

Université de Montréal

Les fonctions théoriques de la notion d'acte d'être (*actus essendi*)
chez Thomas d'Aquin

par
Geneviève Barrette

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M. A.) en philosophie

Août 2010

© Geneviève Barrette, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
« Les fonctions théoriques de la notion d'acte d'être (*actus essendi*)
chez Thomas d'Aquin »

présenté par :
Geneviève Barrette

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Richard Bodéüs

.....
président-rapporteur

David Piché

.....
directeur de recherche

François Duchesneau

.....
membre du jury

RÉSUMÉ

Nous entendons, dans ce mémoire, préciser le sens d'*actus essendi* par l'analyse de l'emploi du terme par Thomas d'Aquin. Bien que la notion d'acte d'être soit sous-jacente à nombre de développements philosophiques et théologiques de l'Aquinate, elle n'est considérée pour elle-même dans aucun texte du corpus thomasien. En exposant le cadre théorique des onze unités textuelles dans lesquelles on retrouve nommément l'expression, nous explicitons les distinctions qu'opère Thomas entre l'acte d'être et les notions ontologiques corrélatives (étant, quiddité, être du jugement prédicatif et être commun). Si « *actus essendi* » désigne en premier lieu un principe constitutif de l'étant, il peut encore désigner le terme abstrait correspondant à cette perfection de l'étant. L'acte d'être est ainsi ce par quoi l'étant est étant; il est cependant, au plan ontologique, propre à chaque étant singulier tandis que, au plan conceptuel, le même terme exprime ce qui est commun à tous les étants. Une traduction des extraits du *Scriptum super Sententiis*, des *Quæstiones de quolibet*, de la *Summa Theologiæ*, des *Quæstiones disputatæ De potentia*, de l'*Expositio libri De hebdomadibus* et de la *Expositio libri Metaphysicæ* a été produite pour les fins de cette étude.

Philosophie, Thomas d'Aquin, acte d'être, être, essence, transcendants, simplicité, anges, âme

ABSTRACT

In this paper, we intend to precise the meaning of *actus essendi* by analyzing how Thomas Aquinas uses this term. If the notion of the act of being underlies a number of Aquinas' philosophical and theological developments, it is not treated in itself in any of his writings. By exposing the theoretical framework of the eleven textual units in which the expression namely appears, we explicate how he distinguishes between the act of being and the correlative ontological notions (the being, the essence, the predicamental judgment being and common being). If « *actus essendi* » first designates a constitutive principle of being, it can also designate the corresponding abstract term of this perfection of being. The act of being is that by which being is being; however, it belongs, at the ontological level, to each particular being whereas at the conceptual level, the same term expresses that which is common to all beings. Extracts of the following texts have been translated in French for this purpose: *Scriptum super Sententiis*, *Quæstiones de quolibet*, *Summa Theologiæ*, *Quæstiones disputatæ De potentia*, *Expositio libri De hebdomadibus* and the *Sententia libri Metaphysicæ*.

Philosophy, Thomas Aquinas, act of being, being, essence, transcendentals, simplicity, angels, soul

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	I
ABSTRACT.....	III
TABLE DES MATIÈRES.....	V
SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	IX
REMERCIEMENTS.....	XI
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE PREMIER : L'acte d'être dans la théorie des transcendants	
I. Bref exposé de la théorie des transcendants.....	9
II. Les arguments de la théorie des transcendants.....	12
1. Les <attributs> communs s'identifient dans la réalité.....	12
2. Les <attributs> communs se distinguent quant à leur raison.....	14
3. Les <attributs> communs ne sont pas des accidents de la substance.....	16
III. Les occurrences d' <i>actus essendi</i> dans le cadre de la théorie des transcendants.....	18
1. La distinction entre l'être et l'essence reprise d'Avicenne.....	18
2. La distinction entre l'acte d'être et l'être dans une affirmation.....	21
DEUXIÈME CHAPITRE : L'acte d'être dans la théologie naturelle	
Première partie : La simplicité absolue de Dieu.....	25
I. La distinction de l'étant commun et de l'être divin.....	26
II. La substance que l'on nie de Dieu.....	28
III. Les arguments ayant trait à la prédication.....	31
IV. La primauté de la causalité de l'être.....	34
V. L'indistinction de l'être et de l'essence en Dieu.....	36
VI. L'être, acte premier.....	39
Deuxième partie : L'immatérialité, simplicité propre aux formes simples.....	42
I. Réfutation de la matérialité des formes simples.....	43
II. La composition propre aux formes simples.....	46
III. La subsistance des formes simples.....	48
IV. Les occurrences d' <i>actus essendi</i> dans les extraits portant sur la théologie naturelle.....	51
1. L'acte d'être en regard de l'essence, de la quiddité, de la substance, de la nature et de la forme.....	51
2. L'acte d'être, principe d'individuation.....	56
3. L'acte d'être et Dieu.....	58

TROISIÈME CHAPITRE : L'acte d'être dans les questions à thème particulier

Première partie : Le Christ est-il une créature?.....	59
I. La question de l'unité du suppôt du Christ.....	60
II. Le Christ est-il une créature du fait de sa nature humaine?.....	61
III. L'acte d'être et la création.....	63
Deuxième partie : L'esprit se connaît-il lui-même par essence ou par quelques <i>species</i> ?.....	65
I. Aperçu de la théorie de la connaissance de l'âme.....	65
II. Aperçu de la théorie des universaux.....	68
III. Incidences de la théorie de la connaissance de l'âme sur la compréhension de l'acte d'être.....	72
Troisième partie : L'acte d'être dans l' <i>Exposé du De hebdomadibus de Boèce</i>	77
I. Le premier principe concernant l'étant : « L'être et ce qui est sont différents ».....	78
1. Premier principe dérivé du premier principe quant à l'étant.....	79
2. Deuxième principe dérivé du premier principe quant à l'étant.....	80
3. Troisième principe dérivé du premier principe quant à l'étant.....	83
II. Deuxième principe concernant l'étant : « Cependant, il est différent d'être quelque chose et d'être quelque chose en ce qui est ».....	84
III. Distinctions concernant l'un.....	85
IV. L'acte d'être dans ce passage.....	86
CONCLUSION.....	89
BIBLIOGRAPHIE.....	95
ANNEXE : Textes traduits.....	XVII
NOTE DE TRADUCTION.....	XIX
- <i>Commentaire des Sentences du Lombard</i> , livre I, distinction 8, question 1, article 1, « L'être est-il proprement dit de Dieu? ».....	XXI
- <i>Commentaire des Sentences du Lombard</i> , livre I, distinction 8, question 4, article 2, « Dieu est-il dans la catégorie de la substance? ».....	XXVI
- <i>Commentaire des Sentences du Lombard</i> , livre I, distinction 8, question 5, article 2, « L'âme est-elle simple? ».....	XXX
- <i>Commentaire des Sentences du Lombard</i> , livre III, distinction 11, article 2, « Le Christ est-il une créature? ».....	XXXVII
- <i>Question quodlibétique IX</i> , q. 4, a. 1 [6], « Les anges sont-ils composés de matière et de forme? ».....	XLII
- <i>Somme théologique</i> , première partie, question 3, article 4, « L'essence et l'être sont-ils une même <chose> en Dieu? ».....	XLVII
- <i>Questions disputées sur la puissance de Dieu</i> , question 7, article 2, « En Dieu, la substance, ou l'essence, est-elle la même <chose> que l'être? ».....	L
- <i>Exposé du De hebdomadibus de Boèce</i> , chapitre 2, « Exposé des distinctions ontologiques de Boèce ».....	LIX

- *Exposé de la Métaphysique d'Aristote*, livre 4, chapitre 2, « Que la considération de l'étant et de l'un est la visée de cette science, et d'après les divisions de ceux-ci <c'est-à-dire l'étant et l'un> sont tirées les parties de la philosophie ».....LXXI

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

I. Des œuvres

CG I	<i>Summa contra Gentiles, liber I (Somme contre les Gentils, livre I)</i>
DEE	<i>De ente et essentia (De l'être/étant et de l'essence)</i>
DP	<i>Quæstiones disputatæ de potentia Dei (Questions disputées sur la puissance de Dieu)</i>
DV	<i>Quæstiones disputatæ de veritate (Questions disputées sur la vérité)</i>
In DH	<i>Expositio libri de hebdomadibus (Exposé du De hebdomadibus de Boèce)</i>
In Metaph.	<i>Expositio libri Metaphysicæ (Exposé de la Métaphysique d'Aristote)</i>
In I Sent.	<i>Scriptum super Sententiis, liber I (Commentaire des Sentences, livre I)</i>
LPP	<i>Liber philosophiæ primæ (Métaphysique d'Avicenne)</i>
Metaph.	<i>Metaphysica (Métaphysique d'Aristote)</i>
Quodl.	<i>Quæstiones de quolibet (Questions quodlibétiques)</i>
ST	<i>Summa theologiæ (Somme théologique)</i>

II. Des divisions des textes

1 ^a	<i>prima pars</i> (première partie)
a.	<i>articulus</i> (article)
ad	<i><olutio> ad argumentum</i> (solution à l'argument)
arg.	<i>argumentum</i> (argument)
c.	<i>caput</i> (chapitre)
co.	<i>corpus</i> (réponse magistrale)
d.	<i>distinctio</i> (distinction)
lib.	<i>liber</i> (livre)
q.	<i>quæstio</i> (question)

Dans les notes de bas de page, la pagination en chiffres romains renvoie aux textes traduits que l'on retrouve en annexe.

REMERCIEMENTS

Ma reconnaissance va spontanément à David Piché dont l'excellence de la pratique philosophique est stimulante et dont la bienveillance est rénovatrice. Je lui sais particulièrement gré pour la correction du latin des traductions, matériau premier de ce mémoire.

J'ai une pensée spéciale pour les professeurs dont l'enseignement et le dévouement ont préparé l'accomplissement de ce projet ainsi que pour les collègues dont les questions soulevées, les références indiquées et la précieuse camaraderie ont favorisé sa progression.

Je tiens à remercier le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) dont l'octroi de subventions au professeur Piché a rendu possible la production de matériel de référence en philosophie médiévale (répertoire de ressources internet, index rerum, bibliographies, résumés et traductions) et a, par la même occasion, contribué à ma formation comme chercheur.

Ma gratitude est vive pour ma famille et mes amis, Joël Simard, Johanne Longtin, André Simard, Céline Gonthier, pour leur soutien inventif et renouvelé. Je remercie aussi de tout cœur Geneviève Dick et Raphaël Zummo qui ont eu la générosité de relire ce mémoire.

À Joël et Arnaud dont les actes d'être font ma joie

INTRODUCTION

Dès son vivant, Thomas d'Aquin fut reconnu comme un penseur original et important. Certaines de ses thèses furent cependant élaboussées par la vague de condamnations qui survint peu après sa mort¹. Docteur en théologie, l'Aquinate était néanmoins un lecteur et commentateur assidu d'Aristote et de ses exégètes, trouvant des éléments de solution pour des questions de théologie chrétienne dans une philosophie étrangère à ces considérations². Si les condamnations d'Étienne Tempier, évêque de Paris, visaient plus spécifiquement l'aristotélisme radical des artiens de l'Université de Paris, elles touchèrent aussi Gilles de Rome dont les thèses dénoncées correspondaient à l'enseignement de frère Thomas en plusieurs points³. Afin d'honorer la mémoire de l'Aquinate et pour contribuer, par ricochet, au rayonnement de l'Ordre des prêcheurs, plusieurs directives incitant au respect de son œuvre et à la promotion de son étude furent alors émises par les chapitres généraux dominicains. L'intérêt doctrinal de l'œuvre de Thomas et ces circonstances historiques donnèrent lieu à une école de pensée dans laquelle étaient interprétés les textes thomasiens et étaient développées différentes intuitions s'y trouvant. Fidèles à l'esprit du maître, les premiers thomistes se réclamaient de Thomas sans endosser l'entièreté de sa pensée. Par exemple, Hervé de Nédellec, qui écrivait un *Traité de l'étant et de l'essence (De ente et essentia)* contre celui produit par Henri de Gand, se faisait le défenseur de l'orthodoxie thomasienne sans lui-même souscrire, par exemple, à la distinction réelle de l'être et de l'essence dans l'étant fini⁴.

¹ Pour des repères historiques quant aux événements suivant la mort de Thomas d'Aquin, cf. J.-P. Torrell dans *Initiation à saint Thomas d'Aquin : Sa personne et son œuvre*, 2^e éd. rev. et augm. d'une mise à jour critique et bibliographique, Fribourg, Éditions Universitaires, 2002, p. 433-463.

² Thomas commentait notamment le traité *De l'âme* d'Aristote alors qu'il rédigeait les questions relatives à l'âme dans sa *Somme de théologie*, ou encore commentait l'*Éthique à Nicomaque* en rédigeant la troisième partie de la *Somme* qui porte sur la morale. Comme Thomas n'enseignait pas la philosophie même d'Aristote, on peut penser que son étude des œuvres du Stagirite lui servait en vue de la rédaction et de l'enseignement de la théologie. Cf. *ibid.*, p. 333-334.

³ Notamment quant à la structure ontologique des intelligences, cf. thèses 79 (46) et 81 (63) dans la trad. de D. Piché, Étienne Tempier, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, 1999, p. 105 et p. 171, n. 3 pour des indications bibliographiques sur la question.

⁴ Cf. W. Seńko, « Les opinions d'Hervé de Nédellec au sujet de l'essence et de l'existence », *Mediævalia Philosophia Poloniensia* 10, 1961, p. 59-74; E. B. Allen, « Hervæus Natalis, an early "thomist" on the notion of being », *Mediæval Studies* 22, 1960, p. 1-14.

Le XIX^e siècle fut marqué par le renouveau des études thomistes, le pape Léon XIII s'étant fait l'instigateur d'un enseignement de la philosophie dans l'esprit de l'Aquinat⁵. De vastes travaux d'édition des textes furent alors entrepris et une littérature abondante fut produite sur la pensée de Thomas d'Aquin. Hormis les textes mêmes de l'Aquinat, la connaissance que nous avons de la pensée de Thomas nous provient en large part de cette littérature ou s'inscrit dans la tradition interprétative thomiste. C'est notamment le cas de l'ontologie de Thomas dont l'ouvrage de référence français demeure encore aujourd'hui *L'être et l'essence* d'Étienne Gilson⁶. En anglais, John Wippel a produit la remarquable synthèse *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas : From Finite Being to Uncreated Being*⁷. Cependant, comme Gilson le reconnaît lui-même, son ouvrage n'est pas une histoire de la philosophie, ni un exposé de la pensée de l'Aquinat. L'auteur exprime bien l'esprit du thomisme en affirmant qu'il se réclame de Thomas d'Aquin, sans en exposer sa pensée même⁸. De fait, les auteurs s'inscrivant dans la tradition thomiste ne se limitent pas toujours à la pensée de saint Thomas, mais la perçoivent plutôt comme un héritage à faire fructifier, tout particulièrement alors que des points de doctrine toujours problématiques invitent à la spéculation. Par conséquent, si la littérature thomiste est importante, un retour aux textes ne peut être ménagé pour départager la pensée de l'Aquinat du résultat de la tradition interprétative qui s'en réclame⁹.

C'est d'ailleurs le travail que Wippel réalise dans son *Metaphysical Thought* : pour présenter les différents aspects de l'ontologie thomasienne, il met à profit les plus im-

⁵ Cf. *Lettre encyclique de Léon XIII, Æterni Patrem : Sur la philosophie chrétienne*, en ligne : http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_fr.html (accédé 23 juillet 2010), au paragraphe commençant par « Nous donc ».

⁶ É. Gilson, *L'être et l'essence*, 3^e éd., Paris, J. Vrin, 2000.

⁷ J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas : From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, coll. Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, n° 1, 2000.

⁸ *Op. cit.*, p. 351. Gilson, historien de la philosophie médiévale, a cependant exposé ailleurs la pensée de l'Aquinat, notamment dans *Le Thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6^e éd. revue, Paris, J. Vrin, coll. Études de philosophie médiévale, 1983.

⁹ Par exemple, l'édition léonine de la *Somme théologique* (1882) présente le commentaire de Monseigneur Cajetan (Thomas de Vio, 1469-1534) en glose du texte de Thomas; l'interprétation de Cajetan était alors considérée comme la lecture officielle de l'Aquinat. Or, dans les dernières décennies, celle-ci fut amendée en plusieurs points. Il faut notamment signaler sa conception de l'analogie de l'être que Bernard Montagnes rectifie en 1963 en montrant que le texte sur lequel Cajetan se basait n'est pas représentatif de la pensée de l'Aquinat quant à cette question. Cf. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Béatrice-Nauwelærts, 1963, c. 2 : « L'analogie transcendantale de l'être », p. 65-114.

portantes avancées thomistes sur ces questions, tout en exposant les passages de l'œuvre de l'Aquinat qui illustrent le mieux sa pensée quant à ces aspects¹⁰. C'est dans cet esprit d'un retour à la pensée de Thomas d'Aquin que nous désirons aborder chez lui la notion d'acte d'être. Nous proposons ainsi de retrouver l'usage même que fait Thomas de la notion dans les textes où elle apparaît. Cependant, comme plusieurs points de doctrine importants chez Thomas d'Aquin, l'acte d'être n'est pas abordé pour lui-même¹¹; notre auteur en précise certes la notion à quelques endroits, mais toujours dans le but de résoudre des questions ne concernant pas directement l'acte d'être. Par conséquent, nous procéderons par examen du contexte où l'on trouve nommément l'expression « *actus essendi* ». Nous présenterons le problème ou la structure de l'unité textuelle dans laquelle elle apparaît; nous identifierons les thèses que Thomas défend et les principaux arguments qu'il met de l'avant pour les soutenir, dans la mesure où les arguments sont en lien avec la caractérisation de l'acte d'être à ébaucher. À partir de cette première analyse des extraits, il nous sera alors possible de dégager les thèses proprement ontologiques et de cerner le sens des notions relatives au vocabulaire de l'être que l'on y trouve. Au terme de l'examen de chaque passage, et au fil des observations réalisées, nous serons en mesure de mieux saisir le sens que Thomas d'Aquin donne lui-même à la formule « *actus essendi* »¹².

¹⁰ Wippel reprend, par exemple, les développements de Montagnes sur la question de l'analogie de l'être et les études de Fabro et Geiger sur la question de la participation. Pour ce qui est de la distinction de l'être et de l'essence, il indique les différentes positions des chercheurs et présente la pensée de Thomas à ce sujet en exposant les cinq types d'arguments que l'on trouve quant à cette question chez Thomas. Respectivement, *op. cit.*, p. 73-93, p. 94-131, p. 136, n. 11 pour les références aux différentes positions quant à la distinction réelle de l'être et de l'essence et p. 132-176 pour l'exposé des arguments.

¹¹ Il faut néanmoins mentionner que Thomas d'Aquin a rédigé un court traité *De l'étant et de l'essence* (*De ente et essentia*) lorsqu'il était bachelier sententiaire (1252-1256). Il entendait alors y préciser (1) le sens des termes « essence » et « étant », (2) la façon dont l'essence et l'étant se trouvent dans les différentes réalités et (3) la façon dont ils se rapportent aux intentions logiques, cf. Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, *L'être et l'essence : Le vocabulaire médiéval de l'ontologie : deux traités "De ente et essentia" de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, trad. A. de Libera et C. Michon, Paris, Éd. du Seuil, 1996, *Prologue*, p. 70-71. On trouve en effet dans ce traité l'exposé le plus complet de l'Aquinat sur les universaux, les différentes acceptions d'essence ainsi que sa conception de la structure ontologique de Dieu, des formes simples et des substances composées dans le cadre d'un argument relatif à la distinction de l'être et de l'essence dans les étants finis qui suscite, aujourd'hui encore, critiques et commentaires. Néanmoins, Thomas n'aborde pas, dans son *De ente et essentia*, les caractéristiques de sa notion d'être. Cf., *ibid.*, p. 57.

¹² Pour une contextualisation historique des termes « *ens* (étant) » et « *essentia* (essence) » et pour un aperçu du sens à donner aux principaux termes ontologiques chez Thomas, le lecteur pourra se référer à l'appendice I de *L'être et l'essence* de Gilson, *op. cit.*, p. 335-349, ainsi qu'aux glossaires de la traduction du *DEE* de Libera-Michon, *op. cit.*, p. 15-36 et p. 245-257.

Bien que, selon É. Gilson, la conception de l'être de Thomas consiste en une véritable révolution intellectuelle¹³, nous ne trouvons qu'à quinze reprises l'expression « *actus essendi* » dans l'œuvre de Thomas qui fait plusieurs dizaines de milliers de pages. Ces occurrences se retrouvent dans onze unités textuelles, c'est-à-dire articles ou chapitres. L'article correspond, chez Thomas, à une sous-question abordée dans le cadre d'une question plus générale. Pour chaque article, Thomas fournit d'abord une série de difficultés par rapport à la thèse qu'il soutiendra ou quant à un des aspects de celle-ci. Ensuite, il présente un ou plusieurs arguments, souvent tirés de penseurs reconnus, qui vont en sens contraire des difficultés déjà soulevées. Puis, il expose sa position argumentée quant à la problématique énoncée, avant de résoudre les objections posées en premier lieu. Les occurrences d'acte d'être que nous avons relevées dans le cadre d'articles se trouvent toutes dans le corps du passage ou dans les solutions aux objections; on peut, par conséquent, les considérer comme correspondant à la pensée de Thomas. Il s'agit des textes suivants¹⁴ :

- *Commentaire des Sentences du Lombard*, livre I, distinction 8, question 1, article 1 (deux occurrences dans le corps de l'article), « L'être est-il proprement dit de Dieu? »;
- *Commentaire des Sentences du Lombard*, livre I, distinction 8, question 4, article 2 (solution au deuxième argument) « Dieu est-il dans la catégorie de la substance? »;
- *Commentaire des Sentences du Lombard*, livre I, distinction 8, question 5, article 2 (corps de l'article) « L'âme est-elle simple? »;
- *Commentaire des Sentences du Lombard*, livre III, distinction 11, article 2 (solution au deuxième argument), « Le Christ est-il une créature? »;
- *Questions disputées sur la vérité*, question 1, article 1 (corps de l'article, solution au premier argument et trois occurrences dans la solution à l'argument en sens contraire), « Qu'est-ce que la vérité? »;
- *Questions disputées sur la vérité*, question 10, article 8 (solution au treizième argument), « L'esprit se connaît-il lui-même par essence ou par quelque *species*? »;
- *Question quodlibétique IX*, q. 4, a. 1 [6] (corps de l'article), « Les anges sont-ils composés de matière et de forme? »;

¹³ Cf. *De l'être et de l'essence*, *op. cit.*, p. 328.

¹⁴ Dans le cas du *Scriptum super Sententiis* (*Commentaire des Sentences du Lombard*), Thomas entend exposer le texte des différentes distinctions (divisions éditoriales du texte du Lombard). En général, il distingue d'abord les parties du texte, puis explicite certains aspects du contenu doctrinal de la distinction en procédant par mode de *quæstio*. Il conclut habituellement en exposant le texte du Lombard, à l'aide des conclusions issues des différentes questions discutées. Comme les extraits qui nous concernent correspondent aux discussions doctrinales et non à l'exposé du texte même du Lombard, il n'y a pas lieu d'attribuer la doctrine qu'ils contiennent à autre que Thomas.

- *Somme théologique*, première partie, question 3, article 4 (solution au deuxième argument), « L'essence et l'être sont-ils une même <chose> en Dieu? »;
- *Questions disputées sur la puissance de Dieu*, question 7, article 2 (solution au premier argument), « En Dieu, la substance, ou l'essence, est-elle la même <chose> que l'être? »¹⁵.

Les autres occurrences apparaissent dans le cadre de l'*Exposé du De hebdomadibus* de Boèce et dans l'*Exposé de la métaphysique d'Aristote*¹⁶. Comme les titres le laissent entendre, Thomas cherche à expliciter la doctrine que l'on trouve dans ces œuvres. L'Aquinat procède en mettant au jour les articulations des textes et en discutant les différents points de doctrine qui y sont posés. Par conséquent, on doit avoir à l'esprit que si l'expression « *actus essendi* » est de Thomas, celui-ci l'emploie pour expliciter la pensée d'un autre. Les passages retenus correspondent aux extraits suivants :

- *Exposé du De hebdomadibus* de Boèce, chapitre 2 (deux occurrences dans la section « Exposé du premier principe concernant l'étant »), « Exposé des distinctions ontologiques »;
- *Exposé de la Métaphysique d'Aristote*, livre 4, chapitre 2 (dans la section « L'un et l'étant diffèrent selon la raison »), « Que la considération de l'étant et de l'un est la visée de cette science, et d'après les divisions de ceux-ci <c'est-à-dire l'étant et l'un> sont tirées les parties de la philosophie ».

Nous avons établi la liste des occurrences selon deux approches complémentaires. D'une part, l'*Index thomisticum* du père Roberto Busa, mis en ligne par Eduardo Bernot et Enrique Alarcón, présente un moteur de recherche pouvant repérer des termes dans l'œuvre entière de l'Aquinat. Par la recherche « act* *3 essendi », il nous a été possible d'identifier les lieux où se trouvaient le terme « *actus* » décliné selon toutes les flexions possibles (*actus, actum, actui, actu, actuum, actibus*) et le terme « *essendi* » (au génitif, puisque complément de nom d'*actus*) dans une distance de trois

¹⁵ L'ordre de présentation des textes suit la chronologie de J.-P. Torrell, cf. *op. cit.*, p. 483 et *sqq.*

¹⁶ R. A. Gauthier caractérise le style littéraire de l'exposé en l'opposant à celui de la sentence. Alors que la sentence porte sur l'intention de l'auteur et consiste en une synthèse de sa pensée, l'exposé consiste en une analyse de la lettre du texte. Cf. R. A. Gauthier, « Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès Arts de Paris (1235-1240) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 42, 1975, p. 76-77.

mots¹⁷. D'autre part, nous avons vérifié si l'expression « *actus essendi* » se trouvait dans les lieux parallèles aux passages retenus suite à la recherche dans l'index, lorsque des lieux parallèles étaient indiqués dans les éditions et traductions consultées ou encore mentionnés dans la littérature secondaire¹⁸. Par cette deuxième approche, nous avons corroboré la liste établie au moyen de l'index.

En raison de l'absence de traduction française pour certains passages, ou encore parce que certaines traductions trop littéraires masquent la doctrine de l'Aquinate, nous avons réalisé la traduction de neuf des onze extraits identifiés. Ces traductions, que l'on retrouvera en annexe, ont été réalisées à partir de l'édition la plus à jour de chaque texte; elle est indiquée par une note au début de l'extrait¹⁹. Pour les articles des *Questions disputées sur la vérité*, nous nous référerons à la traduction de Christian Brouwer et de Marc Peeters, pour ce qui est de l'article de la première question, et à celle de Kim Sang Ong-Van-Cung, pour l'article de la question 10²⁰.

Comme la visée première de cette étude est de préciser l'acception d'*actus essendi* chez Thomas d'Aquin, la méthodologie retenue présente l'avantage d'observer l'usage que Thomas fait de la notion d'acte d'être dans le contexte où lui-même juge opportun de le faire. Si nous considérons les textes où l'expression apparaît en toutes lettres, cette étude exclut cependant les lieux textuels où l'on retrouve la même notion sous un vocable différent. Les textes dans lesquels se trouvent des expressions qui se rapportent à l'être comme acte, par exemple « *esse in actu* (être en acte) » et « *actus entis* (acte de l'étant) », auraient pu faire l'objet de la même analyse que les

¹⁷ Cette approche présente néanmoins la limite du choix des éditions latines retenues pour la recherche intratextuelle. En effet, dans certains cas, l'édition dépouillée par le moteur de recherche ne correspond pas à l'édition des textes de Thomas la plus à jour, notamment dans le cas du *Commentaire des Sentences* (Parmes, 1856 et 1858, plutôt que celle de Mandonnet, 1929), de la neuvième question quodlibétique (Marietti, 1956, plutôt que celle de la Léonine, 1996) et l'*Exposé du De hebdomadibus* (Marietti, 1954, plutôt que l'édition de la Commission léonine, 1992). D'autres occurrences d'« *actus essendi* » pourraient donc être trouvées, dans le cas où un passage aurait, par exemple, été omis dans l'édition antérieure et réintégré dans la dernière édition. Par ailleurs, nous n'avons pas considéré l'extrait des *Primæ redactiones* du II^e livre de la *Somme contre les Gentils* où l'expression « *actus essendi* » apparaît.

¹⁸ Cf. « Bibliographie », pour la liste des ouvrages consultés.

¹⁹ Puisque nous ne reproduisons pas le texte latin en vis-à-vis du texte français, le lecteur voudra bien se référer à l'édition latine indiquée, ou encore au texte en ligne sur le site *Corpus thomisticum* (<http://www.corpusthomisticum.org>) dont l'édition peut varier sensiblement pour certains passages, pour la raison indiquée à la note 17.

²⁰ Thomas d'Aquin, *Première question disputée : La vérité (De veritate)*, trad. C. Brouwer et M. Peeters, Paris, J. Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 2002, p. 44-61; Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité : Question X, l'esprit (De mente)*, trad. K. Sang Ong-Van-Cung, Paris, J. Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1998, p. 100-123.

passages présentant la formule exacte « *actus essendi* ». Il nous aurait cependant fallu procéder d'une tout autre façon en raison du nombre de textes à considérer, 131 seulement dans le cas d'*esse actu*, et des limites de temps et d'espace qui nous sont imparties. Ce travail de caractérisation de la notion d'acte d'être chez Thomas d'Aquin demeure par conséquent fragmentaire, mais suffisant, en ce sens qu'y sont considérés les lieux de toutes les occurrences de la formule exacte. De plus, comme nous le verrons, l'expression apparaît dans des textes dont les thèmes présentent un portrait assez complet de l'ontologie de Thomas d'Aquin. Nous les avons divisés selon qu'ils ont trait à la pensée de Thomas quant aux transcendants (premier chapitre), quant à des questions de théologie naturelle, soit par rapport à la simplicité divine, soit par rapport à la simplicité des formes simples (deuxième chapitre) ou encore quant à des questions à thèmes variables (troisième chapitre). Le premier chapitre pose ainsi le portrait général de l'ontologie de Thomas; le deuxième chapitre permet de saisir de façon plus précise la structure ontologique même des différents types d'étants; le troisième chapitre présente l'ontologie de Thomas appliquée à une question de théologie révélée, l'unité de l'être du Christ, à une question d'ordre gnoséologique, la connaissance de l'âme par elle-même, et, finalement, à l'interprétation de l'ontologie boécienne.

Par ailleurs, nous aurions aimé considérer davantage la réception des thèses de l'Aquinate et les discussions qu'elles ont suscitées et suscitent encore. Pour les raisons avancées précédemment, nous nous sommes limité à l'analyse doctrinale de la pensée même de Thomas, préalable à l'étude de sa réception²¹. Notre démarche se veut ainsi une exploration des textes en fonction de leur question propre, sans proposer de thèse initiale qui se trouverait confirmée ou réfutée suite à l'analyse des extraits retenus. Cependant, certaines questions sont inhérentes à la seule visée de caractériser une expression. D'abord, la notion d'acte d'être est-elle la même dans tous les textes où on la trouve? Trouve-t-on une variation dans le sens dont Thomas l'investit, selon le thème de la question où elle apparaît? Ou encore selon l'époque de rédaction? Et concernant plus spécifiquement notre objet d'étude, l'acte d'être n'est-il

²¹ Nous donnerons un aperçu des interprétations de l'ontologie thomasiennne des premières décennies suivant sa mort dans le cadre de notre thèse de doctorat qui portera sur la distinction de l'être et de l'essence chez Hervé de Nédellec.

chez Thomas d'Aquin qu'une notion ou le conçoit-il réellement comme quelque chose dans l'étant? Pour ce qui est de la fixité de notre notion à travers l'œuvre de l'Aquinate, nous la supposerons, quitte à nuancer notre position en cours d'analyse. Quant à la question de savoir si l'acte d'être est réellement quelque chose dans l'étant, nous laisserons les textes nous présenter le point de vue de Thomas à cet effet.

CHAPITRE PREMIER

L'acte d'être dans la théorie des transcendants

I. Bref exposé de la théorie des transcendants

Dans les questions disputées qu'il consacre à l'étude de la vérité, Thomas d'Aquin commence son enquête en demandant si le vrai est tout à fait la même chose que l'étant²². Après avoir présenté une série d'arguments défendant l'identité ou la diversité de l'étant et du vrai, Thomas propose sa solution au problème²³. Le corps du premier article de son *De veritate* consiste en son exposé le plus complet de sa théorie dite des transcendants. On peut le reformuler ainsi.

L'intellect conçoit l'étant comme ce qui est le plus commun²⁴. Tout ce qui est conçu autre que l'étant doit lui être ajouté. Mais l'étant n'est ni un genre²⁵, auquel quelque chose serait ajouté comme une différence qui le spécifierait, ni un sujet qu'un accident viendrait déterminer de l'extérieur²⁶. Thomas d'Aquin conçoit les ajouts faits à l'étant comme des modes désignant l'étant de différentes façons et que n'exprime pas le terme « étant ».

Il identifie d'abord les modes spéciaux de l'étant qui correspondent aux catégories prédicamentales de la substance et des accidents. Ceux-ci sont communs à tout étant

²² Dans le plan de la question inaugurale du *De veritate*, Thomas annonce que le premier article répondra à la question « *Quid est veritas?* (Qu'est-ce que la vérité?) ». Les arguments préalables à la *determinatio* du maître sont cependant divisés en tant qu'ils s'inscrivent comme une réponse affirmative ou négative à la question « le vrai est-il tout à fait la même <chose> que l'étant? ». Les premières objections vont dans le sens d'une identité du vrai et de l'étant, les contre-objections soutiennent la thèse contraire ou, du moins, entendent réfuter cette identité.

²³ Il s'agit de la structure classique de la question disputée où le maître, après avoir recensé les arguments et opinions en faveur et en défaveur de la thèse qu'il adoptera, expose sa pensée propre avant de résoudre les objections préalablement énoncées. Nous référerons d'ailleurs aux objections par les termes « argument », « objection » ou « difficulté », aux arguments « *sed contra* » par les termes « en sens contraire », calqués sur le latin, ou encore par « contre-argument ». Nous désignerons la réponse magistrale simplement par « réponse » ou « corps de l'article » et les solutions aux arguments par ces termes mêmes auxquels nous référerons, dans les notes, par « *ad* » qui introduit, dans le latin, chacune des solutions. En effet, Thomas indique l'argument auquel il répond en disant, par exemple : « *Ad secundum dicendum...* (Au deuxième <argument>, on doit dire...) ».

²⁴ Ce principe est repris dans l'*Exposé du De hebdomadibus de Boèce* : « Or ces <notions>, qui tombent dans l'intellect de tous, sont communes au plus haut point. Celles-ci sont l'étant, l'un et le bien. », p. LX.

²⁵ Voir à cet effet la solution du deuxième argument de l'article « Dieu est-il dans la catégorie de la substance? », *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, p. XXVIII-XXIX.

²⁶ Quant à l'accidentalité des attributs communs, cf. *infra*, p. 16-18.

auquel ils conviennent en tant que catégories des modes d'être, mais non en tant que mode d'être spécifique. Par exemple, Socrate et Bucéphale ont tous deux une substance ainsi que des propriétés et accidents conséquents à leur substance. Cependant, leur substance propre ainsi que les propriétés et accidents consécutifs à cette substance se distinguent quant à leur raison²⁷ : Socrate est un homme et par conséquent apte au rire, Bucéphale est un cheval et ainsi apte à hennir²⁸.

L'Aquinatense identifie ensuite les modes consécutifs à tout étant. Il définit ceux-ci, à la solution du quatrième argument, en affirmant que le vrai est

une disposition de l'étant, non point comme s'il ajoutait une nature ou comme s'il exprimait un mode spécial de l'étant; il exprime quelque (chose) qui se trouve en tout étant pris généralement, mais qui n'est pas exprimé par le nom d'« étant »²⁹.

Tout comme les modes spéciaux, les modes consécutifs à tout étant ne se distinguent pas de l'étant dans la réalité, ni en ajoutant une nature qui serait extérieure à celle de l'étant. Mais, par opposition aux modes spéciaux qui se distinguent d'un étant à l'autre quant à leur modalité d'être propre, ils sont absolument communs à tout étant, se retrouvant selon leur raison propre dans tout étant quel qu'il soit et transcendant ainsi les catégories qui divisent l'étant. D'où leur appellation de communs (*communia*), que l'on retrouve à la fin de l'extrait de *l'Exposé de la métaphysique d'Aristote* retenue³⁰, et celle de *transcendants*, que la tradition leur a conférée³¹.

Dans le cadre de ce premier article sur la vérité, Thomas d'Aquin discerne cinq transcendants. Il distingue les modes consécutifs à tout étant par soi des modes consécutifs à tout étant dans son ordonnancement à un autre. L'essence et l'indivision sont du premier type. L'essence est dite affirmativement de façon absolue de tout ce qui

²⁷ Pour la notion de *ratio* et ses différentes acceptions dans les textes à l'étude, cf. *infra*, p. 54.

²⁸ Il convient ici de distinguer deux types d'accidents : ceux qui sont conséquents aux principes de la substance et les accidents non-essentiels. Ces derniers ne se distinguent pas de la substance qu'en raison mais aussi réellement, comme il sera manifeste dans ce qui suit, cf. « Les <attributs> communs ne sont pas des accidents de la substance », p 16-18 ».

²⁹ *Première question disputée, op. cit.*, p. 57.

³⁰ Cf. *In Metaph.*, lib. 4, lect. 2, p. LXXVIII.

³¹ Thomas n'utilise qu'à quelques reprises l'expression « *transcendentia* » et jamais dans les extraits retenus. Pour la doctrine des transcendants chez Thomas d'Aquin voir J. A. Ærtsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Louvain : New York : Cologne, 1996, plus précisément les p. 91-93 pour la nomenclature des transcendants chez Thomas. Nous les appellerons aussi « attributs communs », l'expression pouvant autant être entendue dans le sens d'une propriété se rapportant à la réalité considérée que dans le sens du prédicat correspondant à cette propriété. « Propriété » doit cependant être prise dans un sens large puisqu'elle connote, dans son sens propre, une détermination spécifique, ce qui est exclu de la raison de transcendantal.

est puisque tout étant est par son essence. Suivant la pensée d'Avicenne, Thomas affirme que le nom « chose » est imposé à partir de l'essence ou de la quiddité, tandis qu'« étant » exprime l'acte d'être³². La non-division en laquelle consiste la négation consécutive à tout étant est quant à elle exprimée par le nom « un ». Les autres attributs communs sont dits soit selon le rapport d'un étant à un autre, il s'agit alors du « quelque chose » qui exprime l'étant en tant que distingué des autres étants, soit selon la convenance d'un étant à un autre, à savoir à l'âme qui est de manière à convenir à toute chose³³. Le « bien » exprime ainsi la convenance de l'étant à l'appétit, tandis que le « vrai » exprime la convenance de l'étant à l'intellect³⁴.

L'exposé du premier article du *De veritate* de Thomas pose le cadre ontologique dont nous aborderons, dans cette étude, différents aspects afin d'y situer la notion d'acte d'être. Sa conception générale des transcendants peut être caractérisée en quatre thèses :

1. Les <attributs> communs s'identifient dans la réalité;
2. Les <attributs> communs se distinguent quant à leur raison;
3. Les <attributs> communs ne se distinguent pas quant à leur nature;
4. Les <attributs> communs ne sont pas des accidents de la substance.

Nous présenterons, dans la suite de ce chapitre, les arguments propres à chacune de ces thèses telles que Thomas les expose dans son *Exposé de la métaphysique d'Aristote*, livre 4, leçon 2 et dans le premier article du *De veritate*, considérant la troisième thèse de pair avec la seconde. Nous examinerons ensuite les occurrences d'acte d'être dans le contexte où l'Aquinat emploie cette notion.

³² Avicenne, *LPP*, p. 31, 10-34, 14 (éd. Van Riet), p. 108-110 dans la trad. de G. Anawati, *La métaphysique du Shifā'*, Paris, J. Vrin, coll. Études musulmanes, n° 21, 1978.

³³ « <l'âme> saisit tout », *De anima*, lib. III, c. 4, 429a 18, p. 222 dans la trad. de R. Bodéüs, *De l'âme*, Paris, Flammarion, 1993; « l'âme est, d'une certaine façon, l'ensemble des réalités », *ibid.*, c. 8, 431b 21, p. 238.

³⁴ Dans ce contexte théorique péripatéticien, l'appétit et l'intellect sont deux facultés de l'âme.

II. Les arguments de la théorie des transcendants

Dans l'extrait de la *Métaphysique* que Thomas commente³⁵, Aristote entend montrer que les attributs communs sont considérés dans le cadre d'une même science. On peut reconstituer son argument ainsi : l'étude d'un objet inclut la considération de ses accidents par soi (sous-entendu : ce qui suit des principes mêmes d'une chose est principe de connaissance de la chose). Or l'un et l'étant sont des accidents par soi de la substance. Par conséquent, ils sont étudiés dans le cadre d'une même science, à savoir celle qui a pour objet propre la substance³⁶. L'essentiel de l'exposé de Thomas porte sur l'explicitation de la mineure.

1. Les <attributs> communs s'identifient dans la réalité

On retrouve, dans ce texte, deux arguments défendant que l'étant et l'un sont une même chose dans la réalité (*res*). Thomas expose le premier argument comme suit :

deux <choses>, quelles qu'elles soient, ajoutées à une <troisième> à laquelle elles n'apportent aucune différence, sont tout à fait une même <chose>. Mais l'un et l'étant ajoutés à l'homme ou à quelque autre <chose> n'apportent aucune différence : donc ils sont tout à fait une même <chose>³⁷.

L'idée est que si l'on ajoute quelque chose, en l'occurrence l'un ou l'étant, à une autre chose et qu'il ne résulte aucun changement dans la chose même, ce qu'on lui ajoute ne doit, par conséquent, différer d'aucune façon de cette chose. Thomas affirme la mineure évidente puisque c'est une même chose qui est désignée par « homme », « un homme » et « étant homme ». Il le prouve en indiquant qu'un homme généré et corrompu est une même chose que ce qui est homme généré ou corrompu. En effet, un homme n'est jamais généré sans que soit généré un étant homme. Or, lorsque l'on affirme que des choses sont simultanément générées ou corrompues, on affirme leur identité dans la réalité. Il y a ainsi une absolue réciprocity entre les attributs communs, ceux-ci s'identifiant au niveau de l'être de la chose même, la génération étant une voie vers l'être, la corruption, une mutation vers le

³⁵ Aristote, *Métaphysique*, Gamma, 2, 1003b 23-1004a 8.

³⁶ *Textes traduits*, p. LXXVII-LXXVIII.

³⁷ « *Quæcumque duo addita uni nullam diversitatem afferunt, sunt penitus idem: sed unum et ens addita homini vel cuicumque alii nullam diversitatem afferunt: ergo sunt penitus idem.* », *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, éd. M. R. Cathala et R. Spiazzi, Taurini, Marietti, 1950, p. 186, n° 550. Pour le contexte du passage, cf. *Textes traduits*, p. LXXIII.

non-être³⁸. Ces attributs qui s'ajoutent à l'étant ne sont donc pas des natures qu'on lui ajouterait, mais se trouvent être une seule et même chose.

Thomas avance ce deuxième argument en faveur de l'identité des attributs communs dans la réalité en suivant le texte d'Aristote :

Les items que l'on prédique par soi de la substance et non par accident sont une même chose dans la réalité.

L'un et l'étant sont prédiqués de la substance par soi. En effet, la substance de toute chose est une par soi et non par accident.

Donc l'étant et l'un sont une même chose dans la réalité³⁹.

L'Aquinat prouve la mineure en montrant que si l'étant ou l'un se prédiquait de la substance par un étant qui lui était ajouté, il faudrait que l'étant se prédique aussi de cet accident par un étant qui lui serait ajouté et ainsi de suite, ce qui est impossible, puisqu'on procéderait alors à l'infini⁴⁰. Thomas conclut donc que la substance de la chose est une et étant par soi.

Suite à ces deux arguments, on peut donc affirmer que les attributs communs n'entraînent pas un ajout quant à la nature d'une chose qui n'est aucunement changée lorsqu'on les prédique d'elle. Ils ne s'ajoutent pas non plus comme quelque chose qui serait extérieur aux principes de la chose, mais sont consécutifs par soi à toute chose. Après avoir ainsi précisé la façon dont les attributs communs s'identifient dans la réalité, il convient de considérer de quelle manière on doit les distinguer. Thomas, suivant la tradition dont la source se trouve dans le texte même d'Aristote qu'il expose, affirme que les modes consécutifs à tout étant se distinguent par leur raison.

³⁸ Cette idée que les transcendants sont solidaires quant à leur degré d'être trouve écho dans un passage de l'article du *De veritate*. Thomas y affirme, suivant Aristote, qu'« une chose a le même ordre dans l'être et dans la vérité [...] parce que quelque (chose) est de nature à être adéquat à l'intellect selon ce qu'il a d'entité », q. 1, a. 1, ad 5, p. 57, dans la traduction Peeters-Brouwer; cf. Aristote, *Métaphysique*, lib. Alpha mineur (II), c. 1, 993b 20-31, t. 1, p. 61 dans la traduction J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 2000 (Réimpr. de l'éd. de 1933). La corrélation de l'étant et du vrai y est non seulement affirmée, mais est encore affirmée la dépendance du vrai à l'étant.

³⁹ Notons que ce qui est dit « par soi » est compris ici comme constituant les principes mêmes d'une chose ou suivant de ces principes, tandis que ce qui est dit « par accident » lui advient comme quelque chose d'extérieur à ces mêmes principes, cf. p. LXXVI.

⁴⁰ L'accident est en effet un étant, mais par opposition à la substance qui est proprement étant, l'accident est un étant dit dans quelque chose, à savoir dans la substance.

2. Les <attributs> communs se distinguent quant à leur raison

Dans l'article du *De veritate*, une objection visant à montrer que l'étant et le vrai ne diffèrent pas l'un de l'autre procède du principe selon lequel les choses qui diffèrent en raison peuvent être pensées l'une sans l'autre⁴¹. Mais comme l'étant est pensé en tant qu'il est vrai, on ne peut affirmer qu'il se distingue du vrai selon sa raison. L'Aquinat résout cette difficulté en distinguant deux façons dont une chose peut être pensée sans une autre. Une chose peut d'abord être pensée alors que l'autre chose n'est pas considérée; une chose peut encore être pensée sans l'autre parce que cette dernière n'existe pas. Thomas concède que l'étant ne peut être pensé sans le vrai pour ce qui est de la deuxième manière énoncée puisqu'il ne peut être pensé sans convenir à l'intellect, ce en quoi consiste la raison de vrai. Cependant, il peut être pensé comme étant, sans que soit considérée la raison de vrai, tout comme lorsque l'on considère l'étant, on ne considère pas l'intellect agent sans lequel l'étant ne peut être pensé en acte. Donc, si le vrai ontologique, en tant qu'ordonnement de l'étant à l'intellect est nécessaire à ce que l'étant soit pensé, il ne s'ensuit pas que l'étant ne puisse être considéré en lui-même; il peut en effet être pensé sans que ne soit considéré son ordonnement à l'intellect⁴².

Au début de son exposé du texte d'Aristote⁴³, Thomas pose encore une distinction visant à cerner la façon dont on doit concevoir la différence de raison entre les transcendants. Il affirme que l'étant et l'un sont non seulement une même chose, mais qu'ils sont encore une même nature. Il se trouve en effet des items qui sont numériquement une chose, par exemple Socrate, cette chose blanche et ce musicien. Ces perfections, quoique de natures différentes, se retrouvent toutes dans l'entité numériquement une qu'est Socrate. Or l'étant et l'un ne sont pas seulement numériquement un comme le sont Socrate, cette chose blanche et ce musicien, mais ils ne se distinguent pas non plus quant à leur nature. Ces items qui sont numériquement un et identiques en nature peuvent être de deux sortes : ou bien ils sont tout à fait synonymes, comme c'est le cas pour l'habit et le vêtement qui, sous différents vocables, ne

⁴¹ DV, q. 1, a. 1, arg. 3, trad. Peeters-Brouwer, p. 47 et sa solution à la p. 57.

⁴² Ce que cet argument rend manifeste pour le vrai, à savoir son caractère « consécutif à tout étant », s'entend aussi des autres attributs communs, selon leur raison propre.

