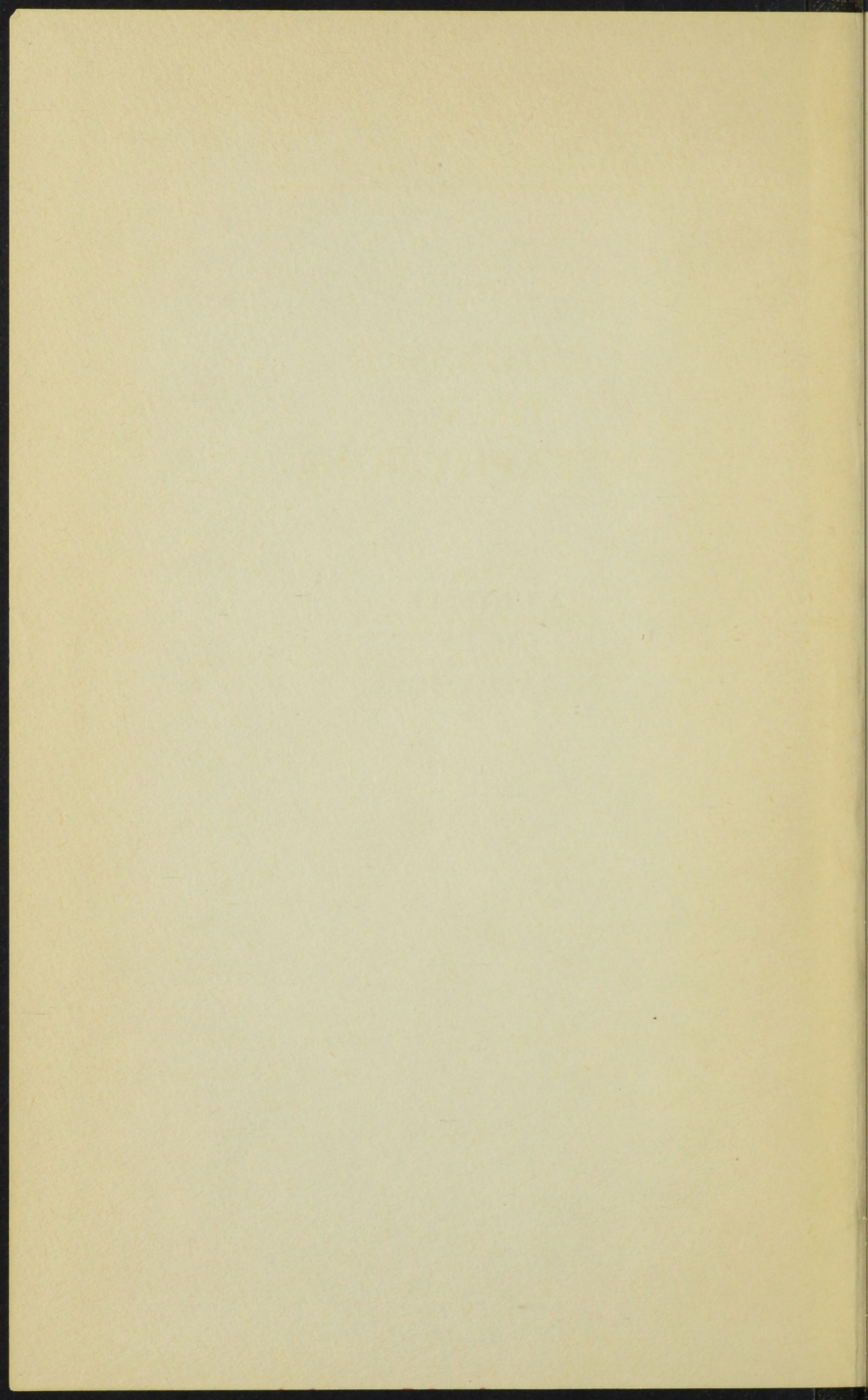
Don

189

259

v.3

**L'ODYSSÉE
DE LA
MÉTAPHYSIQUE**



Conférence Albert-le-Grand, 1949

L'ODYSSÉE
DE LA
MÉTAPHYSIQUE

PAR

LOUIS-M. RÉGIS, O. P.

Directeur de l'Institut d'Études médiévales de Montréal

INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
831, av. Rockland
Montréal

LIBRAIRIE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
Paris

1949

Université de Montréal
MÉTAPHYSIQUE

NIHIL OBSTAT :

fr M.-Ceslas FOREST, O. P.

Maître en théologie

fr. Louis LACHANCE, O. P.

Maître en théologie

IMPRIMI POTEST :

fr. Gérard M. PARÉ, O. P.

Provincial

IMPRIMATUR :

Montréal, 3 octobre, 1949.

† Joseph CHARBONNEAU

Archevêque de Montréal.

Copyright, 1949

Par l'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand

de l'Université de Montréal

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

L'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal (connu avant 1942 sous le nom d'Institut d'Études médiévales d'Ottawa) célèbre chaque année la fête de son Patron par une séance académique où un maître de la pensée médiévale expose l'un ou l'autre des thèmes qui peuvent intéresser les théologiens, les philosophes et les historiens du moyen âge. Cette conférence publique a lieu, chaque année, à l'Université de Montréal, vers le 15 novembre, date de la fête de saint Albert.

Les Conférences Albert-le-Grand ont déjà offert au public, deux textes de toute première importance, dont voici les titres :

Conférence, 1947 : *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin* par monsieur ÉTIENNE GILSON, docteur en philosophie, docteur ès lettres, docteur en littérature, membre de l'Académie française, professeur au Collège de France, directeur des études au Pontifical Institute of Mediæval Studies (Toronto).

Conférence, 1948 : *Nominalisme au XIV^e siècle* par monsieur PAUL VIGNAUX, agrégé de philosophie

(Sorbonne), directeur d'études à l'École des Hautes Études (Paris).

A ces deux volumes déjà parus, nous sommes heureux de pouvoir en offrir un troisième sous le titre :

Conférence, 1949 : *L'Odyssée de la Métaphysique* par le T. R. P. LOUIS-MARIE RÉGIS, O.P., lecteur en théologie (Le Saulchoir), docteur en philosophie (Montréal), directeur de l'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand.

L'Odyssée

de la Métaphysique

L'Odyssée évoque inévitablement à nos esprits l'ombre d'Ulysse, ce héros infortuné dont l'unique ambition est de retrouver sa patrie et son épouse, et la sombre figure d'un destin diaboliquement impitoyable qui accumule sur la route du héros des écueils de plus en plus subtils et insurmontables. Tout devient obstacle à son retour dans la terre de ses pères et à l'épouse qui l'attend : les efforts combinés de la mer et du vent détruisent son navire, le privent d'un grand nombre de ses compagnons d'armes, et ralentissent considérablement sa marche en avant ; des cyclopes tentent de l'anéantir et diminuent encore le nombre de ses camarades. Lorsque ces forces brutales n'ont pas atteint leur but, des influences plus mystérieuses, mais non moins funestes à son

projet, s'interposent entre lui et Pénélope: c'est Circé et la puissance meurtrière de sa magie, ce sont les attraits irrésistibles d'une île enchantée et de l'amour encore plus irrésistible de Calypso. Après vingt années de lutttes, la constance d'Ulysse est enfin couronnée de succès et il retrouve son pays et son épouse, mais dans quelle situation! Le pays est divisé, Pénélope est littéralement assiégée par une multitude de prétendants dont la cupidité se porte tout autant sur la femme que sur le patrimoine dont elle a la garde. Il lui faut donc livrer un dernier combat, et alors seulement, peut-il enfin vivre paisiblement avec son épouse retrouvée dans une patrie reconquise en elle et par elle.

Voilà ce qu'évoque à vos esprits l'Odysée, et vous vous demandez certainement par quelle aberration ou par quel tour de force il devient possible d'accoler à la notion de métaphysique un vocable qui symbolise toutes les difficultés qui peu-

vent obscurcir et détruire un bonheur humain. Quelle signification peut bien avoir le titre de cette conférence et quelles analogies peut-on découvrir entre le héros du poème homérique et cet aspect du connaître humain qui se définit comme la suprême perfection de notre intelligence et s'identifie à la béatitude naturelle? A cette question qui naît dans votre âme, une seule réponse est possible. Non seulement les analogies qui existent entre Ulysse et la métaphysique permettent la comparaison, mais il faut dire que les adversités d'Ulysse sont une très pâle image ou réplique de la fatalité qui semble s'attacher aux pas de la Métaphysique; car si Pascal a raison et que l'humanité «est comme un seul homme qui subsiste toujours et apprend continuellement» ⁽¹⁾, les déboires d'Ulysse qui ne durent que 20 années d'une vie d'homme

1. *Opuscules*, 1ère partie, V, éd. L. Brunschvicg, Paris, Hachette, p. 80.

ne sont pas comparables à ceux du métaphysicien dont les aventures malheureuses ont commencé il y a quelque deux millénaires et dont la fin ne se laisse pas encore apercevoir. Au XVII^e siècle, en effet, s'il faut en croire Descartes, Ulysse ou la Métaphysique n'a pas encore réussi à rejoindre Pénélope et demeure inextricablement enchaînée par les charmes de Calypso, le probable et le vraisemblable, dans une île remplie de maléfices, le monde des formes sensibles ⁽²⁾. Désireux de mettre fin à cette infidélité, Descartes se fait le mentor de la métaphysique pour lui redonner son épouse, l'âme et l'idée, et sa patrie le monde des vérités nécessaires ⁽³⁾. Cette entreprise audacieu-

2. Cf. *Descartes à l'abbé de Launay*, Correspondances, CCXLIX, éd. Adam-Tannery, Paris, 1897-1913, tome III, p. 420 ; *Quintæ responsiones*, éd. cit., tome VII, p. 356 ; *Sextæ responsiones*, *ibid.*, p. 440 ; *Discours de la méthode*, éd. cit., tome VI, pp. 18-19 ; *Epistola ad. G. Væthium*, Pars Ia, éd. cit., tome VIII, p. 26.

3. Cf. *Discours de la méthode*, éd. cit., tome VI, pp. 18-21 ; pp. 31-33 ; *Principia philosophiæ*, I, éd. cit., tome VIII, pp. 6-7 ; *Meditationes de prima philosophia*, II, éd. cit., t. VII, p. 25.

se, au lieu d'avoir le succès qu'elle méritait, déchaîna les forces du destin avec une telle violence, qu'à la fin du XVIII^e siècle, Kant pouvait enregistrer l'acte de décès de la reine des sciences en démontrant que la métaphysique est un mythe transcendantal, que ses aventures n'ont jamais existé, si ce n'est dans l'esprit des métaphysiciens, qui ne sont que des succédanés d'Homère, car il n'y a ni Pénélope, ni patrie à retrouver et partant aucune raison d'entreprendre le voyage ⁽⁴⁾. Au XX^e siècle, monsieur Étienne Gilson reprend l'étude de l'odyssée de la métaphysique ⁽⁵⁾, et découvre qu'en fait elle continue ses aventures, que de nos

4. Cf. *Critique de la raison pure*, Préface à la seconde édition (trad. Tremesaygues et Pacaud), Paris, Alcan, 1920, p. 21 ; *Théorie transcendantale de la méthode*, chap. III, pp. 642-657 ; *Esthétique transcendantale*, paragr. 8, pp. 80-89.

5. Cf. *The Unity of Philosophical Experience*, New-York, Scribner's, 1941 ; *l'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948 ; *Being and some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies, 1949.

jours Ulysse est encore à la recherche de Pénélope et de sa patrie ⁽⁶⁾, mais qu'il y eut un court moment de son histoire où la réunion se fit, moment trop court, hélas, car les prétendants à la main de Pénélope revinrent plus nombreux et plus forts que jamais, le chassèrent de son foyer et de son pays, et qu'il est de nouveau soumis aux mêmes détresses, exposé aux coups mortels du destin.

Arrêtons-nous à l'étude de cet heureux instant de l'odyssée de la métaphysique qui marque la fin d'une époque et le début d'une autre, et essayons de saisir sur le vif la nature de ce personnage aux aventures extraordinaires, quelle est sa Pénélope à l'exemplaire patience et fidélité, et où se trouve leur patrie commune. La connaissance des personnages principaux du drame nous permettra peut-être

6. Cf. *The Unity of Philosophical Experience*, éd. cit., p. 312.

la saisie des autres figurants, de ces ennemis cruels, de ces prétendants, et de leur rôle néfaste dans cet exil de l'intelligence humaine, ainsi que des efforts désespérés et continuels qu'elle fait pour recouvrer son foyer et sa liberté.

I

La Métaphysique, l'être et Dieu

Au XIII^e siècle, dans l'intelligence de Thomas d'Aquin, il y eut rencontre mémorable de la réalité et de l'âme humaine dans une patrie totalement ordonnée et harmonisée. Demandons à l'Angélique de nous décrire l'événement afin d'éviter toute projection déformante qui en amoindrirait la valeur et la portée. Laissons-le nous esquisser le portrait de la métaphysique sous les traits qu'elle prit dans l'expérience extraordinairement profonde qu'il a vécue; demandons-lui de déchiffrer le mystère de l'être, de

ses propriétés transcendentales, de ses affinités avec Dieu dont il est le fils prodigue, et vers lequel il doit retourner s'il veut retrouver sa véritable patrie.

A) *Ulysse ou la Métaphysique.*

Def: La métaphysique est une connaissance, donc une activité qui transcende le devenir physique par l'immanence qui la caractérise et la met tout entière au service de l'homme. Elle est une coopération de l'être, graduellement éduqué et affiné par la connaissance sensible⁽⁷⁾, et de l'intelligence qui, sous la poussée fécondatrice de cet être, engendre, réincarne en elle-même la totalité de l'univers⁽⁸⁾.

