

LOUIS LACHANCE, O. P.

L'ÊTRE ET SES PROPRIÉTÉS

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage a été composé dans le dessein de marquer les étapes successives par lesquelles passe la pensée dans son cheminement vers l'idée d'être et, partant, de jalonner la voie à ceux qui désirent s'initier aux secrets de la métaphysique. Il n'est pas un manuel ni un traité, mais un ensemble de réflexions et d'indications sur la démarche de l'esprit, nous paraissant propre à baliser la route.

Il a été, pour une bonne partie, écrit durant les dernières années du conflit, alors que la rupture des relations intellectuelles avec l'Europe était complète. Ce qui explique le peu d'utilisation des excellents ouvrages parus sur l'être en ces dernières années. Ce qui explique également, – est-ce une lacune ? – les rares allusions à l'existentialisme sous ses formes les plus récentes. Nous aurions sans doute pu retoucher notre manuscrit, mais nous avons craint de le priver de son allure originale et de son apport propre.

Durant les quelques années que nous avons enseigné la métaphysique, nous avons eu soin de prendre connaissance des ouvrages touchant cette discipline au fur et à mesure qu'ils paraissaient. Ce qui nous a fourni l'occasion de préciser et de compléter nos conclusions. Ce qui nous a aussi permis de consolider des positions depuis longtemps prises au contact des écrits de saint Thomas.

Un des grands avantages que nous avons retirés du contact avec les auteurs, ç'a été de nous rendre compte de l'actualité sans cesse renaissante de la métaphysique. Ce qui nous a incité à composer ces pages. Nous osons espérer que leur caractère austère et technique ne découragera pas trop. Les positions initiales sont déterminantes et ont besoin d'être délimitées avec minutie et circonspection.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÊTRE

ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction de J. Tricot; SAINT THOMAS, *Comm. in metaphysicam Aristotelis*, éd. Cathala; Opera Omnia; CAJÉTAN, *In de Ente et Essentia*, ed. Laurent; DEL PRADO, *De Veritate Fundamentali Philosophiæ Christianæ*; GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens Commun et la Philosophie de l'Être*; MAURICE BLONDEL, *L'Être et les êtres*; JACQUES MARITAIN, *Sept Leçons sur l'Être*; *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*; AIMÉ FOREST, *Du consentement à l'Être*; LOUIS LAVELLE, *De l'Acte*; D. PARODI, *En quête d'une Philosophie*; GABRIEL MARCEL, *Être et avoir*; ANDRÉ MARC, S. J., *L'idée de l'Être*, dans *Archives de Philosophie*, vol. X.; L.-M. RÉGIS, O. P., *La Philosophie de la nature*, dans *Études et Recherches*, vol. I; ÉTIENNE GILSON, *Le Thomisme*, Paris, 1945; *L'Être et L'Essence*, Paris, 1948; LOUIS DE RAEYMACKER, *Philosophie de l'Être*, Louvain, 1946.

CHAPITRE PREMIER

L'OBJECTIVITÉ DE L'ÊTRE

L'être renferme une énigme ; il recèle un mystère pour toute pensée humaine. S'il affleure en tout, s'il est donné en tout, il ne se laisse pas aisément découvrir dans toute sa richesse et sa pureté. Et ce serait témérité d'entreprendre d'en ébaucher les fines structures, d'en analyser les éléments atomiques, d'en retracer les innervations ténues, subtiles, obscures, complexes, sans l'apport de la tradition, sans celui en particulier de la spéculation patiente et géniale d'Aristote et de saint Thomas.

Il n'est pas en lui-même inscrutable. Il ne répugne pas à l'investigation. Sa difficulté, son impénétrabilité ne se situent ni en lui-même ni en sa cause. C'est plutôt en nous qu'il faut chercher l'explication de son hermétisme. Il provient de nos dispositions natives, de nos conditions d'être enlisés dans la matière. « De même, dit Aristote, que les yeux des chauves-souris sont éblouis par la lumière du jour, ainsi l'intelligence de notre âme est éblouie par les choses les plus naturellement évidentes. »¹ Nous nous trouvons dans de telles conditions ontologiques que ce qui est en soi le plus manifeste, le plus fulgurant, nous dépasse, nous obnubile, devient le plus obscur, le plus insaisissable.