⁴³ Cf. *Textes traduits*, p. LXXII-LXXIII.

signifient pas des notions qui diffèrent de quelque façon que ce soit; ou bien ils s'impliquent réciproquement, tels le principe et la cause, sans toutefois s'identifier quant à leur notion même. En effet, le principe est cause et la cause, principe; cependant, on appelle une chose « cause » en tant qu'elle produit un effet, alors qu'on la dit « principe » dans le sens où elle est première par rapport à d'autres, notamment quant aux réalités dont elle est la cause. Il s'agit alors d'une même chose et d'une même nature, considérée de différentes façons. Par exemple, l'aïeul peut être considéré, par rapport à la génération, en tant que premier d'une descendance ou comme cause, ayant engendré la seconde génération de cette descendance. Il ne diffère cependant pas quant à sa nature, à savoir homme, qu'il soit considéré comme cause ou comme principe. Tel est le cas de la chose, de l'étant et de l'un qui ne diffèrent pas quant à la nature qu'ils ont dans le sujet, mais qui diffèrent selon que l'on considère en lui sa nature, ou quiddité, son acte d'être ou encore son indivision, ou ordre⁴⁴. Autrement, on signifierait tout à fait une même raison lorsque l'on dit « homme », « étant homme » ou « un homme ». Or, si c'est une même réalité que l'on signifie par ces termes, on signifie par « chose », « étant » et « un » des raisons différentes dans cette même réalité.

Dans la solution au sixième argument de notre extrait du *De veritate*⁴⁵, Thomas pose une distinction quant à deux sens de « différer en raison ». D'une façon, on peut l'entendre comme quelque chose qui est dans la raison de vrai, mais qui n'est pas dans la raison d'étant. Cela est le type d'ajout propre aux transcendants, à savoir l'ajout d'une notion. En effet, le vrai ajoute à l'étant la raison d'ordonnement à l'intellect. D'une autre façon, on peut entendre « différer en raison » de sorte que quelque chose qui serait dans la raison d'étant soit exclu de la raison de vrai. Cela n'est pas le cas des attributs communs puisque le vrai inclut l'étant dans sa notion. Cette deuxième manière de différer en raison caractérise proprement les espèces qui sont distinctes par les différences divisant un genre commun et qui sont exclusives du fait même de la différence posée au genre. Les espèces sont en effet constituées d'un genre, par exemple « animal », et d'une différence établissant une espèce comme distincte des spécimens de ce genre extérieurs à l'espèce précisée par la différence.

⁴⁴ Cf. <L'un et l'étant diffèrent selon la raison>, p. LXXIV.

⁴⁵ Cf. trad. Peeters-Brouwer, p. 59.

Par exemple, la différence « rationnelle », déterminant le genre animal, exclut tous les animaux qui seraient irrationnels de l'espèce « homme » ainsi définie. Par conséquent, « animal irrationnel » et « animal rationnel » ne se distinguent pas qu'en raison, mais essentiellement, de sorte que l'essence de l'un ne peut d'aucune manière être comprise dans l'essence de l'autre.

Au regard de ces considérations, on peut dire que les transcendants consistent chacun en une propriété qui se trouve dans tout étant, ne différant pas de l'étant en réalité, ni en nature, mais incluant encore la raison même de celui-ci à la raison propre qu'ils lui ajoutent. Si ce qui précède résout déjà de façon générale la question de l'accidentalité des attributs communs, nous considérerons encore la position d'Avicenne telle que Thomas la formule et le traitement qu'il lui réserve.

3. Les <attributs> communs ne sont pas des accidents de la substance

Thomas introduit ces arguments contre l'accidentalité des attributs communs suite à son deuxième argument pour l'identité de l'étant et de l'un dans la réalité en indiquant qu'Avicenne diverge d'opinion quant à cette question. En effet, l'Aquinatense prouve que l'étant et l'un se prédisent par soi de la substance puisque s'ils se prédisaient d'elle par accident, il faudrait remonter à l'infini dans l'ordre de l'ajout accidentel de l'être, ce qu'il exclut⁴⁶. Or Avicenne soutenait, pour sa part, que l'étant signifiait quelque chose d'ajouté parce qu'« en toute chose qui a l'être par un autre, l'être de la chose est autre que sa substance ou son essence »⁴⁷. Or comme « étant » signifie l'être même d'une chose, il serait par conséquent un ajout fait à l'essence. Il affirme encore l'accidentalité de l'un. Il concevait en effet l'un dans la catégorie de la quantité en tant que principe du nombre. Selon Avicenne, l'un est convertible avec l'étant puisqu'il est un accident inhérent à tout étant.

Quant à l'accidentalité de l'étant, Thomas indique que, de ce que l'être d'une chose est autre que son essence, on ne doit pas conclure pour autant qu'il lui soit accidentel. En effet, ajoute-t-il, l'être de la chose est, « pour ainsi dire, constitué par les prin-

⁴⁶ Argument présenté plus haut, p. 13.

⁴⁷ « *in qualibet re quæ habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius* », cf. éd. Marietti, *op. cit.*, p. 186-187, n° 556; *Textes traduits*, p. LXXV.

cipes de l'essence »⁴⁸. Thomas propose en effet une alternative à l'accidentalité de la conjonction de l'être et de l'essence : l'être suit des principes de l'essence. Il n'est donc pas à entendre comme un ajout advenant de l'extérieur de l'essence, mais en tant que corrélatif à la détermination formelle en laquelle l'essence consiste.

Pour ce qui est de l'accidentalité de l'un, il montre d'abord que l'un, convertible avec l'étant, et l'un, principe du nombre, ne sont pas une même chose puisqu'aucune chose qui est dans un genre déterminé ne semble être consécutive à tout étant. Si tel était le cas, l'un déterminé au genre de la quantité discrète serait causé par les principes de l'étant en tant qu'étant, comme les principes d'un sujet sont causes de ses accidents propres. « Or, dit Thomas, on ne pense pas qu'un étant particulier soit causé de façon suffisante par les principes communs de l'étant en tant qu'étant »⁴⁹. En effet, les principes communs de l'étant ne posent affirmativement aucune nature eux-mêmes, si ce n'est par l'essence, selon laquelle l'étant est considéré quant à ce qu'il est. Or l'un convertible avec l'étant ne pose pas affirmativement une nature telle que celle de mesure qui appartient à la catégorie de la quantité, mais une raison d'indivision, la négation ou privation n'étant qu'un étant de raison. De plus, l'un, principe du nombre, ne peut désigner des étants immatériels puisqu'il est sujet de la science mathématique. En effet, celle-ci est la connaissance d'un sujet qui ne peut être hors de la matière, bien que celui-ci soit considéré sans la matière. Or l'indivision est aussi une disposition consécutive à tout étant immatériel. Voilà pourquoi Thomas d'Aquin affirme que l'un, attribut commun à tout étant, est autre que l'un, principe du nombre, et rejette par conséquent l'accidentalité de l'un entendu en tant qu'attribut commun à tout étant.

Si Thomas se penche alors sur la question de l'accidentalité de l'un, son premier argument peut être appliqué aux autres attributs communs et revient à la question du type d'ajout à l'étant. Thomas soutient pour sa part que l'attribut commun n'ajoute aucune nature ou détermination positive comme le fait un accident. En effet, l'accident pose qu'une chose est une ou bonne de façon positive, ajoutant dès lors une dé-

⁴⁸ « *Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae* », *ibid.*, p. 187, n° 558; p. LXXVI.

⁴⁹ « *Ex principiis autem communibus entis in quantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter.* », *ibid.*, n° 559.

termination accidentelle à l'étant, qui le distingue, par exemple, de tous les étants ne présentant pas ce caractère. Or les attributs communs se retrouvent précisément dans toute chose puisqu'ils ne déterminent rien, mais sont consécutifs simplement à cela qu'une chose est. Et comme l'étant comme tel n'est de soi apte à produire aucune détermination particulière, il faudrait postuler que l'accident advient de l'extérieur des principes de l'étant, ce que Thomas a réfuté dès le début du passage⁵⁰.

III. Les occurrences d'*actus essendi* dans le cadre de la théorie des transcendants

Dans les textes abordés, le terme « acte d'être » est utilisé dans quatre lieux, mais dans deux contextes distincts, à savoir :

1. Dans le cadre de la distinction entre l'être et l'essence reprise d'Avicenne (*DV*, q. 1, a. 1, co., *ad sc* 3 et *In Metaph*, lib. 4, *lect.* 2, au « Or il est évident », p. LXXIV);
2. Dans la distinction entre l'être et l'être d'une affirmation (*DV*, q. 1, a. 1, *ad* 1).

À l'aide de la théorie préalablement établie, nous situerons ces occurrences pour conclure le chapitre par des observations quant à la conception de l'acte d'être en présence dans ces textes.

1. La distinction entre l'être et l'essence reprise d'Avicenne

« *Actus essendi* » apparaît ainsi dans le corps du premier article du *De veritate* alors que Thomas indique en quoi il faut distinguer les noms « chose » et « étant ». Nous reproduisons ici l'extrait.

D'une part, il ne se trouve pas quelque (chose), dit affirmativement et dans l'absolu, qui puisse être admis dans tout étant, sinon son essence, selon laquelle il est dit être; c'est ainsi que le nom « chose » lui est imposé. Il diffère de « étant », selon Avicenne au début

⁵⁰ Si Thomas réfute ainsi l'accidentalité de l'être et de l'un en tant qu'on les penserait ajouter quelque chose d'extérieur aux principes de l'étant, cependant, l'être et l'un demeurent des accidents par soi de l'étant puisqu'ils suivent des principes de l'étant. On les désigne comme accidents puisqu'ils ne correspondent pas à la nature même de l'étant dans lequel on les considère, mais on les distingue des accidents prédicamentaux en les disant « par soi ».

de sa *Métaphysique*, en ce qu'« étant » est pris de l'acte d'être, tandis que le nom « chose » exprime la quiddité ou l'essence de l'étant⁵¹.

Ce que Thomas distingue dans l'étant, ce sont les propriétés transcendantales mêmes, à savoir l'être, l'essence, l'indivision, la distinction d'un autre étant, la convenance de l'étant à l'appétit et celle à l'intellect⁵². Celles-ci se trouvent dans tout étant. Pourtant, elles ne se prédisent pas de l'étant comme telles. On ne dit pas que Socrate est une distinction d'un autre étant ou une indivision. Nous nommons toutefois l'étant en vertu de ces différents modes consécutifs à tout ce qui est. C'est ainsi que nous désignons ce qui est par les noms « étant », « chose », « quelque chose », « bien » et « vrai », selon qu'il est considéré selon l'une ou l'autre des propriétés communes. Thomas distingue ainsi la propriété même, que l'on retrouve dans la réalité, du nom par lequel on nomme l'étant en fonction de la considération de cette propriété. Par conséquent, on nomme ce qui est « étant » lorsqu'on veut signifier son acte d'être, à savoir qu'il est. On le nomme « chose » lorsqu'on signifie l'étant en fonction de son essence. Acte d'être et essence sont donc deux propriétés ontologiques consécutives à tout étant dont les termes dérivés se distinguent à la manière dont Thomas distingue les noms tirés des transcendants, à savoir d'une différence notionnelle. En effet, « étant » et « chose » ne se trouvent pas numériquement différents, ni n'ajoutent de natures différentes à la nature même de l'étant. Ils signifient chacun une propriété différente du même étant et ne se distinguent que par la notion correspondant à cette propriété qu'ils prédisent de ce qui est.

Dans l'extrait de l'*Exposé de la Métaphysique d'Aristote* où « acte d'être » apparaît, on retrouve le même cadre théorique :

En effet, on doit savoir que ce nom « homme » est imposé à partir de la quiddité ou de la nature de l'homme, et que ce nom « chose » est imposé à partir de la quiddité seulement. Quant à ce nom « étant », il est imposé à partir de l'acte d'être, et ce nom « un » à partir de l'ordre ou de l'indivision. En effet, l'un est l'étant indivis. Or c'est une même <chose> qui a une essence, et une quiddité par cette essence, et qui est en soi indivise.

⁵¹ « *Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicæ, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis* », trad. Peeters-Brouwer, p. 50-53.

⁵² Cf. *supra*, p. 10, n. 31, pour le sens de propriété.

D'où il vient que ces trois <termes>, « chose », « étant » <et> « un », signifient absolument la même <réalité>, mais selon différentes (*diversæ*) raisons⁵³.

Les termes « étant », « chose » et « un » se prédisent tous de l'étant en tant qu'ils expriment des propriétés de l'étant, respectivement l'acte d'être, la quiddité et l'ordre ou l'indivision. Dans la deuxième partie du passage, Thomas affirme que les termes « étant », « chose » et « un » désignent une même réalité en signifiant que leur raison se prédisent d'une même chose. La raison de l'« un » est formulée comme « ce qui est en soi indivis ». Par contre, nous retrouvons pour l'étant la formulation « ce qui a une essence » et pour la chose, « ce qui a une quiddité par cette essence ». « Étant » se trouverait alors défini par la propriété de laquelle est tiré le terme « chose » dont on cherche à le distinguer en raison. En effet, la notion d'étant se voit apposer la possession de l'essence. Pourtant, Thomas affirme juste avant qu'elle est prise de l'acte d'être. En fait, si la notion « étant » exprime l'acte d'être, l'étant réel n'est pas sans être d'une certaine façon. Cette façon d'être est appelée « essence ». Celle-ci n'est pas qu'une propriété transcendante découlant de la constitution même d'un étant comme le sont les transcendants un, quelque chose, bien et vrai, mais principe de l'étant avec l'acte d'être⁵⁴. L'étant réel se trouve ainsi constitué d'acte d'être et d'essence. Par conséquent, si on l'appelle « étant » en tant qu'il est, il n'est pas sans avoir d'essence, d'où la formulation de l'étant comme « ce qui a une essence ». En revanche, le terme « chose », s'il est tiré de l'essence, n'exprime pas proprement ce qui a une essence, mais que ce qui a une essence a une essence. Plus simplement, « chose » signifie l'étant en tant qu'il est tel, à savoir qu'il présente telle détermination formelle. Néanmoins, si l'on peut *dire* que l'étant est tel, c'est qu'il est tel, l'expression de la détermination formelle suivant de la détermination formelle dans l'étant. En distinguant l'essence de la quiddité, Thomas pose ainsi une distinction entre le mode d'être essentiel de la chose et la formulation de cette essence. En d'autres mots, la

⁵³ « *Patet autem ex prædicta ratione, non solum quod sunt unum re, sed quod differunt ratione. Nam si non differrent ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo. Sciendum est enim quod hoc nomen Homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen Res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi: et hoc nomen Unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes.* », éd. Marietti, *op. cit.*, p. 186, n° 553, *Textes traduits*, p. LXXIV.

⁵⁴ En effet, l'essence n'est pas une négation, comme l'indivision de l'étant, ni un rapport à un autre étant, mais le mode consécutif à tout étant dit affirmativement et de façon absolue, cf. citation du *DV*, p. 10 et corps de l'article dans la traduction de Peeters-Brouwer, p. 50-57.

quiddité exprime ce que la chose est en réalité. C'est la formulation de son essence réelle⁵⁵. Or « étant » ne signifie pas à proprement parler ce qui a une quiddité, puisque ce que l'on désigne par ce terme est *qu'il est*. En revanche, le nom de « chose » est apposé dans la mesure où tout étant est selon un certain mode d'être et qu'en vertu de ce mode d'être il est dit avoir une quiddité.

Une troisième occurrence reprend le rapport entre être et étant dans la solution de Thomas au premier contre-argument du *De veritate*. Il va ainsi :

Dans toutes les créatures, l'être et ce qui est sont différents;

Or « vrai » signifie l'être de la chose;

Donc dans les choses créées, le vrai est différent de ce qui est.

Et comme ce qui est est synonyme d'étant, on peut conclure que, dans les créatures, le vrai est différent de l'étant⁵⁶.

Afin de résoudre cette difficulté, l'Aquinat rappelle que le nom « étant » est imposé à partir de l'acte d'être et qu'en cela consiste la distinction à faire entre l'acte d'être et à quoi cet acte convient. Comme le vrai n'est pas ce dont le nom d'étant est pris, l'argument avancé ne conclut pas. L'objection suppose, en effet, une identité entre « vrai » et « être ». Pour réfuter cette identité présumée, Thomas montre que le rapport de l'être à l'étant ne s'applique pas entre le vrai et l'étant. Puisque le vrai ne se présente pas tel que l'être dans son rapport à l'étant, le vrai ne peut être dit identique à l'être et, par conséquent, n'est pas distinct de l'étant à la manière dont l'être se distingue de l'étant.

2. La distinction entre l'acte d'être et l'être dans une affirmation

Dans le *De veritate*, la première difficulté que Thomas doit résoudre vient de la définition d'Augustin « le vrai est ce qui est » qui pose l'identité du vrai et de l'étant, mais en prédisant l'étant du vrai. Il affirme dans un premier temps que cette définition concerne la vérité quant à son fondement (*fundamentum*) dans la chose et non

⁵⁵ Par conséquent, la quiddité dépend de l'essence en tant qu'elle est son expression. C'est pourquoi, dans le passage du *De veritate*, Thomas dit que le nom « chose » se prend de l'essence ou de la quiddité, en ce sens que « chose » exprime l'étant selon sa forme, soit constitutive de l'étant, soit considérée en elle-même.

⁵⁶ *DV, op. cit.*, p. 49. La majeure est tirée des axiomes du *De hebdomadibus* de Boèce que nous abordons au chapitre 3, p. 77.

quant à l'accomplissement de sa raison dans l'adéquation de la chose à l'intellect⁵⁷. Il faut noter que Thomas d'Aquin distingue trois définitions de la vérité : (1) quant à son fondement dans la chose, (2) en tant qu'adéquation de l'intellect à la chose et (3) en tant qu'expression de ce fondement ou de ce rapport⁵⁸. Le vrai est ici identifié, selon la première définition, avec l'étant en tant qu'il lui est une propriété. Il ne se distingue alors de l'étant que selon sa raison propre qui consiste en la convenance de la chose à l'intellect, mais selon qu'elle n'est pas encore accomplie. L'accomplissement de la raison de vérité correspond à la deuxième définition. Celle-ci s'explique par la gnoseologie de l'Aquinate : l'intellect abstrait les espèces intelligibles de la matière sensible et devient intentionnellement, informé par ces espèces, l'essence de la chose appréhendée. La vérité-adéquation consiste notamment en la correspondance de cette connaissance de la chose ainsi produite dans l'esprit à l'essence de la chose même. Or la chose qui n'est pas encore appréhendée ne peut être adéquate à l'intellect. Elle est cependant apte à l'être, ce qu'exprime la formule du vrai ontologique comme « l'étant en tant qu'il convient à l'intellect ». La vérité a son fondement dans la chose en tant que c'est d'elle dont on tire la connaissance et que, sans la chose, la raison de vrai n'est pas accomplie selon la deuxième définition. « Le vrai est ce qui est » est donc à entendre dans le sens où « le vrai est ce qui est en tant qu'il convient à l'intellect ».

Thomas propose une deuxième lecture de la formule d'Augustin en distinguant l'être entendu comme acte d'être de l'être signifiant une affirmation dans une proposition. La définition d'Augustin est alors prise dans le sens de la vérité-adéquation, comme celle d'Aristote. Selon le Stagirite, nous disons le vrai « lorsqu'on dit être ce qui est ou ne pas être ce qui n'est pas »⁵⁹. Le « est » dans « le vrai est ce qui est » n'est pas alors à rapporter au vrai comme si l'on signifiait ses propriétés en tant que chose extramentale, mais doit être entendu de façon logique, en tant que signifiant le rapport de deux termes, abstraction faite de l'être qu'ils pourraient avoir dans la réalité extramentale. Thomas distingue ici les jugements dont la copule signifie

⁵⁷ *Ibid.*, p. 56-57.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 54-57.

⁵⁹ Cette définition d'Aristote est introduite alors que Thomas distingue les trois types de vérité : la vérité ontologique dont nous avons traité, la vérité-adéquation dont il est ici question et la vérité manifestée. Cf. *ibid.*, p. 55. Ou encore selon l'expression de Thomas : « de quelque (chose) qui est on dit qu'il est », p. 57.

l'être réel d'une chose, soit quant à son existence même, par exemple « Socrate est », soit quant au mode d'être de la chose ayant une existence extramentale, « Socrate est un homme ». Le « est » exprime alors quelque chose qui est réellement et signifie ainsi l'acte d'être du sujet. En revanche, un jugement est dit logique lorsque celui-ci porte sur des termes dont on ne signifie pas l'existence ou le mode d'existence, par exemple « la licorne n'est pas un homme ». Aucune référence à l'existence de quoi que ce soit ne se trouve dans ce jugement. Deux notions sont dissociées, ne s'identifiant pas quant à leur raison. Thomas interprète le « est » de la formule d'Augustin en ce sens. Ce faisant, il se trouve cependant à affirmer l'aspect logique d'un jugement dont un des termes signifie le rapport de l'intellect à ce qui est, qui se trouve de ce fait être un rapport de type existentiel. En effet, lorsque l'intellect est dit correspondre à une chose, il ne s'agit pas de l'identité de deux notions, mais d'une notion, celle formée par l'intellect, et de la chose dans la réalité extramentale. Cependant, cette adéquation est signifiée par une notion, dans la formule d'Augustin, le « ce qui est ». Aussi, lorsqu'on affirme que le vrai est ce qui est, le « est » se trouve être l'être de la copule et ne pose aucun attribut réel à un sujet existant comme c'est le cas lorsque l'on dit, par exemple, que le vrai est la convenance de l'étant à l'intellect⁶⁰.

Dans ces textes sur les transcendants, l'acte d'être se distingue de l'étant en tant qu'il est ce par quoi l'étant est dit « étant ». Mais, s'il est ce par quoi l'étant est dit étant, c'est qu'il se trouve d'une certaine façon dans l'étant. L'acte d'être, comme les autres attributs communs, se trouve en effet dans tout étant, du fait même que l'étant est étant, sans ajouter une nature différente que celle qui est déjà la nature de l'étant. Comme les autres transcendants, il appartient à l'étant en entier. En effet, ce n'est pas qu'une partie de l'étant qui est ou qui est numériquement distincte d'un autre étant, mais tout l'étant. Pourtant, il ne se prédique pas en tant que tel de l'étant. C'est plutôt un terme dérivé incluant sa raison qui est prédiqué de ce qui est. Ainsi, Socrate n'est pas lui-même un acte d'être, mais plutôt un étant. Cela signifie alors que So-

⁶⁰ Pour la distinction entre jugement logique et jugement d'existence dans le cadre de la discussion sur l'étant comme première conception de l'esprit, cf. J. C. Doig, *Aquinas on Metaphysics : A Historico-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague, Nijhoff, 1972, p. 349-352. Il est aussi à noter que Thomas accorde un certain être aux conceptions de l'intellect, notamment pour cette raison que l'étant « se dit du non-étant quand celui-ci est appréhendé par l'intellect », *DV*, q. 1, a. 1, ad 7, trad. Peeters-Brouwer, p. 59. L'être intentionnel est cependant à distinguer du « est » copule. En effet, l'être de l'énoncé joint deux termes dans une affirmation. L'être intentionnel est l'être même des conceptions de l'esprit.

crate est considéré quant à son acte d'être, le terme « étant » signifiant l'étant quant à la considération de son acte d'être. De même, lorsque l'on dit que Socrate est un, on considère Socrate quant à l'indivision qui est consécutive à son être. Les termes dérivés se trouvent ainsi inclure la notion d'étant, tout en ajoutant la considération d'une propriété transcendantale, sauf pour « étant » qui ne signifie en soi rien d'autre que l'acte d'être. Thomas, suivant Aristote, affirme à cet effet que la différence entre les termes dérivés n'est que notionnelle, la considération de chaque transcendantal dans l'étant n'ajoutant que sa notion au terme dérivé correspondant au transcendantal. On voit ainsi se profiler la distinction du plan réel et du plan notionnel. Au plan réel, on trouve l'étant porteur de tous les modes transcendantsaux qui lui sont consécutifs en soi. Lorsque l'on dit qu'« étant » est pris de l'acte d'être, il s'agit de l'acte d'être de la chose même. En effet, quelque chose est dit étant parce qu'il est. Au plan notionnel, la raison propre à chacun des transcendantsaux est consignée dans un terme dérivé nommant l'étant selon le transcendantal signifié. Leur notion vient ainsi nommer ce que l'on découvre être dans la chose même. Il convient par conséquent de distinguer la chose existante même, et ce qui s'y rapporte, de ce que l'on en affirme, c'est-à-dire distinguer le transcendantal même du terme dérivé selon lequel le transcendantal est prédiqué de l'étant.

DEUXIÈME CHAPITRE

L'acte d'être dans la théologie naturelle

Première partie : La simplicité absolue de Dieu

Dans le premier chapitre, nous avons identifié les deux axes de l'étant, c'est-à-dire le plan transcendantal des attributs communs à tout étant et le plan de la substance et des accidents qui divisent l'étant selon ses déterminations propres. Selon le plan des catégories, la substance est l'étant premier, subsistant par elle-même, alors que l'accident est l'étant dans un autre. On peut encore distinguer les différents types de substance en fonction de leur simplicité. La substance matérielle est la moins simple de toutes, en tant que composée de forme et de matière. En revanche, la simplicité de la substance divine est absolue, Dieu étant non seulement immatériel, mais encore sans composition aucune. L'ange, ou intelligence, ainsi que l'âme rationnelle présentent un statut intermédiaire entre la composition de la substance matérielle et la simplicité de l'essence divine. La principale difficulté de cet ordonnancement quant à la simplicité des substances consiste en la distinction des formes simples et de Dieu. En effet, comment les distinguer alors qu'ils sont incorporels, et par conséquent dépourvus de matière, alors que la matière est principe d'individuation? L'acte d'être joue un rôle déterminant dans la solution que l'Aquinat propose à ce problème. Nous aborderons les textes qui en font état dans la deuxième partie de ce chapitre. Dans cette première partie, nous traiterons de la simplicité divine en reprenant les arguments que Thomas avance dans deux articles du *Commentaire des Sentences du Lombard* où l'on retrouve la notion d'acte d'être, soit « L'être est-il proprement dit de Dieu? » et « Dieu est-il dans la catégorie de la substance? » ainsi que dans les articles de la *Somme théologique* et des *Questions disputées sur la puissance de Dieu* portant spécifiquement sur la question de l'identité de l'être et de l'essence en Dieu⁶¹.

⁶¹ Respectivement, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, p. XXI, *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, p. XXVI, « En Dieu, la substance, ou l'essence, est-elle la même <chose> que l'être », « L'essence et l'être sont-ils une même <chose> en Dieu ? », *ST*, I^a, q. 3, a. 4, p. XLVII et *DP*, q. 7, a. 2, p. L.

I. La distinction de l'étant commun et de l'être divin

Thomas d'Aquin répond à la question « L'être est-il proprement dit de Dieu? »⁶² par quatre arguments tirés d'autorités. Tirant le deuxième argument de la pensée de Jean Damascène, il affirme que « Celui qui est » exprime l'être de manière indéterminée, c'est-à-dire abstraction faite de toute autre perfection. Or, dans notre état actuel, nous connaissons seulement de Dieu qu'il est et non ce qu'il est⁶³. En effet, ce que nous connaissons de l'essence de Dieu, nous le connaissons par ses effets dans les créatures, attribuant à Dieu leurs perfections selon que nous les découvrons causées par lui. Mais comme ces perfections ne conviennent pas à Dieu de la façon dont nous les connaissons dans les créatures, nous ne pouvons nommer Dieu qu'en niant de lui les déterminations que nous trouvons dans les étants créés, jusqu'à ne pouvoir qu'affirmer qu'il est. Et puisque nous ne pouvons nommer qu'en tant que nous connaissons, Dieu se trouve donc nommé par nous de la meilleure façon par le nom « Celui qui est ».

Le nom « Celui qui est » signifie cependant, toujours selon l'expression de Damascène, « une mer infinie de substance ». Comme l'infini n'est pas compréhensible et, par conséquent, ne peut être nommé, il ne peut être un nom divin. Tel est l'argument en lequel consiste la quatrième objection du même article. Cette difficulté appelle une précision de la notion d'indétermination selon laquelle Thomas entend l'infini dans l'expression de Damascène. Tout autre nom que « Celui qui est » ajoute une raison déterminée à l'être. En effet, explique Thomas, lorsque l'on appose le nom « sage » à quelqu'un, on sous-entend que quelqu'un est sage, et l'être est par conséquent affirmé de pair avec le nom ajouté. En revanche, le nom « Celui qui est » exprime l'être en tant qu'il n'est pas déterminé par un ajout, ce que signifie la formule « mer infinie de substance ». Et comme il n'exprime pas ce qu'est Dieu, mais l'être même de Dieu, il convient proprement à Dieu. En effet, on ne prétend pas, en nommant Dieu « Celui qui est » et « mer infinie de substance », exprimer son essence dont on

⁶² *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, p. XXI.

⁶³ On oppose, au moyen-âge, l'état de l'homme dans le monde à l'état béatifique où la connaissance que nous aurons de Dieu ne sera plus médiatisée par la connaissance des créatures, mais sera une vision de l'essence même de Dieu. Cf. *CG III*, c. 51, p. 189-192 dans la trad. V. Aubin, *Somme contre les Gentils : Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, trad. V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, 4 vol., Paris, Flammarion, 1999.

ne connaît pas les termes, mais seulement en affirmer l'être. Cela s'explique, selon Thomas, parce que nous connaissons Dieu en retranchant successivement les déterminations des choses que nous connaissons; nous retranchons d'abord celles qui ont trait au corps, puis celles qui ont trait à l'intellect telles qu'on les trouve dans les créatures, pour finir par nier l'être même, tel que nous le connaissons dans les créatures. C'est ainsi que « Celui qui est » est le nom que nous pouvons attribuer à Dieu le plus proprement, mais que nous attribuons dans le sens d'une indétermination dont nous ignorons jusqu'au mode.

Thomas formule cette indétermination autrement dans le deuxième argument qui constitue sa réponse à la question « Dieu est-il dans la catégorie de la substance? »⁶⁴. Une substance se trouve dans un genre et se distingue de lui en ajoutant quelque chose à ce genre. Mais comme Dieu est simple au plus haut point, la composition résultant de l'ajout d'une différence spécifique qui le distinguerait d'autres éléments d'un genre commun est par conséquent exclue de lui. Cependant, l'étant commun est aussi dit sans ajout. Doit-on identifier l'étant caractérisé dans le premier chapitre avec l'être indéterminé de Dieu?

Deux passages parallèles des articles des *Questions disputées sur la puissance de Dieu* et de la *Somme théologique* répondent à cette question⁶⁵. L'étant ou l'être commun (*ens* ou *esse commune*), considéré en lui-même, est un étant ou un être sans ajout. Cependant, sa nature même n'exclut pas qu'il lui soit fait un ajout. En revanche, l'être divin (*esse divinum*) est l'être sans ajout auquel ne se fait pas d'ajout. Thomas illustre cette distinction d'un exemple. « Animal commun », en tant que genre, est sans ajout, c'est-à-dire qu'on le considère sans différence qui le spécifie. Cependant, il est de nature à ce qu'un ajout puisse lui être fait. « Animal commun » peut en effet être spécifié par la différence « raison », ajout duquel résulte l'espèce « homme ». En revanche, la différence spécifique « raison » ne peut être ajoutée à « animal irrationnel » puisque la négation de la raison est constitutive de son essence et ne peut, par conséquent, recevoir l'ajout « raison ». De même, l'étant commun est indéterminé, mais apte à la détermination, alors que l'être divin est indéterminé sans pouvoir être déterminé de quelque façon que ce soit, puisque son essence exclut la

⁶⁴ *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, p. XXVI.

⁶⁵ *DP*, q. 7, a. 2, ad 6, p. LV et *ST*, I^a, q. 3, a. 4, ad 1, p. XLVIII-XLIX.

réception de quelque détermination que ce soit. Cela précise les termes des arguments tirés de Damascène. En effet, dans les créatures, ce qui est ne se trouve jamais sans un ajout. Il correspond à l'*ens commune* qui exprime l'être sans exclure d'ajout. En revanche, Dieu est dit un « ce qui est » indéterminé par un ajout, ce qui correspond à la notion d'*esse divinum* identifiée.

II. La substance que l'on nie de Dieu

Thomas fait encore la démonstration que Dieu n'est pas même déterminé à la catégorie de la substance. D'abord, Dieu ne peut être dit une substance, parce que le nom « substance » est imposé selon ce qui se trouve sous quelque chose⁶⁶. On peut entendre la formule dans le sens où elle signifie que la substance se trouve sous un genre. Cependant, comme l'indiquent le deuxième argument en sens contraire et les développements antérieurs quant à l'indétermination divine, Dieu n'est limité par aucun ajout. Par conséquent, il ne se trouve sous aucun genre. On peut encore entendre la formule dans le sens où la substance est entendue comme sujet de ses accidents, leur fournissant un support dans l'être. Or, ce qui supporte quelque chose est déterminé par cette chose, se trouvant en puissance quant à la forme de ce qui la détermine. Mais comme il ne se trouve aucune puissance en Dieu, on ne peut attribuer cette acception de substance à Dieu⁶⁷.

Thomas précise encore deux acceptions de substance qu'il entend nier de Dieu. Dans la première objection est posée la division de l'étant entre les accidents et la substance. Puisque Dieu n'est pas un accident, il doit être une substance. Cependant, si la substance se prédique de Dieu comme un prédicat substantiel, on ne peut iden-

⁶⁶ Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, co., premier argument, p. XXVII.

⁶⁷ Argument tiré de *ST*, I^a, q. 54, a. 3, ad 2 : « la forme simple qui est acte pur, ne peut être le sujet d'aucun accident parce que le sujet se rapporte à l'accident comme la puissance à l'acte. Seul Dieu est <forme simple> en ce sens. Boèce parle à cet endroit d'une forme de cette sorte. Or la forme simple qui n'est pas son être, mais se rapporte à lui comme la puissance à l'acte, peut être le sujet d'accidents, et principalement de ceux qui suivent de l'espèce. En effet, l'accident de cette sorte convient à la forme. En revanche, l'accident qui est de l'individu, n'étant pas conséquent à toute l'espèce, est conséquent à la matière, qui est principe d'individuation. L'ange est une forme simple de la sorte. ». Notre traduction de : « *forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum : quia subiectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boëtius. — Forma autem simplex quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis, et præcipue eius quod consequitur speciem, huiusmodi enim accidens pertinet ad formam (— accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quæ est individuationis principium). Et talis forma simplex est angelus.* ». *Opera omnia iussu impensa que Leonis XIII P. M. edita*, t. 5 : « Pars prima Summæ theologiæ », Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romæ, 1888-1889, p. 47b.

tifier le genre « substance » et Dieu. Par conséquent, Dieu doit se trouver sous le genre prédicamental de la substance⁶⁸. Thomas résout cette difficulté en rappelant non seulement que la substance est dite à partir de ce qui soutient quelque chose, mais qu'elle exprime encore la quiddité qui diffère de son être. Or puisque l'être et la quiddité s'identifient en Dieu, comme nous le verrons dans ce qui suit, Dieu ne peut être dit « substance » en ce sens. En effet, lorsqu'il y a indistinction entre l'être et la quiddité d'une chose, celle-ci n'est qu'être. Mais la substance exprime un ajout à l'être. C'est ainsi qu'elle est dite sous un genre, correspondant à la perfection désignée par le genre. Thomas remarque que c'est en vertu de la distinction de l'être et de la quiddité que la division de la substance et des accidents est celle de l'étant créé. En effet, la distinction de l'être et de la quiddité pose déjà qu'une essence est autre que son être et, par conséquent, pose une substance présentant cette essence. Des accidents inhérents à l'espèce, ne consistant pas en ce que la chose est elle-même, mais suivant de ce qu'elle est, sont dès lors à distinguer de la substance. Par exemple, l'homme, puisqu'il est une substance corporelle, a comme accident par soi d'être d'une certaine couleur. En effet, comme tout corps présente une étendue, et que toute étendue se trouve d'une certaine couleur, être coloré se trouve un accident par soi de l'homme, sans cependant consister en ce qu'il est.

Hormis ce sens de substance exprimant la quiddité distincte de l'être d'une chose, Thomas concède que l'on puisse dire que Dieu est une substance dans un sens large, en lui attribuant de façon éminente les perfections trouvées dans une substance, par exemple ne pas être dans un autre. Il y aurait alors identité entre le prédicat et le sujet, comme pour toutes les choses prédiquées de Dieu. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on ne doit pas conclure que tout ce qui est une substance est Dieu, comme le propose l'objection, puisque rien n'est prédiqué univoquement de Dieu et des étants créés. En effet, une même chose, lorsqu'elle est prédiquée de Dieu et des créatures, n'est jamais prédiquée selon le même mode. Cela explique pourquoi Dieu n'est dans aucun genre, à savoir parce que rien n'est prédiqué univoquement de Dieu et des créatures⁶⁹. En effet, la raison de substance, dans ce cas « ne pas être dans un

⁶⁸ Cf. *Textes traduits*, p. XXVI.

⁶⁹ Cette considération précise le sens à donner à la communauté de genre qui s'entend ainsi comme la possession d'une même perfection, lorsque la perfection est prédiquée de ce qui la possède d'une même façon.

autre », ne s'attribue substantiellement à aucun étant créé. Or Dieu est cette perfection même, selon un mode éminent, en ce sens que toute perfection se trouve contenue en lui selon le mode de l'unité.

Dans la deuxième objection, on attribue d'ailleurs cette définition de la substance à Dieu qui est l'étant par soi au plus haut point. Dans la solution de cette objection, Thomas rejette cependant la définition avicennienne de substance comme « ce qui n'est pas dans un sujet », indiquant que l'étant n'est pas un genre et que la négation ne pose rien. Comme nous l'avons vu dans le cas de l'un, indivision de l'étant, la négation n'exprime pas une nature, ou une détermination formelle positive, mais ne consiste qu'en une distinction au niveau notionnel. Or sont posées, dans une définition, deux déterminations formelles : l'une est commune et correspond au genre, l'autre est spécifique et exprime ce qui distingue la chose définie des autres éléments se trouvant sous le même genre. Mais l'étant n'est pas un genre, affirme Thomas, puisque tout genre doit signifier une quiddité, et que l'être n'appartient pas à la raison même de quiddité. De fait, l'être n'exprime pas ce qu'est une chose, mais seulement l'acte d'être de cette chose. Et comme nier qu'une chose est dans un sujet ne pose pas davantage une quiddité, on ne peut conclure que « ce qui n'est pas dans un sujet » définit proprement la substance. Pour définir adéquatement la substance, il faudrait plutôt dire qu'elle est « ce qui a une quiddité qu'accompagne (*consequitur*) l'être <qui n'est> pas dans un sujet »⁷⁰. Mais cette définition ne convient pas à Dieu pour la raison exposée dans la solution de la première objection.

Au terme de ces considérations sur la substance est donc obtenue la définition de celle-ci, cependant niée de Dieu en vertu de la composition au principe de toute substance. Si l'on peut ainsi attribuer les perfections de la substance, comme l'être par soi, de façon éminente à Dieu, on doit nier le mode d'être même de toute substance dont la quiddité est distincte de son être, l'être de Dieu n'étant pas distinct de sa quiddité. On peut par ailleurs noter que la détermination et la composition sont deux façons de considérer la même réalité; on appelle en effet « détermination » l'ajout à l'être, ajout à l'être duquel résulte la composition de la chose dont l'être est

⁷⁰ Cf. *Textes traduits*, p. XXIX.

déterminé par un ajout. En ce sens, la quiddité peut ainsi être conçue comme un ajout déterminant l'être.

III. Les arguments ayant trait à la prédication

L'Aquinat distingue déjà, dans son *Commentaire aux Sentences*, la connaissance que nous avons de l'être de Dieu de celle de ce qu'il est, qui nous fait défaut⁷¹. Nous avons aussi vu, dans le premier chapitre, que l'être signifiant l'acte d'être s'entend d'une tout autre façon que l'être qui lie les termes d'un énoncé logique⁷². Thomas reprend ces distinctions afin de résoudre une objection du *De potentia* tendant à nier l'identité de l'être et de l'essence en Dieu⁷³. Toujours selon les paroles de Damascène qui affirme que l'être de Dieu nous est manifeste alors que son essence nous est incompréhensible et inconnue, l'objection conclut que, puisqu'une même chose ne peut être à la fois connue et inconnue, l'être et l'essence ne peuvent être une même chose en Dieu. Thomas réfute l'argument en indiquant que l'être que nous connaissons de Dieu est à prendre dans le sens de la vérité de la proposition et non dans celui de l'acte d'être : « nous savons que Dieu est puisque nous concevons cette proposition dans notre intellect à partir de ses effets »⁷⁴. Contrairement à Dieu dont nous n'avons aucune connaissance directe puisqu'il est immatériel et que nous connaissons par l'abstraction des essences des réalités matérielles, l'être des réalités matérielles est connu dès lors que nous les considérons. En effet, pour connaître une chose, l'esprit procède de ce qui est le plus commun jusqu'à saisir l'essence propre à la chose qu'il considère. C'est ainsi que les réalités matérielles sont d'abord appréhendées comme des choses corporelles, et ainsi de suite, jusqu'à la saisie de leur essence spécifique. Mais comme la chose corporelle est appréhendée parce qu'elle est — en effet on ne l'appréhenderait pas si elle n'existait pas — l'appréhension de l'être vient de pair, quoique de façon confuse, avec l'appréhension de toute chose corporelle. Dieu, qui n'est pas corporel, ne peut être appréhendé selon ce mode de connaissance. Lorsque nous affirmons qu'il est, c'est que nous avons inféré cela de notre connaissance des réalités matérielles, alors que nous découvrons Dieu comme la

⁷¹ Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, co., 2^e argument et ad 4, p. XXII et XXIV-XXV.

⁷² Cf. *supra*, p. 21-23.

⁷³ Cf. *DP*, arg. 1, p. L et ad 1, p. LIV.

⁷⁴ *Ibid.*, ad 1.

cause des perfections que nous percevons être en elles. Nous n'affirmons donc pas que Dieu est comme si nous le constatons par nos sens; cela consisterait en un jugement d'existence dans lequel l'acte d'être ou sa modalité est affirmé d'un étant. Notre connaissance de l'être de Dieu est un jugement logique. Lorsque nous formons le jugement « Dieu est (sous-entendu : un étant) », « est » signifie par conséquent la vérité de la proposition, à savoir que ce que nous prédisons du sujet s'attribue véritablement au sujet⁷⁵. À la solution de la même objection dans la *Somme théologique*, Thomas oppose d'ailleurs l'acte d'être à « la composition de la proposition que l'âme réalise en unissant le prédicat au sujet »⁷⁶. Ce n'est donc pas l'être de Dieu même que nous connaissons lorsque nous disons qu'il est, ni ce qu'il est. En effet, l'être et l'essence en lui s'identifient et, puisque nous ignorons son essence, nous ne connaissons pas davantage son être. Par conséquent, l'objection ne tient pas puisqu'elle procède de la contradiction entre ignorer l'essence de Dieu et connaître qu'il est. La connaissance que Dieu est se trouve alors confondue avec celle, directe, de son être. Puisque Thomas admet notre ignorance quant à l'être même de Dieu, l'objection n'est pas concluante. Il reste cependant à préciser de quelle façon il faut entendre l'identité de l'être et de l'essence en Dieu.

À la onzième objection de notre article du *De potentia*, on nie que la proposition « Dieu est » exprime l'identité du sujet et du prédicat puisqu'elle n'est pas connue par soi. En effet, toute affirmation où une même chose est prédiquée d'elle-même est connue par soi. Mais la proposition « Dieu est » n'est pas connue par soi, puisqu'elle peut faire l'objet d'une démonstration. Or être connu par soi signifie précisément, pour une proposition, ne pas nécessiter de démonstration en vertu de l'évidence inhérente à l'énoncé. Thomas répond qu'une proposition de soi connue par soi, lorsque le prédicat appartient à la raison du sujet, peut ne pas être connue par soi pour quelqu'un qui ignorerait la raison du sujet. Par exemple, la proposition connue par soi « le tout est plus grand que sa partie » n'est pas connue par soi pour quelqu'un qui ignorerait la raison de tout. Or si la proposition « Dieu est » est connue par soi dans l'absolu, le prédicat étant inclus dans la raison du sujet, elle n'est pas pour autant connue par soi pour nous qui ignorons ce que Dieu est. L'argument objecté ne

⁷⁵ « Étant » est ici entendu de façon analogique puisque le terme est prédiqué de Dieu.

⁷⁶ *ST*, Ia, q. 3, a. 4, ad 2, p. XLIX.

conclut donc pas car, si cette proposition où une même chose est dans le prédicat et dans le sujet « Dieu est » doit être démontrée, ce n'est pas parce qu'elle n'est pas connue par soi, mais parce que la connaissance de l'un des termes nous fait défaut.

Si ce que nous connaissons lorsque nous démontrons cette proposition « Dieu est » n'est pas l'essence même de Dieu, Thomas précise comment l'être peut proprement être dit de Dieu dans sa solution à la première objection de l'article 1 de *In I Sent.*, d. 8, q. 1⁷⁷. L'objection pose que l'être n'est pas le propre de Dieu, puisqu'on l'attribue aussi à toute créature. Or le propre se définit comme ce qui ne convient qu'à la chose à laquelle il est attribué. L'Aquinat résout la difficulté en distinguant deux acceptions de « propriété ». Dans un sens, quelque chose est propre à une chose lorsqu'il est exclu de toute chose extérieure à la nature du sujet auquel il est attribué. Par exemple, la capacité de rire est propre à l'homme puisqu'il ne se trouve que dans l'homme, étant conséquent aux principes de l'espèce « homme »⁷⁸. Dans un autre sens, est dit le propre de quelque chose une perfection qui se trouve sans défaut dans le sujet duquel il est prédiqué. Thomas donne l'exemple d'un métal qu'on dirait proprement de l'or en raison qu'aucun autre métal ne lui est mélangé. L'être n'est donc pas propre à Dieu dans le premier sens, puisque l'être se trouve aussi dans les étants qui ne sont pas de nature divine. Il est cependant propre à Dieu quant à la nature du prédicat puisqu'on ne trouve rien, en Dieu, qui soit autre que l'être, contrairement à la créature dont l'être est mélangé à de la privation ou de la potentialité.

C'est ainsi que l'être divin est signifié imparfaitement par le nom « Celui qui est » puisque ce nom exprime proprement l'être de la créature qui se trouve selon le mode de la concrétion et de la composition⁷⁹, alors que l'être n'est pas en Dieu selon ces modes. En effet, l'être ne se prédique pas par soi de la créature, mais se trouve en elle reçu par le sujet. L'être n'est donc pas en la créature de manière subsistante comme en Dieu, dont l'être est identique à sa substance, mais de manière inhérente. Cependant, comme on n'attribue que ce dont on a la connaissance, c'est l'être des créatures que l'on attribue à Dieu lorsque l'on prédique de lui le nom « Celui qui

⁷⁷ « L'être est-il proprement dit de Dieu? », p. XXI.

⁷⁸ Pour pouvoir rire, il faut en effet disposer d'un corps, mais pouvoir aussi saisir l'incongruité d'une situation ou d'un énoncé, ce qui ne peut advenir qu'à un être doué d'intelligence. Or seul l'homme est un étant corporel doué d'intelligence. Il est donc propre à l'homme d'être apte au rire.

⁷⁹ Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 3, p. XXIV et *DP*, q. 7, a. 2, ad 7, p. LV-LVI.

est ». C'est pourquoi on doit encore transcender « le mode de signifier, attribuant à Dieu ce qui est signifié, mais non le mode de signifier »⁸⁰, c'est-à-dire nier le mode de concrétion et de composition que le nom « Celui qui est » suppose⁸¹.

La deuxième objection du *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 affirme que puisque nous ne pouvons nommer Dieu qu'à partir des créatures, et que « ce qui est » ne dit pas quelque chose des créatures, il ne nomme pas proprement Dieu. Thomas répond que Dieu est nommé à partir des créatures de trois façons :

1. selon que le nom exprime ce qu'est Dieu en fonction de son rapport à la créature, par exemple créateur ou seigneur;
2. selon que le nom exprime dans la créature ce qui est au principe d'un acte divin, par exemple, « sagesse », « puissance » et « volonté »;
3. d'une troisième façon, le nom divin exprime la perfection divine représentée dans les créatures. Telle est le cas de toute vie, modelée à partir de la vie divine, tout comme de l'être des créatures modelé à partir de l'être divin.

Par conséquent, « ce qui est » exprime pour la créature ce qui correspond en Dieu à la perfection de l'être. Si Dieu est nommé à partir de ses effets dans les créatures, c'est qu'il crée lui-même les créatures à sa ressemblance.

IV. La primauté de la causalité de l'être

Or en Dieu, comme en la créature, la première des perfections est l'être, qui est « pour ainsi dire, le principe des autres, ayant par avance unies en lui d'une certaine façon toutes <choses> nommées précédemment <à savoir le vivre, l'intelligence, etc.> »⁸². Thomas l'a montré, reprenant l'argument du retranchement des autres déterminations de Damascène. Il l'a encore défendu en indiquant que si l'on ne peut dire positivement ce qu'est Dieu, on sait par ses effets qu'il est, et ainsi l'existence de Dieu est le premier attribut que l'on peut véritablement prédiquer de Dieu. L'Aquinate démontre encore la primauté de l'être divin dans le corps de l'article du *De po-*

⁸⁰ *DP*, q. 7, a. 2, ad 7, p. LV-LVI. Voir aussi, *CG* I, c. 29, n° 3, p. 220-221 dans la traduction de C. Michon, *op. cit.*

⁸¹ D'où Thomas, dans certains passages, préfère le nom « être » (*esse*) au nom « ce qui est », cf. *DP*, q. 7, a. 2, ad 8, p. LVI.