7. Voir les principaux textes où saint Thomas traite de ces questions dans, L. SCHÜTZ, *Thomas Lexicon*, Paderborn, 1895, aux mots: *cognitio* (pp. 120-125), *conceptio* (pp. 143-144), *vita* (a, p. 870; b, p. 872), *actio immanens* (p. 11, n. 15); cf. surtout *Ia*, qu. 18, articles I-III; *IV Cont. Gent.*, chap. XI.

8. Cf. *Compendium theologiæ*, chap. 38: « Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi *conceptio* intellectus dicitur. Nam corpo-

Mais notre intelligence est polyandre par nécessité vu que la réalité pénètre chez elle sous les traits de personnages très variés dont l'action fertilisante la rend mère d'enfants bien différents qui prennent le nom de *similitudes*, *d'affirmations* et de *conséquences* ⁽⁹⁾. Toutes ces produc-

raliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente et femina patiente, in qua fit conceptio; ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, *intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente* ...Unde id quod intellectu comprehenditur non immerito *conceptio* intellectus vocatur ». On voit d'après ce texte que c'est la réalité qui est mâle et l'intelligence qui est féminine dans ce mariage; de sorte qu'à parler strictement, notre odyssee serait celle de Pénélope recherchant Ulysse... mais ne soyons pas trop rigoureux...

9. Les trois opérations de l'intelligence méritent proprement le nom de *conceptio* car toutes trois sont le fruit de l'union de la réalité et de l'intelligence (*I Perih.*, lect. VII, éd. Léonine, nn. 3-5; *IV Cont. Gent.*, chap. XI; *X De Veritate*, a. XII, c.; *XI De Veritate*, a. I, ad 5; pour autres références, cf. SCHÜTZ, *loc. cit.*, pp. 143-145). Ce sont trois opérations spécifiquement distinctes parce que dans le premier cas, c'est la réalité comme quiddité ou nature qui féconde l'intelligence, dans le second cas, c'est

tions de la vie intellectuelle possèdent un droit égal à l'appellation d'« enfants de l'intelligence », même si elles sont de race diverse. La Métaphysique entre dans la troisième catégorie des fils de l'intelligence, car elle est science, et comme telle, possède certaines caractéristiques qui en font un jugement infaillible mais médiat. Elle est même le benjamin de notre esprit, et comme tel jouit d'une situation privilégiée, d'un traitement de faveur qui en fait l'héritière unique du patrimoine de l'âme et lui vaut un nom particulier,

l'« ipsum esse rei » (*In Boethium de Trinitate*, qu. 5, a. III, c., éd. Wyser, p. 38, ligne 8-13), et dans le raisonnement, c'est l'aspect *causal* ou nature au sens strict qui est connu ; et comme la causalité nous est connue dans et par le mouvement, notre connaissance suit ce mode, et le raisonnement est une conception « per modum motus » (cf. *Ia*, qu. 79, a. VIII, c. ; cf. aussi SCHÜTZ, loc. cit., p. 690-691). C'est donc, il me semble, réduire arbitrairement le sens des mots « conceptio, verbum » et même « conceptus » que de les utiliser uniquement pour la première opération de l'esprit, car les trois opérations sont immanentes et donc possèdent un terme intérieur qui est vraiment le « proles » de l'intelligence (cf. *Declaratio contra... græcorum*, chap. III).

celui de sagesse ⁽¹⁰⁾. Ce nom propre indique qu'elle n'est pas une science comme les autres, plongée dans un connaître en devenir, mais qu'elle possède une stabilité et une unité dont la raison ne peut rendre compte mais que seul l'« intellectus » peut expliquer ⁽¹¹⁾.

A cause de sa nature particulière, la Métaphysique jouit de fonctions royales dans le domaine de la connaissance; on nous la décrit comme la grande voyante et pourvoyeuse d'ordre, comme le juge suprême auquel doivent recourir tous les autres enfants de l'esprit: toute définition, tout jugement et raisonnement doivent se soumettre à sa critique et recevoir d'elle l'approbation ou la désapprobation ⁽¹²⁾; mais en retour, elle les dirige,

10. Cf. les principaux textes dans SCHÜTZ, loc. cit., pp. 484 et 719-721.

11. Cf. *VI Eth. Nic.*, lect. V; *II Ps. An.*, lect. XX; *III Sent.*, 35, qu. 2, a. I, ql. I, ad. 1.

12. Cf. *infra*, note 14.

les ordonne, elle prend leur défense lorsqu'ils sont attaqués, service que nul autre ne lui rend. La Métaphysique est donc un personnage royal, et rien n'est trop beau ni trop noble pour elle. Mais qui sera son épouse? Comment découvrir une personne de même sang et de même rang sans risquer de mésalliance? Qui sera sa Pénélope?

B) *Pénélope ou le « Subjectum » de la Métaphysique.*

Il y a toute une littérature sur la difficulté que présente la connaissance de la femme, toujours pleine de surprises, et dont le caractère énigmatique fait à la fois le bonheur et le désespoir des hommes. Regardons Pénélope qui illustre à merveille cette dissimulation. Dans le secret de son cœur, elle appartient à Ulysse et même une absence de 20 ans ne peut tuer son amour. Mais elle est femme autant qu'épouse, et comme telle, il lui faut une cour, de nombreux prétendants qu'el-

le leurre de promesses toujours conditionnelles car son choix ne se fixera que lorsque la toile à laquelle elle travaille sera terminée; or chaque nuit, elle réduit à néant le travail du jour, donc réduit aussi à néant les espoirs des prétendants.

Or, le *subjectum* de la métaphysique semble recéler la même cachotterie, recourir aux mêmes dissimulations; il s'offre à l'intelligence et ne fait aucun mystère du désir qu'il a d'être vu et possédé, car ce *subjectum* c'est l'être, et l'être aime tellement qu'on lui fasse la cour qu'il semble en être importun. Il est toujours le premier rendu au rendez-vous, étant ce qu'il y a de plus connaissable et ce que nous connaissons en tout premier lieu ⁽¹³⁾. On s'imaginerait que fier de cette première victoire il se retirerait un moment pour

13. Cf. *In Boethium de Trinitate*, qu. I, a. III; *I De Veritate*, a. I, c; *XI Veritate*, a. I, c; *I Cont. Gent.*, chap. X-XI; *II Cont. Gent.*, chap. 83; *Ia*, qu. 2, a. I, c.; qu. 5, a. II, c; *Ia IIa*, qu. 51, a. I, c; *I Phys.*, lect. I; *I Ps. An.*, lect. V.

donner quelque répit aux autres invités de l'intelligence. Or, il n'en est rien, car **non** seulement il ne se retire pas, mais il **exige** que toute réalité le prenne comme **ambassadeur** et ne se présente à l'intelligence que sous son masque à lui : il est **le premier connu, donc le point de départ de toute connaissance**; mais il n'est pas **un point de départ qu'on laisse derrière soi**, car il nous suit pour qu'en lui, par lui et vers lui se fassent toutes les démarches de notre connaissance ⁽¹⁴⁾, et cela,

14. Cf. *Quodlibet* 8, a. IV, c. « ...in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quædam conceptiones omnibus notæ, ut entis, unius et boni et hujusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscujusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones; et hoc, vel per ea quæ quis sensu percipit sicut cum per sensibiles proprietates alicujus rei concipio illius rei quidditatem; vel per ea quæ ab aliis quis audit... ». L'être est donc ici point de départ et principe de toute connaissance subséquente, que cette dernière se fasse par investigation personnelle ou qu'elle soit le fruit d'un enseignement naturel ou surnaturel. S. Thomas appelle ce travail d'explicitation de l'être une composition : « componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particularia pro-

non seulement dans la première opération de l'esprit, mais aussi dans le jugement et le raisonnement ⁽¹⁵⁾.

Il semble bien que la métaphysique possédant une épouse aussi entreprenante, n'aura aucune difficulté à la retrouver puisque l'intelligence ne peut la perdre, et qu'au besoin elle s'imposera par la force si cette dernière manquait de vigueur pour la rejoindre ou avait des velléi-

ceditur » (*In Boethium de Trinitate*, qu. 6, a. I, ad IIIam quæstionem, c., éd. Wyser, p. 60, lignes 28-29). Et non seulement tout s'ajoute à l'être mais tout se ramène aussi à lui : « illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens... » (*I De Veritate*, a. I, c. ; cf. aussi le texte du *In Boethium* cité ci-dessus, et l'article IV, c., éd. Wyser, p. 74, lignes 14-18 ; autres textes intéressant ce problème de la primauté absolue de la connaissance de l'être : *I Ps. An.*, lect. IV, nn. 15-16 ; lect. V, n. 7 ; lect. XVIII, nn. 4-7 ; lect. XIX, nn. 2-3 ; lect. XX, nn. 4-6).

15. Cf. L. M. RÉGIS, *Analyse et synthèse dans l'œuvre de saint Thomas*, dans *Studia Mediævalia*, Bruges, De Tempel, 1948, pp. 301-330, surtout les pages 317-328, où l'on trouvera les textes et une brève analyse des procédés de composition dans l'être et de résolution à l'être.

tés d'infidélité. Alors comment expliquer, vu que l'être est omniprésent à toute réalité et à toute activité de l'esprit, que la métaphysique ait un domaine qui lui soit propre, qu'elle soit distincte des actes d'appréhension, de jugement et de raisonnement que nous avons dits appartenir à d'autres connaissances? ⁽¹⁶⁾ Comment concilier, en outre, les innombrables affirmations de saint Thomas sur l'évidence de l'être, sa priorité absolue dans l'ordre du temps et de la nature, sur l'impossibilité radicale où nous sommes de ne rien connaître sans passer par lui et demeurer en lui ⁽¹⁷⁾, et certaines de ses œuvres dont il nous affirme qu'elles sont destinées précisément à empêcher l'intelligence de faire naufrage sur les écueils qui entourent la véritable saisie de l'être ⁽¹⁸⁾. Ce

16. Cf. ci-dessus, p. 16.

17. Cf. *I Phys.*, lect. I ; *Ia Pars*, qu. 89, VII, ad 3 ; *I Cont. Gent.*, chap. 71.

18. Cf. *De Ente et Essentia*, chap. I : « Quia parvus error in principio magnus est in fine ... ens autem et essentia

dernier possède-t-il donc des caractères antinomiques, et comme Pénélope, joue-t-il une sorte de comédie amoureuse avec toute intelligence, se réservant au seul métaphysicien?

Le mystère de cette dualité apparente de l'être, de son caractère à la fois ésotérique et exotérique, tel est le diallèle dont il nous faut sortir si nous voulons atteindre le *subjectum* de la métaphysique dans sa véritable nature, percevoir les lois qui régissent la connaissance qu'on en peut avoir ainsi que la raison qui en fait un savoir à part, semblable à nul autre et dont aucun succédané ne

sunt quæ primo intellectu concipiuntur..., ideo ne eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam... ». Comment l'intelligence peut-elle errer sur l'être, le plus connaissable en soi et pour nous ? Cf. aussi les nombreuses leçons du *Perihermeneias* sur la saisie de la vérité, donc de l'être (en particulier, les leçons I - V ; et dans les *Analytiques*, au second livre, les leçons I-VIII, sur la saisie des quiddités, ainsi que la leçon XX sur les premiers principes.

peut s'imaginer? La solution de ce dilemme exige le rappel de deux vérités qui sont comme les bases de la philosophie de l'Angélique. La première de ces vérités souligne la structure propre de l'âme humaine dont l'union au corps est une nécessité de nature puisque le corps est l'instrument indispensable à l'acquisition de toutes les connaissances⁽¹⁹⁾, que sans la sensation et l'imagination, l'intelligence est emmurée et incapable de progrès. La seconde vérité se formule en termes d'objet: la réalité connaissable par une intelligence ainsi adaptée au corps humain, c'est d'abord l'être dans son état matériel et sensible⁽²⁰⁾, saisi avec évi-

19. Cf. *II Cont. Gent.*, chap. 68-72 ; 83-84 ; *Ia Pars*, qq. 76-79 ; 84-88, et les lieux parallèles.

20. Cf. *Ia Pars*, qu. 87, a. III, ad 1 : « Dicendum quod objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo ; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum ; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus... ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit ». Cf. aussi qu. 84, aa. VI-VIII, et lieux parallèles.

dence mais de façon confuse ou indéterminée dès le réveil de notre raison ⁽²¹⁾. Armés de ces deux vérités complémentaires, nous pouvons maintenant affronter les difficultés que l'être présente à la réflexion philosophique et délimiter les frontières qui séparent la métaphysique de toutes les autres connaissances.

a) *L'être premier connu et l'être en tant qu'être.*

Depuis Aristote, la connaissance métaphysique a toujours été décrite comme

21. Une connaissance évidente peut très bien être confuse, car l'évidence se tient du côté du connaissant alors que la confusion se tient du côté de la réalité qui ne nous apparaît que comme voilée, sans la distinction des éléments qui la constituent réellement. Saint Thomas utilise les expressions : *in universali, in virtute, in potentia, ut totum potentiale, integrale*, pour décrire cette connaissance confuse de la réalité. Cela ne vaut pas seulement pour les quiddités, mais aussi pour l'être premier connu (cf. *I Phys.*, lect. I ; *I Ps. An.*, lect. IV, nn. 14-16 ; *I Metaph.*, II, n. 46 ; cf. L. M. RÉGIS, *Analyse et Synthèse dans l'œuvre de Saint-Thomas*, loc. cit., pp. 317-320).

la saisie de l'être en tant qu'être ⁽²²⁾. Que signifie cette expression dont l'usage est constant chez l'Angélique qui s'en sert pour déterminer le domaine précis de la sagesse humaine et l'opposer à la fois à toutes les autres connaissances ainsi qu'aux caricatures qu'on pourrait en faire ⁽²³⁾? Une analyse des formules latines que traduit l'expression française, *en tant que*, nous permettra de saisir immédiatement l'opposition qui existe entre l'être premier connu et l'être-sujet de la métaphysique. Le latin médiéval possède trois termes techniques, *inquantum*, *secundum quod*, *ut sic* dont la signification générale implique perfection comme nous l'explique l'Angélique dans son commen-

22. Cf. *IV Metaph.*, lect. I; *I De Gener.*, proœmium; *I Metaph.*, proœmium; *In Boethium de Trinitate*, qu. 5, a. IV; qu. 6, a. I, ad 3am quæstionem. Je conserve ici le vocabulaire de l'Angélique en parlant de « subjectum » et non d'« objectum », parce que ce mot possède chez lui un sens ontologique marqué qui manque à l'autre. Cf. SCHÜTZ, *loc. cit.*, p. 725, med.