Il n'y a que ce qui est opaque, que ce qui est raréfié en lumière et en intelligibilité qui se trouve en accord avec notre esprit et qui dégage une clarté douce, amie, persuasive, une clarté qui ravit et subjugué. De sorte que l'observation d'Aristote qui veut que l'ordre naturel de l'enquête soit le procès du moins au plus connaissable, prend, dans la recherche scientifique et sapientielle, la portée d'une norme, d'une règle établie. « La marche naturelle, dit-il, c'est d'aller des choses les plus connues pour nous et les plus claires pour nous à celles qui sont plus claires en soi et plus connues ; car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connues pour nous et absolument. C'est pourquoi il faut procéder ainsi : partir des choses moins claires en soi, plus claires pour nous, pour aller vers les choses plus claires en soi et plus connues »²

Encore qu'il représente ce qu'il y a de plus insondable, l'être n'est pourtant pas hors de nos prises. Nous l'atteignons spontanément, instinctivement, infailliblement. Nous ne saurions par conséquent mettre sa réalité en doute. Nous avons de son objectivité une certitude indélébile, inaltérable. Le scepticisme et le nihilisme sont des attitudes simulées, des attitudes dictées par une dialectique à rebours de la pente native de nos inclinations, des attitudes, par surcroît, précaires, intenables³. Toute philosophie qui admet la pensée, la considère comme un pouvoir relatif à l'être. Elle accepte sans conteste qu'il y a entre ces deux termes une connexion intime, une parenté étroite. Quand elle ne conçoit pas l'être comme antérieur à la pensée, comme la source à laquelle elle puise et s'amorce, elle l'identifie avec son dynamisme, avec son affirmation, ou encore, si elle se refuse à confondre fonction et objet, elle suggère qu'il se tienne en regard de la pensée et qu'il représente le terme en lequel elle débouche et s'épanouit.

¹ *Metaph.*, 993b 9-II.

² *Phys.*, 184a 16-20. C'est en vertu de ce principe, qu'il invoque mille fois, que saint Thomas situe l'étude de l'Être en dernier lieu sur le plan de la recherche. *I-II* q. 57 a. 2.

³ *Metaph.*, 1005b-1009b *Comm. Metaph.*, nn. 596 et ss., ed. Cathala. À ces endroits, Aristote et saint Thomas en fournissent une réfutation qui n'a pas été dépassée.

Ces manières de voir, pour divergentes qu'elles soient, se rencontrent en ce qu'elles professent toutes que l'être est la substance de la pensée en action, qu'il est pour ainsi dire la moelle de toutes ses idéations et de toutes ses affirmations. Peu importe qu'il se pose à la racine, au cœur ou au-delà de la pensée au repos, il est incontestablement au principe, au centre et au terme de la pensée en mouvement ; il est ce qui confère à son dynamisme – perception, jugement ou raisonnement – son caractère d'actualité et de nécessité. Il commande même si impérieusement à la vie mentale, qu'il exerce sur elle une hégémonie, qu'il lui dicte la loi première et fondamentale de ses démarches. Il jouit sur elle d'une, primauté réelle et logique.

L'être qui serait antérieur à la pensée, supérieur à elle, transcendant, inépuisable, capable de la sustenter dans l'*infinie variété* de ses manifestations, ainsi que le voudraient O. Hamelin et Louis Lavelle, devrait de toute nécessité posséder la pureté, l'universalité et l'absolue richesse. C'est à ces conditions seulement qu'il s'avérerait apte à l'accomplissement d'une fonction aussi illimitée. Il ne saurait donc s'identifier avec un concept quelconque, une abstraction quelconque, une catégorie logique, car alors il serait inférieur à la tâche qui lui serait confiée : il y aurait entre lui et ses effets une formidable inadéquation. Et de là nous pouvons conclure que l'être qui amorcerait la pensée ne saurait consister en une réalité aussi pauvre, aussi indéterminée qu'un « genre suprême ». Il faudrait nécessairement, ainsi que le pense M. Louis Lavelle, qu'il se confonde avec l'Acte.