⁸² *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, co., 3^e arg. p. XXII-XXIII.

tentia portant sur la question de l'être et de l'essence en Dieu⁸³. Son argument entend démontrer l'identité de l'être et de l'essence divine par l'être des créatures comme effet propre de Dieu. Thomas procède du principe selon lequel toute cause produit son effet propre en vertu de sa nature ou de sa forme. Par conséquent, si des causes dont l'effet propre est distinct produisent un effet commun, cet effet commun n'est pas produit en vertu de leur propre forme ou nature; il est de fait produit en vertu d'une cause supérieure dont il est l'effet propre. Leur effet commun sera ainsi l'effet propre de cette cause supérieure en vertu de laquelle ces causes inférieures agissent. Or toutes les causes créées ont l'être comme effet commun, bien qu'elles se distinguent quant à leurs effets propres. Thomas donne l'exemple de la chaleur qui cause le chaud et du bâtisseur qui est cause de la maison. Ils ont tous les deux des effets propres, la chaleur et la maison, mais sont aussi tous les deux causes d'être, de l'être chaud pour la chaleur, de l'être de la maison pour le bâtisseur. On doit cependant poser une cause supérieure en vertu de laquelle la chaleur et le bâtisseur sont causes d'être et dont l'être est l'effet propre puisqu'il n'appartient ni à la nature de la chaleur, ni à celle du bâtisseur de causer l'être. Thomas affirme que cette cause est Dieu. Et comme l'effet propre d'une cause procède de la similitude de sa nature, il faut que l'être soit la substance ou la nature de Dieu.

C'est ainsi que le premier agent, Dieu, est cause de l'ultime effet, l'être de la créature, selon le principe que l'ordre des fins suit l'ordre des agents. Thomas illustre ce principe par l'exemple du fonctionnement de l'armée, à la solution du dixième argument du même article⁸⁴. Dans l'ordre des agents, le gouverneur de l'état commande au général de l'armée qui commande lui-même au soldat. Or c'est le soldat qui combat de ses mains afin de renverser l'ennemi. La fin du soldat est cependant ordonnée à celle du général, à savoir la victoire de l'armée, qui est elle-même ordonnée au bien stable de l'état, fin du gouverneur de l'état. De même, l'être, comme effet propre du premier agent, tient lieu de fin ultime. Or la fin, première en intention, est dernière dans la réalisation en tant qu'effet des autres causes. C'est ainsi que l'être créé, effet et fin propre de l'être premier causant, est causé par d'autres principes.

⁸³ « En Dieu, la substance, ou l'essence, est-elle la même <chose> que l'être? », p. L.

⁸⁴ *DP*, q. 7, a. 2, ad 10, p. LVII.

V. L'indistinction de l'être et de l'essence en Dieu

L'un de ces principes est l'essence, qui dans la créature est autre que son être. Nous abordons, dans cette section, les arguments opposant la distinction de ces principes dans les étants créés à leur indistinction que l'on conçoit en Dieu.

Un premier argument qui consiste à montrer que l'être n'est pas autre que l'essence même de Dieu procède ainsi⁸⁵ : tout ce qui se trouve dans quelque chose, hormis l'essence, est causé, soit par les principes de l'essence, soit par quelque chose d'extérieur à la chose. Admettant que l'être d'une chose diffère de son essence, cet être est soit causé par les principes essentiels de la chose, soit causé par quelque chose d'extérieur. Mais l'être d'une chose dont l'essence n'est pas son être est causé par quelque chose d'extérieur puisqu'il n'appartient à aucune essence qui a un être causé de causer l'être de son sujet. La raison de cela a été exposée précédemment : une cause produit son effet propre en vertu d'une ressemblance à sa nature. Or une cause dont la nature serait autre que l'être ne peut être cause suffisante d'être pour elle-même. Thomas conclut que l'être de la chose dont l'être diffère de l'essence doit, par conséquent, être causé par quelque chose d'extérieur auquel l'être convient par essence, à savoir Dieu.

Thomas emploie aussi l'argument dit de l'essence intelligée pour conclure qu'il est impossible que Dieu soit dans un genre en raison de la composition d'être et d'essence inhérente aux choses qui sont dans un genre⁸⁶. Thomas montre par cet argument, attribué à Avicenne, que l'être n'appartient pas de soi à l'essence d'une chose qui est dans un genre. On peut, dit-il, penser l'essence d'une chose, par exemple l'humanité, et ignorer si une chose qui présenterait cette essence existe, dans ce cas, qu'un homme soit. En effet, ce qui est commun, à savoir le genre et l'espèce, prédique la quiddité, se rapportant à ce que la chose est. Or l'être n'est pas conséquent à la quiddité, « si ce n'est, affirme Thomas, parce qu'elle est reçue en ceci ou cela »⁸⁷. Nous avons cependant vu que l'être est aussi dit « commun » d'une certaine façon. En effet, « étant » se prédique de tout ce qui est, admettant l'ajout d'une nature qui

⁸⁵ Cf. *ST*, I^a, q. 3, a. 4, co., p. XLVII-XLVIII.

⁸⁶ Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, co., 3^e argument, p. XXVII. Pour un aperçu de la discussion sur l'interprétation de cet argument, cf. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, p. 137 et sqq.

⁸⁷ Cf. *Textes traduits*, *ibidem*.

soit distincte de l'être. Or Thomas ne signifie pas ici l'être en tant qu'il est commun à tout ce qui est, mais l'être en tant qu'il est celui de la chose existante. Il ne s'agit pas de la notion de l'être que l'on prédique de ce qui est et qui convient à tout étant en raison qu'elle exprime que l'étant est, mais de l'être même de cet étant qui n'est pas commun, mais propre à chaque étant. C'est ainsi que Thomas dit que l'être de l'étant n'est pas dû à la quiddité de l'étant, si ce n'est qu'en tant que la quiddité est reçue en un sujet particulier. En effet, l'être de l'étant est alors configuré par cette quiddité qui devient cause secondaire de l'être en tant que façon dont l'être se trouve dans l'étant. L'Aquinate conclut à l'évidence, par cette considération, de la distinction de l'être et de la quiddité de la chose qui est dans un genre. Par conséquent, comme en Dieu l'être et la quiddité sont identiques, Dieu ne se trouve pas dans un genre. En effet, si l'être de Dieu n'était pas sa quiddité, son être adviendrait à sa quiddité et lui serait alors acquis d'un autre. Or comme Dieu a l'être par essence, ce que Thomas démontre ailleurs, on doit conclure à l'identité de l'être et de la quiddité en Dieu.

Dans l'article de *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, alors que Thomas entend montrer que « Celui qui est » est le nom qui convient le mieux à Dieu, il distingue la quiddité et l'être en indiquant que la quiddité est ce par quoi l'étant subsiste dans une nature déterminée et que son être est ce par quoi l'on dit de l'étant qu'il est en acte⁸⁸. Reprenant les distinctions d'Avicenne, l'Aquinate affirme que le nom « chose » est imposé à partir de la quiddité et le nom « étant » ou « ce qui est » à partir de l'acte d'être même de l'étant. Comme en toute chose l'être et la quiddité sont distincts, on nomme proprement une chose à partir de sa quiddité et non à partir de son être, par exemple l'homme à partir de l'humanité. En effet, le propre d'une chose la distingue d'une autre, puisqu'il suit des principes de la chose même. Or l'être, bien qu'il soit propre à chaque étant, ne distingue pas les différents étants les uns des autres, mais leur est une caractéristique commune. Par conséquent, on ne peut nommer proprement une chose en vertu de son être; son propre se trouve plutôt exprimé par sa quiddité, qui elle diffère selon les différentes espèces des étants. Cependant, comme en Dieu l'être est sa quiddité, le nom qui exprime l'être le nomme proprement. En effet, si « ce qui est » ne nomme pas proprement les étants en lesquels l'être n'est pas

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. XXIII.

la quiddité, il nomme proprement Dieu dont l'être est la quiddité. Comme l'être n'est la quiddité de rien sinon de Dieu, l'être substantiel se trouve par conséquent le propre de Dieu et « Celui qui est » est le nom qui convient le mieux pour le nommer.

La cinquième solution de l'article du *De potentia* traite plus spécialement de la question de l'indistinction de l'être et de l'essence en Dieu sous l'angle de son individualité et de sa distinction des autres étants. L'objection qu'elle résout pose que des choses ne diffèrent pas sans que leur être diffère. En effet, lorsque nous avons un homme et un cheval, nous avons aussi deux êtres, à savoir l'être homme et l'être cheval. Or l'être d'une chose ne diffère pas en tant qu'il est être, mais en tant qu'il est tel, selon la nature de la chose. On retrouve de fait l'être dans tout étant, mais les étants diffèrent entre eux par leur nature. L'être est ainsi à distinguer quant à la nature de l'étant dans lequel on le trouve. Mais si une chose n'est pas dans une nature qui diffère de l'être, elle s'identifiera à tout être. Si la substance divine est son être, on doit conclure, selon l'objectant, que Dieu est l'être commun à tout étant⁸⁹. Thomas répond en référant au *Livre des causes*, où l'on affirme que Dieu n'est individué par rien d'autre que soi, puisqu'il est l'être subsistant. Contrairement à tout autre être, l'être de Dieu n'est pas individué par une nature qui est autre que l'être, mais se trouve individué par cela même qu'il est l'être par soi. Tout autre être se trouve individué par la nature ou la substance qui subsiste dans cet être. L'être se trouve alors déterminé au mode formel en lequel l'essence consiste. Or, l'être de Dieu n'est pas commun à tous les étants, mais il se distingue parce qu'il est en Dieu son essence. On distingue donc aussi Dieu des autres étants par son essence, mais quant à la modalité de l'être qu'on trouve en lui, pour la raison qu'aucun autre étant que Dieu n'est son propre être. C'est ainsi que l'on peut dire que l'être se trouve dans l'étant fini selon le mode de l'inhérence, puisqu'il est distinct de la nature de l'étant. En revanche, l'être divin est selon le mode de la subsistance, étant l'essence même de Dieu. Tel serait le cas de la chaleur qui, si elle existait de façon subsistante, se distinguerait de toutes les chaleurs qui existent dans un sujet. En effet, celles-ci se distinguent entre elles par le sujet dans lequel elles existent. Par conséquent, Dieu ne se

⁸⁹ *Ibid.*, p. LI.

trouve pas composé, comme les autres étants, de son être et de sa nature, mais ces deux principes sont en lui indistincts.

C'est dans un sens semblable que Thomas interprète l'axiome de Boèce posé comme objection à l'identité de l'être et de l'essence divine. Le principe de Boèce est le suivant : « Tout ce qui est participe de ce qui est l'être afin d'être. En revanche, il participe d'autre <chose> pour être quelque chose »⁹⁰. Et comme Dieu est, l'objection conclut à la distinction de l'être et de l'essence en Dieu. Thomas répond en indiquant que l'être par participation des étants finis dont il est question dans cet axiome s'oppose précisément à l'être qui est par essence l'être même. On peut entendre la différence entre avoir une perfection par participation et avoir une perfection par essence quant à la modalité selon laquelle la perfection est possédée⁹¹. Aussi quand une chose possède une perfection, la perfection n'est pas en elle comme si cette chose était l'extension complète de la perfection, mais se distingue de la perfection totale en tant que ne présentant qu'une partie de cette perfection. En revanche, quand on dit qu'une chose est une perfection, on l'identifie à l'extension entière de cette perfection. Cette chose est alors dite être cette perfection par essence. Dans le cas de l'axiome de Boèce, Dieu ne participe pas de l'être pour être et quelque chose pour être quelque chose, mais il est purement et simplement, s'identifiant à l'être duquel rien ne participe alors, mais qui tout à fait identique à Dieu.

VI. L'être, acte premier

Après avoir démontré de différentes façons l'indistinction entre l'être et l'essence divine, est-il néanmoins possible d'affirmer positivement quelque chose de l'être divin? Fidèle au principe de la connaissance de Dieu par ses effets dans les créatures, Thomas caractérise d'abord la notion d'être dans l'étant fini pour la prédiquer de Dieu de façon éminente. Dans la *Somme théologique*, il définit l'être comme « actualité de toute forme ou nature »⁹². En effet, aucune forme ou nature n'est signifiée en acte si ce n'est lorsqu'elle est signifiée être. Lorsque l'essence et l'être sont distincts dans une chose, Thomas conçoit leur rapport comme celui de la puissance et de l'acte.

⁹⁰ Cf. *DP*, q. 7, a. 2, arg. 8, p. LII. Pour les principes de Boèce, cf. p. LIX.

⁹¹ « de même que ce qui a du feu et n'est pas le feu est enflammé par participation, de même ce qui a l'être et n'est pas l'être est étant par participation. », *ST*, I^a, q. 3, a. 4, co., p. XLIX.

⁹² *Textes traduits*, p. XLVIII.

Cependant, comme rien n'est potentiel en Dieu, il conclut que l'être n'est pas autre que son essence, à savoir que Dieu est acte pur d'être. En effet, si on admettait une distinction entre l'essence et l'être en Dieu, Dieu serait en puissance par rapport à son être, n'ayant pas l'être par les principes de son essence, mais de quelque chose d'extérieur à son essence.

À la solution du neuvième argument de l'article du *De potentia*, Thomas ajoute à ce même argument que l'être est, de toutes les perfections, la plus parfaite « parce que l'acte est toujours plus parfait que la puissance »⁹³. Une forme peut se trouver en puissance dans la matière, dans la vertu de l'agent ou dans l'intellect, mais n'a l'être que ce qui est réalisé existant en acte. C'est en ce sens que Thomas affirme que l'être est « l'actualité de tous les actes » et, par conséquent, « la perfection de toutes perfections »⁹⁴. Alors que l'objection entendait l'être comme ce qui est indéterminé au plus haut point et par conséquent perfectible au plus haut point, ce que l'on ne peut attribuer à Dieu en raison de l'imperfection de l'être ainsi conçu, Thomas nie que l'être soit déterminé par quelque chose qui l'actualiserait comme la puissance est actualisée par l'acte. Si l'être est indéterminé en ce sens qu'il n'est, considéré en soi, fini par aucune forme, il est paradoxalement la détermination ultime de tout étant, non sur le plan formel, mais quant à l'existence même de l'étant et de tout ce que l'étant comporte de déterminations formelles. En revanche, l'être devient, dans l'étant, déterminé par l'essence qui se trouve alors le mode de l'être. Par conséquent, l'être est essentiellement distinct, en tant que détermination, de ce qu'il détermine. On ne peut lui ajouter rien qui soit extérieur à lui, puisqu'il ne se trouve rien d'extérieur à lui, si ce n'est le non-étant qui n'est pas apte à déterminer, n'étant ni forme, ni matière. Ce n'est donc pas l'être qui reçoit la détermination d'un ajout qui serait extérieur, mais bien lui qui pose une chose dans l'existence en tant qu'ultime ajout. L'être est ainsi à concevoir non comme en puissance d'une détermination formelle, mais bien comme perfection ou acte ultime complétant l'étant comme tel. Comme pour les formes qui sont définies par la matière à laquelle elles conviennent plutôt que par une différence spécifique, par exemple on définit l'âme rationnelle en la disant âme du corps physique organique, de même on distingue les différents êtres par

⁹³ *Ibid.*, p. LVII.

⁹⁴ *Ibidem.*

la nature qui les limite, par exemple l'être du vivant ou l'être du banc. C'est pourquoi, nous dit Thomas, Denys affirmait que les vivants sont plus nobles que les existants, bien qu'être soit plus noble que vivre. Les vivants ont en effet plus de perfection que les simples étants, puisqu'en plus d'avoir l'être, ils ont la vie. Cependant, l'être est une perfection plus noble puisqu'elle accompagne simultanément toute autre perfection en acte. C'est ainsi qu'en affirmant que l'essence de Dieu est son être, on attribue à Dieu la notion d'être telle qu'on la découvre en tant que perfection première de l'étant créé, mais en tant qu'il est en Dieu selon le mode de la subsistance. Dieu est ainsi le mieux conçu par nous comme pur acte d'être, sans puissance aucune en raison de son incomposition absolue.

Deuxième partie : L'immatérialité, simplicité propre aux formes simples

Un des problèmes de théologie naturelle abondamment discuté au moyen-âge est la distinction entre la simplicité divine et celle de la forme simple, ange ou âme rationnelle. Comme Dieu et les formes simples ne se distinguent pas quant à un corps qui leur serait propre, il faut leur poser un autre principe d'individuation. Nous avons vu, dans la précédente partie, que Dieu, simple au plus haut point, se distingue de toute autre substance en raison de la parfaite identité de son être et de son essence. Si la composition de la substance créée a été esquissée à cette occasion, il convient maintenant de préciser la position de Thomas d'Aquin quant à la composition de la forme simple. Dans les extraits retenus pour cette étude, ce dernier aborde la simplicité angélique dans le cadre d'une question quodlibétique et la simplicité de l'âme rationnelle dans la distinction huit du premier livre de son *Commentaire des Sentences*⁹⁵. Comme Thomas réserve un traitement semblable aux deux questions, nous exposons les arguments qui leur sont communs, en réservant les arguments propres à la question de l'âme rationnelle, individuée par un corps, dans la section portant sur la subsistance des formes simples. En effet, l'ange est conçu comme une forme simple de degré supérieur, n'étant aucunement lié à la matière corporelle. En revanche, l'âme rationnelle, par son lien au corps physique organique, est considérée une forme simple de degré moindre.

Mais puisque, dans notre condition actuelle, nous tirons notre connaissance des sens, il ne nous est pas possible de connaître les formes simples dont la substance ne peut être appréhendée selon le mode de la connaissance sensible. Aussi, la solution que Thomas apporte est élaborée à partir de conclusions obtenues dans le cadre de ses enquêtes sur la structure ontologique des étants connus à partir des sens. Avant d'aborder la position de Thomas quant au type de composition qu'il conçoit dans les formes simples, nous aimerions donc caractériser la conception de l'étant créé corporel que nous pouvons déduire de ce qui précède. Elle peut être résumée en cinq thèses :

⁹⁵ Cf. « Les anges sont-ils composés de matière et de forme? », *Question quodlibétique IX*, q. 4, a. 1, p. XLII et « L'âme est-elle simple? », *Commentaire des Sentences du Lombard*, livre I, distinction 8, question 5, article 2, p. XXX.

1. L'étant créé est composé, au plan transcendantal, de l'être et de l'essence, ou substance. Les autres transcendants ne sont pas affirmés positivement et absolument de l'étant, mais quant à une négation ou quant à une relation.
2. La substance de l'étant créé matériel est composée de matière et de forme.
3. La forme se rapporte à la matière comme l'acte par rapport à la puissance en tant qu'elle complète la substance en déterminant la matière.
4. L'être n'ajoute aucun contenu notionnel à l'essence de la chose, mais la rend existante en acte. L'être se rapporte ainsi à l'essence comme l'acte par rapport à la puissance, achevant l'étant par la détermination de l'être.
5. L'être d'un étant est proportionné à l'essence de cet étant en tant que l'essence est la manière d'être de l'étant.

I. Réfutation de la matérialité des formes simples

D'entrée de jeu, Thomas entend réfuter la matérialité des formes simples. Certains, dit-il, posent dans la forme simple une matière qui serait spirituelle. L'enjeu est ici de garantir l'individuation des formes simples qui, en vertu de leur immatérialité, ne sauraient être autres que Dieu⁹⁶. En effet, la matière est pensée, dans les substances matérielles, principe de l'individuation de la forme. De fait, il n'appartient pas à la forme, qui est commune en raison aux individus qui la partagent, de se déterminer à tel ou tel individu. On peut considérer la matière de trois manières. Lorsqu'on la conçoit comme cause universelle en puissance de toutes formes, on la nomme « matière première ». Lorsqu'elle est déjà déterminée par une forme substantielle, mais apte à recevoir des accidents, on l'appelle matière seconde. Elle correspond alors au sujet. On la nomme finalement matière propre ou désignée (*signata*) lorsqu'on l'entend comme « disposée à recevoir telle forme plutôt que telle autre »⁹⁷. Elle est prin-

⁹⁶ Quelque chose est individué lorsqu'il est indivis par soi et distinct des autres. Cf. *ST*, I^a, q. 29, a. 4 et *In Bæth. De Trinitate*, q. 4, a. 2, *Corpus thomisticum*, op. cit., et la section « La conception thomassienne de l'individuation », dans Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie : Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, coll. Études de philosophie médiévale, n° 82, 2002, p. 35-39.

⁹⁷ Cf. Jean-Marie Vernier, *Les anges chez saint Thomas d'Aquin : Fondements historiques et principes philosophiques*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, coll. Collection Angelologia, n° 3, 1986, p. 49-50. Vernier caractérise de façon générale chez Thomas la matière comme privation de ce à quoi elle est ordonnée, en puissance et tendant à recevoir la détermination d'un agent et, finalement, en tant que substance « dans la mesure où elle est le sujet de la forme substantielle et subsiste par elle. », p. 49.

cipe d'individuation en ce sens que, ayant reçu la détermination de la forme substantielle, elle est le sujet des accidents propres à l'étant ainsi constitué. La matière est alors par exemple de telle dimension et de telle couleur, accidents qui déterminent la forme à tel étant singulier. Ainsi, si elle comprend implicitement la couleur par la raison de corps incluse en elle, l'essence « homme » est déterminée à une couleur particulière dès lors qu'elle détermine une matière précise. Elle est ainsi individuée par la matière qui lui confère l'accident « blanc » du sujet Socrate⁹⁸. Ceux qui posent une matière spirituelle pour la forme simple entendent résoudre le problème de son individuation; l'essence de la forme simple serait alors individuée par les accidents propres à la matière spirituelle et serait ainsi distinguée des autres réalités spirituelles. Dans les deux articles, Thomas avance cependant des arguments démontrant l'impossibilité de poser une matière spirituelle dans les formes simples, en raison, d'une part, de leur intellectualité et, d'autre part, de leur incorporalité.

Le premier argument concerne la connaissance immatérielle de la forme simple. L'ange, comme l'âme rationnelle, considère en effet les espèces des choses alors qu'elles sont dépourvues de matière individuelle. L'âme rationnelle reçoit d'abord la connaissance des choses par les sens. La ressemblance des choses se trouve alors reproduite dans l'âme sans la matière individuée, mais selon les formes des accidents perceptibles par les sens. Une image particulière de la chose est ainsi formée dans l'âme. Socrate est debout, court et blanc. L'intellect doit alors abstraire de ces données des sens, consignées dans cette image du singulier, les espèces universelles qui s'y trouvent enfouies. Au terme de cet exercice, l'essence de la chose singulière est constituée dans l'âme rationnelle, sans la représentation des accidents qui la déter-

⁹⁸ Dans l'article du *Commentaire aux Sentences*, Thomas distingue trois types d'accidents : « il y a certains accidents qui n'ont pas vraiment l'être, mais <qui> sont seulement les intentions de choses naturelles. Les espèces des choses qui sont dans l'âme sont de cette sorte. De même, parmi les accidents ayant un être de nature, certains sont conséquents à la nature de l'individu, à savoir <conséquents> à la matière, par laquelle la nature est individuée, comme le blanc et le noir en l'homme. De là vient aussi qu'ils ne sont pas conséquents à toute l'espèce. [...] D'autre part, certains <accidents> ont un être de nature, mais résultent des principes de l'espèce, comme <le> sont les propriétés conséquentes à l'espèce. [...] Les puissances de l'âme <à savoir les facultés cognitives et volitives> sont de tels accidents. », ad sed contra 1, p. XXXV.

minent dans la réalité extramentale⁹⁹. De même, les espèces des choses se trouvent dans l'intellect angélique selon ce mode intentionnel. L'ange reçoit cependant directement de Dieu les espèces immatérielles par un influx. Celui-ci consiste en la ressemblance des créatures telles que Dieu les appréhende en connaissant son essence¹⁰⁰. Or Thomas affirme que si la matière entrait dans la composition de la forme simple, il faudrait que celle-ci reçoive les formes selon un mode convenant à la matière, en vertu du principe que ce qui est reçu doit se trouver dans le recevant selon le mode du recevant. L'ange et l'âme rationnelle ne connaîtraient alors que le particulier, c'est-à-dire que leur connaissance se limiterait à la forme reçue réellement. Ce que Thomas refuse puisque la substance séparée ou l'âme rationnelle ne connaîtraient pas les principes universels, la forme reçue de cette manière ne pouvant être principe de connaissance universelle.

La question ne serait pas résolue en posant que la matière des formes simples est spirituelle puisque ce qui fait problème dans la conception de la composition hylémorphique de la forme simple, c'est l'individuation résultant de l'union de la forme à la matière. En effet, la forme individuée par la matière se trouve alors particularisée par des déterminations la distinguant des autres individus présentant la même forme. Or la réception des formes par l'intellect est d'une tout autre nature que celle de la matière première. En effet, si l'intellect peut être dit en puissance de toute chose, il devient formellement les choses qu'il connaît, mais non selon l'être qu'elles ont dans la réalité¹⁰¹. En revanche, la matière première, lorsqu'elle reçoit une forme, se trouve constituée une substance, ou un accident, ayant un être dans la réalité extramentale par cette forme et les déterminations conséquentes à la conjonction de la forme et de la matière. Si la forme simple recevait sa forme comme la matière première reçoit la sienne, elle deviendrait cette forme, mais ne serait plus apte à connaître les autres

⁹⁹ Pour la connaissance des choses matérielles par l'âme rationnelle, cf. *ST*, I^a, q. 84-86, p. 729-757 dans *Somme théologique*, éd. A. Raulin, 4 vol., Paris, Éditions du Cerf, 1984, t. 1. Notons par ailleurs que l'essence de la chose matérielle est représentée dans l'âme avec les principes de la forme et de la matière qui entrent dans la définition de la chose. Ce qui est appréhendé est cependant la raison de la matière, et non la matière même. Par exemple, lorsqu'on appréhende l'homme, on ne conçoit pas son essence seulement en vertu de son âme rationnelle, mais selon le composé entier dont le principe matériel est l'animalité incluant elle-même la raison de corps organique physique.

¹⁰⁰ Pour la connaissance angélique, cf. *ibid.*, q. 54-58, p. 529-556.

¹⁰¹ Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, ad sed contra 1, passage cité à la n. 98, p. 44.

formes. Aussi Thomas conclut, à la suite d'Aristote et d'Averroès, que la connaissance intellectuelle n'est possible qu'à ce qui est dépourvu de matière.

L'argument concernant l'incorporalité de la forme simple procède du principe selon lequel l'individuation des choses matérielles vient de l'étendue de la matière. Toutes les choses matérielles divisent en quelque sorte la matière première. Celle-ci se trouve distinguée en diverses parties selon les diverses formes qui la déterminent. Chacune des formes matérielles détermine ainsi une partie de la matière première qui se trouve dès lors désignée par la forme qui la détermine. Deux formes ne peuvent par conséquent informer la même matière désignée, la forme « pierre » informant cette matière, la forme « cheval », une autre.

Or la diversité des parties, dit Thomas, ne peut être intelligée dans la matière sans qu'une division <ne soit> intelligée, ni la division, sans que de dimension <ne soit> intelligée parce qu'une fois la quantité soustraite, la substance demeure indivisible, comme il est dit en *Physique* I¹⁰².

L'individuation résultant de l'union de la forme avec la matière n'est donc pas due à la matière en tant que matière, mais en tant que la forme définit l'étendue consécutive à la matière. De cette détermination résulte l'étendue propre de l'étant qui est ainsi constitué distinct d'un autre étant dont l'étendue diffère. Et comme les formes simples sont incorporelles, et donc sans dimension, postuler qu'elles soient composées d'une matière spirituelle n'assure pas leur individuation. En effet, sans la corporalité qui suppose une étendue, aucune individuation ne résulte d'une composition de forme et de matière.

II. La composition propre aux formes simples

Après avoir réfuté les arguments dans le sens de la matérialité des formes simples, Thomas d'Aquin présente une thèse de l'individuation de l'ange et de l'âme rationnelle qu'il tire du traité *Des hebdomades* de Boèce.

Dans le corps de l'article sur la simplicité angélique, Thomas oppose l'identité de l'être et de l'essence en Dieu à la distinction de ces principes dans la substance séparée. L'être de Dieu lui revient de soi-même, alors que l'être de l'ange ne provient pas des principes de son essence, mais de quelque chose d'extérieur à ces principes.

¹⁰² *Quodl.* IX, p. XLIV.

C'est ainsi que, considérée en soi, l'essence de l'ange est en puissance par rapport à l'être. Si l'être lui advient de quelque chose d'extérieur à son essence, il établit cependant l'ange dans l'être, devenant ainsi son acte. Par conséquent, on trouve dans l'ange une composition, celle de la puissance et de l'acte, ce qui le distingue de Dieu qui est sans aucune composition. Thomas exprime ici la distinction entre l'être et la quiddité de l'ange en reprenant celle que Boèce énonce entre « être » et « ce qui est ».

Thomas entend aussi cette composition dans l'âme rationnelle, dans le corps de l'article du *Commentaire des Sentences*, en explicitant comment le « ce qui est » doit être entendu, dans le cas des formes simples, comme exempt de matière. Il pose à cet effet une distinction entre le « ce qui est », qui exprime le supposé ayant l'être, et la matière. En effet, dit-il, ce n'est pas la seule matière qui est, mais le composé de matière et de forme entier. Pour les substances matérielles, le composé correspond donc au « ce qui est » boécien. En outre, dans les composés de forme et de matière, on peut entendre le « ce par quoi c'est » de trois façons. Dans un sens, la forme est ce par quoi la matière est. Dans un autre sens, l'être est ce par quoi l'essence devient existante en acte. Dans un dernier sens, la nature, conçue comme résultant de la conjonction de la forme avec la matière, est ce par quoi l'étant est. On peut réduire ces trois sens aux principes formel et existentiel d'une chose, le premier et dernier sens ayant trait à ce qu'est la chose, tandis que l'être est considéré « ce par quoi c'est », non comme une détermination formelle, mais en tant que posant ce qui est dans l'existence. La forme est ici à prendre comme forme de la partie, consistant en une partie de l'essence totale. Dans le troisième sens, l'essence est entendue comme forme du tout, incluant en elle les déterminations formelles de la forme et de la matière¹⁰³. Or, comme la raison d'essence n'inclut pas de soi la composition, il n'est pas nécessaire que la matière entre dans la composition de l'essence pour que celle-ci soit forme du tout. Dans les cas où la matière n'entre pas dans la composition de l'essence, forme de la partie et essence du tout sont une même chose. La réalité dont

¹⁰³ Thomas expose ici la distinction entre la *forma partis* et la *forma totius* telle qu'il la lit chez Avicenne. Pour la caractérisation de la forme de la partie et de la forme du tout chez Thomas d'Aquin, cf. la section « Le concept de *forma totius* à l'époque d'Albert » dans David Piché, « La notion de *forma totius* chez Albert le Grand, ses contemporains et ses sources », *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, série Bibliotheca, à paraître.

l'essence est sans principe matériel est soit son être et sera ainsi absolument simple, soit n'est pas identique à son être et reçoit son être d'un autre. Dans le premier cas, elle sera Dieu, en qui aucune puissance ne tombe. En revanche, si elle n'a pas le principe de son être par son essence, elle sera en puissance par rapport à cet être reçu et l'on trouvera en elle une composition de puissance et d'acte. On la distinguera ainsi de Dieu, mais encore des autres substances simples, d'une part, parce que l'essence des formes simples est complète sans la matière et, d'autre part, parce que l'acte convient en propre à la puissance qu'il actualise. En effet, l'acte est toujours celui d'une puissance qui le reçoit et par cette réception se trouve achevé le composé qu'elle devient avec l'acte. L'individuation de la forme simple est ainsi conçue non comme une limitation dimensionnelle, mais en tant que détermination dans l'existence d'une essence immatérielle.

Thomas répond donc à sa question « Les anges sont-ils composés de matière et de forme? » en indiquant que l'on pourrait entendre la composition d'essence et d'être comme une composition de matière et de forme dans un sens large, si l'on entend la matière dans le sens de puissance et la forme dans le sens d'acte. Cependant, si l'on prend la forme et la matière dans le sens des principes constitutifs de l'essence, on désigne improprement la composition de la forme simple comme celle d'une forme et d'une matière. En effet, l'être n'est pas un principe constitutif de l'essence, mais lui advient de l'extérieur. Aussi, l'être n'est pas une détermination formelle inhérente à l'étant, mais la détermination dans l'être de l'essence complète¹⁰⁴.

III. La subsistance des formes simples

Exemptes de matière, les formes simples sont dites subsistantes par soi¹⁰⁵. En effet, contrairement aux formes matérielles qui incluent dans leur raison la composition à la matière, la forme simple consiste en la raison complète ou essence totale de la substance. Dans le corps de l'article du *Commentaire aux Sentences*, Thomas oppose en effet l'être par soi de la forme simple à l'être dans un autre de la forme de la substance composée. Cette dernière est dans le sujet, qui est autre que la forme puis-

¹⁰⁴ « Ainsi, on pourrait concéder en lui une matière et une forme, si tout acte devait être dit forme et toute puissance matière. Mais cela ne convient pas pour la <thèse> proposée, parce que l'être n'est pas un acte qui soit une partie de l'essence, comme la forme <l'est>. », *Quodl. IX, co.*, p. XLV.

¹⁰⁵ Cf. les corps des articles, p. XXXI et *ssq.* et XLIII et *ssq.*

qu'il inclut aussi la détermination de la matière. Mais qu'en est-il pour l'âme rationnelle qui est forme du corps organique humain? N'a-t-elle pas l'être par sa conjonction au corps dont elle est la forme?

Dans sa solution à la deuxième objection de l'article du *Commentaire aux Sentences*, Thomas répond que l'âme a en soi un être parfait, du fait qu'elle est dépourvue de matière. L'objection pose que ce qui est composé a l'être à partir de ses composantes. Or comme l'âme rationnelle est composée, elle doit avoir l'être à partir de ses composantes. Il se trouverait par conséquent deux êtres dans l'homme, celui de l'âme et celui du composé « homme ». Dans la solution à la première objection, Thomas dit que, de même qu'aucune forme n'est composée des parties qui constituent sa quiddité, de même l'âme n'est pas composée de parties qui seraient des parties de sa quiddité. D'une part, il faut distinguer la forme réelle, qui est une, de sa raison dont la formule présente un terme commun et un terme spécifique. Par exemple, dans la définition « âme douée de raison », « âme » est un terme commun désignant tous les types d'âme tandis que « douée de raison » précise la spécificité de l'âme rationnelle. D'autre part, s'il est vrai qu'il se trouve plusieurs facultés en l'âme rationnelle, à savoir ses différentes puissances intellectuelle, volitive, sensitive, etc., celles-ci ne sont pas principes d'être de l'âme rationnelle comme si cette dernière était un tout résultant de la composition des facultés; ce sont plutôt les puissances de l'âme qui sont conséquentes et corrélatives à ce que l'âme rationnelle est. Comme l'aptitude à rire n'est pas cause de l'être de l'homme, mais est conséquente à sa faculté cognitive, les puissances de l'âme ne sont pas principes d'être de l'âme rationnelle, mais inhérentes à son essence. Par ailleurs, l'être parfait de l'âme rationnelle n'est cependant pas l'être par soi de Dieu. En effet, Dieu seul a l'être à partir des principes de son essence, si l'on peut s'exprimer ainsi. Par conséquent, l'objection ne conclut pas puisque l'âme n'est pas réellement composée. De plus, comme l'être des formes matérielles se trouve être l'être du composé, l'être de l'âme rationnelle n'est pas un autre être que celui de l'homme uni. En effet, la subsistance de l'âme rationnelle après la corruption du composé ne prouve pas qu'elle ait un être distinct alors qu'elle est principe du composé.

Les formes des substances matérielles sont ainsi conçues comme moins parfaites que celles des substances simples en raison de leur composition avec la matière. En effet,

celles-ci sont mêlées à plus de puissance que les formes simples. La raison en est que plus une forme est parfaite, plus elle s'assimile à Dieu qui est sans puissance. La perfection d'une chose ne doit pas être attribuée à sa nature incorporelle, mais à une plus grande ressemblance de la nature divine qui est acte pur. C'est donc en vertu de cette ressemblance que l'âme rationnelle présente des perfections attribuées à Dieu telles la subsistance par soi, la connaissance intellectuelle et la capacité de mouvoir¹⁰⁶. Comme la perfection est pensée proportionnelle à l'actualité de l'essence, l'ange est dit plus noble que l'âme rationnelle qui est liée au corps.

Conséquemment, Thomas affirme que les espèces angéliques se distinguent selon le degré de puissance qui se trouve en elles. En effet, les essences angéliques ne sont pas plusieurs espèces d'un même genre, ce qui supposerait la composition de leur essence, mais chacune est un genre distinct. Comme la substance de l'ange est en puissance par rapport à son être, on peut la comparer à la matière qui est en puissance par rapport à la forme¹⁰⁷. Si l'on définissait l'essence d'une matière, on prendrait le genre de ce qu'elle est et sa différence de son ordonnancement à la forme. Par exemple, la matière d'un banc de bois serait définie en tant que bois d'un banc. De même, dans la définition de l'essence d'un ange, le genre se prend de la substance même de l'ange et la différence de son ordonnancement à l'être¹⁰⁸. Ainsi, les anges diffèrent selon leur espèce et sont ordonnés à Dieu selon qu'il y a plus ou moins de puissance dans leur substance.

Enfin, si l'immatérialité de l'âme rationnelle garantit la subsistance de celle-ci et, par conséquent, sa survie à la corruption du composé homme, elle ne rend pas compte de son individuation. En effet, contrairement à l'ange dont l'essence s'identifie à un genre, les âmes rationnelles ne se distinguent pas quant à leur raison, mais sont individualisées par un corps¹⁰⁹. C'est ainsi que l'essence de l'âme rationnelle est reçue dans divers corps selon leur capacité propre, capacité de laquelle résulte la diversité de noblesse et de pureté des âmes. Aussi, lorsque le corps est détruit, l'âme conserve les affectations et les dispositions qui l'ont limitée en tant que perfection de tel corps.

¹⁰⁶ Cf. *In I Sent.*, q. 5, a. 2, ad 1, p. XXXIV et ad sed contra 2, p. XXXV.

¹⁰⁷ Cf. *Quodl. IX*, ad 3, p. XLV-XLVI.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, ad 4, p. XLVI.

¹⁰⁹ Cf. *In I Sent.*, q. 5, a. 2, ad sed contra 3, p. XXXV-XXXVI.

Thomas tire cette solution d'Avicenne qui compare l'âme à la cire qui conserve l'empreinte du sceau qui l'a marquée. Contrairement à l'eau qui, lorsqu'on la divise dans plusieurs vases, ne conserve pas la forme des vases lorsqu'on les retire, l'âme qui retient l'être par soi, conserve la limitation qui lui a été imprimée.

IV. Les occurrences d'*actus essendi* dans les extraits portant sur la théologie naturelle

Alors que, dans les extraits retenus portant sur la théorie des transcendants, était dressé le portrait général de l'étant, ces articles consacrés à des questions de théologie naturelle présentent les rapports, dans les réalités corporelles et incorporelles, entre les différents éléments ou principes ontologiques introduits préalablement. Si, comme dans les textes du précédent chapitre, la notion d'acte d'être y est évoquée lors de sa distinction de la quiddité de la chose¹¹⁰ ou de la composition de la proposition que l'âme réalise¹¹¹, la précision du cadre théorique dans lequel elle apparaît permet de mieux cerner la fonction de l'acte d'être dans ces rapports.

1. L'acte d'être en regard de l'essence, de la quiddité, de la substance, de la nature et de la forme

Dans les étants créés, on distingue le plus souvent l'acte d'être de la quiddité¹¹²; en Dieu, on identifie en revanche son être et son essence¹¹³. Dans les créatures, l'être est à l'occasion aussi opposé à l'essence ou à la substance¹¹⁴, tout comme il est aussi question de l'identité d'être et de nature ou de substance en Dieu¹¹⁵. Par ailleurs, ces termes exprimant le caractère formel des choses sont parfois synonymes¹¹⁶, parfois

¹¹⁰ Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, co., p. XXIII; q. 4, a. 2, ad 2, p. XXVIII-XXIX; q. 5, a. 2, co., II^a, p. XXXIII, et *Quodl. IX*, q. 4, a. 1, co., III^a, p. XLIV-XLV.

¹¹¹ Cf. *DP*, q. 7, a. 2, ad 1, p. LIV et *ST*, I^a, q. 3, a. 4, ad 2, p. XLIX.

¹¹² Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, *ibidem*; *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, co., arg. 3, p. XXVII; *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, *ibidem*.

¹¹³ Cf. *ST*, I^a, q. 3, a. 4, co., arg. 2 et 3, p. XLVIII.

¹¹⁴ « il se trouve qu'en n'importe quelle chose créée son essence diffère de son être », *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, *ibidem*; « nous trouvons, dans l'ange, sa substance ou sa quiddité, qui subsiste, et son être, par lequel il subsiste », *Quodl. IX*, *ibidem*.

¹¹⁵ « Il faut donc que ce qui est être soit la substance ou la nature de Dieu », *DP*, q. 7, a. 2, co., p. LIV;

¹¹⁶ « la substance exprime la quiddité, laquelle est autre que son être. », *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, ad 1, p. XXVII; « l'ange ou l'âme peut être dit quiddité, nature ou forme simple, dans la mesure où leur quiddité n'est pas composée de divers <composants> », *In I Sent.*, d. 8, q. 5, *ibidem*; « la quiddité ou substance même de l'ange est subsistante par soi », *Quodl.*, *ibidem*.

sont entendus comme partie de l'un ou de l'autre¹¹⁷. D'une part, Thomas reprend la distinction entre substance première et substance seconde énoncée par Aristote, notamment en *Métaphysique* VII, 1 et 3¹¹⁸. La substance première correspond à l'étant substantiel ou individuel; il s'agit de la chose qui existe. La substance seconde correspond à l'essence de cette chose existante. Thomas exprime ces deux acceptions de substance ainsi : « d'une part [...] le nom de substance est dit à partir de ce qui soutient <quelque chose>, d'autre part [...] la substance exprime la quiddité, laquelle est autre que son être »¹¹⁹. Il précise encore le sens de substance première en la définissant de la sorte : « ce qui a une quiddité qu'accompagne (*consequitur*) l'être <qui n'est> pas dans un sujet »¹²⁰. Dans le sens de substance seconde, « substance » indique ainsi ce qu'est la chose, que l'essence soit réalisée en acte dans la chose ou qu'elle soit considérée en soi. La substance seconde entendue comme réalisée dans la chose est par conséquent une partie de la substance première. En effet, la substance première est, dans l'ontologie thomasiennne, constituée de la substance seconde et de l'acte d'être. Si cette distinction entre substance première et substance seconde se trouve en filigrane de toute la métaphysique de l'Aquinat, celui-ci l'exprime par des termes variés, spécialement dans le contexte des formes simples.

En effet, en plus de la composition de l'être et de la substance seconde, on trouve, dans l'étant créé, la forme et la matière qui composent la substance seconde. Par conséquent, lorsqu'on désigne l'essence, la nature ou la quiddité des substances premières corporelles, on signifie toujours la substance seconde, qui exprime ce qu'est la chose. Substance seconde, essence, nature et quiddité sont alors définies comme un composé de matière et de forme. Or, comme la substance seconde des substances premières qui sont dépourvues de matière n'est pas composée, mais consiste en la forme seule, ces mêmes termes peuvent désigner la substance première. La

¹¹⁷ « en tout ce qui est, on doit considérer sa quiddité, par laquelle <ce qui est> subsiste dans une nature déterminée », *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, *ibidem.*; « si tu disais que la quiddité de la substance était la première forme reçue dans la matière », *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, co., l^a, p. XXXII; « on doit donc dire que l'âme n'est pas composée de <composants> qui seraient des parties de sa quiddité, tout comme quelque autre forme que ce soit n'est pas <composée de composants qui seraient des parties de sa quiddité>. », *ibid.*, ad 1, p. XXXIV; « l'être n'est pas un acte qui soit une partie de l'essence, comme la forme <l'est>. », *Quod. IX*, q. 4, a. 1, *ibidem.*

¹¹⁸ Cf. lib. Zêta, 1028a 10-15 et 1028b 33-1029a 4, t. 1, p. 237, 241-242 dans la trad. de J. Tricot, *op. cit.*

¹¹⁹ *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, ad 1, p. XXVIII.

¹²⁰ *Ibid.*, ad 2, p. XXVIII-XXIX.

quiddité peut ainsi signifier dans un passage l'essence d'une chose matérielle et dans un autre désigner l'ange existant en acte.

Quelques nuances entre ces termes règlent leur usage, mais ils sont aussi utilisés dans un sens large, notamment lorsqu'ils signifient Dieu ou l'essence divine. Dans les passages retenus pour cette étude, « essence » signifie le plus souvent la substance seconde réalisée en acte dans la chose. Conformément à l'expression « *modus essendi* », terme commun désignant les modes d'être spéciaux et généraux de l'étant dans l'exposé des transcendants, l'essence correspond à la manière d'être spécifique de l'étant¹²¹. En revanche, la quiddité exprimerait l'essence. De fait, le terme « quiddité » est un substantif indiquant la réponse à la question « *quid est?/quid sit?* (qu'est-ce?) ». « Quiddité » correspond ainsi davantage à la substance seconde lorsqu'elle est considérée en soi, c'est-à-dire indifféremment à sa réalisation dans la chose existante¹²². L'essence et la quiddité ne se limitent cependant pas à la substance, mais peuvent désigner le caractère formel de toute chose¹²³. Quant au terme « nature », il peut être synonyme de substance première pour ce qui est des formes simples, mais aussi de la substance seconde, soit considérée comme principe d'être de la chose, soit considérée en soi. On l'utilise davantage lorsque la substance est considérée relativement à ses propriétés ou opérations, par opposition à l'essence, ou quiddité, qui désigne plus précisément le composé hylémorphique ou la forme substantielle comme tels¹²⁴. Enfin, la forme est d'abord entendue comme partie de la substance seconde pour la créature corporelle, ou en tant que substance seconde entière pour ce qui est des créatures incorporelles. Dans ce dernier cas, elle peut donc aussi nommer la substance première. Mais elle peut encore être entendue, dans un

¹²¹ Thomas indique, dans son *De ente et essentia*, que « L'essence est ce que signifie la définition », *op. cit.*, c. 1, p. 39; or ce que signifie la définition est ce que la chose est. L'essence peut cependant être considérée en soi, indifféremment de sa réalisation dans un étant. Elle exprime alors toujours un mode d'être, mais que ne présente pas nécessairement un étant en acte.

¹²² « Et comme ce par quoi une chose est établie dans son genre ou son espèce propre est ce qui est signifié par la définition exprimant ce qu'est la chose, les philosophes ont remplacé le nom d'essence par celui de quiddité », *ibid.*, c. 1, n. 3, p. 72-73.

¹²³ Thomas parle notamment de l'essence de la matière, cf. *Quodl. IX*, ad 3, p. XLV-XLVI.

¹²⁴ Le *DEE* fait déjà état de ces acceptions : « Et c'est aussi en ce sens que le Philosophe dit, au livre V de la *Métaphysique*, que toute substance est nature. Pourtant, le nom de nature ainsi entendu semble signifier l'essence de la chose en tant qu'elle est ordonnée à son opération propre, puisque aucune chose ne perd son opération propre, tandis que le nom de quiddité est tiré du fait que l'essence est signifiée par la définition. Mais elle est appelée « essence » en tant que c'est par elle et en elle que l'étant a l'être. », c. 1, n. 3, *op. cit.*, p. 72-75.

sens large, comme essence ou quiddité, même pour ce qui est des substances corporelles. À la suite d'Avicenne, Thomas l'appelle alors « *forma totius* (forme du tout) »¹²⁵.

Sans anticiper sur la question du statut des formes dans l'intellect qui sera abordée plus précisément dans la discussion sur la connaissance de l'essence de l'âme, notons simplement que la forme peut aussi être entendue comme actualisant l'intellect. Elle n'a alors pas un être réel, comme il a été dit, mais un être intentionnel.

On retrouve d'ailleurs un autre terme ambigu ayant trait au caractère formel de la chose dans deux passages parallèles des articles du *De potentia Dei* (q. 7, a. 2, ad 6) et de la *Somme théologique* (I^a, q. 3, a. 4, ad 1). Thomas y affirme que la *ratio* d'être de Dieu est sans ajout, mais exclut qu'on lui fasse un ajout, alors que la *ratio* d'être commun est sans ajout, mais n'exclut pas qu'un ajout lui soit fait. Or dans l'ensemble des textes traduits, nous retrouvons au moins quatre acceptions de « raison ». Thomas désigne d'une part les arguments ou raisons justifiant une affirmation par *ratio*¹²⁶. Ce terme nomme aussi la faculté cognitive humaine. « *Ratio* » peut encore être entendu comme synonyme de substance seconde, considérée en elle-même ou en tant qu'actualisée dans la chose¹²⁷. Dans un quatrième sens, *ratio* exprime la notion formée à partir de l'essence de la chose; ce sens est dérivé du précédent.