23. Cf. SCHÜTZ, *loc. cit.*, pp. 673; 735, fin — 736; 833.

taire sur les Métaphysiques ⁽²⁴⁾ d'Aristote: « Hic prosequitur de nominibus quæ significant conditiones perfecti. Perfectum autem . . . est terminatum et absolutum, non dependens ab alio, et non privatum, sed habens ea quæ sibi secundum suum genus competunt ». Puis il explique comment ce parfait, cet achevé, cet absolu provient de quatre sources: de la forme ou essence, de la quantité qui détermine les formes et qualités, de la cause tant efficiente que finale, enfin de la solitude qui provient de l'exister et qui fait qu'une réalité est acte. Saint Thomas termine en rapprochant les sens du *secundum quod* de celui du *per se* qui n'en est qu'une forme plus précise ⁽²⁵⁾. Lors donc que nous ajoutons au mot être la formule *en tant qu'être*, nous signifions par là que la considération de l'intelligence porte sur l'être en tant que parfaitement être,

24. Cf. *V Metaph.*, lect. XXII, début.

25. Cf. *I Ps. An.*, lect. IX.

en tant qu'il est achevé comme être, qu'il ne lui manque rien de ce qui doit constituer l'être comme tel; tout ce qui est accidentel, indéterminé est exclu d'une telle considération pour ne laisser place qu'à la saisie de ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans toute réalité.

Ce critère une fois trouvé, il nous est facile de découvrir les divergences qui existent entre l'être *premier connu* et l'être *en tant qu'être*. C'est toujours la même réalité qui s'offre aux regards de l'intelligence, mais dans le premier cas, elle se manifeste en surface plus qu'en profondeur; elle dissimule ses vraies richesses sous des apparences sensibles et quantitatives. L'être premier connu serait comme une Pénélope à qui l'intelligence n'aurait pas encore fait sa cour de façon sérieuse, qui serait aimée de façon distraite et égoïste, pour les avantages pratiques qu'elle apporte plutôt qu'en raison des attrait spirituels, stables et mystérieux qui sont sa vraie richesse et

dont l'importance échappe à cette première saisie confuse et imparfaite qu'en fait l'intelligence ⁽²⁶⁾. L'être premier connu, c'est un peu comme la toile de Pénélope, dont les dessins se juxtaposent continuellement sans jamais parvenir à ce fini, à cet absolu de l'œuvre totalement unifiée ⁽²⁷⁾. Ou, pour utiliser une expres-

26. Cf. *I Metaph.*, lect. II, n. 46 : « Sed dicendum quod magis universalialia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Dicit enim in esse naturæ quod de potentia ad actum procedit, prius est animal quam homo, ita in generatione scientiæ... » ; cf. aussi *In Boethium de Trinitate*, qu. I, a. III, ad 3 ; *De Causis*, lect. I ; cf. ci-dessus, note 20.

27. L'intelligence, dans ses débuts, non seulement se sert des éléments fournis par les sens, mais ne peut s'en dégager et demeure véritablement dans le seul domaine de la réalité matérielle, même si elle n'y est pas emmurée de droit. Cf. le texte très significatif de *II Ps. An.*, lect. XX, n. 13 : « Si enim accipiantur multa singularia quæ sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum, secundum quod non differunt, in anima acceptum, est *primum universale*, quidquid sit illud ; sive scilicet pertinet ad essentiam singularium, sive non ». Mais le texte le plus caractéristique et le plus explicite nous est donné à l'occasion de la connaissance

sion chère au symbolisme médiéval, l'être est un livre entièrement composé, dont le sens est parfaitement ordonné et unifié, mais dont une première lecture ne saisit que les lettres et les mots sans parvenir à comprendre le sens des phrases, des paragraphes et des chapitres : une sorte de balbutiement de l'intelligence, voilà ce qu'est l'être premier connu ⁽²⁸⁾.

de l'indivisible ou de l'un, dans *Ia Pars*, qu. 85, a. VIII ; dans cet article, on nous décrit l'ordre chronologique de la saisie des diverses unités des choses : 1) la première est la connaissance de l'un quantitatif ou continu qui est connu avant sa division, i.e., le nombre. 2) La seconde est l'indivision de la quiddité qui est saisie avant la connaissance distincte de ses parties. 3) Enfin vient l'un indivisible ni en puissance ni en acte, comme le point et l'unité transcendante, qui ne sont connus que par négation de divisibilité. Et saint Thomas termine cette explication par une remarque dont l'importance est de toute première valeur pour le point en question : « Et hujus ratio est, quia tale indivisibile (le dernier connu) habet *quandam oppositionem ad rem corporalem*, cujus quidditatem *primo et per se intellectus accipit* ». Cf. aussi *III Cont. Gent.*, chap. XXXVIII-XXXIX.

28. C'est un fait que l'intelligence populaire accepte la multiplicité de ses objets et l'incroyable variété des connaissances tant sensibles qu'intellectuelles, sans jamais se

L'être en tant qu'être, au contraire, c'est la réalité saisie dans sa plénitude, dans tout ce qu'elle est et dans tout ce qu'elle a. Mais en quoi consiste cette plénitude et cette richesse de l'être comme tel ⁽²⁹⁾? L'opulence de l'être est complexe, car elle est faite de deux éléments bien divers, chacun représentant un capital, donc un actif, dont l'un est fini et partant impose ses limites à l'autre qui n'en implique aucune. Si l'on compare ces deux principes de l'être comme sources de richesse, on devra donc dire que c'est surtout par le dernier que l'être est vraiment constitué dans sa suprême perfection mais que d'autre part, le premier a aussi une fonction essentielle à jouer puisqu'il est source de perfection, même si cette perfection est restrictive ou limitative.

poser de problème sur leur conciliation. Ainsi, elle appelle être, tout ce qui est, sans se scandaliser du paradoxe que le langage soulève. Elle connaît donc des êtres, des connaissances, mais elle ne connaît ni l'être en tant qu'être, ni la connaissance en tant que telle.

On appelle communément ces deux principes de l'être en tant qu'être, l'essence et l'existence, qui ne sont pas deux choses s'unissant pour en constituer une troisième, comme seraient le corps et l'âme, mais deux principes inséparables l'un de l'autre, inintelligibles l'un sans l'autre et dont l'unité est si profonde que notre intelligence a bien du mal à la saisir et encore davantage à l'expliquer avec des mots.

De ces deux principes, l'essence, qui est un acte, puisque constitutif de l'être, est un acte-puissance ou limite que saint Thomas nous décrit, faute de mieux, d'abord, par une image d'ordre spatial et temporel, comme un « recipiens »⁽³⁰⁾, puis

29. L'être en tant qu'être est ici limité aux seules réalités créées, car Dieu n'entre pas dans le « subjectum » de la Métaphysique. Il en est le principe tant efficient qu'exemplaire et final, comme nous verrons, mais il n'en est pas le « subjectum » (cf. *Metaph.*, proœmium ; *In Boethium de Trinitate*, qu. 5, a. IV).

30. Cf. *Ia Pars*, qu. 4, a. I, ad 3.

en termes de « potentia »⁽³¹⁾, de « quod est »⁽³²⁾, de « forma seu natura »⁽³³⁾; alors que l'exister est un « receptum », un « actus »⁽³⁴⁾, un « quo est »⁽³⁵⁾, un « perfectissimum, maxime formale et simplex »⁽³⁶⁾, et enfin l'« actus ultimus » dont tout participe et qui ne participe de rien⁽³⁷⁾. L'exister ne désigne donc propre-

31. Cf. *Ia Pars*, qu. 3, a. IV; qu. 50, a. II, ad 3; qu. 54, a. I, c.; a. III, c.; qu. 75, a. V, ad 4, etc.

32. Cf. *Ia Pars*, qu. 50, a. II, ad 3; qu. 29, a. IV, ad 1; *Quodlibet* 3, a. XX, c.; *Quodlibet* 9, a. VI, c.

33. Cf. *De Ente et Essentia*, chap. I; cf. SCHÜTZ, *loc. cit.*, pp. 285, 315, 510, parag. e.

34. Cf. les textes cités dans les notes 29-30 ci-dessus.

35. Cf. *Ia Pars*, qu. 50, a. II, ad 3: « ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit »; cf. aussi les textes cités à la note 31.

36. Cf. *Ia Pars*, qu. 4, a. I, c.; qu. 7, a. I, c.; qu. 8, a. I, c.; *I Cont. Gent.*, chap. XXIII.

37. Cf. *Quæst. Disp. De Anima*, a. VI, ad 2: « Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat ». Cette participation est décrite par l'Angélique par la causalité exemplaire: « Esse non habet causalitatem nisi forte secundum rationem causæ exemplaris, quæ quidem causa non se extendit nisi ad ea quæ actu esse participant » (*XXI De Veritate*, a. II, ad 2).

ment, ni une forme ⁽³⁸⁾, ni a fortiori une matière ou un sujet ⁽³⁹⁾, ni une essence déterminée, mais il est le *ce par quoi* tout

38. Cf. *Ia Pars*, qu. 12, a. XI : « Non enim (qui est) significat formam aliquam sed ipsum esse ». Saint Thomas a utilisé une fois le mot « forma » pour désigner Dieu, donc *l'ipsum esse subsistens*, mais il s'est rétracté immédiatement : « Unde cum Deus sit ipsa forma vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest » (*Ia Pars*, qu. 3, a. VII, c.).

39. Lorsque saint Thomas affirme que l'« esse » n'est pas un « recipiens » mais un « receptum » (cf. *Ia Pars*, qu. 4, a. I, ad 3), il innove et se sépare de ses prédécesseurs ; ainsi Bonaventure fait de l'exister un « quod est » et de l'essence, un « quo est » ; « ... anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, moveri et movere, oportet quod habet intra se fundamentum suæ existentiae, et principium materiale a quo habet existere, et principium formale a quo habet esse... » (*II Sent.*, 17, a. I, qu. 2, éd. Quaracchi, tome II, p. 414). Il est intéressant aussi de noter que chez Albert, l'exister n'entre pas dans la constitution de l'être, qu'il s'ajoute à l'être. « ...esse accidit omni ei quod est quod creatum est, et quod nec genus, nec differentia, nec potentia, nec actus est de quo prædicatur ». (*Summa theologiæ*, Pars IIa, tr. IV, q. XXIX, m. 3, ad 2, éd. Borgnet, tome 31, p. 130 a). Pour l'étude détaillée des sens donnés au « quod est et quo est » chez les prédécesseurs de saint Thomas, cf. ROLAND-GOSSELIN, *De Ente et Essentia*, Études, II, Bibliothèque thomiste, vol. VIII, Le Saulchoir, 1926, pp. 137-184.

dans la réalité est dit formellement être, et sans quoi rien ne mérite ce titre: «... *antequam quidditas esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentialia* »⁽⁴⁰⁾.

L'*exister* ou le *est*, voilà donc ce qui, pour saint Thomas, caractérise formellement l'être en tant qu'être, car c'est en lui et par lui que tout s'oppose au néant. Il s'ensuit qu'il est la propriété de tout sans qu'aucune réalité ne puisse le réclamer pour elle seule et avoir sur lui des droits imprescriptibles (Rappelons-nous que nous sommes toujours dans le domaine de l'être objet propre de l'intelligence humaine et qu'il ne s'agit pas encore de sa cause ou de Dieu). Il est donc normal que ce communisme de l'exister lui ait mérité une appellation particulière: aussi le désigne-t-on par l'expression: *esse commu-*

40. III De Potentia, a. V, ad 2.

ne ⁽⁴¹⁾, en vertu de cette participation universelle qui fait dénommer être, tout ce qui s'oppose au néant. Il est donc le prédicat par excellence, parce que l'acte par excellence ⁽⁴²⁾, et voilà pourquoi, toute at-

41. Cf. *De Ente et Essentia*, chap. V ; *De Causis*, lect. I ; *VII De Potentia*, a. II, ad 6 ; *I De Gener.*, lect. VI ; *I Perih.*, lect. V, fin ; *Ia Pars*, qu. 3, a. IV, ad I ; autres textes, cf. SCHÜTZ, *loc. cit.*, p. 280, n. 13.