L'Acte, nous le concédons volontiers, féconde toute activité, toute génération, toute énergie. Il *concourt*, à titre de cause transcendante et sous forme d'influx mystérieux, à l'éclosion incessante des êtres. Il s'y exprime ; il s'y révèle ; il se laisse découvrir en eux. Il nous permet de remonter le courant de la causalité et d'accéder à la sagesse. Il nous procure la joie pure de contempler l'Absolu en tout et tout en l'Absolu. Mais l'Acte ne saurait être l'*objet immédiat* de notre pensée. Il y a entre lui et elle l'abîme de l'infini. Ce que nous percevons immédiatement, c'est de l'adéquat à notre pensée, c'est-à-dire du dérivé et du limité. Et cela atteste que nous ne sommes pas aptes à saisir immédiatement l'Acte, étant donné qu'il n'est ni dérivé ni limité.

L'être, et pour la même raison, n'est pas davantage notre pensée. L'essentiel alors ne serait pas ce qui serait perçu et affirmé ; il consisterait plutôt en la perception même de notre perception et de notre affirmation, en le penser de notre pensée. Et comment une perception ou une affirmation peuvent-elles devenir objets de perception et d'affirmation si elles ne sont préalablement elles-mêmes *perception et affirmation de quelque chose* ? Une perception initiale sans une donnée perçue est une impossibilité. On ne saurait percevoir et affirmer en général. Le penser *pur* n'est pas notre lot. La position de l'idéalisme français est intenable.

Toute affirmation humaine est une synthèse. Elle comprend indissolublement l'être formel de l'affirmation et l'être objectif de l'affirmé ; elle implique l'activité mentale qui en fait une énonciation et les termes qui en font un énoncé. Ces deux éléments sont indispensables ; ils se complètent et se conditionnent réciproquement. Et cela se voit dès que nous tentons de discriminer et de classer nos diverses affirmations. S'il y a entre elles distinction, ce n'est pas en raison de l'activité de notre esprit, attendu qu'elle est en soi uniforme, identique à elle-même ; c'est plutôt en raison des termes affirmés, lesquels varient, comme les réalités sur lesquelles porte notre observation. De sorte que la cause de la diversité des affirmations se trouve dans les réalités affirmées. L'esprit, indifférent à telle ou telle affirmation, est déterminé par l'apport objectif. Et, comme c'est la même réalité qui différencie et constitue, il s'ensuit que l'activité mentale est constituée par quelque chose d'autre qu'elle-même, par une réalité hétérogène à son fond natif. Par conséquent encore, ce n'est pas l'être qui dépend de l'exercice de la pensée ; au contraire, c'est l'exercice de la pensée qui dépend de l'être. Celui-ci, en raison même de ce qu'il jouit du fait d'être, est susceptible de conversion en apparaître, en représentations, en images spirituelles, en

idées, en affirmations. Sa conformité native avec la pensée lui permet d'être hospitalisé par elle et de revêtir son mode propre.

Du reste, qu'on tente, comme Descartes ou Spinoza, de prendre une conscience explicite de soi-même, et l'on ne pourra esquiver l'être comme au-delà nécessaire de la pensée. On ne pourra nier qu'il soit hors de nous, où nous avons à le confronter à chaque instant, avant que d'être en nous qui le confrontons.