À la lumière de ces distinctions, nous sommes mieux en mesure de saisir ce à quoi Thomas oppose l'acte d'être dans les passages où il est distingué de la quiddité. L'extrait du *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 se lit ainsi :

comme en tout ce qui est, on doit considérer sa quiddité, par laquelle <ce qui est> subsiste dans une nature déterminée, et son être, par lequel on dit de lui <c.-à-d. ce qui est> qu'il est en acte, ce nom « chose » est imposé à la chose à partir de sa quiddité, selon Avicenne, <et> ce nom « ce qui est » ou « étant » est imposé à partir de son acte d'être même. Or, comme il se trouve qu'en n'importe quelle chose créée son essence diffère de son être, cette chose-là est proprement dénommée à partir de sa quiddité, et non à partir

¹²⁵ Les dénominations de *forma totius* et de *forma partis* sont cependant relatives au tout considéré. Par exemple, l'humanité est la forme du tout de la substance seconde qui exclut la matière désignée. Or la substance seconde incluant implicitement la considération de la matière désignée peut aussi être entendue comme forme du tout. L'humanité est alors la forme de la partie de la substance seconde qui inclut la matière désignée en cela qu'elle désigne ce par quoi l'homme est homme. Or l'homme n'est pas homme en vertu de la désignation de la matière, mais en raison de son âme rationnelle, acte du corps physique organique. L'humanité exprime la spécificité de l'homme. Cf. l'introduction au traité *DEE* de Thomas d'Aquin, *op. cit.*, p. 46-47.

¹²⁶ Cf. « Division du texte d'Aristote », p. LXXII.

¹²⁷ Pour les deuxième et troisième acceptions, cf. lieux de la *ST* et du *DP* indiqués, respectivement p. XLVIII-XLIX et p. LV.

de l'acte d'être, comme « homme » à partir de l'humanité. En Dieu, cependant, son être même est sa quiddité et, pour cette raison, le nom qui est tiré de l'être le nomme proprement et est son nom propre, comme le nom propre d'homme, lequel est tiré de sa quiddité¹²⁸.

La quiddité et l'acte d'être sont ici entendus composer ce qui est. La quiddité est donc prise dans le sens de substance seconde, ne signifiant pas la chose existante en entier, mais seulement sa détermination formelle. De plus, elle ne signifie pas la substance seconde de la chose considérée en soi, mais en tant que partie de la chose qui existe. Elle est en effet signifiée être ce par quoi la chose subsiste. La substance seconde entendue comme existant dans la chose n'est donc pas à prendre comme la forme que l'on prédique alors que nous connaissons la chose, mais comme principe d'être constitutif de la chose existante. De même, l'acte d'être ne signifie pas le simple fait que la chose est, mais est aussi entendu comme principe constitutif de la chose existante. Dans le corps des articles portant sur les substances séparées, l'acte d'être est désigné comme ce par quoi une chose est ou subsiste et, par conséquent, est dite être.

Si on l'oppose à la quiddité, l'acte d'être se trouve être sans contenu formel. Or, comme il appert dans le passage qui suit, on ne peut définir une chose par le terme « étant » qui le signifie, puisque l'être ne pose rien :

cette définition, selon Avicenne, ne peut être <celle> de la substance : « la substance est ce qui n'est pas dans un sujet ». En effet, l'étant n'est pas un genre. Or, cette négation « pas dans un sujet » ne pose rien. De là vient que ce que je dis, « l'étant n'est pas dans un sujet », n'exprime pas quelque genre parce que, dans tout genre, il convient de signifier une quiddité, comme il a été dit, <quiddité> à l'intellection (*intellectus*) de laquelle l'être n'appartient pas. Or « étant » ne dit pas la quiddité, mais seulement l'acte d'être, comme il est principe même. C'est pourquoi <de> « n'est pas dans un sujet » ne suit pas

¹²⁸ « *cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen « res » imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, hoc nomen « qui est » vel « ens » imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas : et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus : sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua », co., 4^e arg, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, éd. P. Mandonnet, 6^e éd., 4 vol., Paris, Lethielleux, 1929-1974, t. 1, p. 195.*

« est donc dans le genre de la substance », mais il convient d'ajouter « est ce qui a une quiddité qu'accompagne (*consequitur*) l'être <qui n'est> pas dans un sujet »¹²⁹

L'acte d'être est ainsi le pendant existentiel de la substance seconde, principe de la substance première. En revanche, l'être commun et l'étant commun correspondent respectivement à l'acte d'être et à ce qui présente cet acte considérés en soi. En effet, comme l'être se trouve remplir la même fonction dans chaque étant, on peut concevoir une notion correspondant à son rôle de principe existentiel et une autre qui nomme ce qui présente cette perfection. Ces notions se trouvent alors communes à tout ce qui présente la perfection d'être. La notion d'*esse commune* est cependant à distinguer de l'être en acte qu'elle signifie qui est toujours propre à l'étant singulier. Si on peut caractériser l'acte d'être alors qu'on le considère en soi, celui-ci n'a, dans l'étant, d'autre contenu quidditatif que celui de l'essence de l'étant. De même, on peut caractériser ce que signifie être un étant, cependant « étant » ne signifie que ce qui a l'être. Or comme l'être est une détermination existentielle et non formelle, elle ne pose aucun contenu quidditatif, contrairement aux genres qui posent toujours une détermination formelle minimale. C'est pourquoi, dans la définition de la substance d'Avicenne, le terme concret « étant » est dit ne rien poser.

2. L'acte d'être, principe d'individuation

Dans les réalités matérielles, la forme commune est conçue comme individuée en divers étants en raison d'une matière désignée distincte. Par cette conjonction, le sujet se trouve particularisé. Il est rendu distinct d'autres sujets par des accidents suivants de la forme et de la matière par lesquelles il est individué. C'est ainsi que la forme de banc qui détermine tel bois se trouve produire un sujet d'une certaine dimension dont l'étendue se caractérise par une certaine couleur selon une certaine texture, caractéristiques propres le distinguant de tout autre banc. Les différents bancs ont alors une forme commune, mais qui se trouve dans des matières désignées distinctes, ce dont résulte l'individuation de différents bancs. Si la forme est commune

¹²⁹ « *ista definitio, secundum Avicennam, non potest esse substantiæ : substantia est quæ non est in subjecto. Ens enim non est genus. Hæc autem negatio « non in subjecto » nihil ponit; unde hoc quod dico, ens non est in subjecto, non dicit aliquod genus : quia in quolibet genere oportet significare quidditatem aliquam, ut dictum est, de cujus intellectu non est esse. Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum; et ideo non sequitur : est non in subjecto : ergo est in genere substantiæ; sed oportet addi : est habens quidditatem quam consequitur esse non in subjecto »*, *ibid.*, q. 4, a. 2, ad 2, p. 222-223.

en raison, elle se rapporte cependant à la matière comme l'acte à la puissance, devenant ainsi l'acte de telle matière précise. En effet, si le contenu quidditatif de tout banc est celui de siège allongé pouvant asseoir plusieurs personnes, ce n'est pas le contenu quidditatif en tant que tel qui détermine ce bois de merisier à être un banc, mais la forme de banc en tant qu'elle se trouve limitée par sa réception dans cette matière désignée. C'est ainsi que Thomas affirmait que l'individuation de l'âme rationnelle se réalise par sa réception dans un corps, étant par conséquent déterminée par les capacités de la matière désignée. Forme et matière sont ainsi proportionnées l'une à l'autre dans le sujet constitué, toutes deux principes d'individuation : la matière quant à l'étendue, la forme quant aux perfections inhérentes à sa raison dont la matière désignée permet la réalisation. L'individuation de la forme et de la matière dans les réalités matérielles rend ainsi compte de ce qu'est une chose singulière. Semblablement, pour les anges, exempts du principe matériel d'individuation, l'espèce correspond à ce que l'ange singulier est. En effet, dans leur cas, plusieurs individus ne partagent pas une même espèce, mais chaque individu correspond à l'entière extension de son espèce. Les accidents de l'espèce sont par conséquent propres à chacun, les anges se trouvant ainsi particularisés et distingués des autres quant à ce que chacun est concrètement. Chaque espèce d'ange, et donc chaque ange, s'ordonne alors par rapport aux autres quant à la plus ou moins grande perfection qu'elle présente. Cependant, comment distinguer le contenu notionnel correspondant à l'espèce d'un ange de l'ange lui-même puisqu'on ne peut les distinguer par une matière propre? Nous avons vu que l'essence d'une chose peut se trouver existante en acte dans la chose même, ou selon un être intentionnel dans l'esprit, mais elle peut encore être considérée en soi. Thomas n'attribue pas d'existence à l'essence considérée en soi puisqu'elle n'est pas comme telle, mais ne consiste alors qu'en un contenu quidditatif¹³⁰. L'ange singulier se distingue donc de sa notion en cela que son acte d'être confère l'existence à son essence. L'acte d'être est, dans le même sens, principe d'individuation de la réalité matérielle qui, bien qu'elle soit déterminée par telle forme à cette matière, n'est rien sans la détermination de l'être. À l'instar de la forme qui, en tant qu'acte, est proportionnée à la capacité de la matière,

¹³⁰ Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux : De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, coll. Des travaux, 1996, p. 281-282, cf. *infra*, p. 70, n. 149.

l'acte d'être se trouve proportionné à l'essence de la chose qui le reçoit, épousant toute détermination formelle, n'en possédant lui-même aucune. C'est en ce sens qu'Avicenne dit que l'être est incommunicable, ne pouvant être transféré à un autre, parce qu'il est propre aux déterminations de l'étant dont il est l'être.

3. L'acte d'être et Dieu

Or cette dualité de principes entre l'acte d'être et l'essence ne se trouve pas en Dieu. Celui-ci n'est pas seulement son essence, comme la substance angélique qui correspond à l'extension entière de son espèce, mais il est encore son être, étant l'être par essence. Dieu est sans puissance puisque son essence, qui dans les autres étants est en puissance quant à l'être, est l'acte d'être même. Il ne se trouve donc pas en lui une quiddité qui serait en puissance d'un principe d'être extérieur à lui, mais Dieu est cet être même. Suite à ces considérations, il peut paraître étonnant que Thomas nie, dans le *De potentia Dei* et dans la *Somme théologique*, que l'on connaisse l'acte d'être de Dieu, affirmant que nous connaissons seulement qu'il est, en vertu de la composition de la proposition que l'âme réalise entre le sujet « Dieu » et le prédicat « être ». Si, à partir de ses effets, nous déduisons qu'il se trouve un être dont l'essence n'est pas en puissance par rapport à l'être et dont l'être est la substance même, nous ne connaissons pas l'être même de Dieu comme nous connaissons l'être des réalités matérielles. En effet, puisque nous connaissons par les sens et que Dieu n'est pas perceptible par les sens en raison de son incorporelité, nous ne connaissons Dieu qu'en niant les perfections et le mode d'être de ces perfections que nous connaissons dans les créatures. Nous pouvons connaître des aspects de l'essence divine au terme de raisonnements, mais jamais de façon immédiate comme nous connaissons les essences des réalités matérielles ou leur être.

TROISIÈME CHAPITRE : L'acte d'être dans les questions à thème particulier

Première partie : Le Christ est-il une créature?

C'est un lieu commun que de présenter la pensée de Thomas d'Aquin comme une synthèse de thèses aristotéliennes et néoplatoniciennes adaptées pour penser les dogmes chrétiens. Thomas écrit effectivement à une époque où deviennent disponibles de nouvelles œuvres d'Aristote, d'abord connues par les commentateurs arabes, puis par des traductions le plus souvent issues du grec¹³¹. Ces outils conceptuels qu'il découvre dans des distinctions et théories péripatéticiennes, l'Aquinate les ajoute à ceux des autorités traditionnelles des Pères de l'Église dont la pensée est en général très influencée par le néoplatonisme. À partir de Thomas et de ses contemporains, l'occident chrétien dispose ainsi de nouveaux concepts et bénéficie de la réflexion de penseurs juifs ou musulmans qui ont abordé avant eux les problématiques corrélatives à une foi dans un dieu unique et aux réalités angéliques dont rendent témoignage les Écritures saintes. En effet, si Aristote lui-même considère la question du moteur premier ou des intelligences, ce n'est pas dans le but de rendre compte d'entités attestées dans une tradition religieuse, mais au terme d'une enquête uniquement spéculative. Nous avons déjà vu que des questions de théologie naturelle trouvent leur solution dans des précisions d'ordre ontologique. Thomas procède de façon similaire pour les problématiques de théologie révélée. Dans le cas de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, Thomas d'Aquin articule les conclusions obtenues dans les questions de théologie naturelle et l'avènement de Dieu dans la chair humaine, un dogme au fondement de la foi chrétienne. Les distinctions concernant le suppôt et ses déterminations formelles, ainsi que la distinction entre la forme du tout et la forme de la par-

¹³¹ Ces traductions s'ajoutent aux textes de logique traduits par Boèce au VI^e siècle. Pour l'introduction du corpus aristotélien en Occident, cf. B. G. Dod, « Aristoteles latinus », in N. Kretzmann, A. Kenny, et J. Pinborg, éd., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy : From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1982, p. 45-79, particulièrement le tableau faisant état de la date d'introduction des différentes traductions latines des œuvres du Stagirite et de ses commentateurs, p. 74-79.

tie sont fondamentales pour penser la simplicité de l'être du Christ dont la démonstration est sous-jacente à notre question : « Le Christ est-il une créature? »¹³².

I. La question de l'unité du suppôt du Christ

Dans le *In III Sent.*, d. 6, Thomas aborde la question de l'incarnation du Verbe de Dieu en présentant trois positions quant au mode selon lequel la nature humaine est advenue à Dieu. Selon la première position, la nature humaine serait advenue de façon substantielle à Dieu, de sorte qu'un homme déjà constitué aurait été assumé par le Verbe fait chair. Thomas refuse cette position parce que l'on retrouverait alors deux sujets en Christ et non un seul individu. La troisième position soutient l'accidentalité de l'union hypostatique. La nature humaine serait advenue à Dieu comme un vêtement recouvre un homme. Cette position est aussi rejetée parce que le Christ ne serait pas alors lui-même homme, mais ne présenterait que l'apparence de la nature humaine¹³³. Thomas développe ainsi une position alternative à la détermination substantielle et accidentelle, où la nature humaine advient réellement à Dieu, mais de façon à préserver l'unité du suppôt.

La nature, réalisée dans l'étant, est ce par quoi quelque chose est de cette nature, entendue comme raison commune. Le suppôt, c'est ce qui est. S'il est constitué d'être et d'une nature, cette dernière est elle-même constituée, dans les substances composées, de forme et de matière. La forme est l'acte de la matière, achevant le composé hylémorphique, c'est-à-dire la nature de l'étant. Si la forme totale du composé hylémorphique inclut la considération de la matière, la forme, constituant le composé avec la matière, est ce qui le constitue ultimement; elle est proprement appelée forme substantielle du sujet puisque c'est par elle que le sujet est constitué substance. Or le suppôt divin est déjà constitué, bien qu'en lui l'être et l'essence ne se distinguent pas réellement. Aussi, la nature humaine ne peut lui être une forme substantielle, c'est-à-dire une forme qui achève la substance et qui soit formellement suffisante à ce que le sujet soit, puisque Dieu est déjà lorsque lui advient la nature humaine. Par ailleurs, la nature humaine n'est pas une forme accidentelle. En effet, elle

¹³² *In III Sent.*, d. 11, a. 2, p. XXXVII.

¹³³ Pour une présentation des formes de ces deux positions, cf. *ST III^a*, q. 2, a. 6, t. 4, p. 32-33 dans la traduction du Cerf, 4 vol., Paris, 1984.

n'est pas inhérente aux principes de l'essence divine, elle n'individualise pas cette essence dans un sujet, comme si elle suivait de l'individuation du Verbe dans une matière désignée, et elle n'est pas non plus postérieure à l'incarnation du Christ¹³⁴. La nature humaine constitue essentiellement ce qu'est le Christ. Sans elle, le Christ ne saurait être le Verbe fait chair. La nature du Christ lui est donc un certain « ce par quoi c'est », non dans le sens d'une forme substantielle qui le constituerait sujet, mais en tant qu'elle confère l'humanité au Christ. La solution de Thomas consiste ainsi à dire que la nature humaine ajoute une relation au Christ, relation qui n'est pas une détermination comme telle, mais un rapport à l'humanité. De même que des yeux qui seraient ajoutés à un aveugle-né n'entraîneraient pas un deuxième être à cette personne, mais une nouvelle relation aux yeux, de même l'incarnation n'entraîne pas un nouvel être au suppôt divin, mais une relation à la nature humaine. Le Christ est ainsi homme en tant que l'être du suppôt est communiqué à la nature humaine en lui. De l'union hypostatique ne résulte cependant ni un sujet ni un rapport accidentel, mais l'actualisation de la nature humaine par l'être du suppôt divin même¹³⁵.

II. Le Christ est-il une créature du fait de sa nature humaine?

La question du *In III Sent.*, d. 11, a. 2, reprend les conclusions auxquelles Thomas parvient au terme des discussions de la distinction 6 et étend la réflexion à la prédication de créature au Christ. Si la nature humaine, ou ce qui lui est conséquent, est prédiquée du Christ, la création, qui est incluse dans la raison de nature humaine, doit aussi pouvoir être prédiquée du Christ. La réponse de Thomas explicite le rapport tout-partie de la deuxième position de l'union du Verbe incarné. Tout sujet est dit subsister par ses parties. En effet, le sujet ne peut être sans les déterminations formelles qui le constituent tel. Les parties de la nature et les accidents consistent en ces

¹³⁴ Concernant les types d'accidents identifiés par Thomas, cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, ad sed contra 1, p. XXXIV-XXXV.

¹³⁵ « Bien que cette nature humaine soit une réalité individuée, *quoddam individuum*, relevant de la catégorie de la substance, elle n'existe toutefois pas par soi et sur un mode à part, mais en tant que promue en ce qui est plus accompli, *in quodam perfectiori*, à savoir la Personne du Verbe. Il s'ensuit qu'elle ne possède pas la personnalité, car l'union (hypostatique) s'est accomplie dans la Personne. », *ST*, III^a, q. 2, a. 2, ad 3, trad. É.-H. Wéber, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée, coll. Collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 35, 1988, p. 234. Cf. Pour l'exposé de la pensée de Thomas d'Aquin sur l'union des deux natures du Christ, J. L. A. West, « Aquinas on the metaphysics of esse in Christ », *The Thomist* 66, Avril 2002, p. 231-50.

déterminations. La nature signifie les parties qui composent le sujet et les accidents sont conséquents à cette nature. Cependant, la nature, ses parties et accidents ne subsistent pas en eux-mêmes¹³⁶. De fait, on ne trouve pas, par exemple, de corps organique ni de blanc qui subsisterait sans être dans un sujet. Les déterminations formelles ne subsistent en effet que par l'être du sujet qu'elles déterminent quant à la forme. De plus, si les déterminations formelles correspondent à des parties du sujet, l'être est l'être du sujet entier. Il n'est dit de la nature, d'une partie ou d'un accident que d'une manière relative, ne pouvant être affirmé sans que l'être du suppôt ne soit posé. Thomas nomme l'être absolu du suppôt son être personnel. Or la création, dit Thomas, a trait à l'être et non à l'essence d'une chose. Mais puisque le suppôt du Christ était avant que lui soit unie la nature humaine, l'être du Christ n'est pas proportionné à la nature humaine, mais à la divine selon laquelle il est, si l'on peut s'exprimer ainsi. Le suppôt Christ ne subsiste donc pas absolument par la nature humaine, mais subsiste en tant qu'homme par la nature humaine qui se voit actualisée par l'être du suppôt divin. La nature humaine subsiste ainsi par l'être du suppôt du Christ, mais l'être du suppôt du Christ ne résulte pas de la nature humaine comme lorsqu'elle est forme substantielle de Socrate, par exemple. C'est ainsi que, selon la seconde position quant à l'union des natures dans le Christ, l'union est dite se réaliser dans l'être du suppôt.

Les solutions aux objections précisent la façon dont on peut prédiquer la création du Christ, c'est-à-dire en fonction du statut de la nature humaine dans le Christ, non en tant qu'elle a en lui un être créé, mais en tant qu'elle est elle-même issue de la création. En effet, puisque le Christ est homme par la nature humaine, ses parties et ses accidents, l'être du suppôt divin se rapporte à la création dans la même proportion qu'il se rapporte à la nature humaine, à ses parties et à ses accidents. Ainsi, on peut dire que le Christ est créé quant à sa nature humaine. Selon ce qui a été exposé, la création ne peut cependant pas se prédiquer du Christ en tant que suppôt dont l'être est incréé. La création est ainsi niée du Christ comme tel, mais affirmée de sa nature humaine qui n'est pas, en tant que telle, incréée, mais créée. Dans sa solution à la troisième objection, Thomas résume sa position quant à la prédication de la création

¹³⁶ Exception faite de l'âme séparée, qui doit cependant d'abord être incorporée afin d'être individualisée, cf. *In I Sent*, d. 8, q. 5, a. 2, ad sed contra 3, p. XXXV-XXXVI.

au Christ dans l'énoncé suivant : « le Christ est un homme qui n'est pas créé, mais éternel du côté de la divinité, non cependant un homme éternel »¹³⁷. La création est réservée à la raison d'homme prise absolument et non quant à sa prédication au Christ, pour la raison que Thomas indique dans la solution à l'objection suivante. Il y remarque que la propriété d'une partie ne donne son nom au tout que lorsque cette propriété ne convient qu'à la partie dont elle est la propriété. Thomas donne l'exemple de la claudication et de la frisure des cheveux. On peut dire de quelqu'un qu'il est crépu ou boiteux en raison de la frisure de ses cheveux ou de la claudication de sa jambe. Néanmoins, on ne nomme pas le tout par la détermination d'une partie si cette détermination peut convenir au tout de quelque façon que ce soit. Par exemple, on ne dit pas que l'homme est blanc en raison de la blancheur de ses dents¹³⁸. Et comme, en règle générale, la création ne convient pas qu'à la nature mais au tout entier, puisqu'elle convient d'abord à l'être qui est dit du suppôt entier, par conséquent, Thomas conclut qu'on ne peut prédiquer la création du suppôt Christ, mais seulement de la nature humaine qui est quelque chose de créé en lui.

III. L'acte d'être et la création

Le passage où apparaît l'expression *actus essendi* correspond à la solution de la deuxième objection du *In III Sent.*, d. 11, a. 2. L'objectant soutient qu'une notion qui se trouve dans un genre contient nécessairement la notion de ce genre. Comme « homme » comprend la notion de créature et est prédiqué du Christ, « créature » doit aussi pouvoir se prédiquer du Christ. La solution apparaît évidente en raison de

¹³⁷ *Textes traduits*, p. XLI.

¹³⁸ « La nature humaine se rapporte à la personne composée du Christ en tant que partie, bien que l'on ne puisse dire proprement partie, ni personne composée, comme il a été dit plus haut, à la d. 6, q. 2, a. 3. Or la partie a parfois une disposition qui est de nature (*est nata*) à convenir au tout. En revanche, <elle en a> parfois une autre <disposition> qui n'est pas de nature à convenir au tout, comme la blancheur qui est dans les cheveux peut convenir au tout, alors que la frisure ne convient d'aucune façon au tout, ni à aucune autre partie. Donc, selon ces dispositions qui sont seulement dans une partie, le tout est dénommé simplement et proprement par la disposition de la partie, sans ajout, comme un homme est dit crépu. Mais quant aux dispositions qui sont de nature à convenir à la partie et au tout, le tout n'est pas dénommé simplement par la partie, mais par la partie ajoutée, comme lorsque l'on dit qu'un homme est blanc quant à ses cheveux, ni proprement, mais de façon figurée par synecdoque. D'où il est évident que comme la création est de nature à convenir à la nature et à la personne, de même l'être convient d'une certaine façon à l'une et l'autre. On ne peut cependant dire du Christ qu'il est une créature parce que la nature humaine est créée, sans qu'un ajout soit fait, comme si l'on dit « selon l'homme ou selon qu'il est homme ». Alors il s'agit encore d'une figure de style (*tropica est et figurativa*), comme le dit le Maître, de même que celle-ci : « un Éthiopien est blanc selon sa dent. » », *In III Sent.*, d. 11 q. 1 a. 3 co., notre traduction à partir de l'éd. Mandonnet, *op. cit.*, t. 3, p. 367.

ce qui a été exposé : la création ne concerne pas tant la nature que l'être. Deux arguments constituent cette solution telle qu'elle se présente dans l'édition Mandonnet. Le premier argument reprend d'Avicenne que l'être n'est pas un genre, ni n'entre dans la définition d'aucun genre, pour la raison que les choses qui se trouvent sous un même genre ne conviennent pas dans un même être, mais selon une même nature¹³⁹. Thomas précise, dans le deuxième argument, que « la création ne concerne pas la nature ni l'essence, si ce n'est par la médiation de l'acte d'être, qui est le premier terme de la création ». Certains penseurs définissent en effet la créature comme ce qui à un moment ne fut pas¹⁴⁰. Ainsi, la première détermination de la créature est son acte d'être. La création n'a donc trait que de façon secondaire à l'essence ou nature de la chose, relativement à l'être du suppôt. En effet, puisque le suppôt est nécessairement d'une certaine manière, la prédication de créature, qui convient en propre au suppôt en raison de son être, peut être étendue à sa nature. Mais l'être de la nature humaine dans le Christ est celui de la personne divine. Dans ce cas, la création ne peut pas se prédiquer de la nature par la médiation de l'être du suppôt puisque celui-ci est incréé.

Dans cet extrait se trouvent explicités les rapports entre l'être, l'essence et le suppôt. L'être est toujours de façon première l'être du suppôt. Il est dit de façon relative l'être de la nature ou des accidents selon que ceux-ci constituent formellement le suppôt. Ceux-ci sont nécessaires au suppôt qui subsiste dans ces déterminations, ne pouvant être sans ces modes d'être. En revanche, l'être est un, s'étendant aux parties et accidents du suppôt sans se segmenter. L'être est premier par rapport à l'essence puisqu'il pose le sujet dans l'être, étant ici nommé « premier terme de la création ».

¹³⁹ Cf. *op. cit.*, p. 364. L'éditeur précise que le premier argument n'apparaît pas dans plusieurs manuscrits. On pourrait croire qu'il ait été omis lors de la copie d'un manuscrit source, le début des deux parties de la solution commençant par « *quod creatura non est superius ad hominem* ». Nous croyons plutôt qu'il s'agit d'un ajout en raison de la nature de l'argument. Celui-ci reprend d'Avicenne des considérations au niveau de la notion d'être, alors que l'argumentation de Thomas se situe, dans cet article, au niveau de l'être comme principe de la chose.

¹⁴⁰ Dans l'exposé du texte du Lombard.

Deuxième partie : L'esprit se connaît-il lui-même par essence ou par quelques *species*?

Dans cet article des *Questions disputées sur la vérité*, Thomas d'Aquin expose la façon dont l'âme a une connaissance d'elle-même¹⁴¹. Il s'agit ainsi de savoir si l'âme rationnelle se connaît par des espèces intelligibles ou par son essence. En raison de la théorie de la connaissance de Thomas brièvement exposée précédemment, on pourrait penser que Thomas retient la connaissance de l'âme par son essence. En effet, comme l'âme est une réalité immatérielle, on ne peut abstraire d'elle une forme qui serait particularisée dans la matière comme c'est le cas pour la connaissance des réalités corporelles. De plus, l'âme nous est un objet de connaissance immédiat, puisqu'elle nous est constamment présente. La connaissance de l'âme par son essence entraîne cependant certaines difficultés, notamment quant à l'actualisation de l'intellect possible par l'essence de l'âme qui est toujours présente et qui l'actualiserait ainsi en tout temps. Il est aussi manifeste que quoique l'âme nous soit présente en tout temps, nous ne connaissons pas pour autant avec justesse ce qu'elle est. Or si nous la connaissions par son essence, il ne serait pas possible d'ignorer ce qu'est l'âme puisque son essence même informerait l'intellect. À ces objections et à plusieurs autres, Thomas répond par une position dans le cadre de laquelle se trouve précisée sa conception de l'essence et, par suite, le rapport de l'essence à l'acte d'être.

I. Aperçu de la théorie de la connaissance de l'âme

L'Aquinat distingue d'abord la connaissance de l'existence singulière de l'âme de la connaissance universelle de la nature de toute âme. Il est de fait différent de connaître qu'une âme est et ce qu'est l'âme. Le premier type de connaissance est certain, mais concerne chaque âme de façon particulière. En effet, tout homme, dès lors qu'il porte son attention sur son âme, constate qu'elle existe. S'il est manifeste que l'âme

¹⁴¹ Il indique que la question formulée « L'esprit se connaît-il lui-même par essence ou par quelques *species*? » porte sur ce par quoi l'âme est connue et non ce qui est connu. On signifie par exemple que quelque chose est connu par son essence, entendant la chose connue lorsque c'est l'essence même de cette chose qui est connue et non seulement ses accidents. On connaît à l'inverse une chose par ses accidents lorsque l'on saisit les traits accidentels d'une chose sans pour autant saisir ce que la chose est en soi. Par exemple, on pourrait percevoir une masse sombre de grande taille, tout en ignorant qu'il s'agit d'une pierre. Cf. *DV*, q. 10, a. 8, co., *op. cit.*, p. 108-109.

existe dès lors que l'on s'interroge, c'est que la considération d'une question est un acte propre à l'âme. Aussi, l'acte de considérer fait état de la présence de l'âme rationnelle dans le sujet où il a lieu. La connaissance de cette sorte n'est donc ni due à quelque espèce intelligible, ni est le fait de l'essence de l'âme, si ce n'est dans la mesure où nous connaissons que l'âme est par une des opérations propres de cette âme. En effet, si les opérations d'une chose suivent de son essence, l'âme ne connaît pas comme telle qu'elle est par son essence, mais par son acte. De même, si l'âme connaît en acte les choses matérielles par abstraction des espèces intelligibles, elle ne connaît pas qu'elle est par une espèce, mais par ses opérations dont elle est témoin. En cela consiste la connaissance actuelle de l'être de l'âme.

L'esprit connaît cependant aussi qu'il est de manière habituelle. Comme il est présent à lui-même, il connaît ses opérations et s'en sait la source, sans devoir réaliser en acte l'une d'elles pour comprendre qu'il est. Lorsque quelqu'un a l'*habitus* d'une certaine science, il est apte à percevoir l'objet de cette science. De même, l'âme est apte à se percevoir, sans *habitus* cependant, puisqu'elle est déjà présente à elle-même. En ce sens, Thomas considère que la connaissance habituelle de l'être de l'âme se fait par son essence.

Pour ce qui est de la connaissance de la nature de l'âme, Thomas la considère en deux moments : quant à l'appréhension de laquelle résulte la connaissance quidditative de l'âme et quant au jugement par lequel la notion issue de l'appréhension est prédiquée de l'âme. L'âme rationnelle connaît en acte lorsqu'elle est informée par les espèces intelligibles qui consistent en les similitudes formelles des réalités matérielles.

L'âme n'est pas connue par une *species* abstraite des sens comme si l'on comprenait que cette *species* était une similitude de l'âme, mais c'est en examinant la nature de la *species* abstraite des sens qu'on découvre la nature de l'âme en laquelle [...] est reçue une *species* de ce type, de même qu'on connaît la matière à partir de la forme¹⁴².

L'âme se trouve de fait par rapport aux espèces intelligibles comme la matière première quant aux formes. En tant qu'apte à recevoir toute forme, elle est exempte de toute forme et ne peut, par conséquent, être forme ni principe de la connaissance d'elle-même en acte¹⁴³. L'appréhension de la nature de l'âme se fait par les espèces

¹⁴² *Ibid.*, ad sed contra 9, p. 121.

¹⁴³ Cf. *ibid.*, ad sed contra 6, p. 120-121.

intelligibles et par la connaissance de leur nature dans la mesure où l'âme se connaît par la réception de ces formes. Thomas illustre son propos en indiquant que de l'immatérialité de l'espèce intelligible peut être déduite l'immatérialité de l'âme. Les philosophes, dit-il, observant que nous connaissons les natures universelles des choses, conclurent à l'immatérialité de l'espèce intelligible, sans quoi elle serait individuée et ne conduirait pas à la connaissance de l'universel. Comme l'espèce intelligée est immatérielle, c'est-à-dire dépourvue de déterminations matérielles individuantes, elle est proportionnée à informer une puissance immatérielle. De l'actualisation de l'intellect possible par l'espèce intelligible advient, dans l'intellect, l'essence de la chose appréhendée. En effet, l'espèce intelligible seule ne produit pas la connaissance universelle. Il faut encore qu'elle soit reçue de façon immatérielle pour que résulte une connaissance de l'essence telle qu'elle corresponde à toutes les choses en lesquelles cette essence est réalisée. Suivant Aristote et Averroès, Thomas affirme donc que l'âme se connaît elle-même par les espèces intelligibles qui actualisent l'intellect, et non alors qu'elles sont en puissance dans les réalités matérielles. Si l'intellect possible n'est en acte d'aucune façon avant de recevoir les espèces et ne peut ainsi s'actualiser lui-même, il forme de manière réflexive, par l'observation et le raisonnement à partir de la nature de l'espèce intelligible, la notion d'âme¹⁴⁴.

Quant au jugement par lequel nous attribuons la notion d'âme, formée au terme de l'appréhension, à l'âme, nous savons s'il convient ou non à l'âme de façon immédiate puisque nous avons directement accès à celle-ci. Nous la voyons disposer de premiers principes par lesquels elle considère la vérité des choses. Si les premiers principes ne lui sont pas innés, ils sont connus dès que l'âme appréhende des réalités matérielles. En ce sens, nous voyons une vérité inviolable, ne pouvant nous tromper en comparant la connaissance issue de l'appréhension et l'objet dont nous possédons une vision immédiate. Cependant, nous tentons, autant que nous le pouvons, de définir l'essence de l'âme non telle qu'elle se trouve dans tel ou tel individu, mais telle qu'elle doit être selon les raisons éternelles. Thomas essaie ici d'intégrer un passage où Augustin, affirmant aussi que nous avons directement accès à l'âme pour approu-

¹⁴⁴ « L'âme n'est pas connue par quelque *species* abstraite à partir d'elle-même mais par la *species* de son objet qui devient alors sa forme en ce qu'elle intelligen en acte », *DV*, q. 10, a. 8, ad sed contra 5, p. 121.

ver ou refuser le jugement posé sur l'âme, entend cet accès immédiat à l'âme comme à la vérité même. Par la vision de l'âme, nous aurions accès, selon l'évêque d'Hippone, à une éternité immuable, en opposition à la connaissance d'une chose particulière dont la connaissance varie en fonction de la variation de ses changements dans le temps. On ne connaît pas l'âme, dit-il, en considérant différentes âmes avec les yeux du corps, mais on considère plutôt la vérité inviolable que nous tentons de définir non comme elle se trouve dans l'esprit de quelque homme que ce soit, mais comment elle doit être selon les raisons éternelles¹⁴⁵. Thomas, pour sa part, ne conçoit pas que l'âme soit elle-même la vérité inviolable, mais seulement une similitude de cette vérité. En effet, l'essence de l'âme individuelle ne peut être la vérité même de l'essence « âme rationnelle », sans quoi on ne retrouverait pas cette essence multipliée dans plusieurs individus. Le jugement se rapporte ainsi à une vérité inviolable, non comme si, par le jugement, nous en saisissions l'essence même, mais selon que nous pouvons vérifier si la connaissance obtenue dans l'appréhension de l'âme est conforme à la nature de l'âme singulière qui est la nôtre et qui est une similitude de la perfection divine.

II. Aperçu de la théorie des universaux

Nous retrouvons à nouveau, dans la théorie de la connaissance de l'âme par elle-même de Thomas d'Aquin, les acceptions multiples d'essence. L'essence dans la chose matérielle se distingue d'une certaine façon de son essence pensée dans l'esprit. De plus, l'essence de l'âme singulière que nous connaissons d'une connaissance habituelle est à distinguer de l'essence de l'âme en général dont on cherche à atteindre la connaissance par l'appréhension et le jugement. Pourtant, affirme Thomas, ce n'est pas autre chose que l'essence même de la chose extramentale que l'on connaît

¹⁴⁵ Cf. Augustin, *De Trinitate*, lib. 9, c. 6, n° 9, p. 90-93 dans la trad. de P. Agaësse, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 16 : « La Trinité, livres VIII-XV », Turhout, Institut d'études augustiniennes, coll. Bibliothèque augustinienne, 1997.

lorsqu'on connaît cette chose¹⁴⁶. Thomas reprend en effet le schéma néo-platonicien de l'essence *ante rem*, *in rem* et *post rem*, selon lequel une même essence est considérée (1) avant son individuation dans la chose, c'est-à-dire comme forme séparée ou dans l'intellect divin, dans l'optique qui est celle de l'Aquinat¹⁴⁷, (2) en tant qu'individuée dans la chose existante ou encore comme (3) connue dans l'intellect connaissant¹⁴⁸. Mais de quel type d'essence s'agit-il alors? Nous avons en effet vu que l'essence peut être considérée comme constitutive de l'étant ou encore comme signifiant ce qu'il est. Lorsqu'elle est dans la chose, l'essence est un principe constitutif. Lorsqu'elle est intelligée, elle a un être intentionnel dans l'esprit, sans toutefois être un principe constitutif d'un étant ayant un être réel. De façon similaire, l'essence d'une chose qui se trouve dans l'intellect divin n'est pas le principe essentiel constitutif d'un étant particulier; elle se trouve en effet incluse, d'une certaine façon, dans l'essence même de Dieu, étant en lui comme en un principe selon le mode de l'unité. Si elle se trouve de différentes façons selon ces différents états, l'essence d'une chose désigne cependant les mêmes caractéristiques dans l'intellect divin, réalisée en acte dans la chose ou au terme de l'appréhension dans l'intellect. On doit cependant distinguer la considération de l'essence quant à sa réalisation dans la chose de la considération des déterminations relatives à cette essence. En effet, ce que le latin rend par « *forma* » dans le texte des *Physiques* où Aristote pose ces distinctions ne correspond pas à la figure (μορφή), mais à l'équivalent de « formule », qui exprime le contenu quidditatif de la chose.

Or on peut entendre la forme-formule de deux façons. La forme de la partie, par exemple l'humanité, entre dans la composition de la forme du tout, l'homme, qui comprend aussi la désignation de la matière et se prédique ainsi d'un individu homme. L'humanité ne se prédique pas d'un homme singulier puisqu'elle dit ce par

¹⁴⁶ « la vision intellectuelle ne se termine pas à quelque similitude de la chose, mais à l'essence même de la chose. De même en effet, dans la vision corporelle, on voit le corps lui-même et on ne contemple pas quelque similitude du corps, bien qu'on contemple par quelque similitude du corps, de même dans la vision intellectuelle on contemple l'essence même de la chose sans s'arrêter à la contemplation de quelque similitude de la chose, bien que parfois on contemple cette essence par le biais d'une similitude, ce qui est évident par expérience. En effet quand nous intelligeons notre âme, nous ne forgeons pas quelque simulacre de l'âme que nous verrions, comme cela a lieu dans la vision imaginaire, mais nous considérons l'essence de l'âme. Cependant, il n'est pas exclu par là que cette vision ait lieu par le biais de quelque *species*. », *DV*, q. 10, a. 8, ad sed contra 2, *op. cit.*, p. 119.

¹⁴⁷ L'essence de toute chose se trouve ainsi contenue comme dans un principe dans l'intellect divin, à l'instar de ce qui a été indiqué pour l'être, cf. *supra*, p. 34.

¹⁴⁸ Alain de Libera, *La querelle des universaux*, *op. cit.*, p. 277.

quoi l'homme est homme, abstraction faite de la désignation de la matière. Or un homme singulier n'est jamais sans matière. Par conséquent, son essence totale, formule définitionnelle correspondant au tout qu'il est, inclut la considération de la matière. Ce qui est d'abord connu dans la connaissance des réalités matérielles n'est donc pas l'essence en tant que *forma partis*, mais en tant que *forma totius*. La forme de la partie pourra être considérée, une fois la forme du tout connue, comme l'on connaît ce en quoi consiste l'humanité même (ce par quoi l'homme est homme en propre), une fois connu ce qu'est l'homme.

Cette distinction entre *forma partis* et *forma totius* doit s'entendre d'une tout autre façon lorsqu'on l'applique à la forme-figure. En effet, la forme de la partie correspond alors à la forme du composé hylémorphique, par exemple l'âme rationnelle pour l'homme. La forme de la partie se trouverait être ce par quoi Socrate est homme, mais dans un sens existentiel. En effet, en tant qu'acte du composé hylémorphique, l'âme est le principe formel ultime de Socrate. Cela manifeste pourquoi ce n'est pas l'humanité qui est donatrice d'être dans l'ontologie thomasienne. En effet, c'est la forme de la partie entendue dans le sens de figure qui fonde l'être du tout au niveau formel¹⁴⁹. La formule définitionnelle rend compte de l'essence-figure en prenant le genre, pour notre exemple « animal », de la matière « corps physique organique », et la différence spécifique « raison » de la forme, « âme raisonnable ».

Mais l'essence n'a-t-elle pas un certain être dans l'esprit qui la connaît? Thomas distingue encore la raison de la chose considérée en soi de la raison de la chose en acte dans l'intellect. On peut en effet considérer l'essence de l'homme en elle-même sans qu'elle soit pensée en acte dans une âme singulière. Elle peut en revanche être considérée comme ayant un être de raison dans l'esprit de qui la considère. L'essence considérée en soi fait abstraction de l'être, ne l'incluant ni ne l'excluant. Il s'agit de l'essence considérée en tant qu'elle n'est ni figure d'un individu, ni dans l'âme¹⁵⁰. L'essence en tant que formule peut encore être conçue comme ayant un certain être dans l'intellect. En effet, l'intellect se trouve apte à recevoir la détermination des es-

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 278-279.

¹⁵⁰ Il s'agit de l'essence indifférente d'Avicenne qui lui conférerait un certain être, *l'esse essentialis*, alors que Thomas ne voyait pas nécessaire de poser un être à l'essence en tant qu'on la considère en raison et non en tant qu'elle est réalisée dans une réalité extramentale ou dans l'intellect en acte. Cf. *ibid.*, p. 281.

pèces intelligibles abstraites des images sensibles. Les espèces intelligibles se trouvent alors à informer l'intellect, de manière similaire aux formes sensibles qui déterminent la matière sensible. Cependant, la forme sensible individualise une matière lui conférant l'être d'une façon stable, alors que les espèces intelligibles ne sont pas en acte dans l'intellect de façon définitive. Telle est la propriété de l'intellect possible qui, puisqu'il est immatériel, est apte à la détermination de toute forme, sans néanmoins recevoir les formes de façon permanente comme la puissance de la matière. Cela n'empêche pas que les espèces intelligibles informant l'intellect produisent l'essence pensée, terme de l'appréhension. Aussi, la préhension de l'essence par la conjonction de l'espèce intelligible et de l'intellect possible rendu en acte par la réception de l'espèce est singulière en tant qu'elle se produit de façon unique dans tel sujet connaissant précis, par des espèces intelligibles qui lui sont propres. En effet, lorsqu'une même chose est considérée par plusieurs sujets, les espèces par lesquelles chacun connaît la chose lui sont propres, lui étant parvenues au terme de l'abstraction à partir d'une image constituée par ses perceptions sensibles propres. Par exemple, la couleur d'une pomme considérée par différents sujets sera perçue au moyen de la similitude de cette couleur reçue dans l'organe de la vision. Or chacun des sujets a ses yeux propres qui recevront la similitude de la couleur selon leur capacité. La même couleur sera observée par tous, mais chacun l'aura observée au moyen d'une sensation qui lui est singulière. Cependant, l'essence conçue au terme de l'appréhension, si elle est un acte singulier d'un intellect singulier, sera l'essence universelle de la chose extramentale connue. En effet, puisqu'elle se trouve dans l'âme dépourvue de toute condition individuante conséquente à la détermination de la matière, elle exprime la nature d'une pluralité.

Ainsi, lorsque l'on connaît l'âme par ses opérations propres que l'on observe dans leur réalisation en acte ou dans la connaissance habituelle de leur réalisation, c'est une forme ($\mu\omicron\rho\phi\eta$) singulière, acte du corps organique, que l'on connaît. Quant à l'appréhension de l'essence de l'âme, ce que l'on vise est, comme dans le cadre de la connaissance des choses matérielles, la connaissance de l'essence universelle de la chose, donc la formule. La source de la connaissance est néanmoins la chose particulière dont on cherche à exprimer l'essence au terme de l'appréhension. Cependant, comme l'âme n'est pas en acte comme la forme de la réalité matérielle, on la

connaît de manière réflexive par ce qui l'actualise, l'espèce intelligible, similitude dépourvue des conditions individuantes de la matière. La connaissance de la nature de l'espèce intelligible actualisant l'âme apte à la recevoir et produisant ainsi le concept de la réalité matérielle appréhendée nous conduit à connaître ce qu'est l'âme. L'appréhension de la nature de l'âme se réalise ainsi dans le cadre de l'observation du processus de connaissance dans une âme singulière, mais tend à découvrir ce qui se rapporte à toute âme. Aussi, dans le jugement, le contenu quidditatif universel conçu dans l'appréhension (formule) est mesuré à l'âme singulière dont nous avons la connaissance habituelle. Ainsi l'essence de l'âme singulière entendue dans le sens de $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$ n'actualise pas l'intellect possible de sorte que nous connaissions la nature de l'âme par soi, mais ce que nous concevons de l'essence universelle de l'âme (formule) est vérifié à l'aune de la connaissance habituelle que nous avons des opérations de l'âme singulière.

III. Incidences de la théorie de la connaissance de l'âme sur la compréhension de l'acte d'être

Deux solutions aux objections en faveur de la connaissance par les espèces opposent l'acte d'intelliger à l'acte d'être. Avant d'aborder les passages mêmes, nous aimerions d'abord formuler quatre observations quant à cette opposition, selon ce qui a été établi de la pensée de Thomas.

1. L'acte d'être est la détermination première de l'étant; par lui, l'étant est posé existant en acte. L'acte d'intelliger est un acte second, supposant l'acte d'être du sujet dans lequel il a lieu et la présence en ce sujet d'une âme rationnelle.
2. Par conséquent, l'acte d'être est l'acte du sujet entier tandis que l'acte d'intelliger est l'acte d'une puissance de l'intellect.
3. Ainsi, l'acte d'être ne découle pas des principes de l'essence d'une chose, mais est proportionné aux principes de l'essence en tant qu'il leur confère l'existence en acte. En revanche, l'acte d'intelliger nomme l'opération de la puissance intellectuelle, elle-même conséquente à l'essence de l'âme rationnelle.
4. Contrairement à l'acte d'être qui cause l'être substantiel d'une chose, l'acte d'intelliger est producteur de l'intellection qui advient selon un être accidentel à la

substance humaine déjà constituée. En effet, sous l'action de la puissance intellectuelle, les espèces intelligibles sont abstraites des conditions individuantes de la matière pour former, dans l'intellect en puissance, le concept de la chose appréhendée. Or la notion ainsi formée, bien qu'elle ait un certain être, ne reçoit pas d'être autre que celui du sujet pensant¹⁵¹.

La douzième objection tente d'établir qu'il se trouve plus de composition dans intelliger que dans être. En effet, intelliger est postérieur à être et il se trouve plus de composition dans les choses postérieures que dans les choses antérieures. Et comme on trouve, dans l'âme, une composition de ce par quoi c'est (a) et de ce qui est (b), l'objectant s'autorise à penser en elle une composition de ce par quoi elle est intelligée (x) et de ce qui est intelligé (y). Celle-ci correspondrait à l'équivalence suivante, le symbole « > » étant ici entendu dans le sens de « se rapporte » :

$$a > b = x > y$$

En guise de réponse, Thomas corrige le rapport énoncé. Comme l'être est l'acte de l'étant (b), ce par quoi l'âme est intelligée ne doit pas être rapporté à ce qui est intelligé (y), mais à ce qui intellige (z). Ainsi, nous devrions avoir l'équation suivante :

$$a > b = x > z$$

Dans le cas de l'âme, « ce par quoi c'est » correspond à la puissance intellectuelle, propre et forme de l'âme¹⁵². « Ce qui est » est évidemment l'âme. « Ce par quoi l'âme intellige » est encore la puissance intellectuelle, bien que l'intellection ne se réalise pas sans l'abstraction des espèces intelligibles des réalités matérielles. En effet, comme c'est la puissance intellectuelle qui reçoit les espèces et considère, par la connaissance de la nature des espèces, ce qui en est de la nature de l'âme, la puissance intellectuelle est proprement ce par quoi l'âme intellige, du moins dans la solution de

¹⁵¹ Il ne s'agit cependant aucunement d'un être substantiel.