42. Cf. *II Perih.*, lect. II, n. 2 : « ...hoc verbum « est » quandoque in enuntiatione *prædicatur secundum se*, ut cum dicitur Socrates est, per quod nihil aliud intendimus significare quam quod Socrates sit in rerum natura ». A ce sujet, ÉTIENNE GILSON, dans son dernier volume intitulé : *Being and some Philosophers* (éd. cit., pp. 190-203), refuse à l'exister toute prédicabilité parce qu'il n'est pas un concept. Il serait trop long de discuter le problème ici, mais notons que le verbe relève de la première opération chez l'Angélique, que le prototype de tout verbe est le verbe « esse » et que conséquemment, la signification de ce verbe doit être appréhendée par l'intelligence avant d'être utilisée dans un jugement. Notons de plus que si le verbe ne peut être objet d'appréhension parce que l'exister ne peut être abstrait (cf. *ibidem*, p. 193), tous nos concepts ne sont pas formés par abstraction ; ainsi les notions de matière première et de forme substantielle ne sont pas abstraites (cf. *In Boethium de Trinitate*, qu. 5, a. III), parce que corrélatives, et cependant elles sont appréhendées dans leur corrélativité même. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour l'acte d'exister par rapport à *ce qui existe* ?

tribution se fait par son intermédiaire⁽⁴³⁾, car le prédicat signifie toujours un acte⁽⁴⁴⁾, même s'il ne signifie pas nécessairement l'acte absolu qu'est l'exister. L'actualité absolue, le présent, le stable et l'immobile⁽⁴⁵⁾, voilà la signification de l'exister, car tout ce qui sera dénommé être, qu'il soit futur, passé ou possible, sera dénommé par la participation passée, possible, ou future à cet exister qui est l'actuel⁽⁴⁶⁾. Telle est la véritable épou-

43. Cf. *I Perih.*, lect. V, n. 22 : « Quia vero actualitas quam principaliter significat hoc verbum 'est', est *communiter actualitas omnis formæ vel actus...* inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum 'est' : simpliciter quidem secundum præsens tempus, secundum quid autem secundum alia tempora ». Cf. aussi une remarque intéressante dans *XXI De Veritate*, a. V, ad 7.

44. Cf. *I Perih.*, lect. VIII ; *Ia Pars*, qu. 13, a. XII, c.

45. Cf. *I Cont. Gent.*, chap. XX, paragr. Nec est inconueniens... : « Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente ». Cf. aussi les textes cités aux notes 33-36 ci-dessus.

46. Cf. *XXI De Veritate*, a. II, ad 2 : « Esse non habet causalitatem nisi forte secundum rationem causæ exemplaris, quæ quidem causa non se extendit nisi ad ea quæ

se de l'intelligence métaphysique et la révélation de sa nature intime.

b) L'être en tant qu'être et les transcendants.

Ulysse avait mis 20 ans, 20 longues années remplies d'inquiétudes, de dangers, de force et de constance, pour rejoindre Pénélope qui, pendant tout ce temps, vivait dans la tristesse et l'attente. Il n'est pas étonnant qu'après avoir conquis leur union au prix de tant de labeurs et de souffrances, l'intimité des deux époux ait été plus extraordinaire que jamais, et que bien des aspects de leur personnalité, jusqu'alors demeurés ignorés, se soient révélés, par l'intensité même de

actu esse participant ». Cette doctrine est confirmée par tout ce que l'Angélique nous dit sur la nature du verbe, la primauté du temps présent, et le caractère relatif de tous les autres temps qui ne sont verbe que par référence au présent, car seul le présent est acte et donc exprime vraiment le mouvement mesuré par le temps. (cf. La leçon V du *Perih.*).

leur union. Que dire alors de la Métaphysique qui a attendu non pas 20 ans mais près de 20 siècles avant de rejoindre l'être en tant qu'être, tel que l'Aquinatense vient de nous le décrire. Il est donc normal que cette union soit la source de remarquables découvertes que notre métaphysicien ne peut s'empêcher de faire lors du constant tête-à-tête qui caractérise sa vie avec la réalité comme telle qui lui découvre alors mille charmes ignorés, mille secrets attraités qui ne sont rien d'autre qu'elle-même, mais qui ne se manifestent que dans une constante et amoureuse contemplation. Ces aspects variés que présentent à notre intelligence l'être comme tel sont désignés, aujourd'hui, par le vocable *transcendantaux*⁽⁴⁷⁾, terme qui pos-

47. Le mot français « transcendantal » est utilisé une première fois en 1503, et de façon constante à partir de 1698 (cf. O. BLOCH, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires, 1932, tome II, p. 337); il est dérivé du latin, « *transcendentalis* » qui a donné naissance à « *transcendentalia* » au sens scolastique de ce mot. Or, ce mot est d'une scolastique très ré-

sède une signification très précise et représente une liste de cinq et parfois six ⁽⁴⁸⁾ propriétés ou caractéristiques de l'être en tant qu'être.

cente car on ne le trouve chez aucun des médiévaux qui utilisent le mot « transcendentia ». Suarez utilise lui aussi le vocable « transcendentia » pour désigner les transcendants (cf. *Disputationes metaphysicæ*, Disp. III, sect. 2, Paris, Vivès, tome XXV, pp. 107-109), mais d'autre part, il utilise l'épithète « transcendentalis » pour qualifier l'unité, la vérité, la bonté qui s'identifient avec l'être (cf. *Ibidem*, disp. IV, sect. 9, pp. 142-144 ; disp. VIII, sect. 1, p. 275 ; sect. 7, p. 296, etc.). Or, au cours d'une discussion sur le vrai, Suarez s'oppose à un certain Javellus, dont il cite un « tractatus de transcendentalibus » (*Ibidem*, disp. VIII, sect. 7, n. 5, p. 296b). Cet adversaire n'est autre que le dominicain Chrysostome Javelli (1488-1550), dont je n'ai pu trouver le dit Traité des transcendants, mais dont les commentaires sur les métaphysiques ne contiennent ni « transcendentalia » ni même « transcendentalis » (cf. CHRYSOSTOMI JAVELLI CANAPICII, *In omnibus Metaphysicis libris quæsitæ textualia*, Venetiis, Apud Hæredes Joannis Mariæ Bonelli, M. D. LXXVI, pp. 51-68). Or, Javelli traite des mêmes problèmes que Suarez, et toujours ce sont les vocables « transcendens-transcendentia » qui sont utilisés par lui. Suarez aurait-il inventé le mot ?

48. Sur la liste des transcendants et leur nombre, cf. DOM H. POUILLON, O.S.B., *Le premier Traité des propriétés transcendantales*, dans *Revue Néoscol. de Phil.*, t. 42 (1939), pp. 40-77 ; cf. également du même auteur,

Les transcendants ne désignent, chez l'Angélique, aucune autre réalité que l'être en tant qu'être, et partant sont convertibles avec lui et entre eux; ils n'expriment donc pas une ajoute à l'être puisqu'il n'y a rien en dehors de lui et que notre intelligence ne peut rien concevoir sans lui; mais ils explicitent notre connaissance des richesses mystérieuses de la réalité, ils sont comme le fruit de cette liaison intime qui existe entre elle et l'intelligence, liaison dont le résultat inévitable est une fécondité d'autant plus grande que le lien unificateur est plus profond. Il n'est évidemment pas question, dans cette conférence, de faire l'his-

La Beauté, propriété transcendante chez les Scolastiques, dans *Archives d'Hist. litt. et doctr. du moyen âge*, t. XV (1946), pp. 263-329. La première liste de 3 transcendants se trouve déjà dans la *Summa Duacensis* d'après Glorieux (cf. *Rech. Th. anc. et méd.* t. XII (1940), pp. 104-135) et Roland de Crémone (1232) parle de « unum, aliquid, res » (cf. POUILLON, *Le premier Traité...*, loc. cit., p. 44, note 11), et Philippe le Chancelier fait la théorie du « bonum, unum et verum » (cf. *ibidem*, pp. 42-67), qui est reprise dans la Somme dite d'Alexandre de Halès et dans les œuvres d'Albert le Grand.

torique de cette notion de transcendantal depuis ses origines jusqu'à saint Thomas, ce qui d'ailleurs est déjà partiellement fait ⁽⁴⁹⁾ ; mais si les transcendants sont les divers visages de l'être en tant qu'être,

49. Pour l'historique de la notion de transcendantal, cf. les deux travaux de Dom. H. Pouillon, cités dans la note précédente. Pour l'histoire générale de cette notion et ses sources grecques et latines, cf. GÜNTHER SCHULEMAN, *Die Lehre von den Transcendentalien in der Scholastischen Philosophie*, Leipzig, F. Meiner, 1929. Les pages 1-25 traitent des sources, alors qu'Albert le Grand et saint Thomas, Duns Scot et Pierre Jean Olivi sont étudiés aux pages 26-53 ; et les pages 54-77 traitent du problème dans la scolastique moderne, à partir de Suarez. JOHANN FUCH, *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales* (München, Salesianischen Offizin, 1930), HEINRICH KÜHLE, *Die Lehre Alberts des Grossen von den Transcendentalien*, dans *Philosophia Perennis* (Regensburg, 1930, pp. 129-157), et ALLAN B. WOLTER, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New-York, 1946) étudient ce même problème dans un auteur particulier. Wolter fait remarquer que la notion scotiste de transcendants débordé de beaucoup la notion médiévale et moderne (cf. *Ibidem*, loc. cit., pp. 8-12). HINRICH KNITTERMEYER étudie la notion de façon historique jusqu'à Kant. Cf. *Der Terminus transzendental in seine historischen Entwicklung bis zu Kant* (Marburg, J. Hamel, 1920).

et si, d'autre part, la véritable nature de l'être métaphysique ne fut découverte que par l'Angélique, il est normal que ses divers aspects n'aient aussi été vraiment découverts que par lui. Nous nous contenterons donc de noter les divergences les plus remarquables qui existent entre ses prédécesseurs et lui pour passer immédiatement à une brève analyse des transcendantaux.

La première différence dans la définition du transcendantal par l'Angélique et celle qu'en donnent ses prédécesseurs vient du fait que chez ces derniers, un principe ou une cause entre toujours dans la définition⁽⁵⁰⁾, alors que le premier ne

50. Cf. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, qu. VII, f. 3vb ; « Dicendum est quod sunt tres condiciones concomitantes esse : unitas, veritas et bonitas. Unitas autem est prima illarum, secunda veritas, tertia bonitas. In idem enim possunt coincidere efficiens, formalis et finalis, sed materialis non. Unde unaquæque *essentia* habens has tres condiciones causarum tres habet condiciones quæ concomitantur esse ejus *secundum quod est a primo ente* :

fait intervenir cet élément que pour la notion de vrai et de bien, et encore de façon indirecte, par le biais de la « convenientia » ou d'un ordre que l'être soutient respectivement avec la connaissance et l'appétit ⁽⁵¹⁾.

La seconde dissonance porte sur le nombre et la nature des transcendants.

ut a primo ente, secundum rationem unius efficiatur unumquodque ens unum ab ipso, secundum quod est causa exemplaris formalis, verum, secundum quod est finalis, bonum ». Même doctrine dans la *Summa Alexandri*, Ia Pars, Tr. III, m. I, c. 3 (éd. Quaracchi, vol. I, pp. 113-116); et dans Bonaventure (Assise 186, f. 51 va). Chez Albert, la référence à un principe joue aussi une fonction essentielle, mais ce principe est intérieur et créé : « Esse autem entis potest accipi ut absolutum, aut relate ad esse principium. Si accipiatur ut absolutum : tunc est intellectus esse et entis. Si accipiatur ut principium esse relatum : aut refertur ad principium formale vel finale ; licet enim hoc unum sit, tamen intentiones principiandi non sunt unum » (*Summa theologiæ*, Pars Ia, tr. VI, qu. 28, sol., éd. Borgnet, t. XXXI, p. 289 a). D'ailleurs, même l'ens se dit par rapport à une cause, celle de l'efficiencia créatrice. Cf. *Summa theol.*, Ia, Tr. III, qu. XV, m. 1, a. I, (éd. cit., t. XXXI, p. 87 b.)

51. Cf. *I De Veritate*, a. I ; or, la « convenientia » est d'abord consonance, harmonie, similitude (cf. SCHÜTZ, *Thomas*

Les prédécesseurs n'en comptent habituellement que trois qui sont l'un, le vrai et le bien (ils identifient « unum et ali-quid »); de plus, chacune de ces notions se définit par l'indivision, donc sur le modèle de l'un⁽⁵²⁾, tandis que l'Angélique mentionne cinq transcendants dont un seul se définit par l'indivision⁽⁵³⁾.

Enfin, la troisième divergence, la plus fondamentale de toutes, vient de la di-

Lexicon, éd. cit., p. 183). Cf. en particulier tous les endroits où il traite du problème de l'unité, de la vérité et de la bonté créées en fonction de Dieu.