L'affirmation sans l'être concret qui lui correspond, n'affirme rien. Elle est vidée de sa valeur, de son nerf, de son contenu. Elle est brimée même dans son être propre d'affirmation, étant donné que son être à elle est *sa signification*. Et une signification sans un signifié qui lui réponde est une absurdité. De sorte que la suppression de l'être concret, qui est effectivement le signifié, entraîne la destitution de la signification et l'anéantissement de la pensée sous toutes ses formes. Au surplus, comment pourrait-on dire : *je suis, j'ai l'être*, comment pourrait-on affirmer l'être à propos de soi, si l'on n'était préalablement en possession de l'idée même d'être, si l'on n'avait antérieurement saisi le réalisme brut impliqué dans cette idée ? Comment pourrait-on, à l'instar de Spinoza, dégager le sens de l'instinct de conservation inviscéré en toute réalité ?⁴ Cet instinct n'implique-t-il pas, étant donné qu'on ne se peut conserver qu'à la condition d'être, que les êtres soient réellement et qu'ils aient le sentiment, primitif et invincible, qu'il est bon d'être ? Et serait-il bon d'être, si cela ne comportait un réalisme, une « tenue », une consistance, une objectivité ? Une fiction creuse n'est pas bonne, si ce n'est à titre de lieu d'évasion et de délassement.

⁴ La signification de cet instinct est analysée par saint Thomas dans *I-II* q. 94 a. 2.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE « PRIMUM COGNITUM »

Nous voilà déjà au rouet, déjà acculés à l'impasse, à la contradiction. L'être est par rapport à nous ce qu'il y a de moins connaissable. Il constitue le mystère suprême, celui qui est élucidé en dernier ressort par notre pensée discursive, « itinérante ». Par contre l'être est impliqué dans l'exercice le plus naïf et le plus rudimentaire de notre pensée. Sans l'être la fonction de penser devient vaine, impossible même *nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens*⁵ Penser en général ou penser à rien sont tout aussi impossibles l'un que l'autre. Par conséquent, par suite de ce qu'il jouit d'une antériorité sur l'exercice de la pensée, l'être se trouve à représenter l'objet le plus obvie, le plus immédiat et le plus naturel de notre entendement. Il est le *premier connu*. Et l'on voit la contradiction. Enfin, du fait qu'il est réel, objectif, l'être doit être existentiel. Et pour être tel, il doit être ou spirituel ou matériel et, par surcroît, individué. S'il est spirituel, – nous l'établirons plus loin, – il ne saurait être l'objet immédiat de notre pensée. Si, au contraire, il est matériel, individué, concret, il ne saurait être davantage l'objet de l'esprit, puisque cet objet est forcément abstrait.

Pour lever la première antinomie, quelques philosophes n'ont rien trouvé de mieux que d'opposer radicalement l'être, objet initial de l'esprit, à l'être du métaphysicien. L'un serait le premier connu et l'autre le dernier. L'un serait saisi par automatisme semi-conscient, l'autre serait capté par intuition pure.

À vrai dire, cette manière de voir est trop facile pour résister à la critique. L'intelligence, qu'elle soit à l'état de spontanéité brute ou perfectionnée par la vertu de sagesse, est toujours identique à elle-même et s'avère toujours une conformité vivante à son objet naturel. Elle peut s'y adapter diversement et l'approfondir plus ou moins, mais cela ne change rien à sa nature propre, ni à celle de son objet. « Il est de l'essence de l'habitus, dit saint Thomas, de comporter un rapport à l'ordre inscrit dans la substance de l'inclination » dont il est le développement. Et cela se vérifie tout particulièrement, *primo et principaliter*, chez les habitus qui ont leur siège dans les facultés de l'âme, lesquelles sont des propensions animées, des impulsions intérieures à des actes et à des objets. Alors « ils comportent immédiatement et par essence, *primo et per se*, un rapport à la nature de la faculté » dont ils sont l'achèvement⁶. En d'autres termes, l'habitus, à moins d'être mauvais, ne gauchit pas la tendance, ne la divertit pas de son objet, mais la consolide et la renforce. Par conséquent, il est requis qu'il y ait une certaine identité entre l'objet de la faculté à l'état natif et celui de la faculté enrichie de la vertu de sagesse.