¹⁵² Cf. *DV*, q. 10, a. 8, ad 13, *op. cit.*, p. 116-117.

cette objection¹⁵³. Il est cependant surprenant de trouver, comme dernier terme de l'équation, l'essence comme si Thomas affirmait qu'intelliger est l'acte de l'essence de l'âme. En effet, on peut lire : « comme dans l'âme autre est ce par quoi elle est et qu'elle est (*quod est*¹⁵⁴), de même ce par quoi elle intellige, c'est-à-dire la puissance intellectuelle qui est principe de l'acte d'intelliger est autre que son essence »¹⁵⁵. Pourquoi Thomas, qui corrigeait lui-même le rapport de l'objectant pour la raison qu'intelliger n'est pas l'acte de ce qui est intelligé mais de ce qui intellige, soutient-il que ce par quoi l'âme intellige est l'acte de l'essence? En effet, l'essence, en opposition à ce qui est, n'est pas sujet de son acte, mais c'est plutôt le sujet connaissant qui est sujet de l'acte d'intelliger, ou du moins son âme ou la puissance intellectuelle. Dans un sens strict, aucun acte ne peut provenir de l'essence, forme d'un sujet. Nous nous contentons ici de souligner cette difficulté qui ne trouve pas écho dans le reste de l'article et qui ne contrevient pas à l'ontologie du passage, si ce n'est quant à l'irrégularité soulevée.

Thomas pose à nouveau, à la solution de la treizième objection, l'opposition entre l'acte d'être et l'acte d'intelliger. La difficulté à résoudre est la suivante : une même chose ne peut être forme et informée selon un même rapport. Or, comme l'intellect ne peut à la fois être forme de l'intellect et récepteur de cette forme, l'objection conclut que l'esprit ne se connaît pas par son essence. Puisque l'intellect est une puissance de l'âme, il est, dans une certaine mesure, forme de son essence et se trouverait, si l'âme s'intelligait par son essence, actualisé par lui-même, ce qui est impos-

¹⁵³ L'appréhension se fait par les espèces intelligibles *abstraites des sens*, d'où une espèce de l'âme est déduite dans la considération de la manière dont l'intellect devient en acte. La puissance intellectuelle est ainsi ce par quoi l'âme intellige dans le sens où elle se trouve être le sujet et l'agent de l'intellection. Dans la *Somme théologique*, Thomas affirme en revanche que l'âme connaît son essence par son acte : « considéré en son essence, <l'intellect> se trouve intelligeant en puissance. D'où, à partir de lui-même, il a la capacité d'intelliger (*virtutem ut intelligat*), mais non d'être intelligé (*ut intelligatur*), si ce n'est par cela qu'il devient en acte. [...] Donc, notre intellect ne se connaît pas par son essence, mais par son acte. Cela, de deux façons. D'une manière, particulière, selon que Socrate ou Platon perçoit qu'il possède une âme intellectuelle, de ce qu'il se perçoit intelliger. D'une autre façon, dans l'universel, selon que nous considérons la nature humaine de l'esprit à partir de l'acte de l'intellect. [...] pour avoir la seconde connaissance de l'esprit sa présence ne suffit pas, mais une enquête minutieuse et plus subtile est requise. », *ST*, I^a, q. 87, a. 1, co., notre traduction à partir de *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romæ, 1888-1889, t. 5, p. 355b-356a. Le « ce par quoi l'âme intellige » se trouve ainsi à désigner différentes choses selon l'angle d'approche, soit l'agent réalisant l'acte, l'acte lui-même ou la matière de l'acte, chacun cause de l'intellection de l'âme.

¹⁵⁴ Notre traduction diffère ici de celle de Ong-Van-Cung qui rend « *quod est* » par « ce qu'elle ».

¹⁵⁵ *DV*, q. 10, a. 8, *op. cit.*, p. 117.

sible. Thomas résout l'objection en indiquant que l'intellect n'est pas forme et informé selon le même rapport :

la puissance intellectuelle est une forme de l'âme même quant à l'acte d'être, en cela qu'elle a l'être dans l'âme, comme une propriété dans un sujet. Mais quant à l'acte d'intelliger, rien n'interdit que ce soit le contraire¹⁵⁶.

Puisque la puissance intellectuelle est conséquente à l'âme rationnelle, elle-même forme de l'homme, elle reçoit, avec l'âme, l'être qui est l'acte du sujet dont elle est forme. En effet, la propriété est une détermination suivant de l'essence. Elle est par conséquent principe d'être avec l'essence, causant la forme de l'étant. On ne saurait par exemple concevoir un homme qui ne soit pas apte à intelliger, la puissance intellectuelle étant conséquente à la nature humaine¹⁵⁷. Or la puissance intellectuelle est par nature réceptrice des formes qui la rendent en acte. Donc, quoiqu'elle soit, en tant que propriété de l'âme rationnelle, forme réelle de l'homme, elle est en elle-même dépourvue de forme et apte à recevoir toute forme, de façon intentionnelle¹⁵⁸. Nous sommes sur le plan de l'acte d'être qui correspond à l'intellect considéré en tant figure (μορφή).

À l'opposé, l'intellect, comme forme actualisant l'âme, n'a pas l'être dans l'âme comme une propriété, mais a l'être d'une espèce intelligible, dans la mesure où l'on attribue un être à l'espèce intelligible. Il ne s'agit pas d'un être de nature, mais d'un être intentionnel puisqu'il n'est principe de l'être d'aucun sujet, mais seulement d'une idée. À l'instar de l'espèce intelligible qui se comporte dans l'âme de manière similaire à la forme sensible quant à la matière, l'intellect comme forme de l'âme considérée dans l'acte d'intelliger n'a d'être que celui du concept produit par l'information de l'intellect possible. En effet, la forme sensible n'a pas d'être en elle-même, mais reçoit l'être lors de sa conjonction avec la matière. Forme et matière participent alors à l'être du sujet composé par ces principes. De même, si le concept a un être de raison, l'espèce intelligible n'est, comme la forme sensible, qu'un ce par quoi (*quo*) l'essence de la chose appréhendée est intelligée. Par conséquent, l'intel-

¹⁵⁶ DV, q. 10, a. 8, ad 13, *op. cit.*, p. 117.

¹⁵⁷ Un défaut de la matière peut cependant empêcher la réalisation de l'acte d'une puissance chez un individu.

¹⁵⁸ C'est notamment parce qu'elle est dépourvue de toute forme que l'âme ne peut se connaître par soi. En effet, elle ne peut être forme intentionnelle pour elle-même, mais la connaissance de sa nature se trouve médiatisée par la connaissance de son acte d'intellection.

lect, comme forme de l'âme, lorsque l'on saisit de lui quelque détermination à partir de l'observation des espèces intelligibles abstraites, n'a d'être que celui de l'idée produite à partir de sa ressemblance, c'est-à-dire un être intentionnel qui ne s'apparente pas à l'être d'une propriété, mais à celui d'un accident.

À la suite de ces développements, nous sommes en mesure d'affirmer que si l'acte d'être est dit se rapporter à l'essence comme l'acte à la puissance, il s'agit de l'essence réelle (μορφή) et non d'un contenu quidditatif, qu'il soit pensé en acte dans l'âme, considéré en lui-même ou comme formule de la chose. Nous avons vu que l'essence réelle peut être entendue comme partie, dans le cas où est considéré le principe formel du composé hylémorphique, ou comme tout, alors que le composé hylémorphique est lui-même considéré. Or comme l'acte d'être est l'acte du sujet entier et non seulement d'une partie du sujet, l'être ne peut être dit l'acte de la *forma partis* seule, puisque la matière se trouverait alors exclue d'existence dans le sujet, ce qui est impossible, du moins dans le cas des réalités corporelles. L'être est donc l'acte de l'essence entendue comme comprenant les principes formel et matériel, à savoir la forme qui détermine la matière désignée.

Troisième partie :

L'acte d'être dans l'*Exposé du De hebdomadibus* de Boèce

Dans son *De hebdomadibus*, Boèce traite de la question de la bonté des choses. Il pose d'abord les principes qui serviront ensuite à déterminer si les choses sont bonnes substantiellement ou par participation. L'extrait qui nous intéresse consiste en l'explicitation par Thomas des principes préalables au traitement de la question. L'Aquinat met d'abord au jour l'ordre sous-jacent aux principes en divisant le texte ainsi :

I. <Distinctions concernant l'étant>¹⁵⁹

1. L'être et ce qui est sont différents (*diversum*).
 - a. En effet, l'être même n'est pas encore. En revanche, ce qui est, une fois la forme d'être reçue, est et est établi (*consisto*).
 - b. Ce qui est peut participer de quelque chose, mais l'être même ne participe de quelque chose d'aucune façon. En effet, la participation se produit lorsque quelque chose est déjà. Or quelque chose est lorsqu'il a reçu l'être.
 - c. Ce qui est peut avoir quelque chose outre cela : qu'il est. En revanche, l'être même n'est mélangé à rien d'autre en dehors de soi.
2. Cependant, il est différent (*diversum*) d'être quelque chose et d'être quelque chose en ce qui est.
 - a. En effet, on signifie là l'accident, ici la substance.
 - b. Tout ce qui est participe de ce qui est l'être afin d'être. En revanche, il participe d'autre <chose> pour être quelque chose.
 - c. Et par cela, ce qui est participe de ce qui est l'être pour être. En revanche, il est afin de participer de quelque autre <chose> que ce soit.

II. <Distinctions concernant l'un>

1. Dans tout composé, une <chose> est l'être, autre le « il est ».
2. Tout simple a son être et ce qui est <selon le mode de> l'un.

III. <Distinctions concernant le bien>

1. Toute diversité <est> discordante. En revanche, on doit tendre vers la similitude.
2. Ce qui tend vers un autre se montre être par nature lui-même tel qu'est cela même vers quoi il tend.

Selon lui, Boèce énonce d'abord les principes ayant trait à l'étant, ensuite ceux concernant l'un, et finalement les principes se rapportant au bien. Nous ne considé-

¹⁵⁹ La numérotation et les sous-titres, de nous, suivent l'ordre indiqué par Thomas. Cf. « Division du texte », p. LX-LXI, et les articulations posées par Thomas en cours d'exposé.

rons pas ici les principes portant sur le bien puisqu'ils ne présentent pas d'élément significatif pour la conception thomasienne de l'acte d'être. Quant aux principes ayant trait à l'étant, l'Aquinat distingue ceux portant sur l'étant par rapport à sa détermination à un sujet de ceux portant sur la détermination de l'étant à un prédicat. On retrouve d'abord pour chacun d'eux un principe général, puis trois principes conséquents aux principes précédemment énoncés. Les principes concernant l'étant portent sur les intentions des choses, précise Thomas, alors que les principes portant sur l'un ont trait aux choses mêmes et sont l'application des principes concernant l'étant aux choses¹⁶⁰.

Le texte de Boèce, obscur à dessein, a été l'objet de nombre d'interprétations divergentes¹⁶¹. Si nous ne chercherons pas à déterminer de façon approfondie en quoi celle de Thomas est conforme ou se distingue du texte de Boèce, ce qui excéderait la portée de la présente étude, nous analyserons l'ontologie exposée par Thomas à partir de la lecture qu'il fait de Boèce. Comme le *In De hebdomadibus* se veut un exposé littéral du texte boécien et non la pensée propre de Thomas sur un thème défini, nous ne pouvons en effet prétendre retrouver la seule pensée de Thomas dans ces pages. Nous retrouvons plutôt un Thomas lecteur de Boèce et, par conséquent, une formulation thomasienne de l'ontologie boécienne.

I. Le premier principe concernant l'étant : « L'être et ce qui est sont différents »

Une distinction générale entre les notions d'être et de ce qui est est d'abord posée. Lorsque nous disons « être » et « ce qui est », nous signifions, dans la chose, des raisons différentes, tout comme lorsque nous disons « courir » et « courant ». Les verbes

¹⁶⁰ « Certes, on ne doit pas rapporter ici cette diversité aux choses, à propos desquelles on ne parle pas jusqu'ici, mais à leurs raisons ou intentions mêmes. », dans la section « Exposé du premier principe concernant l'étant », p. LXI; « on doit considérer que ces <choses>, qui ont été dites plus haut à propos de la différence (*diversitas*) de l'être même et de ce qui est, sont selon les intentions mêmes. <Boèce> montre ici de quelle manière cela s'applique aux choses. [...] Premièrement, on doit donc considérer que tout comme l'être et ce qui est différent suivant les intentions, ainsi ils diffèrent réellement dans les composés, ce qui est certes manifeste à partir des prémisses. », dans la section « Exposé des principes concernant l'un », p. LXVI.

¹⁶¹ Par l'ambiguïté de son langage, Boèce voulait réserver la connaissance des choses élevées à ceux capables de discerner les vérités qu'il exposait, cf. Boèce, *Traité théologiques*, A. Tisserand, trad., Paris, Flammarion, 2000, p. 121-122. Pour l'exposé de différentes interprétations, cf. P. Hadot, « *Forma essendi* : Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce, *Les études classiques*, 38, 1970, p. 144-148 et R. M. McNerny, *Boethius and Aquinas*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1990, c. 6, p. 161-199.

« être » et « courir », tout comme « blancheur », sont signifiés dans l'abstrait, alors que « ce qui est », « courant » et « blanc » sont signifiés dans le concret. Il s'agit d'une distinction au niveau de leur intention ou raison, c'est-à-dire une différence de signification, et non la distinction des éléments ou principes ontologiques dans la chose même.

1. Premier principe dérivé du premier principe quant à l'étant

Thomas entend préciser le sens à donner à la distinction entre être signifié dans l'abstrait et être signifié dans le concret en expliquant le premier principe dérivé : « En effet, l'être même n'est pas encore. En revanche, ce qui est, une fois la forme d'être reçue, est et est établi ». Avec Boèce, il indique que l'on ne peut pas dire que l'être même est. En effet, seul un sujet qui participe de l'être est dit être. Le sujet de l'être est appelé « étant » ou « ce qui est ». On le nomme tel en vertu de la perfection qu'il signifie qu'un sujet participe. L'acte d'être est la perfection en vertu de laquelle on nomme le sujet « étant ». Selon l'expression de Boèce, Thomas affirme qu'il est la forme reçue qui établit le sujet dans l'être.

Dans le passage, l'acte d'être est d'abord considéré dans l'abstrait, comme la course ou la blancheur. En tant que terme abstrait, il n'a pas d'être comme tel. Cependant lorsque la perfection d'être est reçue dans un sujet, ce qui est est dit être et subsister. Or la perfection d'être reçue n'est pas une raison, mais un principe constitutif du sujet existant. En effet, l'homme réel n'est pas un homme singulier en vertu de son humanité, terme abstrait exprimant ce qui est spécifiquement homme dans l'homme, mais en vertu de son âme rationnelle et de son corps organique. De même, un étant singulier n'est pas étant en vertu de ce qui exprime ce en quoi l'étant est étant, mais en vertu de son acte d'être, principe réel de l'étant singulier. Ce principe, incommunicable en tant qu'il est constitutif d'un étant singulier, est cependant signifié par une notion en laquelle consiste le terme abstrait « être ». L'être peut ainsi être appelé « forme » lorsqu'on le signifie comme « ce que c'est d'être ». Il présente alors une certaine raison que partagent tous les étants. Il s'agit d'une forme au sens de formule. À l'opposé, l'être qui est propre à chaque étant n'est pas une raison. Il est certes une détermination, mais exempte de contenu, en tant que principe d'actualité de toute forme (μορφή). En d'autres termes, il convient de distinguer l'être comme perfection

de la chose réelle et la raison d'être exprimant la perfection d'être dans la chose. Ce sont les principes réels qu'expriment les termes abstraits : « humanité » signifie la perfection propre de ce qui a une âme rationnelle dans un corps physique organique, tandis que le terme abstrait « être » désigne la perfection de ce qui présente un acte d'être qu'accompagne une essence. Le terme abstrait est ainsi à entendre comme désignant une perfection du sujet; le terme concret désigne pour sa part le sujet présentant la perfection.

Cependant, Boèce ne fait pas ces distinctions. L'acte d'être, terme abstrait, s'identifie, selon l'ontologie boécienne, au principe d'être de l'étant singulier. Si l'être qui n'est pas dans un sujet s'apparente à l'essence qui fait abstraction de la désignation de la matière, comme l'humanité ou la blancheur font abstraction de leur individuation dans un sujet, Thomas ne conçoit pas que ce soit ce type d'essence qui soit principe d'être d'un étant singulier. Bien que la perfection réalisée en acte et la perfection considérée sans la désignation de la matière se correspondent quant à leurs caractéristiques formelles, on ne peut cependant les identifier puisque la première est acte d'une matière ou d'un sujet et la seconde n'est qu'une raison. Cette tension entre l'ontologie exposée et celle de l'Aquinat se fait particulièrement sentir dans l'exposé des principes concernant l'être puisque l'être est entendu, chez Boèce, comme une forme et, par conséquent, est tributaire de la conception boécienne des universaux.

2. Deuxième principe dérivé du premier principe quant à l'étant

Le deuxième principe de la première distinction concernant l'étant suit de la notion de participation. Après avoir défini « participer » comme « prendre une partie »¹⁶², Thomas distingue trois manières par lesquelles quelque chose peut participer de quelque chose, à savoir lorsque :

¹⁶² Définition que l'on retrouve notamment dans son *In De celo*, lib. II, c. 18, n. 6 : « *Nam participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere* », *Corpus thomisticum*, *op. cit.* : « Participer n'est rien d'autre que recevoir partiellement d'un autre », notre traduction. Pour une présentation de la participation chez Thomas, cf. J. Wippel, *op. cit.*, p. 94-131. Le rapport de participation trouve deux formulations dans le passage. D'une part, ce qui est ou le coureur sont dit être ou courir en tant qu'ils participent de l'acte d'être ou de la course. D'autre part, ce qui est est dit être « une fois la forme d'être reçue, à savoir en recevant l'acte d'être même ». La participation et la réception d'une forme expriment le même rapport entre le terme concret et le terme abstrait, mais selon deux angles, soit quant au sujet qui est dit participer de la forme, soit quant à la forme qui est dite reçue dans le sujet.

1. *Quelque chose reçoit de façon particulière ce qui convient universellement à un autre.* Selon le premier type identifié, quelque chose reçoit partiellement le caractère commun qu'une raison présente en plénitude. C'est le cas d'une espèce, qui ne présente qu'une partie de l'extension d'un genre, ou d'un individu, qui n'épuise pas la totalité du caractère de l'espèce. Ainsi, comme « animal » inclut les animaux raisonnables et les animaux non raisonnables, l'homme ne possède pas le caractère entier d'animal, mais seulement l'animalité selon qu'elle se trouve aussi déterminée par la rationalité.
2. *En tant que le sujet participe de l'accident ou la matière participe de la forme.* De même, le sujet ne possède pas le caractère de l'accident duquel il participe dans l'entière extension, ni la matière le caractère entier de la forme. En effet, Socrate n'épuise pas le caractère entier de la blancheur, ni le bois ne reçoit la totalité de la forme de banc. Sujet et matière reçoivent plutôt la forme de laquelle ils participent d'une manière leur étant proportionnée, et non la forme même, prise dans l'absolu.
3. *L'effet participe de sa cause.* L'effet est dit participer de sa cause notamment lorsque celui-ci n'égale pas la vertu de la cause, présentant alors partiellement la perfection possédée par la cause. Thomas illustre ce troisième type de participation en indiquant que l'air participe de la lumière du soleil dans le sens où la lumière se trouve dans une moindre mesure dans l'air que dans le soleil.

Or il est impossible que l'être participe de quoi que ce soit selon les deux premiers types de participation. Il ne peut être dit participer d'une forme dans le deuxième sens puisque ce type de participation se trouve dans ce qui existe concrètement alors que l'être a été dit un terme abstrait, sans existence concrète. En effet, le terme abstrait exclut par nature toute détermination qui l'individuerait. Si un terme abstrait recevait une détermination de cette sorte, il ne serait plus ce par quoi quelque chose est tel, mais se trouverait lui-même participer de quelque forme comme un sujet. Les termes abstraits peuvent cependant participer d'un terme abstrait plus général, ce qui correspondrait à la participation de l'universel par le particulier, le premier type de participation identifié. Ce type de participation n'implique pas nécessairement l'individualité du terme qui participe, mais simplement la participation d'un terme plus

commun par un terme moins commun alors que la raison du plus commun inclut celle du moins commun. Par exemple, la blancheur participe de la couleur. Cependant, puisque l'être est le terme le plus commun qui soit, lui-même ne peut être dit participer d'un terme dont la raison inclurait la sienne. En revanche, les autres termes, notamment ce qui est, participent de lui. En effet, bien que ce qui est soit aussi un terme commun au plus haut point, se prédisant de tout étant, il participe néanmoins de l'être, *de la manière dont un terme concret participe de l'abstrait*. Thomas nie que la participation de l'être par ce qui est soit du premier type puisque les deux termes sont aussi communs l'un que l'autre. Si ce qui est participe cependant de l'être, c'est que l'être est ce par quoi l'étant est. La participation d'un terme abstrait par un terme concret doit-elle être entendue selon le deuxième type de participation? Dans un sens, l'accident ou la forme se rapporte au sujet comme ce par quoi le sujet est de telle forme. Cependant, alors que l'être et ce qui est se trouvent signifier la même perfection d'une façon différente, le sujet ne se rapporte pas à l'accident selon qu'une même perfection est signifiée dans le concret et l'abstrait, ni la matière par rapport à la forme. Sujet et matière diffèrent en effet quant à leur perfection propre de l'accident et de la forme leur convenant. Par conséquent, si Thomas ne l'exprime pas explicitement, nous pouvons penser que le concret participe de l'abstrait comme l'effet participe de sa cause. La participation qui est à nouveau affirmée est en effet celle de l'étant ayant reçu la forme d'être, la forme d'être étant la cause de l'être du sujet qui participe à cette forme. Mais le rapport qui s'appliquait, dans l'exposé du premier principe dérivé, à l'être et à l'étant au plan réel semble ici être étendu aux termes qui expriment l'être et l'étant.

Mais ce qui est, ou l'étant, quoiqu'il soit commun au plus haut point, est cependant dit concrètement. C'est pourquoi il participe de l'être même, non de la manière dont un moins commun participe d'un plus commun, mais il participe de l'être même de la manière dont un concret participe de l'abstrait. C'est donc ce que <Boèce> dit : « Ce qui est, à savoir l'étant, peut participer de quelque chose, mais l'être même ne participe de quelque chose d'aucune façon ». Il prouve cela à partir de ce qui a été dit plus haut, à savoir, que l'être même n'est pas encore. En effet, il est manifeste que ce qui n'est pas ne peut participer de quelque chose, d'où il est consécutif que la participation convienne à quelque chose lorsqu'il est déjà. Mais, quelque chose est parce qu'il reçoit l'être même, comme il a été dit. D'où il reste que ce qui est peut participer de quelque chose, mais l'être même ne peut pas participer de quelque chose¹⁶³.

¹⁶³ *Textes traduits*, p. LXIII-LXIV.

On pourrait aussi admettre que Thomas ne s'en tient pas ici, comme il le prétend au début de son exposé sur les principes concernant l'étant, à la considération des notions d'être et d'étant et à leur distinction en tant que termes abstrait et concret, mais qu'il expose la lettre du texte boécien qui ne présente pas de façon significative, ou du moins constante, ces distinctions. Au niveau réel, l'être est ce par quoi l'étant est. Il est véritablement cause de l'être de l'étant. Au niveau notionnel, « étant » désigne cependant le sujet réel présentant la perfection d'être et n'est pas, par conséquent, causé par le terme abstrait « être ». Le terme abstrait peut cependant être entendu comme *forma partis* du terme concret en cela qu'il désigne la raison spécifique présentée par le sujet, ce que nomme le terme concret. Il pourrait en ce sens être entendu comme cause du terme concret, comme c'est le cas dans l'exposé du troisième principe concernant l'être. En revanche, le rapport exprimé par Boèce dans le deuxième principe portant sur l'être tel que Thomas l'entend est celui de la perfection d'être au terme concret « étant ».

3. Troisième principe dérivé du premier principe quant à l'étant

Le troisième principe dérivé de la première distinction concernant l'étant porte sur la participation des termes abstrait et concret concernant l'être d'autre chose que de l'être. Il est formulé ainsi : « Ce qui est peut avoir quelque chose outre cela : qu'il est. En revanche, l'être même n'est mélangé à rien d'autre en dehors de soi ». Thomas explique d'abord la deuxième partie du principe en précisant la raison selon laquelle le terme abstrait n'est mélangé à rien en dehors de l'être. Comme l'être est la raison selon laquelle ce qui est est, si on lui ajoute autre chose, il ne sera plus ce par quoi ce qui est est. Le principe de l'argument repose sur la conception selon laquelle l'essence ne peut être modifiée sans que ne résulte une essence différente de cette modification. En effet, si, par exemple, l'être était mélangé à la blancheur, il ne serait plus ce par quoi quelque chose est, mais serait ce par quoi quelque chose est un étant blanc. Quant au terme concret, la possession d'une forme comme l'humanité ou la blancheur n'empêche pas la possession d'autres formes dont la raison ne soit pas contraire à la raison des formes possédées. Le terme abstrait se trouve ainsi par rapport au terme concret par mode de la partie. Puisque la partie ne se prédique pas du tout, le terme abstrait ne se prédique pas de la chose concrète en entier.

Selon ce qui précède, nous pouvons ainsi affirmer que le terme abstrait est une forme qui ne jouit d'aucun être, n'admet aucun ajout, et se rapporte au terme concret comme une partie, principe dans le terme concret de la forme lui correspondant. En revanche, le terme concret ne présente que partiellement la perfection qui se trouve absolument dans le terme abstrait, en raison que la forme reçue est limitée par le sujet qui la reçoit. Tel est le rapport de l'être quant à ce qui est, selon leur considération en tant que notions.

II. Deuxième principe concernant l'étant : « Cependant, il est différent d'être quelque chose et d'être quelque chose en ce qui est »

Thomas entend cette distinction au niveau de l'être qui diffère selon le type de forme qui le détermine et quant à une distinction du quelque chose et du quelque chose en ce qui est. La raison en est que la forme consiste en un principe d'être, déterminant la manière d'avoir l'être de ce qui la possède¹⁶⁴. Si la forme possédée se trouve être l'essence de ce qui possède cette forme, ce qui possède la forme sera dit avoir l'être purement et simplement. Si la forme possédée est extrinsèque à l'essence de ce qui la possède, ce qui la possède ne sera pas dit, selon cette forme, être purement et simplement, mais être quelque chose. C'est ainsi que Thomas entend les termes du premier principe découlant de cette distinction, « on signifie là l'accident, ici la substance », comme correspondant respectivement à « être quelque chose », c'est-à-dire à un mode d'être qui soit autre que le mode d'être essentiel du sujet, et à « être quelque chose en ce qui est », c'est-à-dire à un mode d'être qui soit essentiellement celui

¹⁶⁴ « *quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam habens aliquo modo esse dicatur.* », p. LXV, p. 272, dans l'édition léonine, *op. cit.*

du sujet¹⁶⁵. Pour expliquer le deuxième principe dérivé de cette distinction, « Tout ce qui est participe de ce qui est l'être afin d'être. En revanche, il participe d'autre <chose> pour être quelque chose », Thomas affirme que le sujet doit d'abord participer de l'être pour être. « Être quelque chose » correspond à la participation de quelque chose d'autre que l'être par le sujet et signifie la réception d'une forme, qu'elle soit essentielle ou accidentelle. « Être quelque chose » ne doit donc pas être entendu comme l'existence d'une réalité même, mais plutôt comme « être de *telle forme* ». La chose de laquelle on participe correspond ici à un terme abstrait, forme selon laquelle le sujet est *quelque chose*. Le sujet participe ainsi de l'être pour être, mais il participe encore de l'humanité pour être homme et de la blancheur pour être blanc. Cela est résumé dans le dernier principe dérivé et finit d'explicitier la deuxième distinction sur l'étant : « Et par cela, ce qui est participe de ce qui est l'être pour être. En revanche, il est afin de participer de quelque autre <chose> que ce soit ». La participation de l'être est alors posée ontologiquement antérieure à la participation de quelque forme par le sujet. On entend alors plus aisément l'expression de Boèce, « être quelque chose en ce qui est », qui exprime l'antériorité de la participation de l'être, de laquelle résulte ce qui est, par rapport à la participation de quelque autre forme, exprimée par « être quelque chose ». Le principe I, 2 doit ainsi s'entendre comme la distinction entre la participation d'une forme qui n'a pas l'être purement et simplement et la participation d'une forme qui a l'être purement et simplement en tant qu'elle est principe de l'être propre de ce qui est, outre l'être, forme déjà reçue.

¹⁶⁵ Thomas reprend ici les termes mêmes de Boèce et sa conception de la réception de formes successives (le texte entre les tirets correspond à une explicitation de l'Aquinat) : « C'est ce que <Boèce> dit : "il est différent (*diversum*) d'être quelque chose — qui n'est pas être purement et simplement — et que quelque chose soit en ce qui est", qui est l'être propre du sujet. [...] Ensuite, lorsqu'il dit : "En effet, on signifie là l'accident etc.", il pose trois différences entre les prémisses. La première d'entre elles est que "là — c'est l'endroit où l'on dit de la chose qu'elle est quelque chose et non qu'elle est purement et simplement — on signifie l'accident", parce que la forme qui fait être de cette manière est en dehors de l'essence de la chose. Or, "ici, — lorsque quelque chose est dit être en ce qui est — on signifie la substance", parce qu'il va de soi que la forme qui fait cet être constitue l'essence de la chose. [...] <Boèce> pose la troisième différence à cet endroit : "Et par cela etc.". Ce qui est certes entendu selon l'ordre de l'une et l'autre <des différences précédentes> et est conclu de ce qui a été dit précédemment. Or, c'est cette différence qu'il faut premièrement afin que l'on intelligne que quelque chose est purement et simplement, et ensuite qu'il est quelque chose, et cela est évident à partir de ce qui a été dit précédemment. De fait, quelque chose est simplement parce qu'il participe de l'être même. Mais dès qu'il est, à savoir par participation de l'être même, il reste qu'il participe de quelque chose que ce soit d'autre pour cela, à savoir qu'il soit quelque chose. », p. LXV-LXVI. Le sujet est donc d'abord constitué par la participation de l'être, mais est aussitôt « quelque chose » par sa participation d'une forme substantielle. D'où l'expression « être quelque chose en ce qui est » qui exprime la participation d'une forme par un sujet qui précède ontologiquement la seconde participation.

III. Distinctions concernant l'un

Les distinctions concernant l'un portent sur le mode selon lequel l'être et ce qui est se trouvent dans les choses. Dans les choses composées, l'être et ce qui est ne se distinguent pas seulement selon leur intention, mais encore comme entraînant la composition des choses dans lesquelles on les trouve. En effet, l'être est simple en tant qu'il ne participe lui-même à rien et n'est mêlé à rien qui ne lui soit extrinsèque. Comme la chose composée ne peut être l'être qui est simple, sans quoi elle ne serait pas composée, mais seulement être, on doit distinguer en elle ce qui est et l'être.

Dans les choses simples, l'être et ce qui est doivent en revanche se trouver en elles selon le mode de l'unité, à entendre être réellement une même chose, sans quoi elles ne seraient pas proprement dites simples. Thomas distingue néanmoins plusieurs degrés de simplicité, selon la composition dont la chose simple est exempte. Par exemple, l'eau et le feu sont des corps simples en tant qu'ils ne sont pas mêlés à autre chose. On retrouve cependant en eux la composition des parties quantitatives et celle de la forme et de la matière. Si l'on posait l'existence de formes subsistantes, elles seraient exemptes de la composition consécutive à la matière, mais l'on trouverait encore en elles la composition de la forme avec l'être. En effet, comme le dit Thomas, « parce que toute forme est déterminative de l'être même, aucune d'elles est l'être même, mais est ce qui a l'être »¹⁶⁶. Ainsi, même la forme simple subsistante par soi se trouve composée en cela qu'elle n'est pas l'être même, mais participe à celui-ci. Une chose serait véritablement simple si elle ne participait pas à l'être, mais le serait. Il ne se trouverait en cette chose aucune composition entre ce qui est et l'être puisque l'être ne serait pas en elle par mode de partie, mais son essence même. Cette chose absolument simple ne pourrait être qu'unique, car rien ne saurait lui être ajouté pour la distinguer d'une hypothétique autre chose absolument simple sans poser une composition qui ferait alors d'elle une chose composée. Thomas identifie cet absolument simple à Dieu.

IV. L'acte d'être dans ce passage

Comme nous l'avons vu, l'acte d'être apparaît à deux reprises dans le cadre de la première distinction concernant l'étant. Il est alors entendu à la fois dans le sens d'un

¹⁶⁶ *Textes traduits*, p. LXVII.

terme abstrait et à la fois comme principe d'être réel. Thomas exprime ainsi la pensée de Boèce selon laquelle l'être est une forme de laquelle ce qui est participe afin d'être. L'acte d'être est ainsi signifié par mode de partie en tant qu'il est ce par quoi l'étant est. Le rapport dans lequel il se trouve par rapport à ce qui est, c'est-à-dire l'étant ou encore le sujet, en est un de causalité puisqu'il est principe d'être pour l'étant. L'acte d'être est alors dit ce de quoi ce qui est doit d'abord participer avant de participer de toute autre forme. Ce rapport des raisons de l'être et de ce qui est se vérifie au niveau du réel quant à la composition ou à l'identité de l'être et de ce qui est dans les choses. Thomas montre que l'être et ce qui est consistent en une composition réelle en tant que la chose composée ne se trouve pas être son être. Dans l'ontologie du *De hebdomadibus* lue par Thomas, l'être est ainsi la première forme, supposée par toutes les autres formes. Si l'on constate, dans l'exposé des principes boécien par Thomas, la distinction faite entre l'être comme raison et l'être comme acte de l'étant, il n'est pas évident que Boèce fasse cette distinction. L'être apparaît certes comme une certaine forme de laquelle rien ne participe d'abord, puis, une fois acquise, qui donne d'être au sujet. Aucun indice ne permet cependant de croire que Boèce souscrirait à la distinction que Thomas veut pourtant voir chez lui entre les principes qui portent sur les notions de l'être et de ce qui est et ceux qui porteraient sur leur distinction ou identité dans les choses mêmes. Plusieurs points permettent de penser le contraire :

1. Au principe I, 1, a, Boèce affirme que l'être n'est pas encore (*nondum*), ce qui laisse entendre que cet être même, ici entendu par Thomas comme un terme abstrait, aura quelque être réel dans le sujet et que lui-même sera. Or un terme abstrait n'est pas, si ce n'est comme étant de raison alors qu'il est pensé, puisqu'il n'est que la formulation d'une spécificité.
2. Dans les principes I, 1, a et b, l'être qui n'est pas encore ou qui ne participe lui-même de rien est identifié avec l'être reçu par lequel ce qui est est. Pour Boèce, le terme abstrait ne semble en aucun cas se distinguer du principe réel de l'être de l'étant. On pourrait penser que Boèce signifie ici encore l'être de ce qui est au plan notionnel, comme s'il n'était effectivement question que de ce qui est, considéré comme terme concret. Alors l'être, terme abstrait, pourrait être dit une forme reçue par ce qui est en tant qu'il lui est une *forma partis* dans le sens de formule.

Cependant, Boèce dit explicitement que la réception de la forme d'être ne fait pas seulement être ce qui est, mais le fait subsister (*consisto*) (Principe I, 1, a). Or un terme concret ne subsiste pas, mais seul un sujet existant réellement subsiste.

3. Boèce n'indique pas lui-même qu'il faudrait entendre les termes des principes portant sur l'étant de façon différente des mêmes termes se trouvant dans les principes concernant l'un.

On peut par conséquent croire que Thomas fait une lecture indulgente de Boèce, posant une distinction qui lui semble essentielle à une ontologie cohérente, où le texte la permettrait sans toutefois la corroborer. Il ne faudrait donc pas penser, s'il expose le texte boécien, que Thomas aurait des scrupules à prendre une liberté quant à son interprétation. Aussi, tout en se voulant respectueux du texte, Thomas n'hésite pas à l'investir d'un sens dont il n'est pas porteur à la base. Certains chercheurs interprètent d'ailleurs le passage « Mais "ce qui est, une fois la forme d'être reçue", à savoir en recevant (*suscipiendo*) l'acte d'être même, "est et est établi", c'est-à-dire subsiste en soi-même »¹⁶⁷ comme si Thomas lisait sa propre théorie de la composition réelle de l'étant dans l'axiome boécien. « *Forma essendi* » signifierait, selon eux, le principe essentiel constituant l'étant avec l'acte d'être¹⁶⁸. Nous croyons plutôt que Thomas d'Aquin s'accommode à cet endroit du terme « *forma essendi* » pour nommer l'*actus essendi*. En effet, le « *scilicet* » introduit une reformulation de l'affirmation boécienne. Conformément à la pensée de Boèce, Thomas affirme que l'être est une forme, mais il distingue, pour sa part, le plan notionnel du plan réel : prise dans l'abstrait, la forme d'être correspond à ce que Thomas appelle ailleurs « *esse commune* »; reçue dans le sujet, elle est principe d'être pour ce sujet. Thomas exprime certes sa pensée personnelle dans le cadre de l'interprétation d'une théorie qui n'est pas la sienne, mais quant à la distinction à faire entre l'être propre de l'étant et l'être en tant qu'il est prédiqué de tout étant. Celui-là est l'acte premier de tout ce qui est, celui-ci exprime cette perfection comme ce par quoi l'étant est.

¹⁶⁷ « *set id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est atque consistit, id est in se ipso subsistit.* », p. 271a, éd. Léonine. Est marqué avec emphase (ici en caractères réguliers), dans l'édition léonine, ce qui correspond à la formulation même des principes boéciens.

¹⁶⁸ Cf. P. Hadot, *op. cit.*, p. 145-146 et R. McInerney, *op. cit.*, p. 203.

CONCLUSION

Si nous avons présenté les extraits où l'on trouve l'expression « *actus essendi* » en les regroupant selon les thèmes des unités textuelles, nous pouvons encore les grouper selon leur thème prochain. Ainsi nous aurons les occurrences d'acte d'être qui apparaissent plus précisément dans :

1. la distinction des noms dérivés des attributs transcendants : *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, co.; *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, ad 2; *DV*, q. 1, a. 1, co.; *In Metaph.*, lib. IV, c. 2, à la section « L'un et l'étant diffèrent selon la raison ».
2. la précision du rapport de l'être à l'étant comme ce par quoi il est : *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, co.; *DV*, q. 1, a. 1, ad sed contra 3; *Quodl. IX*, a. 6, co.; *In DH*, c. 2, à la section « Exposé du premier principe concernant l'étant ».
3. l'affirmation de l'être comme premier terme de la création : *In III Sent.*, d. 11, a. 2, ad 2.
4. la distinction de l'être de l'étant et de l'être de l'affirmation : *DV*, q. 1, a. 1, ad 1; *ST*, I^a, q. 3, a. 4, ad 2; *DP*, q. 7, a. 2, ad 1.
5. la distinction entre l'être d'une forme dans un étant et l'être d'une forme dans l'intellect : *DV*, q. 10, a. 8, ad 13.

Dans les extraits des deux premiers ensembles, l'acte d'être correspond au principe d'être de la chose et est opposé à l'étant. Pour ce qui est des textes ayant trait à la distinction des noms dérivés des attributs transcendants, il s'agit du rapport entre le terme concret « étant » et la perfection que ce terme nomme dans l'étant réel. Quant au deuxième ensemble, le rapport dont il est question est celui de l'étant réel et de son principe d'être, sauf pour l'*Exposé du De hebdomadibus de Boèce* : ce rapport y est alors doublé de celui entre l'étant réel et le terme abstrait exprimant en lui ce par quoi il est. Ce deuxième rapport doit cependant être attribué à l'ontologie de Boèce, telle que nous l'avons précisée dans le chapitre précédent. Quant à l'extrait du troisième livre du *Commentaire des Sentences*, l'acte d'être est distingué de la nature, entendue dans le sens de figure (μορφή). L'acte d'être se trouve l'acte du sujet entier,

tandis que la nature ne correspond pas au sujet entier, mais seulement au composé hylémorphique. De plus, comme la créature se définit notamment par son avènement dans l'existence, l'acte d'être est affirmé être le premier terme de la création. Le quatrième ensemble de textes présente la distinction entre l'être tel qu'on le connaît dans les réalités matérielles et l'être copule des jugements logiques réalisés en pensée. Des jugements peuvent en effet porter sur des objets dont on ne peut avoir d'appréhension par la médiation des sens. Il n'est pas ici question de l'acte d'être en tant qu'acte d'être, mais de l'acte d'être qui peut être entendu dans sa détermination à un mode d'être. Le texte du *De mente* (DV, q. 10) fait pour sa part état de la distinction entre la puissance intellectuelle qui, en tant que faculté de la forme substantielle, se trouve être une modalité d'être de l'étant réel, de la puissance intellectuelle qui, semblable à une espèce intelligible, forme dans l'esprit un étant de raison dont l'être n'est pas substantiel. Thomas distingue la puissance intellectuelle selon qu'elle se rapporte à l'acte d'être, à savoir sur le plan de l'existence extramentale, ou à l'acte d'intelliger, alors qu'elle a la fonction d'une forme intentionnelle.

Peut-on, par conséquent, affirmer qu'une même notion d'acte d'être se trouve dans chacun des passages où la formule apparaît nommément chez Thomas d'Aquin? Si on la retrouve selon différents accents en vertu du contexte où elle est employée, on peut affirmer que l'expression « *actus essendi* » est entendue comme principe d'être de l'étant, co-principe avec la nature et les accidents qui lui sont inhérents, se trouvant proportionné à ces déterminations formelles, dans tous les lieux identifiés, sauf pour les occurrences de *l'Exposé du De hebdomadibus*. En effet, les occurrences de ce texte désignent certes l'acte d'être comme le principe d'être dans l'étant, mais dans le sens où ce principe correspond alors au terme abstrait reçu comme forme. Or nous avons vu que la raison ou formule se distingue de la forme correspondante réalisée dans la chose quant à l'individuation des accidents singuliers qui limitent la forme-figure. De plus, si l'acte d'être est effectivement la détermination première de tout étant singulier, il ne peut être entendu comme la première forme reçue à laquelle s'ajouteraient toutes les autres déterminations. Dès lors qu'il pose le sujet dans l'être, il se trouve à actualiser toutes les déterminations formelles relatives à son essence. Si l'on connaît l'être en retranchant les différentes déterminations formelles des réalités matérielles considérées, c'est que notre mode de connaissance procède

par mode d'appréhension des essences. Aussi, pour cerner l'être qui est la perfection la plus commune, il faut procéder par retranchement des différents caractères formels par lesquels nous connaissons les réalités matérielles, jusqu'à nier la concrétion inhérente à l'étant. Cependant, le fait que nous procédons cognitivement de la sorte ne nous autorise pas à concevoir que les étants soient eux-mêmes constitués, à l'inverse, par une détermination progressive. Thomas pense plutôt la substance, étant premier, comme ce qui a une quiddité qu'accompagne l'être qui n'est pas dans un sujet¹⁶⁹, la quiddité étant à entendre ici comme une forme substantielle déterminant une matière désignée. La détermination formelle de l'étant n'est pas progressive, mais globale puisqu'un ajout ou un retrait à ce niveau modifie la nature de l'étant. Cependant, l'être de l'étant n'est pas dû qu'au composé hylémorphique; si ce dernier consiste en son essence, il ne peut être cause suffisante de l'étant. D'abord, il ne le précède pas, mais n'est en acte que dans le sujet ayant l'être. De plus, comme l'Aquinate le présente dans le corps de l'article du *De potentia*, aucune cause créée ne peut elle-même être cause suffisante de l'être puisque tout agent produit son semblable¹⁷⁰. Or comme ce que les agents créés produisent correspond à la similitude de leur essence, on doit postuler une première cause dont l'être serait l'essence. Cette cause de l'être de l'étant se distingue considérablement de l'idée boécienne de forme reçue. Chez Thomas d'Aquin, la cause de l'être de l'étant est en effet identifiée à Dieu, acte pur d'être, et non à quelque chose qui n'est pas encore. De plus, la causalité de Dieu n'est pas entendue dans le sens de la production d'une forme, même si l'être est produit à la ressemblance de la nature divine, mais d'un acte qui n'est pas formel. Si l'acte d'être de l'étant n'est pas causé par les principes de son essence, mais reçu de quelque chose d'extérieur à ces principes, l'être reçu actualise ce que le sujet est, le posant dans l'existence.

Mais observe-t-on des points sur lesquels Thomas aurait évolué quant à sa conception de l'acte d'être? Il faut mentionner que la production intellectuelle de l'Aquinate ne s'étend que sur un peu plus de deux décennies, ce dernier étant décédé vers l'âge de cinquante ans (+1274). On peut cependant regrouper les différents écrits dont il est ici question sur deux périodes, soit de 1254 à 1259, pour les textes du *Commentaire*

¹⁶⁹ Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, ad 2, p. XXVIII-XXIX.

¹⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. LIII-LIV.

des Sentences, des *Questions disputées sur la vérité* et du *Quodlibet*, et de 1265-1273, pour les extraits de la *Somme de théologie*, des *Questions disputées sur la puissance de Dieu* et les exposés littéraux¹⁷¹. Or si l'on trouve, en nombre absolu, plus d'occurrences d'acte d'être dans le premier groupe (10) que dans le second (5), les thèmes prochains des extraits où elles apparaissent sont représentés dans les deux périodes lorsqu'il se trouve plusieurs textes ayant un même thème. Quand on compare les passages où apparaît l'expression d'*actus essendi* pour un même thème prochain afin d'y trouver des indices d'une progression quant à l'acception de la notion, on trouve certes quelques précisions propres à chaque passage, mais celles-ci sont davantage d'ordre contextuel que doctrinal. Par exemple, dans chacun des extraits du premier ensemble, Thomas veut caractériser le terme « étant ». S'il l'oppose au terme « chose », il pose réellement une distinction entre l'acte d'être et la quiddité, attributs transcendants dont sont dérivés les termes « étant » et « chose ». Dans les extraits du *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, du *DV* et du *In Metaph.*, Thomas ne précise pas la raison pour laquelle le nom « chose » se prend de la quiddité, ni la raison de la distinction de l'acte d'être et de la quiddité. En revanche, dans le *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, il précise que l'être n'appartient pas à l'intellection de la quiddité, à savoir ce que la chose est ne concerne pas l'être de la chose. Or cette précision ne marque aucune percée doctrinale, mais sert la visée de l'argument de Thomas qui est de montrer qu'« étant » ne pose rien dans une définition. Par ailleurs, les autres textes se regroupant sous un thème commun se distinguent, quant à la formulation, encore moins que les textes du premier ensemble, ce qui laisse croire à l'unité doctrinale de la notion d'acte d'être chez Thomas d'Aquin.

¹⁷¹ Cf. Torrel, *op. cit.* pour la chronologie, p. 479 et *ssq.* et p. 23* et *ssq.*

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources

1. Thomas d'Aquin

a. Éditions latines

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, éd. M. R. Cathala et R. Spiazzi, Taurini, Marietti, 1950.

Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita, 25 vol., Parmæ, Fiacadori, 1852, v. 6-7 « Commentum in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi ».

Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5 : « Pars prima Summæ theologiæ », Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romæ, 1888-1889.

Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22 : « Quæstiones disputatæ de veritate », 3 vol., 4 fascicula Editori di San Tommaso, Roma, 1972-1976.

Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 25/1 : « Quæstiones de quolibet ». Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI, Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris, 1996.

Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 50 : « Super Boëtium *De Trinitate*. Expositio libri Boëtii *De ebdomadibus* », Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Rome-Paris, 1992.

Quæstiones disputatæ, éd. R. Spiazzi, 9^e éd. révisée, Rome, Marietti, 1953.

Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, éd. P. Mandonnet, 6^e éd., 4 vol., Paris, Lethielleux, 1929-1974.

www.corpusthomicum.org (accédé 28 juillet 2010).

b. Traductions

Commentaire du Livre des causes, trad. B. et J. Decossas, Paris, Vrin, coll. Philologie et Mercure, 2005.

Commentary on the Metaphysics of Aristotle, trad. J. P. Rowan, Chicago, Regnery, 1961.

_____ et Dietrich de Freiberg, *L'être et l'essence : Le vocabulaire médiéval de l'ontologie : deux traités "De ente et essentia" de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, trad. A. de Libera et C. Michon, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

On the Power of God (Quæstiones disputatæ De potentia Dei), trad. English Dominican Fathers, 3 vol., Westminster, Maryland, The Newman Press, 1932.

Opuscules, trad. J. Védrine, L. Vivès, 1858.

Première question disputée : La vérité (De veritate), trad. C. Brouwer et M. Peeters, Paris, J. Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 2002.