52. Cf. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, qu. I. f. I vb; *Summa Alexandri*, Ia Pars, tr. III, qu. I, membrum I, cap. 2: « indivisio cadit in ratione unius et veri et boni » (éd. cit., t. I, p. 116); qu. II, membrum I, cap. 2 (éd. cit., p. 140 a); ALBERT LE GRAND, *Metaph.*, Lib. IV, tr. I, chap. 4 (éd. Borgnet, t. VI, p. 209-210); Lib. III, tr. III, chap. 11 (éd. cit., pp. 161-164); *Summa theol.*, Ia Pars, tr. VI, qu. 28 (éd. cit., t. XXXI, p. 289 a); *Summa de bono*, qu. I, Secunda definitio (éd. H. KÜHLE, *Florilegium Patristicum*, Fasc. XXXVI, Bonnæ, 1933, pp. 11, 16-18); qu. 8, sol., pp. 43-44.
53. Cf. *I De Veritate*, a. I. c.; *Ia Pars*, qu. 6, a. III, ad 1; *IV Metaph.*, lect. III, n. 566; lect. II, nn. 559-560.

versité des conceptions de l'être en tant qu'être dont les transcendants sont les propriétés. Tous les penseurs antérieurs à saint Thomas définissent l'être comme tel, non par une composition d'essence et d'exister, mais du supôt comme « quod » et de l'essence ou « esse » comme « quo »⁽⁵⁴⁾. Cet être en tant qu'être, d'origine néoplatonicienne⁽⁵⁵⁾, possède nécessairement des propriétés dont la nature fera abstraction de l'exister, alors que chez

54. Cf. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, qu. II, f. 2, ra ; *Summa Alexandri*, la Pars, qu. V, membrum III (éd. Quaracchi, t. I, n. 33) ; qu. XLIX, membrum I, ad ult. (éd. Quaracchi, n. 348) ; ALBERT LE GRAND, *Summa de Creaturis*, Ia Pars, tr. I, qu. II, a. 2 (éd. Borgnet, t. 34, p. 325) ; tr. IV, qu. XXI, a. 1 (ibid., pp. 463-465).
55. Pour l'influence de Boèce, du Pseudo-Denys et d'Avicenne sur cette notion d'être, cf. ROLAND-GOSSELIN, *De Ente et Essentia*, (Études, II Bibliothèque thomiste, t. VIII, pp. 142-156). Sur le vocabulaire ontologique d'Avicenne et la diversité technique des vocables qu'il utilise pour exprimer ce qui sera rendu en latin par les mots : *essentia*, *esse*, *quo est*, *quod est*, *ens*, cf. A. M. GOICHON, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina* (Paris, Desclée de Brouwer, 1937, Livre I, chap. I-II, pp. 3-129).

l'Aquinate, la note existence caractérise sa définition du bien ⁽⁵⁶⁾ et peut entrer dans celle de l'un ⁽⁵⁷⁾. Il faut donc se méfier des formules identiques dont on se sert, au moyen âge, pour désigner la convertibilité de l'être et des transcendants, car très souvent les mêmes mots recouvrent des significations complètement divergentes. Ainsi, l'expression « *identitas secundum suppositum* », par laquelle Philippe le Chancelier, les auteurs de la *Summa Alexandri*, Albert le Grand, Bonaventure décrivent la non-distinction de l'être et de ses propriétés, ne peut avoir le même sens sous la plume du Docteur commun, pour qui le « *suppositum* » est à la fois le « *quod et quo* » des prédécesseurs, alors que chez ces derniers, il ne désigne que le « *quod est* ».

56. Cf. XXI *De Veritate*, a. I, ad 1 : « *Essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam dicatur aliquid ens, non autem quod per eam dicatur aliquid bonum* » ; cf. *ibidem*, a. V, c., et ad 8 ; a. II, c. ; a. IV, ad 4 ; *Ia Pars*, qu. 6, a. III, ad 1, ad 3.

57. Cf. Note 64, ci-dessous.

Ces précisions doctrinales une fois comprises, il nous est facile de procéder à l'examen des transcendants en paraphrasant un texte capital par un ensemble de données distribuées çà et là dans l'œuvre du Maître. Voici le texte de base :

« Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quod differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaph., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, — qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut expressus sit specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differen-

tiam, quæ significet aliquam naturam super additam enti, sed nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet, per se ens; et ita est in aliis generibus.

Alio modo ita quod modus expressus sit *modus generaliter* consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: (a) uno modo secundum quod consequitur omne ens *in se*, alio modo (b) secundum quod consequitur unumquodque ens *in ordine ad aliud*. Si primo modo (a), hoc dicitur quia exprimit in ente aliquid *affirmative* vel *negative*. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute, quod possit accipi in omni ente nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente secundum Avicennam..., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem quæ est consequens omne ens absolute est indivi-

sio, et hanc exprimit hoc nomen *unum* : nihil enim aliud est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo (b), scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero, et hoc exprimit hoc nomen *aliquid* ; dicitur enim aliquid quasi *aliud quid*. Unde, sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud ; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima... In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*... Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum » (I De Veritate, a. I).

La première caractéristique des transcendants est donc négative : ils s'oppo-

sent aux prédicaments; ceux-ci introduisent une division véritable à l'intérieur de l'être, ils expriment un mode ou une façon particulière d'exister qui oppose les êtres entre eux et les fait se distinguer réellement, alors que les transcendants n'introduisent qu'une distinction de raison à l'intérieur de l'être; c'est toujours la même réalité qu'expriment *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*, mais conçue sous un angle différent⁽⁵⁸⁾. Puis saint Thomas nous donne deux notes positives: la convertibilité et la perséité qu'expriment les mots « *consequens, propria passio* »⁽⁵⁹⁾.

58. Cf. *I De Veritate*, a. I, c.; *XXI De Veritate*, a. I, c.: « Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum, quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius... Id autem quod est rationis tantum non potest esse nisi duplex, scilicet negatio vel aliqua relatio... Sic ergo supra ens quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem...; sed verum et bonum positive dicuntur, unde non possunt addere nisi relationem quæ sit rationis tantum ».

59. Cf. *I De Veritate*, a. I, c.; *Ia Pars*, qu. 16, a. VIII, ad 2;

Une fois précisés ces aspects communs à tous les transcendants, l'Angélique passe à l'examen de chacune des propriétés de l'être en tant qu'être, et la description qu'il nous en donne, marque une fois de plus, la subtilité et la profondeur de son génie métaphysique.

Nous avons vu comment l'être en tant qu'être se présentait à l'intelligence du métaphysicien sous des aspects extraordinairement variés, des myriades de substances et d'accidents dont la diversité s'unifiait par la possession de cette perfection des perfections qu'est l'exister; chacune la possède à sa façon mais la possession les caractérise toutes. Eh bien, c'est cette richesse propre à toute réalité, cet acte essentiel, cette quiddité ou nature que saint Thomas dénomme « res »⁽⁶⁰⁾;

cf. les textes cités dans SCHÜTZ au mot *Passio*, paragr. a (éd. cit., p. 566, n. 8).

60. Pour la synonymie des vocables: *essentia*, *res*, *quidditas*, *natura*, cf. SCHÜTZ, *Thomas Lexicon*, éd. cit., pp. 315, 510, 675, 707-708.

or, ce choix du mot « res » marque un sens très vif de la corrélation entre le vocabulaire et les idées, car son sens propre est de désigner les biens, les richesses, les propriétés d'un homme ou d'une société⁽⁶¹⁾. Tout être est donc *propriétaire* du fait même qu'il est être, il a un domaine fixe et stable qu'aucune force créée ne pourra jamais lui enlever⁽⁶²⁾, et la dénomination « res » est une sorte d'acte notarié que l'intelligence donne à sa Pénélope pour bien marquer qu'elle en est le possesseur indiscuté, et incontesté. Dans cette prise de conscience des richesses de l'être, c'est l'essence et non directement l'existence qui est visée⁽⁶³⁾.

61. Cf. A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dict. Etymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1932, au mot *res*, p. 822.

62. Cf. *II Sent.*, 37, qu. 1, a. II, c. : « ...simpliciter enim dicitur res quod habet esse *ratum* et firmum in natura, et dicitur res hoc modo accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem vel essentiam quandam; ens vero secundum quod habet esse ».

63. Cf. *I Sent.*, 25, qu. 1, a. IV, c. : « Hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re : scilicet quidditatem vel rationem ejus, et esse ipsius; et

La deuxième surprise que l'être fait à l'intelligence, c'est la manifestation de son unité ou indivision, non pas cette indivision qui constitue le continu, dont la quantité fait les frais et qui peut à chaque moment être détruite, mais une indivision profonde qui est la négation absolue de division dont l'existence ferait perdre à toute réalité, son titre d'être ⁽⁶⁴⁾. Ici, comme dans le cas de la « res », c'est l'essence comme acte qui est envisagé, et non pas directement comme puissance d'exister : « ...unum *indifferenter* se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse;

a quidditate sumitur hoc nomen res... » ; cf. aussi, *I De Veritate*, a. I, c. ; *I Sent.*, 8, qu. 1, a. I, c,

64. Cf. *IV Metaph.*, lect. III, n. 566 : « Sed unum quod convertitur cum ente importat privationem divisionis formalis, quæ fit per opposita cujus prima radix est oppositio affirmationis et negationis. Nam illa dividuntur ad invicem quod ita se habent quod hoc non est illud. Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cujus ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio ». Cf. aussi *IV Metaph.*, lect. II, nn. 553, 559, 560.

unde essentia rei est una per seipsam, non propter esse suum, et ita non est una per participationem sicut accidit de ente et bono » ⁽⁶⁵⁾ ; or, cette unité intérieure de la réalité entraîne comme conséquence immédiate que rien ne se peut confondre avec elle-même, qu'elle s'oppose à tout ce qui n'est pas elle et que tout ce qui n'est pas elle s'oppose à elle, et c'est l'« aliquid » ⁽⁶⁶⁾ par lequel l'être devient partie d'un tout.

La troisième constatation dont prend conscience le métaphysicien qui réfléchit

65. XXI *De Veritate*, a. V, ad 8 ; cf. aussi *Ia Pars*, qu. 6, a. III, ad 1 : « Dicendum quod unum non importat rationem perfectionis sed indivisionis tantum quia unicuique rei competit secundum suam essentiam... Et ideo oportet quod quaelibet res sit una per suam essentiam, non autem bona ».

66. Cf. le texte cité à la page 50, et comment saint Thomas interprète l'« aliquid » en « aliud quid » ; voir comment il définit l'« aliud » dans *I Sent.*, 4, qu. 1, a. III, ad 2 ; *III Sent.*, 6, qu. 2, a. I, ad 1. Cette notion d'« aliquid » joue un rôle important dans la connaissance négative que nous pouvons avoir des choses ; cf. *III Cont. Gent.*, chap. 39.

sur ses épousailles avec l'être en tant qu'être, c'est que ce dernier est essentiellement don de soi, que le texte biblique « ils seront deux dans une même chair » prend un sens extraordinairement profond, car cette unité n'est pas une unité d'indistinction et de confusion, mais l'offre totalement désintéressée de toutes les richesses de la « res » à celui qu'elle a choisi comme époux, don qui ne l'appauvrit en aucune façon mais devient patrimoine commun sans cesser d'être le sien. *La vérité exprime cet offre et ce don de l'être envisagé sous son aspect essence-acte et non comme puissance à l'exister* ⁽⁶⁷⁾ alors que considéré dans sa totali-

67. Cf. XXI *De Veritate*, a. I, c. : « In quolibet autem ente est duo considerare scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa : et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter ; uno modo secundum rationem speciei tantum : et sic ab ente perficitur intellectus ... nec tamen ens est in eo secundum esse naturale ; et ideo modum perficiendi addit verum super ens ». Cf. aussi, a. III ; *I Perih.*, lect. III, n. 8.

Bien
 té, comme une essence existante, l'être est dénommé bien ⁽⁶⁸⁾.

Tels sont les cinq personnages que Pénélope peut jouer vis-à-vis de l'Ulysse métaphysicien; sans cesser d'être elle-même, elle se manifeste avec éclat, ordre et profondeur dans une révélation totale de tout ce qu'elle est et de tout ce qu'elle possède. Et comme il nous est défendu de confondre l'être premier connu avec l'être en tant qu'être, il ne faut pas, non plus identifier ces propriétés de l'être en tant qu'être avec ces « *communæ animi notiones* » qui accompagnent toute connaissance de l'être, même la plus confuse ⁽⁶⁹⁾, car ces notions transcendantales sont d'ordre métaphysique comme l'être qu'elles expliquent ⁽⁷⁰⁾. Nous sommes

68. Cf. textes cités à la note 66; XXI *De Veritate*, a. I, ad 1; a. V, c. et ad 5, ad 8; *Ia Pars*, qu. 6, a. III, ad 1, ad 3.

69. Cf. *supra*, note 26.

70. Cf. *Ia Pars*, qu. 11, a. III, ad 2: « Unum quod convertitur cum ente est quoddam metaphysicum quod secun-

donc dans ce domaine de l'être et des transcendants, sous le signe de la sagesse et de tout ce qui la caractérise, en particulier l'inadéquation des schémas qui divisent la science en spéculative et pratique, universelle et particulière, univoque et analogue, etc... Non que la sagesse ne soit pas spéculative, universelle, analogue, mais elle est plus que cela, car elle est «*eminenter*» tout le reste⁽⁷¹⁾, comme l'être en tant qu'être contient tous les prédicaments en plus de ses propriétés transcendantales.

C) *La « patrie » de la Métaphysique et de l'être en tant qu'être.*

dum esse non dependet a materia » ; *ibidem*, ad 1 ; a. I, ad 1 ; *III De Potentia*, a. XVI, ad 3 ; *De Div. Nomin.*, cap. IV, lect. VI ; *IV Metaph.*, lect. IV, n. 575 : « Ejus est considerare primas passiones entis, cujus est considerare ens in quantum ens ». Cf. *Ia IIæ*, qu. 66, a. V, ad 4 ; *Ia Pars*, q. 85, a. VIII ; *In Boethium de Trinitate*, qu. 1, a. III, ad 3 ; *De causis*, lect. I.

71. Cf. *Ia Pars*, qu. 1, aa. III-VI. Ces textes où l'Angélique traite de la Théologie surnaturelle peuvent analogiquement s'appliquer à la théologie naturelle ou théodicée,

Ulysse et Pénélope, outre le fait d'être époux et épouse, sont citoyens d'une patrie, font partie d'un groupe social dont ils sont les principaux personnages, et à ce titre, leur personnalité s'élargit pour englober tout un passé et se projeter dans le futur. Ils ont une hérédité et un héritage qu'ils doivent transmettre à d'autres. Dans un sens analogue et combien plus réel, la Métaphysique et l'être en tant qu'être ont eux aussi une patrie, ils appartiennent à un ensemble dont ils sont parties, et cet ensemble a comme nom propre : le *divin*.