En second lieu, le principe que le métaphysicien considère comme la donnée la plus certaine, la plus évidente, la plus indéfectible et la plus irréformable, le principe qui lui permet de professer que son savoir est le plus haut, le plus digne et le plus éclairant, *maxime cognoscitivus et certissimus in sua cognitione*⁷, ce principe, dis-je, – qui est effectivement celui de non contradiction, – est la

⁵ *Comm. Metaph.* n. 605.

⁶ « Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum, quia, ut dictum est art. præc., habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiæ est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicujus potentiæ ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum » *I-II* q. 49 a. 3.

⁷ *Comm. Metaph.* n. 596.

matière du jugement le plus simple et le plus élémentaire que l'esprit humain puisse émettre. Il fournit la substance à son affirmation la plus primitive : *hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus*⁸. Bien plus, il est l'âme de tous ses jugements postérieurs⁹. Et par suite de ce rôle qu'il assume dans la vie de la pensée, il est connu immédiatement, par simple contact sympathique, par poids et élan de nature. Répugnant à la démonstration, portant au contraire en lui-même sa lumière, étant lui-même cause de son évidence, il constitue comme le fond du lot de certitudes instinctives et primordiales que la nature lègue à l'esprit humain¹⁰. Et en voilà assez, vu que le principe de non-contradiction découle de la notion ou confuse ou distincte d'être, pour persuader qu'il y a identité entre le premier et le dernier connu, entre l'être de l'enfant et celui du philosophe. *L'un et l'autre fondent le même principe.*

Effectivement, saint Thomas enseigne, non seulement lorsqu'il commente Aristote¹¹, mais dans ses propres œuvres, que l'être est le tout premier connu. Distinguant entre simple appréhension ou intuition abstractive, d'une part, et jugement, d'autre part, il précise que si l'objet primordial de l'acte de jugement est le principe de non-contradiction, celui de l'intuition abstractive est l'être. « Pour mettre en évidence cet avancé, écrit-il, il faut savoir qu'il y a deux opérations de l'intellect, – à savoir l'une qui perçoit les quiddités et que l'on dénomme "intelligence des indivisibles" et l'autre qui compose et divise, – et que pour chacune d'elles il y a un premier connu. Le premier objet qui tombe sous la prise de l'esprit dans sa *première opération* est l'être, et rien ne peut être conçu intellectuellement par cette opération à moins que l'être ne le soit. Et étant donné que le principe énonçant qu'il *est impossible que l'être soit et ne soit pas en même temps*, repose sur la notion d'être de la même manière que le principe qui veut que *le tout soit plus grand que sa partie* dépend de la notion de tout et de partie, il s'ensuit qu'il est le premier objet naturel de la *seconde opération* de l'esprit, à savoir de celle qui compose et divise. Sans la possession de ce principe on ne peut rien comprendre qui ressortisse à cette opération. De même en effet que les notions de tout et de partie ne peuvent être appréhendées sans que l'être ne le soit, ainsi le

⁸ *Ibid.* n. 605.

⁹ « Illud, quod necessarium est habere intelligentem quæcumque entium "hoc non est conditionale", idest non est suppositum, sed oportet per se esse notum. Et hoc ideo, quia ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque, oportet quod quilibet qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat » *Comm. Metaph.* n. 598.

¹⁰ « Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quæ sunt artium et scientiarum principia. Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum, tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum et quod adveniat naturaliter » *Comm. Metaph.* n. 599.