Questions disputées sur la vérité : Question X, l'esprit (De mente), trad. K. Sang Ong-Van-Cung, Paris, J. Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1998.

Somme contre les Gentils : Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles, trad. V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, 4 vol., Paris, Flammarion, 1999.

Somme théologique, 3^e éd., trad. A. D. Sertillanges, Paris : Tournai : Rome, Desclée, coll. de la Revue des jeunes, 1925, « Dieu », t. 1.

Somme théologique, éd. A. Raulin, 4 vol., Paris, Éditions du Cerf, 1984.

Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence : Scriptum super libros Sententiarum, Book 1, Distinction 8, trad. E. M. Macierowski, Global Publications at SUNY Binghamton University, 1997.

2. Autres auteurs

La demeure de l'être : autour d'un anonyme : étude et traduction du Liber de causis, trad. P. Magnard et al., Paris, Vrin, coll. Philologie et Mercure, 1990.

Patrologiæ cursus completus. Series latina, éd. J.-P. Migne, 1844-1855, en ligne : *Patrologia latina : the full text database*, Bell & Howell Information and Learning Company : Chadwyck-Healey Inc., 1996-2001, <http://pld.chadwyck.com> (accédé 28 juillet 2010).

Aristote, *Aristotelis opera*, éd. I. Bekker, 2 vol., Berlin, W. de Gruyter, 1960 (1831).

_____, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.

_____, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2008.

_____, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, 2 vol., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 2000-2004.

_____, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000.

_____, *Seconds Analytiques : Organon IV, édition bilingue grec-français*, trad. P. Pellegrin, Flammarion, 2005.

Averroès, *Averrois In Librum V (Delta) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*, éd. R. Ponzalli, Berna, Francke, 1971.

Avicenne, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, éd. S. van Riet, Louvain, 2 vol., Éditions orientales : E. J. Brill, coll. Avicenna latinus, n° 1, 1968.

_____, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. S. van Riet, Louvain, E. Peeters : E. J. Brill, coll. Avicenna latinus, n° 3-5, 1977.

_____, *La métaphysique du Shifā'*, trad. G. C. Anawati, Paris, J. Vrin, coll. Études musulmanes, n° 21, 1978.

Augustin, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 16 : « La Trinité, livres VIII-XV », trad. P. Agaësse, Turhout, Institut d'études augustiniennes, coll. Bibliothèque augustinienne, 1997.

Boèce, *Traité théologiques*, trad. A. Tisserand, Paris, Flammarion, 2000.

Étienne Tempier, *La condamnation parisienne de 1277*, éd., trad. et comm. D. Piché, Vrin, 1999.

Jean Damascène, *Opera omnia*, J.-P. Migne, Paris, 1860, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4146382> (accédé 6 août 2010).

Léon XIII, *Æterni Patrem : Sur la philosophie chrétienne*, en ligne : www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_fr.html (accédé 28 juillet 2010).

Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.

II. Littérature

« Arius », *Encyclopædia Britannica Online*, Encyclopædia Britannica, 2010, <http://search.eb.com/eb/article-9009456>, (accédé 2 février 2010).

« Eutyches », *Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica, 2010, <http://search.eb.com/eb/article-9033309>, (accédé 2 février 2010).

« Leo I, Saint », *Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica, 2010, <http://search.eb.com/eb/article-9047787>, (accédé 2 février 2010).

Ærtsen, J. A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Louvain : New York : Cologne, 1996.

Allen, E. B., « Hervæus Natalis, an early "thomist" on the notion of being », *Mediæval Studies* 22, 1960, p. 1-14.

Blignières, L.-M. de, *Le mystère de l'être : l'approche thomiste de Guérard des Lauriers avec la traduction de tous les textes où saint Thomas traite de la « nature de l'être »*, Paris, J. Vrin, coll. Bibliothèque thomiste, n° 60, 2007.

D'Ancona Costa, C., *Recherches sur le Liber de causis*, Librairie philosophique J. Vrin, 1995.

Dod, B. G., « Aristoteles latinus », in N. Kretzmann, A. Kenny, et J. Pinborg, édés, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy : From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1982, p. 45-79.

Doig, J. C., *Aquinas on Metaphysics : A Historicodctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague, Nijhoff, 1972.

Doolan, G. T., *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 2008.

Floucat, Y., « Étienne Gilson et la métaphysique de l'acte d'être », *Revue Thomiste*, 94/3, 1994, p. 360–395.

Gauthier, R. A., « Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès Arts de Paris (1235-1240) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 42, 1975, p. 71-141.

Gilson, É., « L'esse du Verbe incarné selon saint Thomas d'Aquin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 43, 1968, p. 23-37.

_____, *L'être et l'essence*, 3^e éd., Paris, J. Vrin, 2000.

_____, *Le Thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6^e éd. revue, Paris, J. Vrin, coll. Études de philosophie médiévale, 1983.

Hadot, P., « Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. À propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode », *Dieu et l'être : Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, éd. A. Caquot, A. de Libera, et É. Z. Brunn, Paris, Éditions du Cerf, coll. Patrimoines, 1986, p. 57-63.

_____, « *Forma essendi* : Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce », *Les études classiques*, 38, 1970.

_____, « La distinction de l'être et de l'étant dans le "De hebdomadibus" de Boèce », *Miscellanea Mediævalia*, 2, 1963, p. 147-153.

_____, « L'être et l'étant dans le néoplatonisme », *Revue de théologie et de philosophie*, 1973, p. 101-115.

_____, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris, Études Augustiniennes, 1968.

Libera, A. de, *La querelle des universaux : De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, coll. Des travaux, 1996.

McInerny, R. M., *Boethius and Aquinas*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1990.

Mondin, B., *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Béatrice-Nauwelærts, 1963.

Piché, D., « La notion de *forma totius* chez Albert le Grand, ses contemporains et ses sources », *Recherche de théologie et de philosophie médiévales*, série Bibliotheca, à paraître.

Seńko, W., « Les opinions d'Hervé de Nédellec au sujet de l'essence et de l'existence », *Mediævalia Philosophia Poloniensia* 10, 1961, p. 59-74.

Suarez-Nani, T., *Les anges et la philosophie : Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, coll. Études de philosophie médiévale, n° 82, 2002.

Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin : Sa personne et son œuvre*, 2^e éd. rev. et augm. d'une mise à jour critique et bibliographique, Fribourg, Éditions Universitaires, 2002.

Turcotte, M., « La notion de vérité chez Thomas d'Aquin dans son commentaire des *Sentences* du Lombard : traduction et commentaire », Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts en philosophie, Université de Montréal, 2008.

Velde, R. A. te, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, E. J. Brill, coll. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, n° 46, 1995.

Vernier, J.-M., *Les anges chez saint Thomas d'Aquin : Fondements historiques et principes philosophiques*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, coll. Collection Angelologia, n° 3, 1986.

Wéber, É.-H., *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée, coll. Collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 35, 1988.

West, J. L. A., « Aquinas on the metaphysics of esse in Christ », *The Thomist* 66, Avril 2002, p. 231-50.

Wippel, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas : From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, coll. Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, n° 1, 2000.

ANNEXE

Textes traduits

NOTE DE TRADUCTION

Trois considérations ont motivé la traduction des textes qui suit. Aucune traduction française n'a été produite pour les extraits du *Commentaire de Sentences du Lombard*, des *Questions disputées sur la puissance de Dieu*, de la *Question quodlibétique IX* et de *l'Exposé de la Métaphysique d'Aristote*¹. Les traductions françaises de *l'Exposé du De hebdomadibus de Boèce* et de la *Somme de théologie* dont nous disposons² n'ont pas été réalisées à partir de l'édition critique de la Commission léonine. De plus, leur traduction, plus littéraire que technique, pose souvent un obstacle à une analyse serrée des textes, *a fortiori* alors qu'il est question d'être. En effet, la conceptualisation de l'être est déjà un défi pour l'homme et, par conséquent, le discours en faisant état est malaisé. Quoique le français, aussi littérale notre traduction soit-elle, ne rendra jamais l'expression même de Thomas d'Aquin, nous souhaitons fournir les textes les plus précis possible afin faciliter le travail d'exploration doctrinale.

Comme nous entendons, dans le corps du mémoire, distinguer les différentes notions qui constituent le discours ontologique de Thomas, nous ne reprendrons pas ici les conclusions auxquelles nous parvenons au terme de notre analyse. Nous désirons cependant indiquer que « *res* » est traduit par « chose » ou « réalité ». Ce terme désigne chez Thomas une entité réelle, ou intentionnelle, que l'on peut entendre comme synonyme d'étant, si ce n'est qu'elle signifie l'étant selon que son essence est considérée. Le terme « *res* » est à distinguer du neutre latin que nous traduirons aussi par « chose », mais entre crochets obliques. « <Chose> » n'est donc pas à prendre

¹ Signalons cependant les traductions anglaises de certains de ces textes : *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence : Scriptum super libros Sententiarum, Book 1, Distinction 8*, trad. E. M. Macierowski, Global Publications at SUNY Binghamton University, 1997; *On the Power of God (Quæstiones disputatæ De potentia Dei)*, trad. English Dominican Fathers, 3 vol., Westminster, Maryland, The Newman Press, 1932; *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, trad. J. P. Rowan, Chicago, Regnery, 1961.

² Cf. *Opuscles*, trad. J. Védrine, L. Vivès, 1858, p. 293-325; *Somme théologique*, éd. A. Raulin, 4 vol., Paris, Éditions du Cerf, 1984, cf. G. Théry, « Notes sur le texte latin », dans *Somme théologique*, 3^e éd., trad. A. D. Sertillanges, Paris : Tournai : Rome, Desclée, coll. de la Revue des jeunes, 1925, « Dieu », t. 1, p. 12-14.

dans le sens de chose ou d'étant, mais désigne une unité, parfois un principe ou une partie de l'étant, mais qui n'est pas nécessairement une entité au sens propre³.

Le verbe latin « *participo* » s'utilise avec un complément direct ou indirect. On trouve les deux usages dans les textes à l'étude, indifféremment du contexte où le verbe est employé. En français, cependant, « participer » ne s'emploie qu'en tant que verbe transitif indirect. Le *Grand Robert de la langue française* identifie trois sens de ce verbe soit (1) prendre part à quelque chose, (2) avoir part à quelque chose (3) tenir de la nature de. Les occurrences de « participer de » sont ainsi à entendre dans le sens où ce qui participe et ce que l'on participe ont formellement un caractère commun (3^e sens du *Robert*). En revanche, « participer à » signifie chaque fois une participation actuelle du participant à ce que l'on participe, par exemple l'étant qui participe à son acte d'être (2^e sens du *Robert*).

La référence de la source d'un argument ou d'un passage clé est indiquée en note selon la division des textes de son édition traditionnelle, par exemple Bekker pour Aristote⁴ et van Riet pour Avicenne⁵. Nous renvoyons de plus à la page de la traduction indiquée, ou à leur édition latine lorsqu'on ne trouve pas de traduction française des textes.

Pour tous les extraits traduits, nous indiquerons, par des crochets obliques, un ajout de notre part; il s'agit le plus souvent d'un terme implicite dans la formulation latine. L'usage de crochets droits marque la suppression d'un terme ou d'un passage. Finalement, les parenthèses signalent le ou les termes latins traduits par l'expression les précédant, lorsque la traduction française ne rend pas le sens exact du latin.

³ Par exemple, dans « Certes, on ne doit pas rapporter ici cette diversité aux *choses (res)*, à propos desquelles on ne parle pas jusqu'ici, mais à leurs raisons ou intentions mêmes. Or nous signifions une <chose> lorsque nous disons "être" et autre <chose> lorsque nous disons "ce qui est" », section « Exposé du premier principe concernant l'étant », p. LXII.

⁴ *Aristotelis opera*, éd. I. Bekker, 2 vol., Berlin, W. de Gruyter, 1960 (1831).

⁵ Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. S. van Riet, Louvain, E. Peeters, coll. Avicenna latinus, n° 3-5, 1977.

L'être est-il proprement dit de Dieu?

Commentaire des Sentences du Lombard, livre I, distinction 8, question 1, article 1⁶

<Premier argument>

Au premier <article>, on procède ainsi. Il semble que l'être ne soit pas proprement dit de Dieu. En effet, est propre à quelque chose cela qui ne convient qu'à lui seul. Mais l'être ne convient pas seulement à Dieu, mais aussi aux créatures. Il semble donc que l'être ne convienne pas proprement à Dieu.

<Deuxième argument>

En outre, nous ne pouvons nommer Dieu, si ce n'est qu'en tant que nous le connaissons. De là vient <ce que dit> Damascène : « le verbe est un ange, c'est-à-dire un messager de l'intellect »⁷. Mais nous ne pouvons pas connaître Dieu immédiatement dans notre état pérégrin⁸, mais seulement à partir des créatures, et donc <nous> ne <pouvons> pas <le> nommer. Par conséquent, comme « celui qui est » ne dit pas quelque chose par rapport aux créatures, il semble qu'il ne nomme pas proprement Dieu.

<Troisième argument>

En outre, tout comme la sagesse créée est déficiente par rapport à la sagesse incréée, de même l'être créé <est déficient par rapport> à l'être incréé. Mais, en raison de cela, le nom de « sagesse » est dit être déficient par rapport à la signification parfaite de « sagesse divine », parce qu'il est imposé par nous selon l'appréhension de la sagesse créée. Il semble donc que, pour la même raison, ce nom « celui qui est » ne signifie pas proprement l'être divin et ainsi on ne doit pas dire qu'il est davantage son nom propre que d'autres noms.

⁶ Traduction réalisée à partir de l'édition P. Mandonnet, cf. Thomas d'Aquin, *Scriptum super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, 4 vol., 6^e éd., Paris, Lethielleux, 1929, t. 1, « *Utrum esse proprie dicatur de Deo* », p. 194-197. En ligne : www.corpusthomisticum.org/snp1008.html (accédé 28 juillet 2010).

⁷ « *Expositio accurata De Fidei orthodoxæ* », lib. I, c. 3, Jean Damascène, *Opera omnia*, J.-P. Migne, Paris, 1860, t. 1, col. 443, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4146382> (accédé 6 août 2010).

⁸ Nous traduirons par « notre état pérégrin » toutes les expressions exprimant l'état de l'homme dans la vie présente que signifient des formules comme « *status vitæ* » et « *status viæ* ».

<Quatrième argument>

Pareillement, Damascène dit que « celui qui est » ne signifie pas ce qu'est Dieu, mais une mer infinie de substance⁹. Mais l'infini n'est pas compréhensible et, par conséquent, ne peut <être> nommé, mais <est> inconnu. Il semble donc que « celui qui est » ne soit pas un nom divin.

<Premier argument en sens contraire>

En sens contraire, <dans> *Exode 3, 14*, le Seigneur a dit à Moïse : « s'ils cherchaient à savoir mon nom, tu parleras ainsi aux fils d'Israël : "Celui qui est" m'a envoyé vers vous ». Ce même <point> apparaît par Damascène qui plus haut dit que « celui qui est » est au plus haut point le nom propre de Dieu et par Rabbi Moïse qui dit que ce nom est le nom ineffable de Dieu, lequel était considéré le plus digne¹⁰.

<Réponse>

Je réponds que l'on doit dire que « celui qui est » est au plus haut point le nom propre de Dieu parmi les autres noms. On peut donner à cela quatre raisons :

La première est tirée littéralement des paroles de Jérôme sur la perfection de l'être divin. En effet, est parfait ce dont rien n'est extérieur à lui-même. Or notre être a quelque chose de lui extérieur à lui : en effet, il lui manque de lui ce qui est déjà passé et ce qui est à venir. Mais dans l'être divin, rien n'est passé ni n'est à venir. Pour cette raison, tout son être se trouve parfait et, pour cela, comparativement aux autres <choses>, l'être lui convient proprement.

La seconde raison est tirée des paroles de Damascène¹¹ qui dit que « celui qui est » signifie l'être de manière indéterminée, et non ce que <Dieu> est. Puisque dans notre état pérégrin nous ne connaissons que cela de lui, qu'il est, et non ce qu'il est, si ce n'est par négation, et nous ne pouvons nommer qu'en tant que nous connaissons, il est le plus proprement nommé par nous « celui qui est ».

La troisième raison est tirée des paroles de Denys¹² qui dit que l'être est premier entre toutes les autres participations de la bonté divine, telles que vivre, intelliger et <les

⁹ Cf. *Fidei orthodoxæ, op. cit.*, lib. I, c. 9, t. 1, col. 434.

¹⁰ Cf. *ibidem*.

¹¹ Cf. *ibidem*.

¹² Cf. *Divinis nominibus*, c. V, § 5, col. 820a-820c, p. 131-132 dans la trad. de M. de Gandillac, Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, Paris, Aubier, 1943; cf. *DP*, q. 7, a. 2, ad 9, p. LVI-LVII.

choses> de cette sorte et, pour ainsi dire, le principe des autres, ayant par avance unies en lui d'une certaine façon toutes <choses> nommées précédemment. Ainsi, Dieu aussi est principe divin et toutes <choses> sont une en lui.

La quatrième raison peut être tirée des paroles d'Avicenne¹³ de cette façon : comme en tout ce qui est, on doit considérer sa quiddité, par laquelle <ce qui est> subsiste dans une nature déterminée, et son être, par lequel on dit de lui <c.-à-d. ce qui est> qu'il est en acte, ce nom « chose » est imposé à la chose à partir de sa quiddité, selon Avicenne, <et> ce nom « ce qui est » ou « étant » est imposé à partir de son acte d'être même. Or, comme il se trouve qu'en n'importe quelle chose créée son essence diffère de son être, cette chose-là est proprement dénommée à partir de sa quiddité, et non à partir de l'acte d'être, comme « homme » à partir de l'humanité. En Dieu, cependant, son être même est sa quiddité et, pour cette raison, le nom qui est tiré de l'être le nomme proprement et est son nom propre, comme le nom propre d'homme, lequel est tiré de sa quiddité.

<Solution du premier argument>

Au premier <argument>, on doit donc dire que lorsqu'on dit « quelque chose convient proprement à quelque chose », cela peut être entendu de deux façons :

Soit que l'on exclut, par la propriété, toute <chose> extérieure à la nature du sujet, comme lorsque l'on dit que la capacité de rire est le propre de l'homme parce qu'elle ne convient à rien d'extérieur à la nature de l'homme. En ce sens, l'être n'est pas dit propre à Dieu, parce qu'il convient aussi aux créatures.

Soit selon que l'on exclut toute <chose> extérieure à la nature du prédicat, comme lorsque l'on dit « cela est proprement de l'or » parce qu'il n'est pas mélangé à un autre métal. En ce sens, l'être est dit propre à Dieu parce que l'être divin n'est pas mélangé à quelque privation ou potentialité, comme l'être de la créature. Pour cette raison même, dans le texte¹⁴, « propriété » et « vérité » sont pris pour la même <chose>. De fait, nous disons qu'est vrai l'or qui n'est pas mêlé à <une chose> extérieure ».

¹³ Cf. *LPP*, lib. I, c. 5, n° 30-31, p. 107-108, dans Avicenne, *La métaphysique du Shi'ā'*, trad. G. C. Anawati, Paris, J. Vrin, coll. Études musulmanes, n° 21, 1978, t. 1.

¹⁴ Cf. l'exposé des *Sentences du Lombard*, « *Hic de simplicitate* », dans Thomas d'Aquin, *op. cit.*, p. 189.

<Solution du deuxième argument>

Au second <argument>, on doit dire qu'il arrive que Dieu soit nommé à partir des créatures de trois façons :

Dans un sens quand le nom même connote actuellement un effet dans la créature en raison d'une relation à la créature impliquée dans le nom, comme « créateur » et « seigneur » .

Dans un autre sens quand le nom même nomme, d'après sa raison, le principe d'un acte divin dans les créatures, comme « sagesse », « puissance » et « volonté » .

Dans un autre sens quand le nom même dit quelque chose représenté dans les créatures, comme « vivant » : de fait, toute vie est modelée (*exemplata*) à partir de la vie divine. Pareillement, ce nom « celui qui est » nomme Dieu au moyen de l'être trouvé dans les créatures, <être> qui est modelé à partir de lui¹⁵.

<Solution du troisième argument>

Au troisième <argument>, on doit dire que, comme l'être de la créature représente imparfaitement l'être divin, ce nom « celui qui est » le signifie imparfaitement parce qu'il signifie par le mode d'une certaine concrétion et composition. Mais il <c'est-à-dire l'être divin> est encore plus imparfaitement signifié par d'autres noms. En effet, lorsque je dis que Dieu est sage, alors, comme l'être est inclus dans cet énoncé, une double imperfection est ici signifiée; l'une est du côté de l'être concret, comme dans ce nom « celui qui est », et l'autre est surajoutée à partir de la raison propre de sagesse. En effet, la sagesse créée est déficiente par rapport à la raison de sagesse divine. Pour cette raison, une plus grande imperfection se trouve dans les autres noms que dans ce nom « celui qui est ». C'est pourquoi celui-ci est plus digne et plus propre à Dieu.

<Solution du quatrième argument>

Au quatrième <argument>, on doit dire que tous les autres noms expriment l'être selon une autre raison déterminée, comme « sage » exprime l'être de quelque chose¹⁶. Mais ce nom « celui qui est » exprime l'être absolu et non déterminé par quelque ajout. Pour cette raison, Damascène dit qu'il ne signifie pas ce qu'est Dieu,

¹⁵ « *quod exemplariter deductum est ab ipso* », *ibid.*, p. 196.

¹⁶ « *sicut sapiens dicit aliquid esse* », *ibidem*.

mais signifie une mer infinie de substance, pour ainsi dire non déterminée. De là vient que, lorsque nous avançons vers Dieu par voie de retranchement, nous nions premièrement de lui les <choses> corporelles; et deuxièmement aussi les <choses> intellectuelles, selon qu'elles se trouvent dans les créatures, comme la bonté et la sagesse : alors, il reste seulement, dans notre intellect, que <Dieu> est et rien de plus. Par conséquent, <Dieu> est comme dans une certaine confusion. Mais aussi, à la fin, nous retranchons de lui cet être même selon qu'il est dans les créatures, et alors <Dieu> reste dans une certaine ténèbre d'ignorance, ignorance selon laquelle, dans la mesure où elle relève de notre état pérégrin, nous sommes unis à Dieu de la meilleure façon qui soit, comme le dit Denys¹⁷, et cette <ignorance> est une certaine obscurité, dans laquelle Dieu est dit habiter.

¹⁷ Dans le *Traité des noms divins*, Denys dit que nous n'avons pas de connaissance de Dieu fondée sur sa nature propre puisqu'elle dépasse toute intelligence et raison. Nous connaissons par les similitudes des modèles divins, ses effets, niant et dépassant tout attribut. Puis il précise que « la manière de connaître Dieu qui est la plus digne de lui, c'est de le connaître par mode d'inconnaissance, dans une union qui dépasse toute intelligence, lorsque l'intelligence, détachée d'abord de tous les êtres, puis sortie d'elle-même s'unit aux rayons plus lumineux que la lumière même et, grâce à ces rayons, resplendit là-haut dans l'insondable profondeur de la Sagesse. », Pseudo-Denys l'Aréopagite, c. VII, §3, col. 872a-872b, *op. cit.*, p. 144-145. Au commencement de la *Théologie mystique*, Denys prie d'être conduit « non seulement par delà toute lumière, mais au-delà même de l'inconnaissance » là où les mystères de la théologie « se révèlent dans la Ténèbre plus que lumineuse du Silence ». Car il dit cette Ténèbre briller « de la plus éclatante lumière au sein de la plus noire obscurité, et que, tout en demeurant elle-même parfaitement intangible et parfaitement invisible, elle emplit de splendeurs plus belles que la beauté les intelligences qui savent fermer les yeux ». Puis Denys exhorte Dorothée, à qui il dédit ce traité, de « s'unir dans l'ignorance avec Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir » en se dépouillant de tout pour s'élever « dans une pure extase jusqu'au rayon ténébreux de la divine Surescence », *ibid.*, col. 997a-1000a, p. 177-178. De même, dans sa lettre à Dorothée, il appelle « Ténèbre divine » cette Lumière inaccessible que Dieu est dit habiter, reprenant une formule de la *Première épître de Paul à Timothée*, VI, 16. *Ibid.*, col. 1073a, p. 330.

Dieu est-il dans la catégorie de la substance?

Commentaire des Sentences du Lombard, livre I, distinction 8, question 4, article 2¹⁸

<Premier argument>

Au second <article>, on procède ainsi. Il semble que Dieu soit dans la catégorie de la substance. En effet, tout ce qui est ou bien est substance, ou bien <est> accident. Mais Dieu n'est pas un accident. Il est donc une substance. Par conséquent, étant donné que la substance est prédiquée de lui comme un prédicat substantiel, et non l'inverse, parce que toute substance n'est pas Dieu, il semble qu'elle soit prédiquée de lui comme un genre, et de cette manière, Dieu est dans le genre de la substance.

<Deuxième argument>

En outre, la substance est ce qui n'est pas dans un sujet, mais qui est un étant par soi. Par conséquent, comme cela convient à Dieu au plus haut point, il semble qu'il soit lui-même dans le genre de la substance.

<Troisième argument>

En outre, selon le Philosophe¹⁹, chaque <chose> est mesurée par le plus petit de son genre, et, à cet endroit, le Commentateur dit que ce par rapport à quoi toutes les substances sont mesurées est le premier moteur, qui, selon lui, est Dieu. Donc Dieu est dans le genre de la substance.

<Premier argument en sens contraire>

En sens contraire, quelle que soit <la chose> qui est dans un genre, ou bien elle est comme le plus général, ou bien elle est comme contenue sous lui. Mais Dieu n'est pas dans le genre de la substance comme le plus général, parce qu'il serait prédiqué de toutes les substances; ni non plus comme contenu sous un genre, parce qu'il ajouterait quelque chose de plus au genre, et ainsi l'essence divine ne serait pas simple au plus haut point. Donc Dieu n'est pas dans le genre de la substance.

¹⁸ Traduction réalisée à partir de l'édition Mandonnet, *op. cit.*, « *Utrum Deus sit in prædicamento substantiæ* », p. 221-223. Lieu parallèle : *ST*, I^a, q. 3, a. 5.

¹⁹ *Metaph.*, lib. Iota (X), c. 1, t. 2, p. 75-79 dans trad. Tricot.

<Deuxième argument en sens contraire>

En outre, quelle que soit <la chose> qui est dans un genre, elle a son être déterminé relativement à ce genre. Mais l'être divin n'est d'aucune façon déterminé à quelque genre; bien plus, il comprend en soi les noblesses de tous les genres, comme le disent le Philosophe et le Commentateur²⁰. Donc Dieu n'est pas dans le genre de la substance.

<Réponse>

Ce que l'on doit concéder absolument. Or, on indique quatre raisons pour cela :

La première, tirée du côté du nom, est posée dans le texte <du Lombard²¹>. En effet, le nom de substance est imposé à partir de ce qui est placé sous <quelque chose> (*substando*). Or, Dieu n'est placé sous rien.

La seconde <raison> est tirée de la raison de ce qui est dans un genre. En effet, toute <chose> de cette sorte ajoute quelque chose au genre. C'est pourquoi ce qui est simple au plus haut point ne peut être dans un genre.

La troisième raison, plus subtile, est d'Avicenne²². Toute <chose> qui est dans un genre, a une quiddité qui diffère de l'être, comme l'homme. En effet, l'être en acte n'est pas dû à l'humanité par cela qu'elle est humanité. En effet, on peut penser l'humanité et cependant ignorer si un homme est. La raison de cela est que ce qui est commun, qui est prédiqué des <choses> qui sont dans un genre, prédique la quiddité, puisque le genre et l'espèce sont prédiqués relativement à ce qu'est la chose <quod quid est>. Or l'être n'est pas dû à cette quiddité, si ce n'est parce qu'elle est reçue en ceci ou en cela. Pour cette raison, la quiddité d'un genre ou d'une espèce n'est pas communiquée selon un seul être pour toutes <choses>, mais seulement selon une seule raison commune. Par conséquent, il est évident que son être n'est pas sa quiddité. Or, en Dieu, son être est sa quiddité. Autrement, en effet, <son être> adviendrait à <sa> quiddité et lui serait ainsi acquis à partir d'un autre, et <Dieu> n'aurait pas l'être par sa propre essence. C'est pourquoi Dieu ne peut être dans aucun genre.

²⁰ *Metaph.*, tract. V, text. 21, p. 182 dans l'édition Ponzalli, *Averrois In Librum V (Delta) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*, Berna, Francke, 1971.

²¹ Cf. p. 32-33, dans la trad. Marcierowski, *op. cit.*

²² *LPP*, lib. V, c. 6, n° 231, *op. cit.*, p. 258.

La quatrième raison vient de la perfection de l'être divin, laquelle rassemble toutes les noblesses de tous les genres. D'où il suit qu'il <l'être divin> n'est déterminé à aucun genre, comme on l'a objecté.

<Solution du premier argument>

Au premier <argument>, on doit donc dire que Dieu n'est absolument pas un accident, ni toutefois ne peut tout à fait proprement être dit une substance; d'une part parce que le nom de substance est dit à partir de ce qui soutient <quelque chose>, d'autre part parce que la substance exprime la quiddité, laquelle est autre que son être. De là vient que cette division <c'est-à-dire entre substance et accident> est celle de l'étant créé. Cependant, si l'on n'octroyait pas cette connotation à <« substance »>, <Dieu> pourrait être dit substance dans un sens large, <substance> qui serait alors intelligée <comme étant> au-dessus de toute substance créée, quant à ce qui relève de la perfection dans une substance, comme ne pas être dans un autre et <les perfections> de ce genre. Dans ce cas, une même <chose> est dans le prédicat et dans le sujet, comme dans toutes <les choses> qui sont prédiquées de Dieu. C'est pourquoi il ne s'ensuit pas que tout ce qui est une substance soit Dieu, parce que rien d'autre que lui ne reçoit la prédication de la substance ainsi comprise, selon qu'elle est dite de lui. Ainsi, en raison du divers mode de prédiquer, la substance n'est pas dite de Dieu et des créatures univoquement, mais analogiquement. Ceci peut être une autre raison pourquoi Dieu n'est dans aucun genre : parce que rien n'est prédiqué univoquement de lui et des autres.

<Solution du deuxième argument>

Au deuxième <argument>, on doit dire que cette définition, selon Avicenne²³, ne peut être <celle> de la substance : « la substance est ce qui n'est pas dans un sujet ». En effet, l'étant n'est pas un genre. Or, cette négation « pas dans un sujet » ne pose rien. De là vient que ce que je dis, « l'étant n'est pas dans un sujet », n'exprime pas quelque genre parce que, dans tout genre, il convient de signifier une quiddité, comme il a été dit, <quiddité> à l'intellection (*intellectus*) de laquelle l'être n'appartient pas. Or « étant » ne dit pas la quiddité, mais seulement l'acte d'être, comme il est principe même. C'est pourquoi <de> « n'est pas dans un sujet » ne suit

²³ LPP, lib. II, c. 1, n° 57, *op. cit.*, p. 131 et lib. III, c. 8, n° 140, p. 191.

pas « est donc dans le genre de la substance », mais il convient d'ajouter « est ce qui a une quiddité qu'accompagne (*consequitur*) l'être <qui n'est> pas dans un sujet ». Donc <cela> est dans le genre de la substance. Mais cette affirmation ne convient pas à Dieu, comme il a été dit.

<Solution du troisième argument>

Au troisième <argument>, on doit dire que la mesure est proprement dite dans les quantités. En effet, on appelle « mesure » ce par quoi devient connu la quantité de la chose, et il s'agit du plus petit dans le genre de la quantité, ou bien purement et simplement, comme dans les nombres, qui sont mesurés par l'unité, qui est l'absolument plus petit, ou bien le plus petit quant à notre position, comme dans les <choses> continues, dans lesquelles il n'y a pas d'absolument plus petit. De là vient que nous posons la palme au lieu du plus petit pour mesurer un morceau d'étoffe ou le stade pour mesurer une route. En conséquence, le nom de mesure est transposé à tous les genres, de sorte que celui qui est premier dans n'importe quel genre, le plus simple et le plus parfait, est dit la mesure de tous ceux qui sont dans ce genre, parce que l'on sait que chaque <chose> a plus ou moins de la vérité du genre, selon qu'elle s'approche ou s'éloigne davantage de lui <c'est-à-dire le premier du genre>, comme le blanc dans le genre des couleurs. Aussi, pour cette raison, dans le genre de la substance, ce qui a l'être le plus parfait et le plus simple est dit la mesure de toutes les substances, c'est-à-dire Dieu. Par conséquent, il ne convient pas qu'il soit dans le genre de la substance comme contenu <en lui>, mais seulement comme principe ayant en soi toute la perfection du genre, comme l'unité dans les nombres, mais de manière différente cependant, parce que seuls les nombres sont mesurés par l'unité, mais Dieu est la mesure non seulement des perfections substantielles, mais de toutes celles qui sont dans tous les genres, comme la sagesse, la vertu et <autres perfections> de cette sorte. C'est pourquoi, bien que l'unité soit contenue dans un genre déterminé comme principe, Dieu ne <l'est pas>.

L'âme est-elle simple?

Commentaire des Sentences du Lombard, livre I, distinction 8, question 5, article 2²⁴

<Premier argument>

Au second <article>, on procède ainsi. Il semble que l'âme soit simple. Car comme le dit le Philosophe²⁵, l'âme est la forme du corps. Mais il dit, au même endroit, que la forme n'est ni matière ni composé. Donc l'âme n'est pas composée.

<Deuxième argument>

En outre, tout ce qui est composé a l'être à partir de ses composants. Si donc l'âme est composée, alors elle-même a en soi un certain être, et cet être n'est jamais soustrait d'elle. Mais à partir de la conjonction de l'âme au corps résulte un certain être qui est l'être de l'homme. Donc l'être de l'homme est double, à savoir l'être de l'âme et l'être de la <chose> unie (*conjunctum*), ce qui ne peut être, comme il y a un unique être d'une seule chose.

<Troisième argument>

En outre, toute composition qui advient à la chose après que son être <ait été> complété lui est accidentelle. Donc, si l'âme est composée à partir de ses principes, ayant en soi l'être parfait, sa composition même au corps lui sera accidentelle. Mais la composition accidentelle a pour terme <une chose> une par accident. Donc, à partir de l'âme et du corps, n'est produite qu'<une chose> une par accident. Ainsi l'homme n'est pas un étant par soi, mais par accident.

<Premier argument en sens contraire>

En sens contraire, Boèce <dit qu'> aucune forme simple ne peut être sujet. Mais l'âme est le sujet de puissances, d'*habitus* et d'espèces intelligibles. Donc elle n'est pas une forme simple.

<Deuxième argument en sens contraire>

En outre, la forme simple n'a pas l'être par soi, comme il a été dit. Mais ce qui n'a pas l'être si ce n'est parce qu'il est dans un autre, ne peut demeurer après celui-ci, ni encore être un moteur, quoiqu'il puisse être un principe de mouvement, parce que ce

²⁴ Traduction réalisée à partir de l'édition Mandonnet, *op. cit.*, « *Utrum anima sit simplex?* », p. 227-232. Lieu parallèle : *ST*, I^a pars, q. 75, art. 1.

²⁵ *De anima*, lib. II, c. 2, 414a 4-19, dans la trad. Bodéüs, *op. cit.*, p. 144-145

qui meut est un étant parfait en soi. De là vient que la forme du feu n'est pas moteur, comme il est dit en *Physique* 8. Or l'âme demeure après le corps et elle est le moteur du corps. Donc elle n'est pas une forme simple.

<Troisième argument en sens contraire>

En outre, aucune forme simple n'a en soi l'origine de son individuation, comme toute forme est de soi commune. Donc, si l'âme est une forme simple, elle n'aura pas en soi l'origine de son individuation, mais elle sera seulement individuée par le corps. Or, une fois la cause d'individuation retranchée, l'individuation est supprimée. Donc une fois le corps retranché, les âmes ne resteront pas diverses selon les individus. Ainsi il ne restera qu'une seule âme qui sera la nature même de l'âme.

<Réponse²⁶>

Je réponds que l'on doit dire qu'il y a deux opinions <quant à cette question>. En effet, certains disent que l'âme est composée de matière et de forme²⁷. De ceux-là, il y a encore certains qui disent que la matière de l'âme et des autres <choses> corporelles et spirituelles est identique. Mais cela ne semble pas être vrai parce qu'aucune forme n'est rendue intelligible, si ce n'est en raison qu'elle est séparée de la matière et des dépendances de la matière. Or cela n'est pas dans la mesure où il y a une matière corporelle parfaite par la corporéité, puisque la forme même de la corporéité est intelligible par séparation d'avec la matière. De là vient que ces substances qui sont intelligibles par nature ne semblent pas être matérielles, sans quoi les espèces des choses en elles ne seraient pas selon l'être intelligible²⁸. De là vient qu'Avicenne²⁹ dit que quelque chose est dit être capable d'intelliger (*intellectivum*) parce qu'il est exempt de matière. À cause de cela, la matière première, dans la mesure où elle est considérée dépourvue de toute forme, n'a pas

²⁶ Lieu parallèle : *Quodl. IX*, q. 4, a. 1, co., *infra*, p. XLIII-XLV.

²⁷ Thomas attribue, dans son *De ente et essentia*, l'origine de l'hylémorphisme universel à Avicébron (i. e. Ibn Gabirol, 1021-1058), cf. c. IV, n° 1, p. 96-99 dans la trad. Libera-Michon. Cette doctrine était cependant toujours défendue par des contemporains franciscains de l'Aquinate, notamment par Bonaventure. Cf. « Glossaire des sources », p. 27-28.

²⁸ C'est la matière désignée même qui n'est pas intelligible et non son essence, à savoir la corporéité. De même, la matière du composé hylémorphique est intelligible puisqu'elle ne correspond pas à la matière déterminée de l'étant singulier, mais aux caractères communs présentés par les étants individués dans cette matière. Cf. Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, *L'être et l'essence*, op. cit., p. 52, n. 1-2.

²⁹ Cf. *In De anima*, lib. V, c. 2, p. 81-101 dans l'édition van Riet, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, 2 vol. Louvain, Éditions orientales : E. J. Brill, coll. Avicenna latinus, n° 1, 1968.

quelque diversité, mais est rendue diverse par quelques accidents avant l'avènement de la forme substantielle, bien que l'être accidentel ne précède pas <l'être> substantiel. Or une seule perfection est due à une seule <chose> perfectible. Donc il convient que la première forme substantielle parachève (*perficiat*) toute la matière. Mais la première forme qui est reçue dans la matière est la corporéité, de laquelle <la matière> n'est jamais dépourvue, comme dit le Commentateur³⁰. Donc, la forme de la corporéité est dans toute la matière, et ainsi la matière ne sera que dans des corps. En effet, si tu disais que la quiddité de la substance était la première forme reçue dans la matière, <cela> reviendrait encore au même parce que la matière n'a pas de division issue de la quiddité de la substance, mais issue de la corporéité à laquelle sont conséquentes les dimensions de la quantité en acte; ensuite, en raison de la division de la matière, selon qu'elle est disposée en diverses positions, diverses formes sont acquises en elle. En effet, l'ordre de la noblesse dans les corps semble être selon l'ordre de leur position, par exemple, le feu est au-dessus de l'air. Pour cette raison, il ne semble pas que l'âme ait une matière, sauf si « matière » est pris de façon équivoque.

D'autres disent que l'âme est composée de « ce par quoi c'est » et de « ce qui est ». Or « ce qui est » est différent de la matière parce que « ce qui est » dit le supposé même qui a l'être. Or la matière n'a pas l'être, mais le composé de matière et de forme <a l'être>. De là vient que la matière n'est pas « ce qui est », mais le composé <est « ce qui est »>. Par conséquent, dans toutes ces <choses> en lesquelles il y a une composition de matière et de forme, il y a aussi une composition de « ce par quoi c'est » et de « ce qui est ». Or, dans les composés de matière et de forme, « ce par quoi c'est » peut être dit de trois façons. En effet, la forme de la partie, qui donne l'être à la matière, peut être dite « ce par quoi c'est ». L'acte d'être, à savoir l'être, peut aussi être dit « ce par quoi c'est », tout comme l'acte de courir est ce par quoi

³⁰ La doctrine des multiples formes substantielles est cependant attribuée à Avicenne. Selon cette doctrine, que Thomas abandonne dès son *Exposé du De Trinitate de Boèce* (1257-58 ou début 1259), la corporéité serait une première forme reçue dans la matière. Celle-ci consisterait en l'aptitude à recevoir la tridimensionalité. De la théorie avicennienne, on ne trouve plus de trace dans la *Question quodlibétique IX* (1256-59), qui reprend une argumentation parallèle, cf. *infra*, p. XLIII-XLV. Thomas souscrit alors à la théorie d'Averroès selon laquelle la matière première contient en puissance les trois dimensions quantitativement indéterminées qui se voient déterminées consécutivement à l'actualisation de la forme qu'elle reçoit. Cf. *ibid.*, p. 20-21 et p. 40, n. 3. Datation selon la chronologie de Torrell, *op. cit.*, p. 502.

l'on court. La nature qui résulte de la conjonction de la forme avec la matière, par exemple l'humanité, peut aussi être dite « ce par quoi c'est », principalement selon ceux qui posent que la forme, qui est le tout <et> qui est dite « quiddité », n'est pas la forme de la partie. Avicenne³¹ est de ceux <qui défendent cette position>. Or, puisqu'il n'appartient pas à la raison de quiddité ou d'essence qu'elle soit composée ou conséquente au composé, une certaine quiddité simple, ne suivant pas d'une composition de forme et de matière, pourra être trouvée et être intelligée. Or si nous trouvons une certaine quiddité qui n'est pas composée de matière et de forme, cette quiddité ou bien est son propre être, ou ne <l'est> pas. Si cette quiddité est son propre être, alors elle sera l'essence de Dieu même, qui est son être, et sera absolument simple. En revanche, si elle n'est pas l'être même, il convient qu'elle ait acquis l'être d'un autre, comme <c'est le cas de> toute quiddité créée. Et, parce que cette quiddité est posée ne pas subsister dans la matière, il ne lui reviendra pas d'être dans un autre, comme <cela revient> aux quiddités composées, bien au contraire, il lui reviendra d'être en soi. Ainsi cette quiddité même sera « ce qui est » et son être même sera « ce par quoi c'est ». Et puisque tout ce qui n'a pas quelque chose par soi est possible au regard de cette <chose>, une quiddité de cette sorte, puisqu'elle a l'être par un autre, sera possible au regard de cet être et au regard de ce par quoi elle a l'être, en quoi aucune puissance ne tombe. Ainsi, on trouvera la puissance et l'acte dans une telle quiddité, selon que cette quiddité est possible, et son être est son acte. Je comprends en ce sens la composition de puissance et d'acte et de « ce par quoi c'est » et de « ce qui est » dans les anges, et pareillement dans l'âme. De là vient que

³¹ « [Pour] tout simple, sa quiddité est son essence, parce qu'il n'y a pas quelque chose qui reçoit sa quiddité. S'il y avait quelque chose qui recevait sa quiddité, la quiddité de cette chose ne serait pas la quiddité du reçu qui lui est parvenu. En effet, ce reçu serait sa forme; or sa forme n'est pas ce qui correspond à sa définition. De même les composés ne sont pas par la seule forme ce qu'ils sont. Car la définition, pour les composés, n'est pas la forme seule, mais la définition de la chose désigne l'ensemble de ce par quoi se constitue son essence. Elle aussi contient implicitement la matière d'une certaine manière, et par là on connaît la différence entre la quiddité dans les composés et la forme. La forme est toujours une partie de la quiddité dans les composés, tandis que pour tout simple, sa forme c'est aussi son essence, parce qu'il ne comporte pas de composition. Mais pour les composés, leur forme n'est pas leur essence, ni leur quiddité n'est elle-même. Quant à la forme, il est clair que c'est une partie d'eux. », *LPP*, lib. V, c. 8, n° 244-245, *op. cit.*, p. 268. Avicenne entend la forme de la partie comme le principe qui, avec la matière, constitue le composé hylémorphique. La forme du tout correspond à l'essence constituée par ces deux principes. Cette position s'oppose à celle d'Averroès qui conçoit entre la forme de la partie et la forme du tout qu'une distinction de raison, entendant la première lorsqu'elle actualise la matière et la seconde lorsque la forme détermine le genre à une espèce. Cf. D. Piché, *op.cit.*, dans la section « Le concept de *forma totius* à l'époque d'Albert ».

l'ange ou l'âme peut être dit quiddité, nature ou forme simple, dans la mesure où leur quiddité n'est pas composée de divers <composants>, mais pourtant une composition de ces deux, à savoir de la quiddité et de l'être, advient dans leur cas.

<Solution du premier argument>

Au premier <argument>, on doit donc dire que l'âme n'est pas composée de <composants> qui seraient des parties de sa quiddité, tout comme quelque autre forme que ce soit n'est pas <composée de composants qui seraient des parties de sa quiddité>. Mais, parce que l'âme est une forme absolue ne dépendant pas de la matière, ce qui lui convient en raison de son assimilation et de sa proximité à Dieu, elle a l'être par soi, ce que n'ont pas les autres formes corporelles. De là vient que l'on trouve, dans l'âme, une composition d'être et de « ce qui est », et non dans les autres formes, parce que l'être même n'appartient pas aux formes corporelles de manière absolue, comme à des <choses> qui sont, mais au composé.

<Solution du deuxième argument>

Au deuxième <argument>, on doit dire qu'il ne fait aucun doute que l'âme a en soi l'être parfait, quoique cet être ne résulte pas des parties composant sa quiddité, et aucun autre être n'est produit ici par sa conjonction au corps. Bien au contraire, cet être même, qui est à l'âme par soi, devient l'être de la <chose> unie (*conjunctum*). En effet, l'être de la <chose> unie (*conjunctum*) n'est que l'être de la forme même. Mais il est vrai que les autres formes matérielles, en raison de leur imperfection, ne subsistent pas par cet être, mais sont seulement des principes d'être.

<Solution du troisième argument>

De plus, en raison de cela, la solution du troisième <argument> est manifeste : la composition qui advient à l'âme après <que> son être <ait été> complété, selon la manière de comprendre, ne produit pas un autre être, parce que cet être serait sans aucun doute accidentel. C'est pourquoi il ne s'ensuit pas que l'homme soit un étant par accident.

<Solution du premier argument en sens contraire>

Au quatrième <argument> on doit dire que, si Boèce³² parle du sujet en rapport à quelques accidents que ce soit, sa parole à propos de la forme qui est simple d'une

³² Cf. *In DH*, c. 2, *infra*, p. LXVII-LXVIII.

façon telle qu'elle est aussi son être, comme Dieu est <son être>, est vraie. Et une telle simplicité n'est ni dans l'âme, ni dans l'ange. Or, s'il parle du sujet en rapport aux accidents qui ont un être ferme dans la nature, et qui sont des accidents de l'individu, alors sa parole est vraie même à propos de la forme simple dont la quiddité n'est pas composée de parties. En effet, il y a certains accidents qui n'ont pas vraiment l'être, mais <qui> sont seulement les intentions de choses naturelles. Les espèces des choses qui sont dans l'âme sont de cette sorte.

De même, parmi les accidents ayant un être de nature, certains sont conséquents à la nature de l'individu, à savoir <conséquents> à la matière, par laquelle la nature est individuée, comme le blanc et le noir en l'homme. De là vient aussi qu'ils ne sont pas conséquents à toute l'espèce. L'âme ne peut être sujette à de tels accidents.

D'autre part, certains <accidents> ont un être de nature, mais résultent des principes de l'espèce, comme <le> sont les propriétés conséquentes à l'espèce. La forme simple peut être sujette à de tels accidents, <forme> qui cependant n'est pas son être, en raison de la possibilité qui est dans sa quiddité, comme il a été dit. Les puissances de l'âme sont de tels accidents. En effet, point et unité ont leurs propriétés de la sorte.

<Solution du deuxième argument en sens contraire>

Au cinquième <argument>, on doit dire que toute forme est une similitude du premier principe, qui est acte pur. De là vient que plus la forme s'approche de la similitude <du premier principe>, plus elle participe d'un grand nombre de ses perfections. Or, parmi les formes des corps, l'âme rationnelle s'approche davantage de la similitude de Dieu et c'est pourquoi elle participe des noblesses de Dieu, à savoir qu'elle intellige, qu'elle peut mouvoir et qu'elle a l'être par soi, l'âme sensitive moins et la végétative encore moins et ainsi de suite. Par conséquent, je dis qu'il ne convient pas à l'âme de mouvoir, ni d'avoir l'être absolu dans la mesure où elle est une forme, mais dans la mesure où elle est une similitude de Dieu.