Cette affirmation, qui étonne de prime abord, n'a cependant rien qui doive nous surprendre car déjà chez Platon et Aristote cette connaissance tirait son origine

car elle aussi est « ad divina et ex divinis » et conséquemment possède ce regard perçant sur toute chose qui lui vient de sa contemplation du mystère naturel de Dieu et de ses relations de créateur, d'exemplaire et de fin de toutes choses (cf. *Ila Ilae*, qu. 9, a. II, c., et ad 2).

et ses objets d'une source divine, et saint Thomas ne cesse d'utiliser le mot « divinum » pour désigner ce dont se préoccupe le métaphysicien et la connaissance qu'il en possède ⁽⁷²⁾. Ces équations que les plus grands penseurs ont faites entre le divin et la connaissance sapientielle, l'histoire de la pensée occidentale en corrobore l'exactitude, car toutes les spéculations grecques sont nées à partir des théogonies d'Homère et d'Hésiode, donc d'un sentiment confus mais réel de la dépendance de l'homme vis-à-vis de forces qui le transcendent et du désir de mieux connaître ces forces mystérieuses; et dans la mesure où Dieu se dégageait des puissances purement matérielles avec lesquelles l'intelligence humaine, empêtrée par ses images sensibles, l'avait plus ou moins identifié, dans la même mesure la métaphysique se développait et faisait un bond en

72. Cf. pour les textes principaux, SCHÜTZ, *Thomas Lexicon*, éd. cit., p. 251.

avant : Socrate, Platon, Aristote sont les bornes qui indiquent ce progrès et l'on peut dire qu'ils ont découvert tout un aspect inconnu de la sagesse parce qu'ils avaient approfondi la spiritualité de Dieu. La contre épreuve de ce fait existe dans la coïncidence étrange qui fait des époques athées, les périodes les plus arides de l'histoire de la métaphysique, car le scepticisme religieux semble engendrer inévitablement le scepticisme métaphysique. Et lorsque, avec l'avènement de l'âge moderne, la raison fut devenue Dieu, elle devint aussi l'unique domaine possible de la métaphysique ; aussi lorsqu'on l'eût exilé de la raison, comme le fit Kant, on décréta par le fait même son anéantissement ⁽⁷³⁾.

Nous avons une troisième donnée qui

73. Je crois que le thème du sens de Dieu comme barème des curiosités et succès métaphysiques seraient historiquement facile à établir ; il ne s'agit ici que d'indications générales qu'il faudrait évidemment vérifier.

confirme encore le parallélisme entre le sens du divin et le développement métaphysique, c'est celui qu'apporte la révélation chrétienne. Lorsque cette révélation s'intègre au platonisme, elle semble lui donner une nouvelle vigueur dont les néo-platonismes des Pères et les augustinismes médiévaux sont les admirables fruits. Et Aristote est-il adopté par un croyant, immédiatement on voit sa métaphysique s'ouvrir sur des perspectives, résoudre des problèmes que cet admirable païen n'avait jamais soupçonnés, alors qu'adopté par un incroyant, par un Averroès, elle demeure exactement sur ses positions anciennes et ne fait pas le moindre progrès en profondeur.

Que la métaphysique soit le sens du divin, sa définition traditionnelle en est le signe évident, car c'est toujours par l'ordre, donc par les notions de principes et de causes qu'on la caractérise, et des principes et des causes qui expliquent non seulement un aspect de l'univers, mais sa

totalité⁽⁷⁴⁾. Saint Thomas nous marque explicitement ce caractère divin de la patrie du métaphysicien lorsqu'il nous dit que si le « *subjectum* » de cette connaissance est l'être en tant qu'être, ce sont les causes premières et universelles qui en constituent la fin; et comme il n'y a qu'une cause première et universelle qui est Dieu, la métaphysique devient théologie⁽⁷⁵⁾. Mais comment savons-nous que l'être en tant qu'être est effet et qu'il exige une cause? Comment savons-nous qu'il est exilé et qu'il demande à grands cris de retourner à son lieu d'origine? C'est que le métaphysicien découvre, dans son objet, dans l'être en tant qu'être, deux clefs, dont la présence manifeste l'existence de lieux inexplorés, et dont la possession lui permettra d'entr'ouvrir la porte du ciel et d'y apercevoir sa vérita-

74. Cf. SCHÜTZ, *Thomas Lexicon*, au mot « ordo » (p. 553-555) et surtout aux mots « sapiens-sapientia » (pp. 719-721).

75. Cf. *Metaph.*, Proœmium; *In Boethium de Trinitate*, q. 5, a. IV; qu. 6, a. I, ad 3am quæst.

ble patrie. Ces deux clefs sont le caractère participé de l'*exister* et du *bien*.

- Il est, en effet, une chose curieuse et qui échappe très souvent à notre attention, c'est que seuls l'exister et le bien sont définis par saint Thomas en termes de participation. La « *res* » est définie comme un absolu, l'un comme l'indivision de cet absolu, *l'aliquid* comme un absolu qui s'oppose à d'autres absolus, le vrai comme un absolu qui se donne, mais l'exister et le bien, qui en est une conséquence, comme des *participés*. Pourquoi cette différence de traitement et que signifie-t-elle? Dès que la notion de participation ⁽⁷⁶⁾ entre en jeu, nous sommes en face de l'indigence, de la pauvreté, non d'une indigence ou d'une pauvreté passagères,

76. Pour la doctrine de la participation chez saint Thomas, cf. L. B. GEIGER, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste, XXIII), Paris, Vrin, 1942. Cf. en particulier, I^{ère} partie, chap. I, pp. 77-84; II^{ème} partie, chap. VIII, pp. 238-258; chap. XII, pp. 315-341; Appendices, I, pp. 457-472.

qu'un travail acharné ou une révolution social feront disparaître, mais d'un état de mendicité congénitale que rien ni personne ne peut transformer. La réalité participée est toujours en location et jamais la propriété de celui en qui elle se trouve. Avoir un exister participé, c'est vivre dans le régime prolétaire le plus absolu qui soit, car il n'y a qu'un seul capitaliste qui est le créateur⁽⁷⁷⁾, et tous les participants, non seulement ne possèdent ni capital, ni rentes, mais ne peuvent même pas compter sur le travail de leur main pour vivre au jour le jour; faïnésants, au sens étymologique du mot, ils doivent compter sur la générosité toute gratuite du seul propriétaire, Dieu. La lutte des classes exprime la mauvaise division des richesses et l'inégalité des conditions sociales; la participation est le signe d'une inégalité tellement grande, d'une si mauvaise répartition de l'exister,

77. Cf. le thème de la création, œuvre totale de Dieu, dans *la Pars*, qu. 45, a. V, c., et les lieux parallèles.

qu'elle divise l'univers en deux sections, dont l'une est infiniment riche et l'autre, infiniment pauvre, dont l'une est l'être et l'autre le néant.

C'est dans l'infinie richesse de cette notion de participation qu'il faut comprendre les grands thèmes de la métaphysique thomiste : le créationisme, l'omniprésence de Dieu, la prémotion physique dans l'ordre naturel ⁽⁷⁸⁾ ; et appliquée à l'ordre surnaturel, la production de la grâce, la prédestination et la présence de Dieu dans l'âme des justes. Ce ne sont pas là des pièces qu'on peut à volonté ajouter ou faire disparaître de l'ensemble ; elles y appartiennent aussi nécessairement que l'exister appartient à l'être. Lorsque l'Angélique dit que l'exister est participé, il n'affirme pas qu'on l'a reçu ou qu'on le recevra, il souligne qu'on le reçoit con-

78. Cf. *Ia Pars*, qq. 103-105 et endroits parallèles, sur l'action gubernatrice de Dieu, qui sont un chef-d'œuvre de sens métaphysique et de sens du divin.

tinuellement et que cesser de le recevoir serait retourner au néant. Dieu n'a pas créé une fois pour toutes pour ensuite se reposer, mais la création une fois commencée durera aussi longtemps qu'il y aura d'autres êtres que Dieu. De même, il n'enseigne pas que la créature possédant son être peut le faire fructifier à son gré, mais qu'elle reçoit l'activité aussi gratuitement que l'être, et que Dieu est cause première chaque fois et aussi longtemps qu'il existe des causes secondes.

Prendre conscience de son état de créature, c'est donc prendre conscience qu'on sort continuellement de Dieu, donc que nous sommes dans un état d'exil, et c'est là l'une des clefs que possède Pénélope pour nous ouvrir la porte du ciel. Elle nous l'ouvre pour nous montrer qu'on en sort. Mais elle en possède une autre encore plus précieuse, qui nous ouvre le ciel pour nous y faire pénétrer, et c'est le caractère participatif du bien qui joue ce

second rôle. Vous connaissez tous l'importance de la finalité en thomisme : elle est la cause des causes car elle rend raison de toutes les autres. Or, être fin, c'est être bien, et être bien, c'est exister. Cette identification du bien et de l'exister, permet à Thomas de localiser en Dieu le seul bien absolu, parce qu'en lui seul se trouve l'exister absolu. Il n'est donc pas étonnant de voir au principe de sa morale, de cette voie qui doit nous conduire au bien, la thèse métaphysique de la vision divine — comme béatitude de l'homme ⁽⁷⁹⁾. Ce thème du Dieu béatifiant sort tout autant de la nature du bien participé que les thèmes de création, de prémotion physique sortent de l'être participé. Ici encore, c'est Pénélope qui réintroduit l'homme dans sa patrie comme elle lui avait appris qu'il en était sorti.

Tel est l'épithalame qu'a chanté l'Angélique lorsque, pour la première fois de son

79. Cf. *Ia IIæ*, qu. 3, a. VIII.

histoire, la Métaphysique rencontra son épouse, l'être en tant qu'être et que de leur union sortirent tant de fruits merveilleux, dont le plus précieux fut peut-être ce sens du divin qui permit à l'homme de connaître ses origines et sa destinée. On les connaissait avant cette date, par la Révélation; maintenant on les connaît par sa raison et l'homme pouvait engager un dialogue avec son Créateur et sa fin, dialogue dont la Théologie sortira incroyablement enrichie.

II

Les tribulations de la Métaphysique

De cette description que saint Thomas nous fait de la Métaphysique, retenons trois notes essentielles : 1) Premièrement, que la métaphysique s'intéresse tout d'abord à l'univers physique et humain dans sa multiplicité même afin d'en dégager l'unité d'ordre qui s'y trouve.

2) Deuxièmement, que c'est l'être en tant qu'être et non l'être premier connu qui réalise cette unité d'ordre de l'univers physique, soit parce qu'il est commun à toute réalité, soit parce qu'il est le principe même qui permet la causalité seconde dont l'existence est nécessaire à cet ordre, car tout être cause parce qu'il existe. 3) Enfin, la troisième caractéristique de la véritable métaphysique, c'est qu'elle débouche sur un Dieu, dont elle ne percera pas tout le mystère mais dont elle pourra balbutier quelques secrets en le montrant comme totalement autre que toute créature. Munis de cette fiche signalétique ou carte d'identité, nous pouvons maintenant examiner brièvement *les* métaphysiques, et voir à la fois ce qui leur manque pour être *la* métaphysique et les raisons qui leur ont mérité cette dénomination. Simultanément il nous sera possible de dépister tous les faux pas, toutes les démarches inutiles et les erreurs de perspective qui ont accompagné l'odyssée de la métaphysique à travers les

âges. Essayons donc d'esquisser l'histoire de ces mésaventures en soulignant ses étapes les plus remarquables.

1ère étape: Pseudo-métaphysique ou l'être premier connu.

Les premières années des aventures d'Ulysse nous le montrent non plus sous les traits d'un chef respecté, d'un grand seigneur propriétaire de nombreux domaines, mais comme un infortuné malmené par le destin et graduellement dépouillé des quelques biens qu'il possède encore. Telle est aussi la Métaphysique dans ses débuts. Alors qu'en principe, elle est connaissance purement intellectuelle, possédant un droit de garde et de contrôle sur toute connaissance et sur toute réalité, elle est, en fait, complètement dépouillée de cette royauté, livrée à la tyrannie de la connaissance sensible et à l'esclavage des apparences dont s'entoure l'être premier connu. Toutes les spéculations présocratiques appartiennent à cette période

douloureuse de l'odyssée de la métaphysique où la seule réalité connue est cet univers physique, plongé dans un devenir éternel dont on essaie de saisir la nature et l'ordre. Ces penseurs se trouvent, en effet, en présence d'un cosmos, d'un tout harmonisé qui semble régi par des lois immuables sous-jacentes à ce devenir perpétuel, et ils se demandent : quel est l'être qui se tient sous le changement et l'ordre des changements, et qui est autre que lui? ⁽⁸⁰⁾

Cette question fondamentale de l'ordre, c'est-à-dire, de la conciliation de l'un et du multiple dans cet univers physique qui nous entoure, est, nous l'avons noté, la première caractéristique de la connais-

80. Pour l'étude de cette tranche de la philosophie occidentale et l'esprit qui inspire cette recherche, cf. l'analyse fouillée de A. RIVAUD, *Le Problème du Devenir et la notion de la Matière*, Paris, Alcan, 1906, pp. 1-274 ; quant aux textes qui font l'objet de cette étude, cf. DIELS, *Fragmenta der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche, 1923, 3 vols.

sance métaphysique; or, elle est le commencement, le milieu et la fin de toutes les systématisations pré-socratiques, qui méritent à ce titre le nom de métaphysiques. Mais si nous sommes en présence d'une intelligence qui s'oriente vers la métaphysique et se pose des problèmes d'ordre en cherchant à rejoindre l'être comme tel, cette même intelligence se laisse hypnotiser par l'être que ses sens lui manifestent, et nous avons alors des ersatz ou des succédanés comme le feu, l'eau, l'air, la terre, qui enchaînent l'intelligence à l'être dans ce qui le rend physique et sensible⁽⁸¹⁾. Parménide remplace la séduction des apparences et des sensations par celle de la forme mathématique et de l'imagination qui, elles aussi, méduisent l'intelligence et l'enchaînent aux exigences d'unité spatiale qui lui font rejeter toute multiplicité sensible. Pénélope devient alors la sphère et l'atome (qui

81. Cf. BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, trad. A. Reymond, Paris, Payot, 1919, pp. 145-354.

n'est qu'une sphère modifiée et microscopique), et entraîne l'intelligence hors de l'existant ⁽⁸²⁾.