¹¹ Il semble qu'Aristote n'a pas enseigné explicitement que l'Être était le premier connu. Il tient que c'est le principe de non-contradiction qui jouit de cet avantage et que son étude appartient à la Métaphysique : « Ainsi donc, celui qui connaît les êtres en tant qu'êtres, doit être capable d'établir les principes les plus certains de toutes choses : or celui-là, c'est le philosophe, et le principe le plus certain de tout est celui au sujet duquel il est impossible de se tromper. Il est, en effet, nécessaire qu'un tel principe soit le mieux connu (car toujours on se trompe sur les choses qu'on ne connaît pas) et qu'il n'ait rien d'hypothétique, car un principe dont la possession est nécessaire pour comprendre n'importe quel être n'est pas une hypothèse, et ce qu'il faut nécessairement connaître pour connaître n'importe quoi, il faut aussi le posséder nécessairement déjà avant tout. Évidemment alors un tel principe est le plus certain de tous ; quel est-il, nous allons maintenant l'énoncer. Le voici : "Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport", sans préjudice d'autres déterminations qui pourraient être ajoutées, afin de parer à des difficultés logiques. Tel est donc le plus certain de tous les principes, car il répond à la définition donnée ci-dessus » *Metaph.* 1005b, 10-23. Celui qui est désigné par saint Thomas comme ayant le premier proposé cet enseignement au début de sa Métaphysique, c'est Avicenne.

principe, qui déclare que le tout est plus grand que sa partie ne peut être compris sans que le principe qui est le plus indéfectible ne le soit lui-même. »¹²

Ce texte contient plusieurs assertions très lumineuses et très significatives, sitôt que l'on a découvert qu'il y a identité entre l'objet premier et naturel de l'esprit et celui de la métaphysique. Il ne précise pas seulement que l'être est le premier connu, mais qu'il est perçu par l'acte de simple appréhension et que, se trouvant inclus en toute réalité sous mode d'imprégnation et de facteur d'intelligibilité, il entre dans toutes les intuitions abstraitives de l'esprit.

Cette doctrine est reprise sous diverses formes dans les différents écrits de saint Thomas. Pour ne citer que quelques cas, notons que dans le *De Veritate*, alors qu'il s'agit précisément d'ordonner l'être et ses modes, il pose en principe que dans tout ordre d'investigation il faut prendre comme point de repère ce qui est évident en soi et le mieux connu, car autrement la recherche irait à l'infini et n'aboutirait point. Or, le plus évident en soi et le mieux connu sur le plan de l'intuition abstractive est sans contredit l'être. C'est donc par comparaison à lui qu'il faut chercher à dégrossir ses concepts¹³. Et le résultat de l'enquête est consigné par l'enchaînement suivant: en tout premier lieu vient l'être, ensuite l'unité, puis la vérité et le bien¹⁴.

Dans la *Somme Théologique*, la même doctrine est invoquée à maintes occasions. Par exemple, dans l'article où il se demande si l'idée de bien est antérieure à celle d'être, il répond que l'être est le premier connu, étant donné que la perfection ou l'acte qui le fait être, est cela même qui le fait connaissable. Puis, élargissant sa conclusion, il marque qu'il constitue l'objet naturel de l'intellect non moins que le premier intelligible, à l'instar du son, qui, lui, est la première donnée perceptible par l'ouïe¹⁵. « Ce qui tombe en tout premier lieu dans l'angle de vision de l'esprit, c'est l'être; ensuite l'on discerne que tel être n'est pas tel autre, et ainsi l'on se forme la notion de *division*; troisièmement, l'on parvient à l'*unité* et, quatrièmement, à la *multitude* »¹⁶.

¹² « Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quæ vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico *ens*; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, *impossibile est esse et non esse simul*, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, *omne totum est maius sua parte*, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium *omne totum est maius sua parte*, nisi intellecto prædicto principio firmissimo » *Comm. Metaph.* n. 605.

¹³ « Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur; et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens; ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicæ suæ*. Unde oportet quod omnes alias conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens » *De Ver.* q. I a. I; q. 21 a. I.

¹⁴ « ... Bonum præsupponit verum, verum autem præsupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum; qui enim non intelligit unum nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV *Metaph.* Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur; quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum » *De Ver.* q. 21 a. 3.

« Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quæ ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quæ sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum » *Comm. Metaph.* n. 1998.