<Solution du troisième argument en sens contraire>

Au sixième <argument> on doit dire que, selon ce qui a été dit préalablement, il n'y a pas, dans l'âme, quelque chose par quoi elle sera individuée. C'est ce que comprennent ceux qui nièrent qu'elle est « ce quelque chose », et non qu'elle n'a pas par soi un être absolu. Je dis qu'elle n'est individuée que par le corps. Par

conséquent, l'erreur de ceux qui posent <que> les âmes <sont> d'abord créées et ensuite incorporées est impossible, parce qu'il n'y a pas production d'une pluralité <d'âmes>, si ce n'est selon qu'elles sont introduites dans une pluralité de corps. Mais quoique l'individuation des âmes dépende du corps quant à son commencement (*principium*), cependant <il n'en est pas ainsi> quant à sa fin, de sorte qu'une fois que les corps cessent <d'exister>, demeure (*esset*) l'individuation des âmes³³.

La raison de cela est que, comme toute perfection est introduite dans la matière selon sa capacité, la nature de l'âme sera de la même manière introduite dans divers corps, <mais> non selon une même noblesse et pureté. De là vient qu'en chaque corps elle aura un être limité (*terminatum*) selon la mesure du corps. Or, cet être limité (*terminatum*), quoique l'âme l'acquière dans le corps, n'est pourtant pas à partir du corps, ni en raison d'une dépendance au corps. De là vient que, une fois les corps retranchés, demeurera toujours pour chaque âme son être limité (*terminatum*) selon les affections et les dispositions qui lui sont consécutives en tant qu'elle fut la perfection de tel corps.

Cette solution est <celle> d'Avicenne³⁴ et peut être éclairée par un exemple sensible. En effet, si quelque chose d'un ne retenant pas de forme (*figura*), comme l'eau, est distingué par divers vases, quand les vases seront retirés, il ne restera plus proprement de formes (*figuræ*) distinctes, mais seulement une eau. Il <en> est ainsi des formes (*formæ*) matérielles qui ne retiennent pas l'être par soi. Or, s'il y avait quelque chose retenant la forme (*figura*) qui était distingué selon diverses formes (*figuræ*) par divers instruments, même une fois ceux-ci retirés, il resterait une distinction des formes (*figuræ*), comme cela est manifeste dans la cire. Il en est ainsi de l'âme qui retient son être après la destruction du corps, <à savoir> que l'être individué et distinct demeure encore en elle.

³³ Là où l'on trouve dans Mandonnet « *ita scilicet quod cessantibus corporibus, esset individuatio animarum.* », *op. cit.*, p. 231. Parmes donne « *ita scilicet quod cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum.* », *Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, 25 vol., Parmæ, Fiaccadori, 1852, « *Commentum in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi* », t. 6, p. 80b. Comme l'idée est que l'âme ne cesse pas d'exister à la destruction du corps, nous retenons la leçon de Madonnet. Cf. CG II, c. 81, n° 0, p. 329, dans la trad. de C. Michon, *op. cit.*

³⁴ Cf. *In De anima*, lib. V, c. 3, *op. cit.*, p. 102-113.

Le Christ est-il une créature?

Commentaire des Sentences du Lombard, livre III, distinction 11, article 2³⁵

<Premier argument>

Au second <article>, on procède ainsi : il semble que le Christ soit une créature. Le pape Léon³⁶ : convention reconnue et enseignée : Dieu qui était et qui est, se fait créature. Mais ce que Dieu devient peut être prédiqué du Christ. Donc le Christ est une créature. Damascène dit aussi du Christ qu'il ne sera pas scandalisé du nom de créature.

<Deuxième argument>

En outre, de tout ce dont on prédique l'inférieur, <on prédique> le supérieur. Mais « créature » est supérieur à « homme ». Donc comme « homme » est prédiqué du Christ, « créature » sera prédiqué de lui³⁷.

<Troisième argument>

En outre, tout ce qui est, est soit créé, soit incréé. Si donc le Christ est homme, il sera un homme créé ou un homme incréé. Mais l'homme n'<est> pas incréé, de même que l'homme n'<est> pas non plus éternel, parce que tout ce qui est incréé est éternel. Donc il est un homme créé. Donc, il est une créature.

<Quatrième argument>

En outre, ce qui convient à la partie est transmis à la prédication du tout, comme l'homme est dit frisé en raison de ses cheveux. Mais la nature humaine est pour ainsi dire une partie de la personne composée pour laquelle ce nom de Christ suppose.

³⁵ Traduction réalisée à partir de l'édition Mandonnet, cf. *op. cit.*, t. 3, « *Utrum Christus sit creatura* », p. 362-365. En ligne : www.corpusthomisticum.org/snp3006.html (accédé 28 juillet 2010).

³⁶ Contre Euthychès qui soutenait que le Christ n'avait qu'une nature divine, le pape Léon 1^{er} (Léon le Grand, †461) défendit l'idée selon laquelle la nature divine et la nature humaine coexistent de façon unifiée dans le Christ. C'est d'ailleurs sous son pontificat, lors du IV^e concile de Chalcédoine, que fut défini ce dogme. Cf. « *S. Leonis papæ I epistola ad Flavianum episcopum constantinopolitanum : Adversus hæresim Eutylianam* », dans *Patrologiæ cursus completus. Series latina*, éd. J.-P. Migne, 1844, vol. 62, col. 505b, en ligne : http://gateway.proquest.com/openurl?url_ver=Z39.88-2004&res_dat=xri:pdl-us&rft_dat=xri:pdl:ft:all:Z600037443 (accédé 28 juillet 2010); « Eutyches », *Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica, 2010, <http://search.eb.com/eb/article-9033309>, (accédé 2 février 2010); « Leo I, Saint », *Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica, 2010, <http://search.eb.com/eb/article-9047787>, (accédé 2 février 2010).

³⁷ Nous retenons ici la version de l'édition de Parmes où on lit plutôt « *inferius, et superius* », *op. cit.*, vol. 7, p. 125b.

Donc, comme la nature humaine est une créature, le Christ peut être dit une créature.

<Cinquième argument>

En outre, l'âme, plutôt que le corps, est la principale partie du Christ homme. Mais, par la raison de corps qu'il reçut de la Vierge, il est purement et simplement dit né de la Vierge. Et par la raison d'âme, qui a été créée par Dieu, il doit être dit créature.

<Sixième argument>

En outre, tout comme le nom de créature répugne au Fils increé, de même être temporellement né répugne à l'éternellement né. Mais nous disons cependant le Christ temporellement né. Donc nous pouvons le dire créature de manière absolue.

<Premier argument en sens contraire>

Mais, en sens contraire, « créature » ne peut être prédiqué de quelque chose éternel. Mais le Christ suppose un suppôt éternel. Donc, il ne peut être dit créature.

<Deuxième argument en sens contraire>

En outre, dans le Christ, rien n'est créé, si ce n'est la nature humaine. Mais la nature humaine n'est pas prédiquée du Christ. Donc le Christ ne peut être dit créature.

<Troisième argument en sens contraire>

En outre, toute créature rationnelle est fils de la Trinité par la création. Mais, si le Christ est une créature, il est une créature rationnelle. Donc, il est fils de la Trinité par création, ce qui a été réfuté plus haut, à la distinction 4³⁸.

<Réponse>

Réponse. On doit dire que la création concerne proprement l'être de la chose. De là vient qu'il est dit, dans le *Livre des causes*³⁹, que l'être est par création, <et> les autres <choses>, en revanche, par information.

D'une part, l'être appartient de manière absolue et par soi au suppôt subsistant; les autres <choses>, en revanche, sont dites être dans la mesure où le suppôt subsiste en elles, soit essentiellement, comme la forme et la matière, et ainsi la nature elle-même est dite être; soit accidentellement, comme les accidents sont dits être. Donc, l'être

³⁸ Cf. q. 1, a. 2, 2^e sous-question, éd. Madonnet, *op. cit.*, p. 163 et 166.

³⁹ Cf. Proposition 17 (18), *La demeure de l'être : autour d'un anonyme : étude et traduction du Liber de causis*, trad. P. Magnard et al., Paris, Vrin, coll. Philologie et Mercure, 1990, p. 66-67, n° 148.

dit du suppôt de manière absolue et par soi signifie l'être personnel de celui-ci; en revanche, l'être, selon qu'il convient à la partie ou à l'accident, n'est pas dit de manière absolue du suppôt, mais le suppôt est dit être en lui. Par conséquent, lorsque je dis : « le Christ est », l'être du suppôt même est signifié, mais non l'être de sa nature même, de l'accident ou de la partie.

D'autre part, puisque, selon la seconde opinion, l'union des natures advient dans l'être du suppôt, l'être, selon lequel le Christ est dit être au sens absolu, est un être increé. De là vient qu'il ne peut être dit créature, non seulement pour éviter l'erreur d'Arius⁴⁰, comme certains disent, mais encore pour éviter la fausseté.

On peut cependant dire qu'il y a quelque chose de créé dans le Christ, à savoir la nature humaine, parce que, bien que l'être soit un, il a cependant rapport à la nature humaine et à ses parties selon lesquelles <parties> la nature humaine, ses parties ou ses accidents sont dits être dans le Christ, comme il a été dit plus haut, à la dist. 6⁴¹. Par conséquent, comme l'être appartient d'une certaine façon à la nature, à ses parties et à ses accidents, <il en est> ainsi <pour> la création⁴².

⁴⁰ Arius soutenait que le Fils n'était pas consubstantiel ni coéternel au Père, mais qu'il y eut un temps où il n'était pas. Cf. « Arius », *Encyclopædia Britannica Online*, Encyclopædia Britannica, 2010, <http://search.eb.com/eb/article-9009456>, (accédé 2 février 2010).

⁴¹ *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 3, co. « *Dicendum quod ad rationem totius duo pertinent. Unum scilicet quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes : quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius, ut dictum est. — Aliud est quod partes componentes causant esse totius [...]. Sed secunda ponit unum esse in Christo. Unde esse divinæ personæ pertinet ad utramque naturam. Non tamen illud esse causatur ex conjunctione naturarum, sicut esse compositi causatur ex conjunctione componentium. Unde secundum hanc opinionem persona Christi post incarnationem potest dici aliquo modo composita, inquantum salvatur ibi aliqua conditio compositi. Non tamen est ibi vera ratio compositionis, quia deficit ibi altera conditio.* », cf. éd. Mandonnet, *op. cit.*, p. 241-242.

⁴² « *Potest tamen dici quod aliquid creatum est in Christo, scilicet humana natura; quia esse quamvis sit unum, tamen respectum habet ad humanam naturam et ad partes ejus, secundum quas humana natura dicitur esse in Christo, vel partes aut accidentia ejus, ut supra, dist. 6, dictum est. Unde sicut esse aliquo modo ad naturam pertinet et ad partes et accidentia ejus, ita et creatio* », *ibid.*, p. 364. Thomas dit ici que l'être a un rapport à la nature et à ses parties; en effet, l'être du Christ se trouve selon la modalité d'être humaine en raison de cette nature et des parties de cette nature, à savoir l'âme rationnelle et le corps physique organique. Cependant, rien n'est de nature humaine qui soit exempt des parties qui la constituent. En effet, sans corps physique organique ou âme rationnelle, quelque chose n'est pas proprement homme. C'est pourquoi nous pensons que le « *quas* » indique ici les parties de la nature. Thomas affirmerait ainsi qu'en raison de ces parties de la nature humaine qui sont dans le Christ, la nature humaine, ses parties et accidents peuvent être dites être dans le Christ. Par conséquent, de même que l'être du Christ se rapporte à cette nature créée, de même on peut dire que le Christ est créé.

<Solution du premier argument>

Au premier <argument>, on doit donc dire que ces paroles doivent être intelligées avec jugement (*determinatio*), comme dit le Maître dans le texte⁴³, bien que ce jugement (*determinatio*) soit suspendu pour cause de brièveté.

<Solution du deuxième argument>

Au second <argument>, on doit dire [que la créature n'est pas supérieure à l'homme, parce que la création concerne davantage l'être que la nature. Or l'être n'est pas un genre, et n'est pas inclus dans la signification de quelque genre, comme dit Avicenne, puisque les <choses> qui sont dans un genre ne conviennent pas dans un être, mais dans la nature commune.

Ou on doit dire que]⁴⁴ la créature n'est pas supérieure à l'homme, signifiant ce qu'est l'homme, parce que la création ne concerne pas la nature ni l'essence, si ce n'est par la médiation de l'acte d'être, qui est le premier terme de la création. Or la nature humaine n'a pas, dans le Christ, un autre être parfait, qui est l'être de l'hypostase, que l'être de la personne divine. Pour cela, <le Christ> ne peut être dit créature absolument parlant, parce que l'on comprendrait que l'être parfait de l'hypostase du Christ aurait été acquis par création.

<Solution du troisième argument>

Au troisième <argument>, on doit dire que lorsque l'on dit « le Christ est un homme créé », l'énoncé est double, du fait que ce participe « créé » peut déterminer le prédicat en rapport au sujet, et ainsi <l'énoncé> peut être vrai, de même que celui-là : « Le Christ s'est fait homme ». Or, si <« créé »> détermine le prédicat absolument, alors <l'énoncé> est faux, parce que, dans « homme », on n'intellig pas seulement la nature, mais le suppôt éternel, auquel il ne convient pas d'être créé. De fait, ce qui détermine le prédicat dans son ordonnancement⁴⁵ au sujet, c'est la détermination de lui-même en tant qu'il est prédicat. Par conséquent, il convient que <la détermination> concerne formellement le prédicat, parce que les termes sont posés formellement dans le prédicat. Quant à la détermination qui détermine

⁴³ Cf. Texte du Lombard, dist. XI, *ibid.*, p. 355.

⁴⁴ Cette partie de la solution est omise par de nombreux manuscrits, cf. Mandonnet, *op. cit.*, p. 364.

⁴⁵ Pour la traduction de « *in ordine ad* » par « ordonnancement à », cf. dans l'introduction de Thomas d'Aquin, *Première question disputée : La vérité (De veritate)*, *op. cit.*, 2002, p. 34-35.

absolument, elle est posée à propos du prédicat, comme à propos d'un certain sujet. De là vient qu'elle concerne davantage le suppôt que la forme. Or, de la même manière, cet <énoncé> est faux « le Christ est un homme incréé », parce que la privation de création est posée à propos du prédicat en raison de l'une et l'autre <déterminations>; et pour cela, l'un et l'autre <énoncés> sont faux, et ne se contredisent pas. Mais cet <énoncé> est vrai « le Christ est un homme qui n'est pas créé, mais éternel du côté de la divinité, non cependant un homme éternel », de sorte que l'éternité détermine le prédicat en rapport au sujet.

<Solution du quatrième argument>

Au quatrième <argument>, on doit dire que le tout est dénommé à partir de la propriété d'une partie, lorsque cette propriété-là n'est appelée d'aucune façon à convenir si ce n'est à cette partie-là, par exemple la frisure aux cheveux et la claudication au pied. Mais la création n'est non seulement appelée à convenir à la nature, mais aussi à la personne, et même plus proprement à la personne et au suppôt. Pour cela, on ne peut pas dire du suppôt qu'il est créé parce que la nature est créée.

<Solution du cinquième argument>

Par cela, la solution au cinquième <argument> est manifeste, parce qu'être né d'une mère n'est pas appelé à convenir au suppôt de l'homme, si ce n'est parce que le corps est transmis par la mère. De là vient qu'il n'y a pas de répugnance à être né temporellement relativement à être né éternellement, parce que l'un concerne la nature humaine, et l'autre la <nature> divine : le Christ a éternellement l'une par le Père, l'autre temporellement par sa mère. Mais créé et incréé peuvent tous deux concerner le suppôt en raison de l'être qui appartient au suppôt.

<Solution du sixième argument>

Ainsi la réponse au sixième <argument> est manifeste.

Les anges sont-ils composés de matière et de forme?

Question quodlibétique IX, q. 4, a. 1 [6]⁴⁶

Relativement au premier <article>, on procède ainsi : il semble que l'ange soit composé de matière et de forme.

<Premier argument>

En effet, Augustin dit dans le livre *Des miracles de l'Écriture sainte* : « Dieu tout-puissant divisa les espèces multiformes des corporels et des incorporels, des sensibles et des insensibles, des intellectuels et des dépourvus d'intellect à partir de la matière informe qu'il avait d'abord faite ». Or les anges sont intellectuels et incorporels. Donc, ils ont la matière dans leur composition.

<Deuxième argument>

En outre, Boèce dit dans le livre *De l'unité et de l'un* : Une certaine <chose> est « une par la conjonction de <choses> simples, comme l'ange et l'âme. Chacune de ces <choses> est une par la conjonction de la matière et de la forme ». Ainsi, <on arrive> à la même <conclusion> qu'auparavant.

<Troisième argument>

En outre, tout ce qui est dans un genre possède un genre et une différence. Or, selon Avicenne dans sa *Métaphysique*, le genre est tiré de la nature de la matière, alors que la différence <est tirée> de la nature de la forme⁴⁷. Donc, tout ce qui est dans un genre est composé de matière et de forme. Or l'ange est dans le genre de la substance, étant donné qu'il est une substance ayant une espèce limitée. Donc, l'ange est composé de matière et de forme.

<Quatrième argument>

Mais tu diras que la différence de l'ange n'est pas tirée de la forme, mais du formel, qui est l'être même de l'ange. En sens contraire, la différence de n'importe quelle

⁴⁶ Traduction réalisée à partir de Thomæ de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1 : « Quæstiones de quolibet ». Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI, Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris, 1996, p. 100-103. En ligne : www.corpusthomisticum.org/q09.html, (accédé 28 juillet 2010). Il s'agit du premier article de la quatrième question, mais du sixième article du quodlibet. L'article est donc aussi parfois identifié ainsi : *Quodl. IX, a. 6*.

⁴⁷ Cf. *LPP*, lib. V, c. 7, n° 240, *op. cit.*, p. 265.

chose appartient à son essence et entre dans sa définition. Mais dans toute créature, l'être est autre que son essence et n'entre pas dans sa définition, comme le dit Avicenne⁴⁸. Donc, la différence de l'ange ne peut être tirée de son être.

<Cinquième argument>

En outre, on montre ainsi qu'il est impossible qu'il y ait plusieurs biens suprêmes, parce qu'il faudrait qu'ils conviennent en quelque chose, étant donné que l'un et l'autre seraient le bien suprême, et qu'ils diffèrent en quelque chose, autrement ils ne seraient pas plusieurs : ainsi, ils seraient composés. Mais c'est un fait établi qu'il y a plusieurs essences angéliques. Donc, il faut qu'elles conviennent en quelque chose et diffèrent en quelque chose : ainsi, il faut qu'elles soient composées. Mais les parties de l'essence sont la matière et la forme. Donc, les anges sont composés de matière et de forme.

<En sens contraire>

En sens contraire, il y a ce que Boèce dit dans le livre *Des deux natures et de la personne unique du Christ* : « Toute nature de la substance incorporelle ne s'appuie sur aucun fondement de la matière ». Mais les anges sont incorporels. Donc, il n'y a pas de matière en eux.

<Réponse⁴⁹>

Réponse. On doit dire que certains posent que les anges sont composés de matière et de forme. Mais cela semble répugner à leur nature, en raison de deux <choses> qui se trouvent en eux.

Premièrement, parce qu'ils sont intellectuels. En effet, si les anges avaient la matière dans leur composition, il faudrait que tout ce qui est en eux y soit selon un mode qui convient à la matière, étant donné que tout ce qui est dans un autre s'y trouve selon le mode du recevant, comme on trouve <exprimé> dans le *Livre des causes*. Or, une forme se trouve dans la matière de telle façon qu'elle a un être particulier et matériel en celle-ci. D'où il vient que si les anges étaient composés de matière, il faudrait que

⁴⁸ « dans l'attribution, l'attribut est parfois constitutif de la quiddité du sujet, d'autres fois c'est quelque chose qui lui est concomitant non constitutif de sa quiddité, comme l'existence. », *LPP*, n° 231, *op. cit.*, p. 258.

⁴⁹ Lieu parallèle : *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, co, *supra*, p. XXXI-XXXIV. Se référer aux notes de cet extrait.

les formes par lesquelles ils intelligent, quelles qu'elles soient, fussent en eux selon un être matériel. Ainsi, il s'ensuivrait une <chose> impossible, à savoir que l'ange ne connaîtrait jamais le particulier, parce que la forme reçue de manière particulière en quelqu'un ne pourrait être un principe de connaissance universelle, comme il est évident pour le sens. — On ne peut éviter <cette conclusion> en posant que l'ange est composé d'une matière d'une autre nature que la matière corporelle, parce que, quelle que fût cette matière, il est évident qu'elle recevrait la forme substantielle de l'ange de manière particulière, autrement l'ange ne serait pas une chose particulière. Ainsi, cette matière-là conviendrait avec cette matière-ci en cela que les formes seraient reçues en elle selon un mode particulier. — D'où il est impossible que l'ange ou qu'une substance intellectuelle soit composé de matière, étant donné que la réception par laquelle l'intellect reçoit les formes et <la réception> par laquelle la matière première reçoit <les formes> sont de modes différents, comme il a été dit et comme le dit le Commentateur dans *De l'âme* III. D'où il vient que la doctrine des philosophes est que l'intellectualité est consécutive à l'absence (*inmunitas*) de matière.

Deuxièmement, <la composition de matière et de forme> leur répugne du fait qu'ils sont incorporels. En effet, toutes <les choses> composées de matière doivent convenir dans la matière, en cela que la matière, considérée en soi, comme la forme lui fait défaut, n'a pas en soi quelque raison de distinction. Or l'unité de la matière supposée, il est impossible qu'une seule matière reçoive des formes contraires et disparates, si ce n'est selon des parties différentes (*diversæ*). En effet, une même matière sous le même <aspect> ne peut recevoir la forme d'ange et la forme de pierre. Or la diversité des parties ne peut être intelligée dans la matière sans qu'une division <ne soit> intelligée, ni la division, sans que de dimension <ne soit> intelligée parce que, une fois la quantité soustraite, la substance demeure indivisible, comme il est dit en *Physique* I. D'où il faut que toutes <les choses> qui sont composées de matière soient possèdent une dimension. C'est pourquoi aucun incorporel ne peut être composé de matière.

Mais parce que la substance de l'ange n'est pas son être, — cela ne se rencontre en effet qu'en Dieu, auquel l'être revient de soi-même, et non par un autre — nous trouvons, dans l'ange, sa substance ou sa quiddité, qui subsiste, et son être, par

lequel il subsiste, à savoir par lequel acte d'être il est dit être, comme par l'acte de courir nous sommes dits courir. Ainsi, nous disons que l'ange est composé de ce par quoi c'est et de ce qui est ou, selon l'expression de Boèce, d'être et de ce qui est, et que la substance même de l'ange, considérée en soi, est en puissance d'être, étant donné qu'elle a l'être par un autre, et que l'être même <est> son acte. C'est pourquoi, une composition d'acte et de puissance se trouve en lui. Ainsi, on pourrait concéder en lui une matière et une forme, si tout acte devait être dit forme et toute puissance matière. Mais cela ne convient pas pour la <thèse> proposée, parce que l'être n'est pas un acte qui soit une partie de l'essence, comme la forme <l'est>. Bien plus, la quiddité ou substance même de l'ange est subsistante par soi, ce qui ne convient pas à la matière.

<Solution du premier argument>

Au premier <argument>, on doit donc dire que, dans son *Commentaire littéral sur la Genèse*, Augustin dit que la matière informe que Dieu a faite en premier est signifiée par « le ciel et la terre », lorsqu'il est dit : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ». De telle sorte que, par « terre » est signifiée la matière informe des choses visibles, alors que par « ciel » <est signifiée> la nature angélique même, non encore formée par la conversion au Verbe, de telle sorte que les <composants> naturels mêmes des anges leur sont attribués comme <s'ils étaient> une matière et les dons de la grâce ou de la gloire leur sont attribués comme <s'ils étaient> une forme. D'où il vient que l'autorité invoquée ne va pas dans le sens de la <thèse> proposée.

<Solution du deuxième argument>

Au second <argument>, on doit dire que ce livre n'est pas de Boèce, d'où il ne faut pas qu'il soit reçu comme une autorité. Cependant, en maintenant le livre <comme autorité>, on peut dire qu'il prend, au sens large, la forme et la matière pour l'acte et la puissance, comme il a été dit.

<Solution du troisième argument>

Au troisième <argument>, on doit dire que, en un certain sens, la substance même de l'ange se rapporte à son être comme la matière <se rapporte> à la forme, ainsi qu'il a été dit. Or la matière, si l'on définissait son essence, aurait pour différence son ordonnancement même à la forme et pour genre sa substance même. Pareillement,

dans les anges, le genre est tiré de la nature même de leur substance, alors que la différence spécifique est tirée du rapport (*proportio*) de cette substance à l'être. D'où il vient que, selon cela, les anges diffèrent selon l'espèce, suivant qu'il y a plus ou moins de puissance dans la substance de l'un que dans la substance d'un autre. Or l'affirmation d'Avicenne s'entend des substances composées.

<Solution du quatrième argument>

Nous concédons le quatrième <argument>. En effet, la différence n'est pas tirée de l'être même, mais plutôt du rapport (*habitudō*) de la substance à l'être.

<Solution du cinquième argument>

Au cinquième <argument>, on doit dire qu'il ne peut y avoir aucune diversité dans le bien suprême, étant donné qu'en lui l'être et ce qui est est une même <chose>. D'où il vient que cela suffit pour écarter de lui la pluralité. Mais la composition que l'on trouve dans l'ange suffit à <poser> sa pluralité, comme il est évident à partir de ce qui a été dit.

L'essence et l'être sont-ils une même <chose> en Dieu?

Somme théologique, première partie, question 3, article 4⁵⁰

<Premier argument>

On procède ainsi pour le quatrième <article>. Il semble qu'en Dieu l'essence et l'être ne soient pas une même <chose>. En effet, si c'était le cas, alors rien ne s'ajouterait à l'être divin. Mais l'être auquel ne se fait aucun ajout est l'être commun qui est prédiqué de toutes <choses>. Il s'ensuivrait donc que Dieu serait l'étant commun prédicable de toutes <choses>. Or cela est faux, selon ceci : « ils attribuèrent le nom incommunicable au bois et aux pierres », en *Sagesse*, XIV⁵¹. Donc, l'être de Dieu n'est pas son essence.

<Deuxième argument>

En outre, nous pouvons savoir de Dieu *qu'il est*, comme il a été dit plus haut. Or nous ne pouvons savoir *ce qu'il est*. Donc, l'être de Dieu, et son *ce qu'il est*, c'est-à-dire sa quiddité ou sa nature, ne sont pas une même <chose>.

<Argument en sens contraire>

En sens contraire, Hilaire dit au livre VII *De la Trinité* : « en Dieu, l'être n'est pas un accident, mais vérité subsistante »⁵². Donc, ce qui subsiste en Dieu est son être.

<Réponse>

Je réponds qu'il faut dire que Dieu n'est pas seulement son essence, comme on l'a montré, mais il est aussi son être, ce que l'on peut montrer de multiples façons.

Premièrement, peu importe ce qui est dans quelque chose, outre son essence, cela doit être causé, soit par les principes de l'essence, comme les accidents propres consécutifs à l'espèce, par exemple ce qui a la faculté de rire est consécutif à l'homme et est causé par les principes essentiels de l'espèce; soit par quelque chose

⁵⁰ Traduction réalisée à partir de l'édition léonine, Sancti Thomæ Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5 : « Pars prima Summæ theologiæ », Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romæ, 1888-1889, q. 3, a. 4, p. 42. En ligne : www.corpusthomisticum.org/sth1003.html, (accédé 28 juillet 2010).

⁵¹ Verset 21.

⁵² *Patrologiæ cursus completus. Series latina*, éd. J.-P. Migne, 1844, vol. 10, lib. VII, c. XI, col. 208b, en ligne : http://gateway.proquest.com/openurl?url_ver=Z39.88-2004&res_dat=xri:pdl-us&rft_dat=xri:pdl:ft:all:Z300181003 (accédé 28 juillet 2010). Cf. *DP*, q. 7, a. 2, sed contra 1, *infra*, p. LII.

d'extérieur, comme la chaleur est causée dans l'eau par le feu. Donc, si l'être même de la chose est autre que son essence, il est nécessaire que l'être de cette chose ou bien soit causé par quelque chose d'extérieur, ou bien <soit causé> par les principes essentiels de cette même chose. Or il est impossible que l'être soit causé seulement à partir des principes essentiels de la chose, puisqu'aucune chose n'est capable d'être pour elle-même cause d'être⁵³, si elle a un être causé. Il faut donc que ce dont l'être est autre que son essence ait son être causé par un autre. Or cela ne peut être dit à propos de Dieu, puisque nous disons que Dieu est la cause première efficiente. Il est donc impossible qu'en Dieu l'être soit une <chose> et son essence une autre.

Deuxièmement, l'être est l'actualité de toute forme ou nature. En effet, ni la bonté, ni l'humanité ne sont signifiées en acte, si ce n'est dans la mesure où nous les signifions être. Il faut donc que l'être même se rapporte à l'essence qui est autre que lui, comme l'acte <se rapporte> à la puissance. Par conséquent, comme rien n'est potentiel en Dieu, ainsi qu'on l'a montré plus haut, il s'ensuit qu'en lui l'essence n'est pas autre <chose> que son être. Donc, son essence est son être.

Troisièmement, de même que ce qui a du feu et n'est pas le feu est enflammé par participation, de même ce qui a l'être et n'est pas l'être est étant par participation. Or Dieu est son essence, comme on l'a montré. Donc, s'il n'est pas son être, il sera étant par participation, et non par essence. Donc, il ne sera pas l'étant premier, ce qui est absurde de dire. Par conséquent, Dieu est son être, et non seulement son essence.

<Solution du premier argument⁵⁴>

Au premier <argument>, on doit donc dire que « quelque chose à quoi ne se fait pas d'ajout » peut être entendu de deux manières. Dans un sens, de telle sorte qu'il appartient à sa raison que ne lui soit pas faite d'ajout, comme il appartient à la raison d'animal irrationnel qu'il soit privé de raison. Dans un autre sens, on entend « quelque chose à quoi ne se fait pas d'ajout » parce qu'il n'appartient pas à sa raison que lui soit faite un ajout, comme « animal commun » est sans <la notion de> raison, parce qu'il n'appartient pas à la raison d'animal commun qu'il ait la raison, mais il n'appartient pas non plus à sa raison qu'il soit privé de raison. Donc, selon le premier

⁵³ « *nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi* », *op. cit.*, p. 42.

⁵⁴ Lieux parallèles : *DP*, q. 7, a. 2, ad 6, *infra*, p. LV; *DEE*, c. V, n° 2, p. 106-109 dans la trad. Libera-Michon, *op. cit.*

sens, l'être divin est un être sans ajout, selon le deuxième sens, l'être commun est un être sans ajout.

<Solution du deuxième argument>

Au second <argument>, on doit dire que « être » est dit de deux manières : dans un sens, il signifie l'acte d'être; dans un autre sens, il signifie la composition de la proposition que l'âme réalise en unissant le prédicat au sujet. Donc, si l'on comprend « être » dans le premier sens, nous ne pouvons connaître l'être de Dieu, ni son essence, mais seulement dans le deuxième sens. En effet, nous savons que cette proposition que nous formons à propos de Dieu, lorsque nous disons « Dieu est », est vraie. Et nous savons cela à partir de ses effets, comme il a été dit plus haut.

En Dieu, la substance, ou l'essence, est-elle la même <chose> que l'être?

Questions disputées sur la puissance de Dieu, question 7, article 2⁵⁵

Il semble que non.

<Premier argument>

En effet, comme le dit Damascène, dans le livre I de la *Foi orthodoxe* : « que Dieu est, est manifeste pour nous. En revanche, ce qu'il est selon sa substance et sa nature est tout à fait incompréhensible et inconnu »⁵⁶. Or, une même <chose> ne peut être <à la fois> connue et inconnue. Donc, l'être de Dieu n'est pas la même <chose> que sa substance, ou essence.

<Deuxième argument>

Mais on pourrait dire que ce qu'est l'être même de Dieu aussi est inconnu de nous, tout comme sa substance. — En sens contraire, ces deux questions, « s'il est » et « ce qu'il est », sont différentes (*diversæ*). Nous savons répondre à l'une d'elles, mais non à l'autre, comme il est aussi évident à partir de l'autorité mentionnée préalablement. Donc, ce qui répond à <la question> « s'il est » à propos de Dieu, et ce qui répond à <la question> « ce qu'il est » n'est pas la même <chose>. Mais l'être répond à <la question> « s'il est », la substance, ou nature, à <la question> « ce qu'il est ».

<Troisième argument>

Mais on doit dire que l'être de Dieu n'est pas connu par lui-même, mais par la similitude de la créature. — En sens contraire, il y a, dans la créature, l'être et la substance, ou la nature. Comme elle a l'un et l'autre par Dieu, elle est assimilée à Dieu selon l'un et l'autre, parce que l'agent fait du semblable à soi. Donc, si l'être de Dieu est connu par la similitude de l'être créé, il faut que sa substance soit connue par la similitude de la substance créée. Ainsi, nous connaissons de Dieu non seulement qu'il est, mais ce qu'il est.

⁵⁵ Traduction réalisée à partir de l'édition Marietti, Thomas d'Aquin, *Quæstiones disputatæ*, éd. R. Spiazzi, 9^e éd. révisée, Rome, Marietti, 1953, « *Secundo quæritur utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse* », p. 56-57. En ligne : www.corpusthomisticum.org/qdp7.html, (accédé 28 juillet 2010).

⁵⁶ *Fidei orthodoxæ, op. cit.*, lib. I, c. 3, t. 1, col. 419.

<Quatrième argument>

En outre, chaque <chose> est dite différer d'une autre par sa substance. Or, rien ne diffère d'un autre par ce qui est commun à tous. D'où il vient que, comme le dit le Philosophe⁵⁷, l'étant ne doit pas être posé dans une définition, parce que par celui-ci, le défini ne serait distingué de rien. Donc, la substance d'aucune chose distincte des autres n'est l'être même, étant donné que <l'être même> est commun à toutes <choses>. Mais Dieu est une chose distincte de toutes les autres choses. Donc son être n'est pas sa substance.

<Cinquième argument>

En outre, les choses ne sont pas différentes (*diversæ*) sans que leur être ne soit différent (*diversum*). Mais l'être d'une chose n'est pas différent (*diversum*) de l'être d'une autre <chose> en tant qu'il est être, mais en tant qu'il est en telle ou telle nature. Donc, s'il y a un être qui n'est pas dans une nature qui diffère de l'être même, il ne sera pas différent (*diversum*) d'un autre être. Ainsi, il s'ensuit que, si la substance divine est son être, lui-même est l'être commun à quelque chose que ce soit.

<Sixième argument>

En outre, l'étant auquel n'est pas fait d'ajout est l'étant commun à toutes <choses>. Mais si Dieu est son être même, il sera l'étant auquel n'est fait aucun ajout. Il sera donc commun, et sera ainsi prédiqué de chaque <chose>. Dieu sera mêlé à toutes choses, ce qui est hérétique et contraire à ce que dit le Philosophe dans le *Livre des causes*⁵⁸, à savoir que la cause première régit toutes choses sans leur être mêlée.

<Septième argument>

En outre, à ce qui est tout à fait simple ne convient pas quelque chose qui est exprimé dans le concret. Or l'être est de cette sorte. En effet, il semble que l'être se rapporte à l'essence à la manière dont une <chose> blanche <se rapporte> à la blancheur. Donc, on dit inadéquatement que la substance divine est l'être.

⁵⁷ « Si donc l'Un ou l'Être est un genre, aucune différence ne sera ni être, ni une. », *Metaph.*, lib. Bêta (III), c. 3, 998b 22-26, t. 2, p. 86 dans trad. Tricot, *op. cit.*

⁵⁸ Cf. Proposition 20 (19), *op. cit.*, p. 68-69, n° 155. Le *Livre des causes* fut attribué à Aristote jusqu'à ce que Thomas démontre, en 1272, qu'il s'agissait d'extraits des *Éléments de la théologie* de Proclus. Cf. Torrell, *op. cit.*, p. 505.

<Huitième argument>

En outre, Boèce dit : « Tout ce qui est participe de ce qui est l'être afin d'être. En revanche, il participe d'autre <chose> pour être quelque chose »⁵⁹. Mais Dieu est. Donc, outre son être, il y a en lui quelque chose d'autre par lequel il a d'être quelque chose.

<Neuvième argument>

En outre, on ne doit pas attribuer ce qui est imparfait au plus haut point à Dieu qui est parfait au plus haut point. Mais l'être est imparfait au plus haut point, tout comme la matière première. En effet, de même que la matière première est déterminée par toutes les formes, l'être, comme il est imparfait au plus haut point, doit être déterminé de la sorte par toutes les catégories appropriées. Donc, de même que la matière première ne se trouve pas en Dieu, de même l'être ne doit pas être attribué à la substance divine.

<Dixième argument>

En outre, ce qui est signifié par mode d'effet ne convient pas à la substance première qui n'a pas de principe. Mais l'être est de cette manière. En effet, tout étant a l'être par les principes de son essence. Donc, on dit inadéquatement que la substance de Dieu est l'être même.

<Onzième argument>

En outre, toute proposition en laquelle une même <chose> est prédiquée d'elle-même est connue par soi. Mais si la substance de Dieu est son propre être, une même <chose> sera dans le sujet et dans le prédicat, lorsque l'on dit « Dieu est ». Donc, la proposition sera connue par soi, ce qui semble être faux, étant donné qu'elle peut être démontrée. Donc, l'être même de Dieu n'est pas sa substance.

<Premier argument en sens contraire>

En sens contraire, Hilaire dit dans son livre *De la Trinité* : « En Dieu, l'être n'est pas un accident, mais vérité subsistante ». Or ce qui est subsistant est la substance de la chose. Donc, l'être de Dieu est sa substance.

⁵⁹ In *DH*, c. 2, *infra*, p. LIX, principe I, 2, b.

<Deuxième argument en sens contraire>

En outre, Rabbi Moïse dit que Dieu est l'étant sans essence, le vivant sans vie, le puissant sans puissance et le sage sans sagesse. Donc en Dieu l'essence n'est pas autre que son être.

<Troisième argument en sens contraire>

En outre, chaque chose est dénommée proprement à partir de sa quiddité. En effet, le nom signifie proprement la substance et la quiddité, comme il est établi en *Métaphysique* IV⁶⁰. Mais ce nom « Celui qui est »⁶¹ est entre tous davantage le nom propre de Dieu, comme cela est évident dans *Exode* IV. Donc, comme ce nom est imposé à partir de ce qu'il est l'être, il semble que l'être même de Dieu soit sa substance.

<Réponse>

Je réponds qu'on doit dire qu'en Dieu, l'être n'est pas autre que sa substance. Pour avoir l'évidence de cela, on doit considérer que, lorsque des causes produisant des effets différents (*diversi*) ont en commun (*communico*) un seul effet, outre les différents (*diversi*) effets, il faut qu'elles produisent cet <effet> commun en vertu de quelque cause supérieure dont celui-ci est l'effet propre. Cela pour cette raison que, comme l'effet propre est produit par quelque cause selon sa nature ou sa forme propre, il faut que les différentes (*diversæ*) causes ayant des natures et des formes différentes (*diversæ*) aient des effets propres différents (*diversi*). D'où il vient que si elles conviennent en un seul effet, celui-ci n'est pas propre à l'une d'elles, mais à quelque <cause> supérieure, en vertu de laquelle <les causes inférieures> agissent. Par exemple, il est évident que différents (*diversa*) ingrédients conviennent pour épicer (*calefaciendo*), comme le poivre, le gingembre et <des épices> semblables, quoique chacun d'eux ait son propre effet différent (*diversus*) de l'effet de l'autre. D'où il vient qu'il faut ramener l'effet commun à une cause antérieure dont il est le propre, c'est-à-dire au feu. De même, dans les mouvements célestes, chacune des sphères des planètes a ses mouvements propres et, en outre, elles en ont un en

⁶⁰ Cf. Aristote, *Metaph.*, lib. Delta (V), c. 8, 1017 b 10-25, t. 1, p. 182-183 dans trad. Tricot.

⁶¹ Où l'on trouve ici, dans le latin de l'édition Marietti, « *quid est* », c'est-à-dire « Ce qu'il est », nous lirons plutôt « *qui est* », c'est-à-dire « Celui qui est », conformément au nom selon lequel Dieu se nomme dans *Exode* 3, 14 et qui va dans le sens de la réponse de Thomas : en Dieu, l'être et l'essence sont identiques.

commun, qui doit être propre à quelque sphère supérieure les mettant toutes en mouvement selon le mouvement diurne. Or toutes les causes créées ont en commun (*communico*) un effet, qui est l'être, encore que chacune d'elles ait ses effets propres, en lesquels elles se distinguent. En effet, la chaleur fait être chaud, et le bâtisseur fait être la maison. Donc, ils conviennent en cela qu'ils causent l'être, mais diffèrent en cela que le feu cause le feu, et le bâtisseur cause la maison. Il faut donc qu'il y ait une cause supérieure à toutes <choses>, en vertu de laquelle toutes <choses> causent l'être et dont l'être soit l'effet propre. Et cette cause est Dieu. Or l'effet propre de quelque cause que ce soit procède d'elle-même selon la similitude de sa nature. Il faut donc que ce qui est être soit la substance ou la nature de Dieu. À cause de cela, on dit, dans le *Livre des causes*, qu'une intelligence ne donne pas l'être, si ce n'est dans la mesure où elle est divine, et que l'être est l'effet premier, et il n'y a pas quelque chose de créé avant lui⁶².

<Solution du premier argument>

Au premier <argument>, on doit donc dire que l'étant ou l'être est dit de deux manières, comme il est évident en *Métaphysique* V⁶³. En effet, parfois, il signifie l'essence de la chose ou l'acte d'être. Mais parfois, il signifie la vérité de la proposition, même dans les <choses> qui n'ont pas l'être. Par exemple, nous disons que la cécité est, parce qu'il est vrai qu'un homme est aveugle. Donc, lorsque Damascène dit que l'être de Dieu nous est manifeste, l'être de Dieu est entendu dans le deuxième sens, et non dans le premier. En effet, dans le premier sens, l'être de Dieu est la même <chose> que sa substance, et comme sa substance est inconnue, ainsi son être <est inconnu>. Or, dans le deuxième sens, nous savons que Dieu est, puisque nous concevons cette proposition dans notre intellect à partir de ses effets.

<Solution des deuxième et troisième arguments>

Par cela, la solution aux deuxième et troisième <arguments> est évidente.

⁶² Cf. Proposition 8 (9), *op. cit.*, p. 52-55 et proposition 4, *ibid.*, p. 44-45, n° 37.

⁶³ Cf. Aristote, *Metaph.*, lib. Epsilon (VI), c. 4, t. 1, p. 235-236 dans la trad. Tricot.

<Solution du quatrième argument>

Au quatrième <argument>, on doit dire que l'être divin, qui est sa substance, n'est pas l'être commun, mais est un être distinct de quelque autre être que ce soit. D'où il vient que Dieu diffère de quelque autre étant que ce soit par son être même.

<Solution du cinquième argument>

Au cinquième <argument>, on doit dire que, comme il est dit dans le *Livre des causes*, l'être même de Dieu est distingué et individué de quelque autre être que ce soit par cela même qu'il est être subsistant par soi et parce qu'il n'advient pas à quelque nature qui soit autre que l'être même. Or tout autre être qui n'est pas subsistant doit être individué par la nature ou la substance qui subsiste en un tel être. Il est vrai, dans leur cas, que l'être de celui-ci est autre que l'être de celui-là, par cela qu'il est d'une autre nature. Par exemple, si une seule chaleur était existante par soi sans matière ni sujet, par cela même, elle se distinguerait de toute autre chaleur, encore que les chaleurs qui existent dans un sujet ne se distinguent que par leurs sujets.

<Solution du sixième argument⁶⁴>

Au sixième <argument>, on doit dire que l'étant commun est ce à quoi ne se fait pas d'ajout. Cependant, il n'appartient pas à sa raison qu'on ne puisse lui faire d'ajout. Mais l'être divin est l'être auquel ne se fait pas d'ajout, et il appartient à sa raison qu'on ne puisse lui faire d'ajout. D'où il vient que l'être divin n'est pas l'être commun. De même, dans la raison d'« animal commun » n'est pas faite d'ajout de la différence « rationnelle ». Cependant, il n'appartient pas à sa raison que l'ajout ne puisse lui être faite. Le fait est que cela appartient à la raison d'« animal irrationnel », qui est une espèce d'« animal ».

<Solution du septième argument>

Au septième <argument>, on doit dire que le mode de signifier des appellations que nous attribuons aux choses s'ensuit de notre mode d'intelliger. En effet, les appellations signifient les conceptions des intellects, comme il est dit au début *De l'interprétation*. Or notre intellect intellige l'être selon le mode en lequel il se trouve dans les choses inférieures dont il tire sa science et en lesquelles l'être n'est pas

⁶⁴ Lieu parallèle : *ST*, I^a, q. 3, a. 4, ad 1, *supra*, p. XLVIII-XLIX.

subsistant, mais inhérent. Or la raison découvre qu'il y a un être subsistant. C'est pourquoi, bien que ce qui est appelé⁶⁵ « être » soit signifié par mode de concrétion⁶⁶, l'intellect, attribuant l'être à Dieu, transcende pourtant le mode de signifier, attribuant à Dieu ce qui est signifié, mais non le mode de signifier.

<Solution du huitième argument>

Au huitième <argument>, on doit dire que cette affirmation de Boèce s'entend des <choses> chez lesquelles l'être se rencontre par participation, non par essence. En effet, ce qui est par son essence, si nous portons attention au sens de l'expression, doit davantage être dit qu'il est l'être même qu'il est ce qui est.

<Solution du neuvième argument>

Au neuvième <argument>, on doit dire que ce que j'appelle « être » est entre toutes <les perfections> la plus parfaite, ce qui est évident parce que l'acte est toujours plus parfait que la puissance. Or aucune forme désignée n'est intelligée en acte, si ce n'est par cela qu'elle est posée être. De fait, l'humanité ou l'ignéité peut être considérée comme existant dans la puissance de la matière, ou dans la puissance (*virtus*) de l'agent, ou encore dans l'intellect. Mais ce qui a l'être est réalisé existant en acte. D'où il est évident que ce que j'appelle « être » est l'actualité de tous les actes et, à cause de cela, il est la perfection de toutes perfections. On ne doit pas comprendre que quelque chose qui soit plus formel que ce que j'appelle « être » lui soit ajouté, le déterminant comme l'acte <détermine> la puissance. En effet, l'être, qui est de cette sorte, est autre selon l'essence que ce à quoi il est ajouté afin de <le> déterminer. Or rien ne peut être ajouté à l'être qui lui soit extérieur, puisque rien ne lui est extérieur, si ce n'est le non-étant, qui ne peut être ni forme, ni matière. D'où il vient qu'en ce sens l'être n'est pas déterminé par autre <chose> comme la puissance par l'acte, mais davantage comme l'acte par la puissance. De fait, dans la définition des formes, les matières propres sont posées au lieu d'une différence, comme lorsqu'on dit que l'âme est l'acte du corps physique organique. Par ce mode, cet être-ci est distingué de cet être-là, en tant qu'il est de telle ou telle nature. Pour cela,

⁶⁵ L'édition Marietti donne ici « *dicunt* » où nous pensons pouvoir lire « *dicitur* » en raison de l'absence d'un sujet à la troisième personne du pluriel, cf. *op. cit.*, p. 192.

⁶⁶ Si le latin de l'édition Marietti donne ici « *concreationis* » que nous remplaçons par « *concretionis* » pour la raison qu'il est ici question du mode de signifier de l'être inhérent des choses inférieures et donc signifié dans le concret, cf. *ibidem*.

Denys dit que, quoique les vivants soient plus nobles que les existants, être est cependant plus noble que vivre⁶⁷. En effet, les vivants n'ont pas seulement la vie, mais avec la vie, ils ont simultanément l'être⁶⁸.

<Solution du dixième argument>

Au dixième <argument>, on doit dire que l'ordre des fins suit l'ordre des agents, de sorte que la fin ultime correspond au premier agent, et que, proportionnellement, les autres fins <correspondent> par ordre aux autres agents. En effet, si l'on considère le gouverneur de l'état, le général de l'armée et un soldat particulier, c'est un fait établi que le gouverneur de l'état est premier dans l'ordre des agents. Relativement au commandement de celui-ci, le général de l'armée procède à la guerre, et sous lui est le soldat, qui combat de ses mains, suivant le commandement du général de l'armée. Or la fin du soldat est de renverser l'ennemi, ce qui est ultérieurement ordonné à la victoire de l'armée, qui est la fin du général. Cela est ultérieurement ordonné au bien stable de l'état ou du royaume, qui est la fin du gouverneur et du roi. Donc, l'être, qui est l'effet propre et la fin dans l'opération du premier agent, doit tenir lieu de fin ultime. Or la fin, bien qu'elle soit première en intention, est cependant dernière dans l'opération et est l'effet des autres causes. C'est pourquoi l'être créé même, qui est l'effet propre correspondant au premier agent, est causé par d'autres principes, quoique l'être premier causant soit le premier principe.