Cette étape des tribulations de la métaphysique est donc placée sous le signe de l'être premier connu dans ses aspects qualitatif et quantitatif. Ce dernier fait miroiter aux yeux des penseurs, des richesses d'ordre et d'unité, qu'il leur promet sans jamais les leur donner. Ils sont hypnotisés par la fameuse *toile* sur laquelle s'inscrivent des dessins chaque jour renouvelés, sans pouvoir découvrir le secret de ce renouvellement, leur intelligence, distraite par la sensation et l'imagination, ayant perdu toute autonomie; c'est donc l'histoire lamentable d'un roi devenu l'esclave de ses esclaves, d'une reine déguisée en servante, d'un monde renversé. Un univers ainsi construit et perçu ne pouvait avoir plus de stabilité que n'en

82. Cf. A. RIVAUD, loc. cit., nn. 92-119, pp. 130-178.

ont les apparences et la sensation; aussi vit-on les sophistes, autres Circé, se servir de l'incantation magique des mots pour détruire cette ombre d'unité et transformer l'intelligence, l'imagination et la sensation en ennemis irréductibles, ce qui rendit l'être totalement insaisissable. Cette pseudo-métaphysique périt dans le scepticisme ⁽⁸³⁾.

2ème étape: Métaphysique platonicienne ou l'être « aliquid ».

Ulysse triompha des tempêtes, des cyclopes, des maléfices de Circé, mais il paya ces victoires successives par la perte graduelle de ses navires, de ses compagnons et d'une partie de ses forces; et ce

83. Cf. *Peri tou mè ontos*, ainsi que *l'Éloge d'Hélène*, dans DIELS, *Fragmenta*, éd. cit., vol. II, pp. 242-247; 253-412. L'auteur de ces œuvres, le sophiste Gorgias, est particulièrement célèbre par son antilogisme à trois instances: 1) rien n'est ou l'être n'existe pas; 2) si quelque chose était, il serait inconnaissable; 3) si quelque chose était connaissable, il serait incommunicable.

fut dans cet état de dépouillement et d'inanition qu'il fut jeté sur l'île enchantée et y rencontra l'amour de Calypso dont les charmes retardèrent pendant longtemps sa rencontre avec Pénélope. Nous venons de voir l'échec complet que subit la première tentative que l'intelligence fit pour saisir le réel. Comme Ulysse, elle sortit de l'épreuve, dépouillée, appauvrie par la perte de ses compagnons et amis de toujours, les sens et l'imagination. Car, l'homme platonicien n'est plus un composé de corps et d'âme, d'intelligence et de facultés sensibles, mais une intelligence pure, emprisonnée dans le corps, et qui doit retourner vers l'intelligible en se dégageant des sensations et imaginations trompeuses. Or, une intelligence purifiée, débarrassée de la sensation et de l'imagination est infallible, car elle n'a qu'à se ressouvenir de ce qu'elle a toujours connu; elle n'a pas besoin de plusieurs opérations pour connaître, un seul regard suffit : elle voit, et cette vision est définition.

Si connaître c'est définir, le défini et l'être sont identiques, et partant, toutes les caractéristiques du défini seront aussi celles de l'être. Or, le défini est forme pure et ne contient rien qui ne soit lui; il est lui-même et rien d'autre que lui; on ne peut ni lui ajouter, ni lui retrancher quoi que ce soit. L'être est donc forme, forme indivise ou identique à elle-même. Or, il y a plusieurs définis, donc plusieurs formes, donc plusieurs êtres. Si l'être est multiple, il y a donc à l'intérieur de chacun, deux éléments, dont l'un le fait lui-même et dont l'autre le prive de tous les autres êtres qu'il n'est pas. Tout être est donc un « quid » mais aussi un « aliud », donc un « aliquid »⁽⁸⁴⁾; et il ne s'agit pas là, pour Platon, de jeu de mots puéril :

84. Nous traduisons par ce mot les deux notions d'identité et d'altérité de Platon, car il les rend parfaitement. On trouvera la discussion approfondie de ce problème dans *Le Sophiste*, 255 B-259. Quant à l'idée que se fait Platon de l'univers à la fois physique et intelligible, cf. *Philèbe*, 23 C-31 B; *Timée*, 27 D-36 B; *République*, VI, 509E-518B.

c'est la constitution intérieure de la réalité qu'il veut expliquer. Or, si toute réalité est stable et éternelle parce qu'elle est indivisée ou une en elle-même, cette indivision ne lui appartient pas en propre, puisqu'elle est commune à toute forme. Ce qui lui appartient en propre, c'est donc son altérité, le fait qu'elle s'oppose à tout ce qui n'est pas elle, car c'est par ces limites qu'elle est vraiment forme. Elle est donc autre par essence et *une par participation*. L'être en tant qu'être platonicien s'ouvre donc sur l'un et le bien qui l'expliquent mais qui, par le fait même, sont en dehors de lui.

L'être platonicien est donc constitué par deux éléments dont l'un lui appartient essentiellement alors que l'autre est participé; il est vraiment un « aliquid »; or, ni l'un, ni l'altérité n'impliquent l'exister, comme nous l'avons vu, car ces notions sont indifférentes au fait que la forme existe ou n'existe pas et s'il y a des réalités qui ne sont pas « aliquid », c'est-

à-dire, qui ne sont pas indivisées en elles-mêmes et autres que tout le reste, ces réalités seront dites exister mais se dénommeront non-être. L'existence du non-être n'est donc pas absurde dans une telle métaphysique, elle est, au contraire, la seule façon de rendre compte du monde physique plongé dans le devenir et les apparences ⁽⁸⁵⁾. L'être en tant qu'être platonicien ainsi constitué ne pourra jamais nous faire connaître l'un participé par tous, car cet un n'est pas être mais bien et c'est vers cette patrie de l'un et du bien que la métaphysique platonicienne oriente l'intelligence humaine et l'univers qu'elle contemple, sans jamais les y faire entrer, car ils ne sont ni êtres, ni connaissables ⁽⁸⁶⁾.

85. Cf. RODIER, *Études de Philosophie grecque*, Paris, Alcan, 1926, pp. 54 et suivantes ; cf. *L'Introduction au Parménide*, par A. DIÈS, dans l'édition Budé.

86. Cf. les pénétrantes analyses des textes platoniciens concernant l'un, le bien et Dieu, par A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, Vrin, 1936), I^{ère} partie, chap. III, pp. 202-205 ; II^{ème} partie, chap. I, pp. 253-266.

Le platonisme a vraiment atteint l'être et voilà pourquoi il est *une* métaphysique; mais n'a atteint que l'un de ses aspects, le plus obvie, le premier à frapper les regards d'une intelligence⁽⁸⁷⁾ dont le mode propre est l'abstraction; et voilà pourquoi il n'est pas *la* métaphysique. Ce visage de Pénélope devait retenir l'attention de l'humanité pendant les siècles à venir, et il la retient encore de nos jours. Plotin le porta à sa suprême perfection, et baptisé par Augustin, il devait devenir le centre de toute la spéculation théologique médiévale, saint Thomas excepté. L'historique de la Métaphysique de

87. Tous les scolastiques remarquent que l'un est ce qui est le plus près de l'être. Philippe le Chancelier prend l'un comme le modèle de tous les autres transcendants (Summa de bono, qu. I, f. Ivb). De même la Summa Alexandri affirme que l'un est « cointellectus » avec l'être et que ce dernier ne peut être intelligé sans lui, alors qu'il n'en est pas de même du vrai et du bien (Ia Pars, tr. III, qu. I, memb. I, éd. cit., p. 115). De même Albert le Grand : « Proximus intellectus ad ens est intellectus unius » (Summa Theol., Ia, tr. VI, qu. 28, éd. cit., vol. XXXI, p. 289 a). On trouve la même affirmation chez l'Angélique (cf. I Sent., qu. I, a. III, c).

l'« aliquid », et de l'un sa patrie, a été faite de main de maître ⁽⁸⁸⁾; nous avons d'autant moins à y insister, que la révélation chrétienne qui aurait dû tout bouleverser par l'introduction d'un Dieu-exister, n'y apporta, en fait que des éléments extérieurs, tels que la contingence de tout être créé, qui lui vient précisément de son exister, et la dépendance totale de la métaphysique par rapport à la foi qui seule lui donne sa véritable signification; car l'Un-Bien inconnaissable de Plotin, l'est devenu en Christianisme, non par la métaphysique mais par la Foi, et la métaphysique peut ainsi réintégrer sa patrie avec son objet créé, non par ses propres forces mais par l'intervention du Dieu créateur et amour ⁽⁸⁹⁾.

88. Cf. E. GILSON, *Being and some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies, 1949, pp. 20-40; 74-106.

89. Pour une étude détaillée des rapports entre philosophie et foi chez Augustin et dans l'Augustinisme, cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint-Augustin*, Paris, Vrin, 1943, pp. 141 suivantes, pp. 260-263; *La Philosophie au*

3ème étape: Métaphysique aristotélienne ou l'être-res.

Cette métaphysique d'une intelligence pure tout entière tournée vers un monde de formes séparées dont le principe est inconnaissable, ne pouvait pas davantage satisfaire Aristote que les charmes de Calypso ne devait retenir indéfiniment Ulysse loin de Pénélope. La métaphysique reprit donc son odyssée, et pour la première fois de son histoire, hérita vraiment de son nom, fut vraiment la connaissance d'un monde qui n'est pas physique et dont la saisie suit à celle du monde physique. Aristote fait beaucoup plus que « replonger dans le sensible les formes séparées de son Maître », il conserve

Moyen-Âge, Paris, Payot, 1944, chap. III-VIII, pp. 201-502. La division bonaventurienne de l'être en ombres, vestiges, images, similitudes qui ne sont pleinement être que dans leur inter-relation, a comme corollaire inévitable la division du savoir en science, sagesse, foi, théologie et don de sagesse, et l'impossibilité pour chaque degré inférieur d'exister sans sa référence au degré supérieur.

l'« aliquid » de Platon, lui ajoute la « res » ou substance, et il remplace l'exemplarisme par une véritable causalité qui rend compte simultanément de l'être et de sa multiplicité.

Quel est donc la nature de l'être en tant qu'être du Stagirite? Sa réponse est invariable: il est ce qui subsiste, il est nature ou ce qui cause. Il est intéressant de noter dès maintenant que ces deux noms qui désignent l'être comme tel, sont deux noms corrélatifs, car la *substance* ou ce qui subsiste se définit toujours en fonction de son rôle de sujet, en fonction des accidents qui reçoivent d'elle l'être qu'ils possèdent, alors que la *nature* se décrit par référence à l'activité qui sort d'elle ou dont elle est le terme⁽⁹⁰⁾. Ces deux aspects complémentaires de l'être aristotélicien sont la clef de voûte de son

90. Cf. BONITZ, *Index aristotelicus*, Berlin, 1870, aux mots: *einai* (pp. 221a 34-61), *ousia* (pp. 544a 26-546a 4), *phusis* (pp. 837b 42-838 a40).

système qui explique l'ordre ou la hiérarchie de l'univers par la diversité des substances, et l'aspect dynamique de ce même univers par la causalité de ces substances, en tant que natures.

Définir l'être comme tel par les relations qu'il soutient avec les accidents et l'activité dont il est cause est une très mauvaise définition en aristotélisme, car la définition doit nous faire connaître l'absolu d'un être et non ses aspects relatifs. Aussi le Stagirite prend-il soin de nous définir le seul être qui soit immédiatement saisissable par notre intelligence : la substance matérielle, en tant que substance ou être. Elle est un composé de matière première et de forme substantielle. Lui demande-t-on d'explicitier un peu sa pensée et de nous décrire la nature de ces deux éléments constitutifs : il nous répond, l'un est puissance et l'autre acte, et les deux réunis constituent l'être en acte ou l'être réel. C'est par l'analyse métaphysique du mouvement et du devenir

qu'Aristote est parvenu à cette définition de l'être en tant qu'être⁽⁹¹⁾ et comme le mouvement est un effet, la substance, i.e., cette matière et cette forme sont causes. L'être en tant qu'être d'Aristote est donc essentiellement la résultante de deux causes intérieures, qui en tant qu'intrinsèques portent le nom de principes, et en tant qu'ayant des effets autres que le composé substantiel, méritent formellement le titre de causes.