« ... Quod primo cadit in intellectum est ens; secundo quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio unum; quarto multitudinem » *I q. II a. 2 ad 4.*

¹⁵ « Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX *Metaph.* text. 20; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile; ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum » *I q. 5 a. 2.*

¹⁶ *I q. II a. 2 ad 4; q. 16 a. 4.*

Dans deux autres passages où il analyse le *per se notum quoad nos*, c'est-à-dire ce qui porte sa propre lumière, ce qui produit spontanément la subjugation de la pensée, l'être est placé au premier rang. Il fait partie des données communes, des données qui sont l'apanage de toute l'humanité. Il est même décrit comme ce qui pourvoit tout objet de pensée de sa luminosité, de sa perceptibilité¹⁷.

Enfin, dans la *Somme contre les Gentils*, l'unité de l'objet de la pensée et, partant, de l'être, est établie par l'ordre immanent à la nature, par l'unité et la finalité qui l'affectent. « Étant donné que la nature, est-il dit, se trouve toujours ordonnée à quelque chose d'un, il est de rigueur qu'à une tendance *une* réponde naturellement un objet *un*. Ainsi, à la vue correspond la couleur et à l'ouïe le son. Par conséquent, il y a pour l'intelligence, qui est une fonction *une*, un objet naturellement un et dont elle prend connaissance par automaticité, par impulsion instinctive, *per se et naturaliter*. Et il faut que cet objet jouisse d'une extension égale à tout ce qu'elle est susceptible d'embrasser. Sous la couleur, en effet, se trouvent comprises toutes les couleurs intrinsèquement visibles. Or, cette donnée qui féconde toute connaissance intellectuelle n'est autre que l'être. Et donc, notre intelligence connaît naturellement l'être et ses propriétés. Cette connaissance primitive et naturelle sert d'assise à celle des premiers principes, tels celui de non-contradiction et autres semblables. Et donc encore, notre intelligence ne connaît naturellement que les premiers principes. Les conclusions, elles, sont acceptées par leur truchement, comme cela se voit dans le domaine de la vue où les sensibles communs et les sensibles *per accidens* sont accueillis sous les auspices de la couleur. »¹⁸

Cet exposé, encore que sommaire, établit clairement l'identité foncière de l'objet de la pensée. À quelque étape que l'esprit parvienne dans son évolution et son développement, il a toujours pour fonction essentielle de scruter l'être sous l'une ou l'autre de ses modalités. Il le trouve au point de départ et au point d'arrivée de sa trajectoire. Tous les domaines particuliers qu'il a à inventorier au fur et à mesure qu'il la décrit, sont autant d'aspects, autant d'épanouissements,

17 « Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subjecti, ut: Homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato et de subjecto, quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia, quæ nullus ignorat, ut ens, et non ens, totum, et pars, et similia » I q. II a. I.

« Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti; contingit tamen quod ignoranti definitionem subjecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio: *Homo est rationale*, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignoranti quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius in lib. de Hebdomad., circa princ., Quædam sunt dignitates vel propositiones per se notæ communiter omnibus; et hujusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut *Omne totum est maius sua parte*; et: *Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia*. Quædam vero propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant: sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque qui apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod "non est simul affirmare et negare", quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV Metaph., text. 9 et seq. » I-II q. 94 a. 2.

18 « Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum objectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale objectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quæ sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Hæc igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam sensibilia communia quam sensibilia per accidens ». *Contra. Gent.* I. II c. 83.

autant d'«épiphanies» de l'être. Tous ses objets de recherche, d'émerveillement et de contemplation, tout ce qui contribue à l'accroissement de son autonomie et à l'enrichissement de sa vie immanente, tout ce qui l'exhausse et l'amplifie dans son intériorité profonde, tout, absolument tout, emprunte sa fécondité, sa générosité, sa force magique à l'être, à l'être qui l'imbibe et le compénètre de toute part.