<Solution du onzième argument>

Au onzième <argument>, on doit dire qu'il y a une proposition par soi connue de soi qui n'est pourtant pas connue par soi pour celui-ci ou pour celui-là, à savoir, quand le prédicat appartient à la raison du sujet, et la raison du sujet est cependant inconnue pour quelqu'un. Par exemple, si quelqu'un ignorait ce qu'est un tout, cette proposition par soi « le tout est plus grand que sa partie » ne lui serait pas connue. En effet, les propositions de la sorte deviennent connues lorsque les termes sont connus, comme il est dit dans les *Seconds analytiques* I⁶⁹. Or cette proposition « Dieu est », en tant qu'elle est de soi, est connue par soi, parce qu'une même <chose> est dans le

⁶⁷ Cf. *Traité des noms divins*, 820a-b, *op. cit.*, p. 131.

⁶⁸ Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, 3^e arg., p. XXII-XXIII.

⁶⁹ Cf. lib. I, c. 6, 74b 5-39, p. 94-97 dans Aristote, *Seconds Analytiques : Organon IV, édition bilingue grec-français*, trad. P. Pellegrin, Flammarion, 2005.

sujet et dans le prédicat. Mais quant à nous, elle n'est pas connue par soi, parce que nous ignorons ce que Dieu est. D'où il vient que pour nous, elle nécessite une démonstration, mais non pour ceux qui voient l'essence de Dieu.

Exposé des distinctions ontologiques de Boèce

Exposé du *De hebdomadibus* de Boèce, chapitre 2⁷⁰

<Extrait du *De hebdomadibus* de Boèce commenté⁷¹>

<I. Principes concernant l'étant>

1. L'être et ce qui est sont différents (*diversum*)⁷².
 - a. En effet, l'être même n'est pas encore. En revanche, ce qui est, une fois la forme d'être reçue, est et est établi (*consisto*).
 - b. Ce qui est peut participer de quelque chose, mais l'être même ne participe de quelque chose d'aucune façon. En effet, la participation se produit lorsque quelque chose est déjà. Or quelque chose est lorsqu'il a reçu l'être.
 - c. Ce qui est peut avoir quelque chose outre cela : qu'il est. En revanche, l'être même n'est mélangé à rien d'autre en dehors de soi.
2. Cependant, il est différent (*diversum*) d'être quelque chose et d'être quelque chose en ce qui est⁷³.
 - a. En effet, on signifie là l'accident, ici la substance.
 - b. Tout ce qui est participe de ce qui est l'être afin d'être. En revanche, il participe d'autre <chose> pour être quelque chose.
 - c. Et par cela, ce qui est participe de ce qui est l'être pour être. En revanche, il est afin de participer de quelque autre <chose> que ce soit.

<II. Principes concernant l'un>

1. Dans tout composé, une <chose> est l'être, autre le « il est ».
2. Tout simple a son être et ce qui est <selon le mode de> l'un.

⁷⁰ Traduction réalisée à partir de l'édition léonine, cf. Thomas d'Aquin, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50 : « Super Boetium *De Trinitate*. Expositio libri Boetii *De hebdomadibus* », Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Rome-Paris, 1992, p. 231-297. En ligne : www.corpusthomicum.org/cbh (accédé 28 juillet 2010).

⁷¹ Divisions des énoncés de Boèce indiquées par Thomas, cf. <Division du texte>.

⁷² L'être commun est déterminé par un sujet qui a l'être, cf. *ibidem*.

⁷³ L'être commun est déterminé par un prédicat, cf. *ibidem*.

<III. Principes concernant le bien>

1. Toute diversité <est> discordante. En revanche, on doit tendre vers⁷⁴ la similitude.
2. Ce qui tend vers un autre se montre être par nature lui-même tel qu'est cela même vers quoi il tend.

Par conséquent, <les principes> que nous avons posés ci-dessus suffisent. En revanche, en interprète prudent quant à la raison, on adaptera chacun à ses arguments.

<Division du texte>

« L'être et ce qui est sont différents (*diversum*) »⁷⁵. Boèce avait dit plus haut qu'il allait procéder selon l'ordre suivant : il poserait d'abord certains termes et certaines règles à partir desquels il procéderait à des <considérations> ultérieures. C'est pourquoi, selon l'ordre établi, il entreprend premièrement de mettre en avant certaines règles ou certaines conceptions des sages. Deuxièmement, il entreprend d'argumenter à partir de celles-ci, à cet endroit : « En revanche, une question de cette sorte est etc. ».

Or, comme il a été dit, les propositions qui emploient des termes que tous comprennent sont connues au plus haut point. Or ces <notions>, qui tombent dans l'intellect de tous, sont communes au plus haut point⁷⁶. Celles-ci sont l'étant, l'un et le bien. Pour cette raison, Boèce pose à cet endroit premièrement certaines conceptions se rapportant à l'étant; deuxièmement, certaines se rapportant à l'un, à partir duquel on prend la raison de simple et <la raison> de composé, à cet endroit :

⁷⁴ Nous traduisons par « tendre vers » ici, ainsi que dans la suite du texte, le verbe latin « *appeto* ». Le verbe « désirer » pourrait aussi rendre « *appeto* », si ce n'est qu'il se dit proprement des étants disposant de la faculté concupiscible, alors que l'appétit du bien se veut un caractère commun à tout étant. « Tendre vers », qui exprime une *tendance* à, un certain *élan naturel vers* qui ne soit pas le propre d'un type d'étant, nous apparaît pour cette raison préférable.

⁷⁵ Principe I, 1.

⁷⁶ « *Sicut autem dictum est, ille propositiones sunt maxime note que utuntur terminis quos omnes intelligunt; ea autem que in intellectu omnium cadunt sunt maxime communia* », *op. cit.*, p. 270. Comme « *ea* » est neutre, le pronom démonstratif ne se rapporte pas ici à « *terminus* », masculin. Si nous pourrions le traduire par le neutre indéfini « <chose> », nous préférons rendre « *ea* » par « notion » puisque cette conception selon laquelle les <choses> les plus communes tombent dans l'intellect de tous, tirée d'Avicenne, concerne les raisons des transcendants et non les transcendants qui ne se trouvent pas en tant que transcendants dans l'esprit.

« Dans tout composé etc. »⁷⁷; troisièmement, il pose certaines conceptions se rapportant au bien, à cet endroit : « Toute diversité <est> discordante etc. »⁷⁸.

Or, concernant l'étant, on considère qu'il est, pour ainsi dire, une certaine <chose> commune et indéterminée, qui se détermine de deux manières : d'une manière, du côté du sujet qui a l'être, d'une autre manière, du côté du prédicat, par exemple, lorsque nous disons de l'homme, ou de n'importe quelle autre chose, certes non qu'il est purement et simplement, mais qu'il est quelque chose, par exemple blanc ou noir. Donc, <Boèce> pose premièrement les conceptions qui sont entendues selon le rapport <comparatio> de l'être à ce qui est⁷⁹. Deuxièmement, il pose les conceptions qui sont entendues selon le rapport <comparatio> de ce qui est purement et simplement être à ce qui est être quelque chose, à cet endroit : « Cependant, il est différent (*diversum*) d'être quelque chose etc. »⁸⁰.

Concernant le premier <rapport>, il fait deux <choses>. Premièrement, il montre la différence de ce qui est être par rapport à ce qui est⁸¹. Deuxièmement, il manifeste la différence de cette sorte, à cet endroit : « En effet, l'être même etc. »⁸².

<Exposé du premier principe concernant l'étant>

Donc, il dit premièrement que « l'être et ce qui est sont différents (*diversum*) »⁸³. Certes, on ne doit pas rapporter ici cette diversité aux choses, à propos desquelles on ne parle pas jusqu'ici, mais à leurs raisons ou intentions mêmes. Or nous signifions une <chose> lorsque nous disons « être » et autre <chose> lorsque nous disons « ce qui est », tout comme nous signifions une <chose> lorsque nous disons « courir » et autre <chose> par ce qui est dit « courant ». De fait, on signifie courir et être dans l'abstrait, tout comme <on signifie> la blancheur <dans l'abstrait>. Mais on signifie

⁷⁷ Principe II, 1.

⁷⁸ Principe III, 1.

⁷⁹ Principe I, 1.

⁸⁰ Principe I, 2.

⁸¹ Il s'agit de l'énoncé général de la distinction I, 1.

⁸² Principe I, 1, a. Les énoncés identifiés par I, 1, a, b et c déclinent la distinction générale de I, 1 en trois points où l'être et ce qui est diffèrent.

⁸³ Principe I, 1.

ce qui est⁸⁴, c'est-à-dire l'étant, et ce qui court dans le concret, comme <on signifie> blanc <dans le concret>.

Ensuite, lorsqu'il dit : « En effet, l'être même etc. »⁸⁵, il manifeste la diversité mentionnée de trois manières.

La première d'entre elles est que l'être même n'est pas signifié comme le sujet de l'être, tout comme courir n'est pas signifié comme le sujet de la course⁸⁶. D'où il suit que de même que nous ne pouvons dire que le courir même court, de même nous ne pouvons dire que l'être même est. Mais ce qui est est signifié comme le sujet de l'être, tout comme ce qui court est signifié comme le sujet de courir. C'est pourquoi, de même que nous pouvons dire de ce qui court ou du coureur (*currens*) qu'il court en tant qu'il est sujet (*subicitur*) de la course et participe d'elle, de même nous pouvons dire que l'étant, ou ce qui est, est en tant qu'il participe de l'acte d'être⁸⁷. C'est ce que dit <Boèce>, à savoir « l'être même n'est pas encore », parce que l'être ne lui est pas attribué comme à un sujet de l'être. Mais « ce qui est, une fois la forme d'être reçue », à savoir en recevant (*suscipiendo*) l'acte d'être même, « est et est établi », c'est-à-dire subsiste en soi-même. En effet, « étant » n'est pas dit proprement et par soi, si ce n'est de la substance, à laquelle il appartient de subsister. En effet, les accidents ne sont pas dits des étants comme s'ils étaient eux-mêmes, mais en tant que, pour eux, la substance est quelque chose, comme il sera dit plus tard⁸⁸.

<Boèce> pose la seconde différence à cet endroit : « Ce qui est peut participer etc. »⁸⁹. Certes, cette différence est prise d'après la raison de participation. Or participer est, pour ainsi dire, prendre une partie. <1> C'est pourquoi, lorsque quelque chose reçoit particulièrement ce qui convient universellement à un autre, il est dit participer <de cela>, comme l'homme est dit participer de l'animal parce qu'il

⁸⁴ Le latin « *quod est* » peut être entendu autant dans le sens de la proposition relative « qui est » française, que de façon substantivée pour donner le « ce qui est ». Les deux locutions sont équivalentes au participe présent « étant » et donc synonymes, exprimant tantôt la forme verbale, tantôt la forme substantivée. Pour l'histoire de l'adoption du néologisme « *ens* » dont l'usage fut introduit par Boèce, cf. É. Gilson, *L'être et l'essence*, op. cit., p. 335-339.

⁸⁵ Principes I, 1, a, b et c.

⁸⁶ Principe I, 1, a.

⁸⁷ Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, co. II^a, p. XXXII-XXXIV et *Quodl. IX*, a. 6, co. III^a, p. XLIV-V.

⁸⁸ Cf. « En revanche, si la forme [...] à savoir qu'il soit quelque chose. », p. LXV-LXVI.

⁸⁹ Principe I, 1, b.

n'a pas la raison d'animal selon le caractère commun (*communitas*) entier. Pour la même raison, Socrate participe de l'homme⁹⁰. <2> De même, le sujet participe de l'accident et la matière de la forme, parce que la forme substantielle ou accidentelle, qui, de par sa raison, est commune, est déterminée à tel ou tel sujet. <3> De même, l'effet est dit participer de sa cause, et principalement quand il n'équale (*adequat*) pas la vertu de sa cause⁹¹, par exemple, si nous disions que l'air participe de la lumière du soleil parce qu'il ne la reçoit pas avec la clarté selon laquelle elle est dans le soleil. Or, cette troisième manière de participer omette, il est impossible que, selon les deux premiers modes, l'être même participe de quelque chose. En effet, il ne peut participer de quelque chose de la manière dont la matière ou le sujet participe de la forme ou de l'accident parce qu'il a été dit que l'être même est signifié comme quelque chose d'abstrait. De même, en outre, <l'être> ne peut participer de quelque chose de la manière dont un particulier participe d'un universel. En effet, en ce sens, même ces <choses> qui sont dites participer de quelque chose dans l'abstrait peuvent <participer de quelque chose>, comme la blancheur <participe de> la couleur. Mais l'être même est commun au plus haut point. D'où les autres participent certes de <l'être>, alors que <celui-ci> ne participe pas de quelque chose d'autre. Mais ce qui est, ou l'étant, quoiqu'il soit commun au plus haut point, est cependant dit concrètement. C'est pourquoi il participe de l'être même, non de la manière dont un moins commun participe d'un plus commun, mais il participe de l'être même de la manière dont un concret participe de l'abstrait. C'est donc ce que <Boèce> dit : « Ce qui est, à savoir l'étant, peut participer de quelque chose, mais l'être même ne participe de quelque chose d'aucune façon »⁹². Il prouve cela à partir de ce qui a été dit plus haut⁹³, à savoir, que l'être même n'est pas encore. En effet, il est manifeste que ce qui n'est pas ne peut participer de quelque chose, d'où il est consécutif que la

⁹⁰ Cf. CG I, c. 32, n° 6 : « *Omne quod de pluribus prædicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo prædicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem.* »; *Quodl.* II, q. 2, a. 3, co. : « *Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie* », *Corpus thomisticum, op. cit.*

⁹¹ Cf. *In Epist. ad Coloss.* 1, 16 : « *Tripliciter enim aliquid potest ab alio participare : uno modo, accipiendo proprietatem naturæ eius; alio modo, ut recipiat ipsum per modum intentionis cognitivæ; alio modo, ut deserviat aliquantulum eius virtuti, sicut aliquis medicinalem artem participat a medico vel quia accipit in se medicinæ artem, vel accipit cognitionem artis medicinalis, vel quia deservit arti medicinæ* », *ibid.*

⁹² Principe I. 1. b.

⁹³ Cf. p. LXII, « La première d'entre elles [...] c'est-à-dire subsiste en soi-même. ».

participation convienne à quelque chose lorsqu'il est déjà. Mais, quelque chose est parce qu'il reçoit l'être même, comme il a été dit⁹⁴. D'où il reste que ce qui est peut participer de quelque chose, mais l'être même ne peut pas participer de quelque chose.

Il pose la troisième différence à cet endroit : « Ce qui est peut avoir etc. »⁹⁵. Cette différence est prise du mélange à quelque chose d'extrinsèque. À ce propos, on doit considérer que, concernant quoi que ce soit qui est signifié abstraitement, c'est la vérité que <cette chose> n'a pas en soi quelque chose d'extrinsèque, à savoir, qui serait en dehors de son essence, par exemple, l'humanité, la blancheur et n'importe quelles <choses> qui sont dites de cette manière. La raison de cela est que l'humanité est signifiée comme ce par quoi quelque chose est homme, et la blancheur comme ce par quoi quelque chose est blanc. Or quelque chose n'est pas homme formellement parlant, si ce n'est par cela qui convient à la raison d'homme. De même, quelque chose n'est pas blanc formellement, si ce n'est par cela qui convient à la raison de blanc. C'est pourquoi, les <choses> abstraites de cette sorte ne peuvent rien avoir d'étranger en soi⁹⁶. Or, il s'en trouve autrement pour ces <choses> qui sont signifiées dans le concret. De fait, l'homme est signifié comme celui qui a l'humanité et une <chose> blanche comme ce qui a la blancheur. Or, de ce que l'homme a l'humanité, ou une <chose> blanche la blancheur, n'empêche pas qu'ils aient quelque chose d'autre qui n'appartient pas à leur raison, sauf ce qui leur est opposé. C'est pourquoi un homme et une <chose> blanche peuvent avoir quelque chose d'autre que l'humanité ou la blancheur, et c'est la raison pour laquelle la blancheur et l'humanité sont signifiées par mode de partie et ne sont pas prédiquées de <choses> concrètes, tout comme quelque partie <n'est pas prédiquée> de son tout. Donc, puisque, comme il a été dit⁹⁷, l'être même est signifié

⁹⁴ *Ibidem*, à la fin du passage.

⁹⁵ Principe I, 1, c.

⁹⁶ Pour « À ce propos [...] d'étranger en soi », cf. *DP*, q. 7, a. 4, co. : « *id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus quæ essentiam rerum significant quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit philosophus. Homo autem qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et huiusmodi, quæ non insunt humanitati, sed homini* », *Corpus thomisticum*, op. cit.

⁹⁷ Cf. p. LXII-LXIII, « Mais ce qui est [...] un concret participe de l'abstrait ».

comme un abstrait <et> ce qui est comme un concret, la conséquence en est que ce qui est dit ici est vrai : « Ce qui est peut avoir quelque chose outre cela : qu'il est », c'est-à-dire en dehors de son essence, « mais l'être même n'est mélangé à rien d'autre en dehors son essence »⁹⁸.

<Exposé du deuxième principe concernant l'étant>

Ensuite, lorsque <Boèce> dit : « Cependant, il est différent (*diversum*) d'être etc. »⁹⁹, il pose des conceptions qui sont reçues suivant la comparaison de ce qui est simplement être relativement à ce qui est être quelque chose. Premièrement, il pose la différence (*diversitas*) de l'un par rapport à l'autre. Deuxièmement, il détermine les différences, à cet endroit : « En effet, on signifie là l'accident etc. »¹⁰⁰.

Concernant le premier <point>, on doit considérer que, parce que ce qui est peut avoir quelque chose en dehors de son essence, il est nécessaire que soit considéré en lui un être double. En effet, puisque la forme est principe d'être¹⁰¹, il est nécessaire que, suivant quelque forme possédée que ce soit, <ce qui la possède> soit dit avoir l'être de quelque manière. Donc, si cette forme n'est pas en dehors de l'essence de ce qui <la> possède mais constitue son essence, parce qu'il possède une telle forme, <ce qui la possède> sera dit avoir l'être purement et simplement, comme l'homme <est dit avoir l'être purement et simplement> parce qu'il a une âme rationnelle. En revanche, si la forme est telle qu'elle est extrinsèque à l'essence de ce qui la possède, selon cette forme, il n'est pas dit avoir l'être purement et simplement, mais être quelque chose, comme, selon la blancheur, l'homme est dit être blanc. C'est ce que <Boèce> dit : « il est différent (*diversum*) d'être quelque chose — qui n'est pas être purement et simplement — et que quelque chose soit en ce qui est »¹⁰², qui est l'être propre du sujet.

Ensuite, lorsqu'il dit : « En effet, on signifie là l'accident etc. »¹⁰³, il pose trois différences entre les prémisses.

⁹⁸ Principe I, 1, c.

⁹⁹ Principe I, 2.

¹⁰⁰ Principes I, 2, a, b et c. Même structure que la première distinction sur l'étant, voir la note 82, p. LXI.

¹⁰¹ Cf. *DEE*, c. 4, trad. Libera-Michon, *op. cit.*, p. 98-101.

¹⁰² Principe I, 2.

¹⁰³ Principe I, 2, a.

La première d'entre elles est que « là — c'est l'endroit où l'on dit de la chose qu'elle est quelque chose et non qu'elle est purement et simplement — on signifie l'accident », parce que la forme qui fait être de cette manière est en dehors de l'essence de la chose. Or, « ici, — lorsque quelque chose est dit être en ce qui est — on signifie la substance », parce qu'il va de soi que la forme qui fait cet être constitue l'essence de la chose.

<Boèce> pose la deuxième différence à cet endroit : « Tout ce qui est etc. »¹⁰⁴. Il dit que, pour que quelque chose soit purement et simplement, le sujet participe de l'être même, mais pour qu'il soit quelque chose, il faut qu'il participe de quelque chose d'autre. Par exemple, l'homme, pour être blanc, participe non seulement de l'être substantiel, mais encore de la blancheur.

<Boèce> pose la troisième différence à cet endroit : « Et par cela etc. »¹⁰⁵. Ce qui est certes entendu selon l'ordre de l'une et l'autre <des différences précédentes> et est conclu de ce qui a été dit précédemment. Or, c'est cette différence qu'il faut premièrement afin que l'on intellige que quelque chose est purement et simplement, et ensuite qu'il est quelque chose, et cela est évident à partir de ce qui a été dit précédemment. De fait, quelque chose est simplement parce qu'il participe de l'être même. Mais dès qu'il est, à savoir par participation de l'être même, il reste qu'il participe de quelque chose que ce soit d'autre pour cela, à savoir qu'il soit quelque chose.

<Exposé des principes concernant l'un>

Ensuite, lorsque <Boèce> dit : « Dans tout composé etc. »¹⁰⁶, il pose les conceptions de composé et de simple qui conviennent à la raison d'un. Or, on doit considérer que ces <choses>, qui ont été dites plus haut à propos de la différence (*diversitas*) de l'être même et de ce qui est¹⁰⁷, sont selon les intentions mêmes. Il montre ici de quelle manière cela s'applique aux choses. Premièrement, il le montre dans les

¹⁰⁴ Principe I, 2, b.

¹⁰⁵ Principe I, 2, c.

¹⁰⁶ Principe II, 1.

¹⁰⁷ Quant à cette différence, cf. principe I, 1 et ses sous-divisions.

<choses> composées, deuxièmement, dans les <choses> simples, à cet endroit :
« Tout simple etc. »¹⁰⁸.

Premièrement, on doit donc considérer que tout comme l'être et ce qui est différent suivant les intentions, ainsi ils diffèrent réellement dans les composés, ce qui est certes manifeste à partir de ce qui a été dit précédemment. En effet, il a été dit plus haut¹⁰⁹ que l'être même ne participe pas de quelque chose, de sorte que sa raison serait constituée à partir de <choses> multiples, ni n'a quelque chose d'extrinsèque mélangé, de sorte qu'une composition accidentelle serait en lui. C'est pourquoi l'être même n'est pas composé. Donc, la chose composée n'est pas son propre être. C'est pourquoi <Boèce> dit que dans tout composé, une <chose> est l'être étant et autre <chose> le composé même qui est en participant à l'être même¹¹⁰.

Ensuite, lorsque <Boèce> dit : « Tout simple etc. »¹¹¹, il montre de quelle manière <le rapport> se trouverait dans les <choses> simples dans lesquelles il est nécessaire que l'être même et ce qui est soient un et le même réellement. En effet, si ce qui est était réellement autre que l'être même, dès lors, <la chose simple> ne serait pas simple, mais composée. Cependant, on doit considérer que, bien que quelque chose soit dit simple parce qu'il est exempt de composition, rien n'empêche quelque chose d'être simple sous un certain aspect, en tant qu'il est exempt de quelque composition, ce qui, cependant, n'est pas <être> entièrement simple. D'où il vient que le feu et l'eau sont dits des corps simples, en tant qu'ils sont exempts de la composition qui vient des contraires <et> qui se trouve dans les <choses> mélangées. Cependant, chacun d'eux <à savoir le feu et l'eau> est composé, non seulement de parties quantitatives, mais aussi de la forme et de la matière. Donc, si quelques formes ne se trouvent pas dans la matière, chacune d'elles est simple en tant qu'elle est exempte de matière et, par conséquent, de quantité, qui est une disposition de la matière. Cependant, parce que toute forme est déterminative de l'être même, aucune d'elles est l'être même, mais est ce qui a l'être. Par exemple, suivant l'opinion de Platon, nous poserions que subsiste une forme immatérielle qui serait l'idée et la raison des hommes matériels et

¹⁰⁸ Principe II, 2.

¹⁰⁹ Principe I, 2, b.

¹¹⁰ Principe II, 1.

¹¹¹ Principe II, 2.

une autre forme qui serait l'idée et la raison des chevaux¹¹². Il sera manifeste que la forme immatérielle subsistante, étant donné qu'elle est une certaine <chose> déterminée à l'espèce, n'est pas l'être commun même, mais participe à celui-ci. Rien ne diffère quant à cela, si nous posons d'autres formes immatérielles de plus haut degré que ne le sont les raisons de ces sensibles, comme le soutint Aristote. En effet, chacune d'elles, en tant qu'elle se distingue des autres, est une certaine forme spécifique qui participe à l'être même, et, en ce sens, aucune d'elles ne sera vraiment simple¹¹³. Or, sera vraiment simple seulement ce qui ne participe pas à l'être, non inhérent, mais subsistant. Or cela ne peut être qu'un, parce que, si l'être même n'a rien d'autre de mélangé outre ce qui est l'être, comme il a été dit, il est impossible que ce qui est l'être même soit multiplié par quelque chose qui différencie. Et puisqu'en dehors de soi il n'a rien d'autre adjoint <à lui>, la conséquence en est que <l'être même> n'est apte à recevoir aucun accident. Or ce simple, un et sublime est Dieu lui-même.

<Exposé des principes concernant le bien>

Ensuite, lorsque <Boèce> dit : « Toute diversité <est> discordante etc. »¹¹⁴, il pose deux conceptions relatives à l'appétit par lequel est défini le bien, car le bien est dit ce vers quoi tous tendent¹¹⁵.

La première conception est donc que toute diversité est discordante et que l'on doit tendre vers la similitude. Relativement à cela, on doit considérer que la discorde implique le contraire de l'appétit. De là vient que ce qui répugne à l'appétit est dit être discordant. Or tout ce qui est différent, en tant que tel, répugne à l'appétit. La raison de cela est que le semblable (*simile*) est accru et est parfait par son semblable (*simile*). Or chaque <chose> tend vers son accroissement (*augmentum*) et sa perfection¹¹⁶. C'est pourquoi le semblable, en tant que tel, est désirable (*appetibile*)

¹¹² Cf. Aristote, *Metaph.*, lib. Zêta (VII), c. 16, 1040 b 27-1041a 5, t. 2, p. 304-305 dans la trad. Tricot.

¹¹³ « *Unde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium* », *ST*, I^a, q. 50, a. 3, co., éd. Léonine, *op. cit.*, t. 5, p. 8 a; cf. Aristote, *Metaph.*, lib. Lambda (XII), c. 8, 1073 a 30, p. 180 dans la trad. Tricot, *op. cit.*

¹¹⁴ Principe III, 1.

¹¹⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, lib. I, c. 1, 1094a 2-3, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 47.

¹¹⁶ « *Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem* », *ST*, I^a, q. 5, a. 1, co., éd. Léonine, *op. cit.*, t. 4, p. 56 a.

pour chaque <chose>, et, pour la même raison, le différent répugne à l'appétit en tant qu'il diminue et entrave la perfection¹¹⁷. C'est pourquoi <Boèce> dit que toute diversité est discordante, c'est-à-dire qui discorde de l'appétit. En revanche, on doit tendre vers la similitude. Cependant, il arrive, par accident, que quelque appétit abhorre le semblable et tende vers le différent ou le contraire. De fait, comme il a été dit, chaque <chose> tend vers sa perfection premièrement et par soi, <perfection> qui est le bien de chaque <chose> et est toujours proportionnée au perfectible¹¹⁸ et, selon cela, <cette chose> a une similitude à lui. En revanche, les autres <choses> qui sont à l'extérieur sont recherchées (*appetuntur*) ou sont repoussées en tant qu'elles contribuent à la perfection propre, de laquelle quelque chose est certes déficitaire, parfois par défaut, mais parfois par excès. En effet, la perfection propre de chaque chose consiste en une certaine mesure (*commensuratio*). Par exemple, la perfection du corps humain consiste en une juste (*commensuratus*) chaleur qui, si elle faisait défaut, <l'homme> tendrait vers quelque chose de chaud par lequel serait augmentée sa chaleur. Or, si <la chaleur> surexcédait, il tendrait vers le contraire, à savoir le froid, par lequel <sa chaleur> serait réduite au tempéré, en lequel la perfection conforme à la nature consiste. En ce sens, un potier abhorre un autre, à savoir en tant qu'il lui enlève la perfection désirée, c'est-à-dire le profit.

Or <Boèce> pose à cet endroit « Ce qui tend vers etc. »¹¹⁹, une deuxième conception qui est conclue à partir de la prémisse. En effet, si on doit tendre vers la similitude par soi, conséquemment, ce qui tend vers un autre est montré être par nature lui-même tel qu'est ce dont vers quoi il tend, parce qu'il a une inclination naturelle vers ce quoi il tend. Certes, cette inclination naturelle parfois suit de l'essence même de la chose, comme une <chose> lourde cherche à être vers le bas selon la raison de sa nature essentielle. Parfois, en revanche, <cette inclination naturelle> est conséquente à la nature de quelque forme survenant, comme lorsque quelqu'un, <qui> a un *habitus* acquis, désire ce qui lui convient selon cet *habitus*.

¹¹⁷ Pour « la discorde implique [...] entrave la perfection », cf. Thomas, *DV*, q. 22, a. 1, arg. 3, *ibid.*, t. 22/3, p. 611, 15-24.

¹¹⁸ Cf. *CG* II, c. 79, *op. cit.* Cf. note de l'édition Léonine pour plusieurs autres lieux parallèles présentant ce principe, p. 273.

¹¹⁹ Principe III, 2.

<Épilogue>

Or, finalement, <Boèce> épilogue et dit que, pour ce sujet, les <choses> qui ont été posées préalablement suffisent et que celui qui interprète avec prudence les raisons des affirmations pourra adapter chacune d'elles à des arguments appropriés, à savoir en les appliquant aux conclusions requises, comme il sera manifeste dans ce qui suit.

Que la considération de l'étant et de l'un est la visée de cette science, et d'après les divisions de ceux-ci <c'est-à-dire l'étant et l'un> sont tirées les parties de la philosophie

Exposé de la Métaphysique d'Aristote, livre 4, chapitre 2¹²⁰

<Texte d'Aristote¹²¹>

Donc, si l'étant et l'un sont une même <chose> et une seule nature, parce qu'ils s'accompagnent mutuellement comme le principe et la cause, ils ne <sont> pas exprimés par une seule raison. Mais cela ne fait aucune différence si nous <les> prenons de façon semblable, cela fera plutôt avancer notre tâche. En effet, un homme, étant homme et homme <sont> une même <chose> et on n'exprime pas quelque chose de différent par une parole répétée : « cela même est homme », « homme » et « un homme ». Or il est évident qu'ils ne sont séparés ni dans la génération, ni dans la corruption. Or <il en est> de même pour l'un. C'est pourquoi il est évident que l'addition exprime la même <chose> en eux et que l'un <n'est> rien d'autre en sus de l'étant. Or, de plus, la substance de chaque <chose> est une, non par accident, et <est> un étant quelque chose de la même façon¹²². C'est pourquoi, quel qu'en soit le nombre, il y a autant d'espèces de l'un que <d'espèces> de l'étant, et celles-ci sont étudiées par une science génériquement une¹²³.

Et je dis <qu'il en est> de même pour le même, le semblable et les autres <attributs> de cette sorte. Or presque tous les contraires se rapportent à ce principe¹²⁴. Or ces <choses> ont été vues par nous dans l'extrait, c'est-à-dire dans l'explication ou traitement des contraires¹²⁵. Et il y a autant de parties de la philosophie que de <parties de> la substance. C'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait une <partie>

¹²⁰ Traduction réalisée à partir de Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, éd. M. R. Cathala et R. Spiazzi, Taurini, Marietti, 1950, « *Quod ad hanc scientiam spectet consideratio entis et unius, juxta quorum divisiones sumuntur etiam philosophiæ partes* », p. 154-156. En ligne : www.corpusthomisticum.org/cmp04.html, (accédé 28 juillet 2010).

¹²¹ *Metaph.*, lib. Gamma (III), c. 2, 1003b 23-1004a 8, t. 1, p. 112-114, dans la trad. Tricot, *op. cit.*

¹²² C'est-à-dire non par accident.

¹²³ Tricot reproduit ici la remarque d'Alexandre qui souligne qu'Aristote s'exprime inexactement en disant que l'être et l'un sont des genres qui ont des espèces, cf. Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 2000-2004, t. 1, p. 113, n. 3.

¹²⁴ Tricot signale l'opposition principale, de l'être et du non-être, de l'un et du multiple, cf. *ibid.*, 1004a, t. 1, p. 113, n. 5.

¹²⁵ Cf. Lib. Iota (X), c. 5, t. 2, p. 90-93 dans la trad. de Tricot.

première qui soit en elles. En effet, l'étant et l'un sont justement <des notions> qui ont des genres. C'est pourquoi de ceux-ci s'ensuivent les sciences. En effet, le philosophe est comme <celui qui est> dit « mathématicien », et le fait est qu'il y a des parties dans les mathématiques : la première <partie> est une science, la deuxième aussi, et l'autre ensuite.

<Division du texte d'Aristote>

À cet endroit, il s'emploie à montrer qu'il appartient à la visée (*consideratio*) d'une seule science de considérer les <attributs> communs de cette sorte, à savoir l'un et le multiple, le même et le divers. Concernant cela, il fait deux <choses>. Premièrement, il montre cela à propos de chaque <attributs> en particulier par des arguments propres. Deuxièmement, <il montre cela> à propos de tous les <attributs> simultanément par certains arguments communs, à cet endroit : « et il appartient au philosophe de pouvoir spéculer à propos de toutes <choses> ». Concernant le premier <point>, il fait deux <choses>. Premièrement, il montre que le philosophe ici doit considérer ce qui a trait à toutes <choses>. Deuxièmement, il enseigne le mode de considérer, à cet endroit : « c'est pourquoi, puisque l'un multiplément, etc. ».

Concernant le premier <point>, il fait deux <choses>. Premièrement, il montre qu'il appartiendrait à cette science de considérer ce qui a trait à l'un et aux espèces de l'un. Deuxièmement, <il montre> qu'il appartiendrait à une même science de considérer ce qui a trait à tous les opposés, à cet endroit : « or puisqu'il appartient à une seule <science> de considérer les opposés ». Concernant le premier <point>, il fait deux <choses>. Premièrement, il montre qu'il appartient à cette science de considérer ce qui a trait à l'un. Deuxièmement, <il montre> qu'il lui appartient de considérer ce qui a trait aux espèces de l'un, à cet endroit : « c'est pourquoi quel que soit le nombre <d'espèces> de l'un ».

<L'étant et l'un sont une même chose et une même nature, selon différentes raisons>

Donc, il dit premièrement que l'étant et l'un sont une même <chose> et une seule nature. Il dit cela pour la raison que certaines <choses>, qui ne sont pas une seule nature mais différentes (*diversæ*) natures, sont numériquement la même <chose>, par exemple Socrate, cette <chose> blanche, et ce musicien. Or « un » et « étant » ne

signifient pas des natures distinctes (*diversæ*), mais une unique <nature>. Or cela se produit de deux façons. En effet, sont une certaines <choses> qui s'impliquent (*consequuntur*) réciproquement l'une l'autre, comme le principe et la cause. En revanche, certaines <choses> non seulement sont convertibles l'une de l'autre de telle sorte qu'elles sont identiques (*idem*) selon le sujet, mais encore sont une selon la raison, comme l'habit et le vêtement.

Or « un » et « étant » signifient une seule nature selon différentes (*diversæ*) raisons. D'où il vient qu'ils se trouvent tels que « principe » et « cause », mais non tels que « tunique » et « habit », qui sont des noms tout à fait synonymes. — Cependant, cela ne change rien à notre propos, si nous acceptons qu'ils soient dits de la même façon que <sont dits> ces <termes> qui sont un selon le sujet et la raison. Mais cela sera « faire avancer notre tâche », c'est-à-dire plus avantageux pour ce qu'<Aristote> entend <prouver>. En effet, il entend prouver que l'un et l'étant tombent sous une même considération, et qu'ils ont des espèces leur correspondant. Cela serait prouvé de façon plus manifeste si l'un et l'étant étaient une même <chose> selon la réalité et selon la raison, que s'ils sont une même <chose> selon la réalité et non selon la raison.

<L'un et l'étant sont une même chose en réalité, premier argument>

Or qu'ils soient une même <chose> selon la réalité, <Aristote> le prouve au moyen de deux arguments, dont il pose le premier à cet endroit : « en effet <un homme, étant homme et homme sont> une même <chose> ».

Il va ainsi : deux <choses>, quelles qu'elles soient, ajoutées à une <troisième> à laquelle elles n'apportent aucune différence (*diversitas*), sont tout à fait une même <chose>. Mais l'un et l'étant ajoutés à l'homme ou à quelque autre <chose> n'apportent aucune différence (*diversitas*) : donc ils sont tout à fait une même <chose>. La mineure est évidente : en effet, une même <chose> est dite « homme » et « un homme ». De même, une même <chose> est dite « étant homme » ou « ce qui est homme » et on ne désigne pas quelque chose d'autre lorsque, par la parole, nous répétons en disant : « il est étant homme, homme et un homme ». Ce qu'il prouve de la manière suivante.

En effet, c'est une même <chose> que l'homme ou ce qui est homme soit généré et corrompu. Ce qui est évident du fait que la génération est une voie vers l'être et que la corruption <est> une mutation de l'être vers le non-être. D'où il vient que jamais un homme n'est généré sans que ne soit généré un étant homme, ni jamais un homme n'est corrompu sans que ne soit corrompu un étant homme. Or ces <choses> qui sont simultanément générées et corrompues sont une.

Et de même qu'il a été dit que l'étant et l'homme ne sont pas séparés dans la génération, ni dans la corruption, de même est-il manifeste au sujet de l'un. De fait, lorsque l'homme est généré, un homme est généré. Et lorsqu'il est corrompu, de même <un homme> est corrompu. D'où il est manifeste que l'apposition, dans ces <cas>, désigne (*ostendit*) une même <chose> : par cela qu'on ajoute « un » ou « étant », on ne pense pas que des natures s'ajoutent à « homme ». À partir de cela, il apparaît manifestement que l'un n'est pas autre <chose> que l'étant, parce que toutes les <choses> qui sont une même <chose> pour une seule et même <chose>, sont réciproquement une même <chose>.

<L'un et l'étant diffèrent selon la raison>

Or il est évident, à partir de l'argument (*ratio*) mentionné préalablement, non seulement qu'ils sont un selon la réalité, mais qu'ils diffèrent selon la raison. De fait, s'ils ne différaient pas selon la raison, ils seraient tout à fait synonymes. Ainsi, il y aurait redondance lorsqu'on dit « étant homme » et « un homme ». En effet, on doit savoir que ce nom « homme » est imposé à partir de la quiddité ou de la nature de l'homme, et que ce nom « chose » est imposé à partir de la quiddité seulement. Quant à ce nom « étant », il est imposé à partir de l'acte d'être, et ce nom « un » à partir de l'ordre ou de l'indivision. En effet, l'un est l'étant indivis. Or c'est une même <chose> qui a une essence, et une quiddité par cette essence, et qui est en soi indivise. D'où il vient que ces trois <termes>, « chose », « étant » <et> « un », signifient absolument la même <réalité>, mais selon différentes (*diversæ*) raisons.

<L'étant et l'un sont une même chose en réalité, deuxième argument>

Ensuite, lorsqu'il dit « or, de plus », il pose, à cet endroit, un deuxième argument (*ratio*) relativement à la même <question>. Il va ainsi : deux <choses>, quelles qu'elles soient, qui sont prédiquées de la substance d'une chose par soi et non par

accident sont une même <chose> selon la réalité. Mais l'un et l'étant sont tels qu'ils sont prédiqués de la substance de toute chose par soi et non par accident. En effet, la substance de toute chose est une par soi et non par accident. Donc, « étant » et « un » signifient une même <chose> selon la réalité.

<Preuve de la mineure de l'argument>

Or que l'étant et l'un se prédisent de la substance de toute chose par soi et non par accident peut être prouvé ainsi. En effet, s'ils se prédisent de la substance de toute chose par un étant ajouté à elle, il est nécessaire que l'étant se prédisent à nouveau de celui-ci, parce que chaque <chose> est une et étant. Donc, soit <l'étant> se prédisent à nouveau par soi de cet <étant ajouté>, soit <il se prédisent> par quelque chose d'autre ajouté. S'<il se prédisent> par un autre ajout, il serait à nouveau question de cet ajout-là, et on devra procéder ainsi jusqu'à l'infini. Or cela est impossible. Donc, il est nécessaire de s'arrêter au premier, à savoir que la substance de la chose est une et étant par elle-même, et non par quelque ajout.

<Position d'Avicenne : l'étant et l'un ne sont pas de la substance, mais des ajouts>
Or on doit savoir que, concernant cela, Avicenne a pensé autre <chose>. En effet, il a dit que « un » et « étant » ne signifient pas la substance de la chose, mais signifient quelque chose d'ajouté¹²⁶. Il disait cela à propos de l'étant, parce qu'en toute chose qui a l'être par un autre, l'être de la chose est autre que sa substance ou essence. Or ce nom « étant » signifie l'être même. Par conséquent, il signifie, semble-t-il, quelque chose d'ajouté à l'essence.

Il disait cela aussi à propos de l'un, parce qu'il estimait que l'un qui est convertible avec l'étant, était le même que l'un qui est principe du nombre. Or il est nécessaire que l'un qui est principe du nombre signifie une certaine nature ajoutée à la substance, autrement, comme le nombre est constitué d'unités, le nombre ne serait pas une espèce de la quantité, qui est un accident ajouté à la substance. Or il disait que cet un est convertible avec l'étant, non parce qu'il signifie la substance même de la chose ou de l'étant, mais parce qu'il signifie un accident qui est inhérent à tout étant, de même que ce qui a la faculté de rire est convertible avec l'homme.

¹²⁶ Pour l'un, cf. *LPP*, lib. III, c. 3, n° 106-110, *op. cit.* p. 167-169. Pour ce qui est de l'étant, la trad. Libera-Michon paraphrase un passage de la *Logique* du Shifā, p. 34, n. 2 : « il n'appartient pas à l'essence en elle-même d'être réalisée, cela lui arrive ».

<Réfutation de la position d'Avicenne>

Mais pour le premier¹²⁷, <Avicenne> ne semble pas avoir dit juste (*recte*). En effet, on ne doit pas penser que l'être de la chose, quoiqu'il soit autre que son essence, est cependant quelque <chose d'> ajouté suivant le mode de l'accident, mais il est, pour ainsi dire, constitué par les principes de l'essence¹²⁸. C'est pourquoi ce nom « étant », qui est imposé à partir de l'être même, signifie une même <chose> que le nom qui est imposé à partir de l'essence même.

Or à propos de l'un, il ne semble pas être vrai que ce qui est convertible avec l'étant et ce qui est principe du nombre soient une même <chose>. En effet, aucune <chose> qui est dans un genre déterminé ne semble être consécutive à tous les étants. D'où il vient que l'un qui est déterminé à un genre spécifique (*speciale*) de l'étant, à savoir au genre de la quantité discrète, ne semble pas pouvoir être convertible avec l'étant universel. En effet, si l'un est un accident propre et par soi de l'étant, il faut qu'il soit causé par les principes de l'étant en tant qu'étant, de même que tout accident propre <est causé> par les principes de son sujet. Or on ne pense pas qu'un étant particulier soit causé de façon suffisante par les principes communs de l'étant en tant qu'étant. D'où il vient qu'il n'est pas possible qu'un étant d'un genre et d'une espèce déterminés soit un accident de tout étant.

Par conséquent, l'un qui est principe du nombre est autre que celui qui est convertible avec l'étant. En effet, l'un qui est convertible avec l'étant désigne l'étant même, <lui> ajoutant la raison d'indivision qui, comme elle est une négation ou une privation, ne pose pas une nature ajoutée à l'étant. Ainsi, il ne diffère en rien de l'étant selon la réalité, mais seulement selon la raison. De fait, la négation ou la privation n'est pas un étant de nature, mais de raison, comme il a été dit. En revanche, l'un qui est principe du nombre ajoute à la substance la raison de mesure, qui est la passion propre de la quantité et que l'on trouve premièrement dans l'unité.

Il est dit par privation ou par négation de la division qui est selon la quantité continue. De fait, le nombre est causé par la division du continu. C'est pourquoi le

¹²⁷ À savoir, l'étant.

¹²⁸ « Cf. *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, co. : « *dicitur esse quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis* », édition Mandonnet, *op. cit.*, p. 238.

nombre appartient à la science mathématique, dont le sujet ne peut être hors de la matière, quoiqu'il soit considéré sans matière sensible. Or cela ne serait pas si l'un qui est principe du nombre était séparé de la matière selon l'être, existant dans les choses immatérielles, pour ainsi dire convertible avec l'étant.

<Les parties de l'un et les parties de l'étant sont considérées par une même science>
 « C'est pourquoi, quel qu'en soit le nombre ». À cet endroit, il conclut qu'il appartient au philosophe de considérer les parties de l'un comme <de considérer> les parties de l'étant. Premièrement, il montre cela. Deuxièmement, il montre encore que les différentes (*diversæ*) parties de la philosophie sont consécutives aux différentes (*diversæ*) parties de l'étant et de l'un, à cet endroit : « et <il y a> autant de parties ». Donc, il dit premièrement que du fait que « un » et « étant » signifient une même <chose>, et qu'à une même <chose> appartiennent les mêmes espèces, il faut qu'il y ait autant d'espèces de l'étant qu'il y a d'espèces de l'un, et qu'elles correspondent les unes aux autres. En effet, de même que les parties de l'étant sont la substance, la quantité, la qualité, etc., de même les parties de l'un sont le même, l'égal et le semblable.

En effet, le même est l'un dans la substance, l'égal, l'un dans la quantité, le semblable, l'un dans la qualité. Et d'après les autres parties de l'étant pourraient être prises les autres parties de l'un, s'il y avait des noms donnés. De même que la considération de toutes les parties de l'étant appartient à une seule science, à savoir la philosophie, de même, <il appartient à la philosophie de considérer> toutes les parties de l'un, à savoir le même, le semblable et <les attributs> de cette sorte. Et à ce « principe », à savoir l'un, se réduisent « presque » tous les contraires.

Il ajoute cela¹²⁹ parce que, dans certaines <choses>, ce n'est pas manifeste de cette manière; cependant, il est nécessaire que cela soit, parce que, comme dans tous les contraires il y a une privation d'incluse dans un des deux <contraires>, il faut faire une réduction aux premiers privatifs, parmi lesquels l'un se trouve au premier chef. En second lieu, la multitude, qui est causée à partir de l'un, est cause de la diversité, de la différence et de la contrariété, comme il sera dit ultérieurement. Il dit que ces <choses> sont considérées « dans l'extrait », c'est-à-dire dans la section « des

¹²⁹ À savoir, « presque ».

contraires », c'est-à-dire dans le traité, qui est la partie choisie pour traiter des contraires, à savoir dans le dixième <livre> de ces <Métaphysiques>¹³⁰.

<Les parties de la philosophie se distinguent suivant les parties de l'étant et de l'un>
« Et <il y a> autant de parties ». À cet endroit, il montre que les parties de la philosophie se distinguent suivant les parties de l'étant et de l'un. Il dit qu'il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a de parties de la substance, de laquelle se disent principalement l'étant et l'un et sur laquelle portent la considération et la visée (*intentio*) principales de cette science. Et parce que les parties de la substance sont ordonnées l'une à l'autre, car la substance immatérielle est naturellement antérieure à la substance sensible, il est nécessaire qu'il y ait une <partie> première parmi les parties de la philosophie.

Cependant, cette <partie> qui porte sur la substance sensible est première dans l'ordre de l'enseignement (*doctrina*), parce qu'il faut commencer la formation (*disciplina*) par <les choses qui sont> plus connues pour nous. On traite de celle-ci <à savoir la partie qui porte sur la substance sensible> dans le septième et le huitième <livres> de ces <Métaphysiques>¹³¹. En revanche, cette <partie> qui porte sur la substance immatérielle est première en dignité et dans la visée (*intentio*) de cette science, <partie> que transmet dans le douzième <livre> de ces <Métaphysiques>¹³². Cependant, quelles que soient les <parties> premières, il est nécessaire qu'elles soient continuées par les autres parties, parce que toutes les parties ont l'un et l'étant pour genre.

D'où il vient que dans la considération de l'un et de l'étant sont unies les diverses parties de cette science, quoiqu'elles portent sur diverses parties de la substance, de telle sorte qu'elle est une seule science, en tant que les parties mentionnées préalablement sont consécutives à « cela », c'est-à-dire à l'un et à l'étant, comme <attributs> communs de la substance. Et en cela, le philosophe est semblable au mathématicien. De fait, la science mathématique a différentes (*diversæ*) parties, une,

¹³⁰ Le terme « section » tend ici à rendre « *electio* » qui indique l'endroit où Aristote traite des contraires dans sa *Métaphysique*, à savoir au lib. Iota (X), c. 5, 1055b 30-1056b 3, t. 2, p. 90-93 dans la trad. Tricot.

¹³¹ Livres Zêta (VII), *ibid.*, t. 1, p. 237-309, et Hêta (VIII), t. 2, p. 19-37.

¹³² Livre Lambda (XII), *ibid.*, t. 2, p. 155-195.

d'une façon première, comme l'arithmétique, une <autre>, d'une façon seconde, comme la géométrie, et il y a les autres, de façon consécutive à celles-ci, comme l'optique, l'astrologie et la musique.