La Pénélope de la métaphysique aristotélicienne c'est donc la substance ou la nature; si l'on met en parallèle l'être en tant qu'être tel que le définit l'Angélique et celui que nous présente Aristote, on ne peut que s'étonner de leur diversité, car alors que l'exister était la note formelle chez le premier, elle n'est même pas men-

91. Les principaux textes où Aristote analyse le mouvement et le devenir pour conclure à l'existence de deux co-principes substantiels dénommés matière-forme ou acte-puissance, sont les suivants: *Phys.*, livres I-III, ch. 3 (184a10-202b29); *Métaph.*, Z, chap. 7-9 (1032a13-1034b6).

tionnée comme élément constitutif chez ce dernier ; l'existence est un fait que l'on constate mais qui ne définit rien, qui ne caractérise aucune des réalités ; ce qui vraiment les définit c'est ce qu'elles sont et ce qu'elles font, ce sont leurs richesses intimes comme principes et tout ce qui sort d'elles comme causes. Or, c'est là, nous l'avons vu, l'un des visages de l'être comme tel en thomisme, celui qu'il présente au métaphysicien en tant que « *res seu natura seu essentia* », car en tant que telle, la réalité est propriétaire de biens stables qui n'appartiennent qu'à elle et qui dureront aussi longtemps qu'elle-même. Aristote a donc ajouté à l'être platonicien : l'être est indivisé ou un essentiellement ⁽⁹²⁾, et non pas participation comme dans le système de Platon, et il demeure

92. Sur l'identité de l'être et de l'un, cf. *Métaph.*, G, ch. I, 1003b22-25 : « Or, l'être et l'un sont identiques et d'une même nature, en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs, sans cependant être exprimés dans une même notion ». Cf. aussi, *ibid.*, 1003b30 ss.; Liv. X (iota), ch. II, 1054a13.

divisé des autres, partie d'une multitude; mais à ces deux notes s'ajoute l'aspect substance et nature avec la fécondité essentielle que ces mots évoquent. Pénélope a cessé d'être inactive pour devenir une ouvrière infatigable d'ordre et de perfection; elle est non seulement le sujet de ses accidents, mais ces derniers sortent d'elle et elle est leur fin. Cette Pénélope est donc infiniment plus riche que celle de Platon, mais elle n'est pas encore la Pénélope intégrale, car l'un, l'« aliquid » et la « res » tout en étant des aspects réels de l'être ne le constituent pas dans ce que j'oserais appeler son « to ti èn einai » qui est l'exister; or, cet acte ultime de la réalité, s'il est constaté comme un fait par Aristote n'est toutefois pas ce qui définit l'être comme tel, mais cet acte essentiel qui s'appelle forme substantielle.

Quelle est la patrie d'une telle métaphysique? Elle sera divine comme toute patrie d'une connaissance vraiment métaphysique, mais cette divinité est tota-

lement isolée des êtres qu'elle attire, une sorte de bouddha grec, égoïstement centré sur lui-même, qui ne donne rien, mais rend compte de l'orientation du mouvement universel ; car elle est la fin désirée par chacune des réalités, fin qu'aucune ne possédera mais vers laquelle elle tendra invinciblement de toutes les forces de cet être qu'elle est et par lequel elle occupe une place particulière dans un univers éternel et toujours identique sous le devenir perpétuel des individus. Dans un tel univers, l'individu, donc ce qui pour nous est vraiment être parce que seul il existe, n'a aucune importance ; il est un accident de l'espèce qui seule compte, parce que seule immuable et éternelle comme Dieu qui en est la fin.

Conclusions

Les conclusions qui se dégagent de l'odyssée de la Métaphysique peuvent très facilement servir de guide à toute intel-

ligence humaine, attirée par le plus calomnié, le plus ridiculisé, mais aussi le plus noble des savoirs humains.

Ce guide l'avertit alors que son odyssée peut très bien, comme celle d'Ulysse, durer des années, des années remplies de labeurs, d'attente pénible, de contretemps imprévus ; qu'il lui faudra une constance à toute épreuve et une ingéniosité remarquable pour transformer la connaissance sensible et imaginative en serviteurs fidèles, car seule l'intelligence dépouillée des anthropomorphismes auxquels elle est si liée, peut parvenir à saisir l'être en tant qu'être et retrouver sa patrie, la divinité. Aristote remarquait déjà que la sagesse est un prêt de la divinité ; or, celle-ci n'est pas prêteuse, car pendant des millénaires, elle la refusa à l'humanité, et la lui ayant confiée une seule fois, elle se hâta de la lui retirer.

Si le but du voyage est noble mais difficile, la nécessité d'un itinéraire est ur-

gente afin de ne pas prolonger inutilement le voyage. Or, la carte routière que nous indique notre guide est essentiellement sociale, car si la métaphysique est une expérience personnelle, elle ne sort pas tout de go d'un cerveau humain comme Minerve de celui de Jupiter ; les tentatives de Descartes et de Kant qui aboutirent à des désastres en sont une preuve irréfutable. Il faut donc se mettre à l'école des grands maîtres et leur demander de faciliter notre travail ; il faut refaire partiellement l'odyssée de la métaphysique, qui n'est pas, comme on l'a souvent répété, une seconde tour de Babel, car sous une apparente confusion, au sein de dissensions perpétuelles, il y a, nous l'avons vu, un progrès constant vers la saisie du réel. Pénélope nous apparaît progressivement sous des visages de plus en plus différenciés, et la réussite thomiste, si elle est le fruit le plus personnel du génie de l'Angélique, ne s'explique précisément que par l'humilité avec laquelle il s'est mis à l'école des prédécesseurs, et

le respect religieux qu'il portait à la moindre parcelle de vérité découverte par les autres. La seule voie qui conduise à la Sagesse est celle qui passe par les écrits des grands maîtres de la pensée humaine.

Après avoir fixé le but à atteindre, l'itinéraire à suivre, notre guide nous donne enfin les moyens à prendre pour entrer en contact avec la réalité. Or, le moyen unique et indispensable est la connaissance des langues, non pas les langues anciennes ou modernes, qui ont leur utilité, mais les langues que parlent l'être, car Pénélope est polyglotte et toutes les calamités qui ont accompagné le développement de la métaphysique proviennent des équivoques suscitées par la multiplicité des langages du réel. L'être parle donc à notre intelligence, il se raconte continuellement et ne parle même que de lui, ce qui n'est pas étonnant puisqu'il n'y a rien en dehors de lui. Mais il se raconte différemment selon les langues qu'il utilise. Dans

un langage tout imprégné de sensations, la réalité se montre à nous comme livrée au devenir, comme instable, changeante; dans celui de l'imagination, elle nous apparaît, au contraire, figée dans l'espace et le temps; et ces deux récits apparemment antinomiques doivent être pris au sérieux, car si l'on accepte l'un et rejette l'autre, on devient cartésien ou kantien, mais on ne devient pas métaphysicien.

L'être se raconte d'une troisième manière dans un langage proprement intellectuel, mais ce dernier langage contient des dialectes tellement différents qu'ils semblent n'avoir aucune parenté profonde. Ainsi, Pénélope parle souvent un langage monosyllabique, et elle se montre alors sous l'aspect d'une série de touts, d'absolus, complètement isolés les uns des autres, dans un individualisme radical, et c'est le langage de l'essence, enregistré en nous par la *définition*, et qui est saisie par cet acte de connaissance qui s'appelle appréhension; langage si fortement com-

pris et analysé par les métaphysiques platoniciennes. Parfois, au contraire, la réalité parle un langage polysyllabique où une multitude d'éléments entrent dans la constitution des mots; et c'est le langage de l'être nature ou cause qui se manifeste comme un centre d'où partent des myriades d'accidents, et vers lequel ils convergent; ce langage est compris par le *raisonnement* dont Aristote a découvert et rédigé les lois: il caractérise l'Aristotélisme. Enfin, l'être parle encore un autre dialecte, polysyllabique lui aussi, mais d'une brièveté telle qu'il en est déconcertant, et c'est le langage de l'exister dont le jugement est l'enregistreur; langage factuel, concret qui met notre intelligence en face de tout sans lui donner aucune explication. Et c'est le langage que seul l'Angélique a saisi dans sa véritable profondeur, car par lui, Pénélope se manifeste dans sa réalité profonde, et c'est autour du jugement que son épistémologie s'organise parce que c'est dans et par lui que toute vérité et toutes les vérités sont

saisies, en dernière analyse. Si on demande à l'Angélique pourquoi la sagesse est ce qu'elle est, il répondra, parce qu'elle *judge*; si on le pousse à nous expliquer sa méthode, il la définit comme une *via judicii* ⁽⁹³⁾; et la raison de la nécessité de l'« intellectus » vient de la nécessité d'un jugement infaillible qui porte sur l'être comme tel. Et toutes les autres opérations de l'intelligence sont au service du jugement, qui est vraiment, chez lui, la perfection du savoir. Saint Thomas est donc le métaphysicien par excellence parce qu'il est polyglotte comme la réalité, et qu'aucun des langages de cette dernière ne lui a échappé.

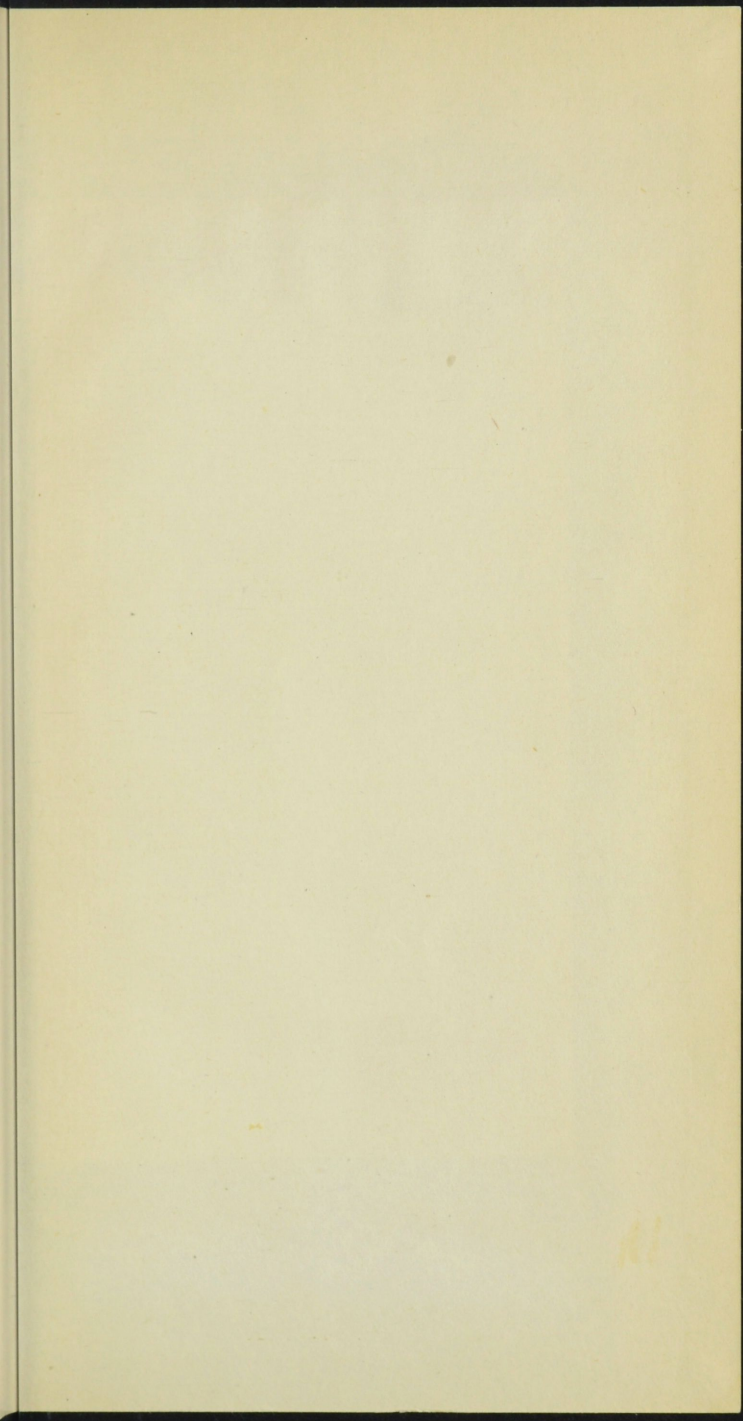
Voilà ce que l'odyssée de la métaphysique nous apprend et les leçons qu'elle

93. Pour le rôle et l'importance de cette « *via judicii* » dans la métaphysique thomiste, cf. L. M. RÉGIS, *Analyse et Synthèse dans l'œuvre de saint Thomas* (*loc. cit.*, pp. 317-329).

nous donne. A celui qui veut tenter l'aventure avec le maximum de sécurité et les meilleures chances de succès, cette odysée lui enseigne qu'en définitive c'est en choisissant l'Angélique comme Maître qu'il parviendra à rejoindre Pénélope, car il a recueilli tout ce que le Platonisme et l'Aristotélisme contenaient de vérités, et il les a groupées avec un art merveilleux autour de l'être en tant qu'être, lumière infailible de notre intelligence, lumière qui l'entraîne vers sa seule patrie, celle où demeure Celui qui est l'Être et le Bien.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉSENTATION	5
INTRODUCTION	7
Première partie. — LA MÉTAPHYSIQUE	
Son <i>subjectum</i> . Ses <i>propriétés</i> . Sa patrie: <i>le divin</i>	13
Deuxième partie. — LES MÉTAPHYSIQUES	
Métaphysique de l'Être- <i>premier connu</i> . Mé- taphysique de l'Être- <i>Aliquid</i> . Métaphysi- que de l'Être- <i>Res</i>	69
CONCLUSION	88



Ce volume doit être rendu à la dernière
date indiquée ci-dessous.

19 JAN 1953

OCT 1 '60

OCT 26 '60

JAN 2 '61

30 MAR '62

OCT 31 '62

25 DEC '64

-2 FEB '65

29 MARS 1980

16 JUL. 1985

10 4 JAN 1998

1-0 MAR 2004

BIBLIOTHÈQUES-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 02502 6390