Par quoi l'on voit déjà qu'il y a moyen, sans pratiquer aucune vivisection à l'intérieur de l'objet de la pensée et sans s'exposer à la moindre contradiction, d'admettre que la même réalité est à la fois le premier et le dernier connu. Notre esprit est astreint à la loi du progrès et passe par bien des avatars avant d'arriver à la formule définitive. Il a plusieurs manières de percer une donnée substantiellement la même. Ses *modes de concevoir* se succèdent nombreux et progressifs; ses refontes de concepts sont interminables. De sorte que l'opposition qui sévit entre le premier et le dernier connu ne se situe pas du côté de la réalité connue, mais du côté des modes divers de la concevoir.

Autre chose est de capter vaille que vaille l'être et autre chose est d'en déterminer avec précision et certitude les *causes internes et externes aussi bien que les propriétés essentielles*. C'est ce que remarque saint Thomas :

« Les données les plus universelles selon la simple appréhension représentent les premiers connus, car, comme le note Avicenne, ce qui se présente en tout premier lieu à l'intelligence, c'est l'être. Pareillement, animal est saisi avant que ne le soit homme. De même que, dans l'ordre de la génération naturelle, lequel procède de la puissance à l'acte, l'on constate que l'animal est formé avant que ne le soit l'homme, ainsi dans celui de la génération spirituelle de la science, animal est conçu intellectuellement avant que ne le soit homme. C'est toutefois le contraire qui arrive lorsqu'il s'agit de détecter les causes et les propriétés essentielles des choses. Alors, ce sont les réalités les moins communes qui passent les premières, étant donné que c'est par l'intermédiaire des causes particulières à un genre où à une espèce que l'on parvient à l'intellection des causes universelles »¹⁹. Par conséquent, l'être, envisagé sous l'aspect où il a des propriétés et des causes et où il est lui-même la cause la plus universelle qui se puisse concevoir, est l'objet de la métaphysique et se trouve, chronologiquement parlant, le dernier connu. En d'autres termes que nous éluciderons ultérieurement, l'être considéré comme matière d'attribution à tout, est le premier connu, tandis que l'être comme *cause explicative* de tout, est, encore que très connaissable en lui-même, le dernier connu par nous²⁰.

¹⁹ « ... Sed dicendum, quod magis universalialia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturæ quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione scientiæ prius in intellectu concipitur animal quam homo. Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia eo quod per causas particulares, quæ sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem quæ sunt universalialia in causando, sunt posterius nota quoad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalialia per prædicationem sint aliquo modo prius quoad nos nota quam minus universalialia, licet non prius nota quam singularialia nam cognitio sensus qui est cognoscitivus singularium, in nobis præcedit cognitionem intellectivam quæ est universalium » *Comm. Metaph.* n. 46.

²⁰ *Ibid.*

Ailleurs, saint Thomas a recours à une autre terminologie²¹. Il établit une distinction entre connaissance confuse d'une part et connaissance distincte de l'autre. Et alors, attendu qu'il y a équation entre la connaissance confuse et la connaissance virtuelle, attendu que la confusion croît à mesure qu'on accède à ce qu'il y a de plus générique et de plus universel, il conclut que la donnée la plus confuse sera la plus virtuelle, la plus universelle et la première connue, tandis que la plus distincte sera la plus actuelle, la plus spécifique et la dernière connue. Ajoutons à ces considérations que puisque le confus et le distinct ne peuvent s'opposer comme modes contraires de savoir qu'à condition de se rapporter à une seule et même donnée objective, il devient de rigueur que le premier et le dernier connu se matérialisent dans la même réalité. Le premier connu est le plus confus ; il est ce qui résiste davantage à l'analyse et prend le plus de temps à être mis à jour. Pareillement, si l'objet le plus universel peut être considéré tantôt comme simple élément d'attribution et tantôt comme *cause explicative* suprême, force est de reconnaître que si, sous le premier aspect, il est le premier connu, sous le second, il sera le dernier. Les causes sont d'autant plus cachées qu'elles sont plus générales. Et voilà que la première aporie se dissipe !

La seconde difficulté – plutôt de l'ordre du problème que du doute – à laquelle nous nous sommes heurtés dès le début, provenait de ce que l'être comporte nécessairement un franc réalisme. Il n'est qu'à la condition d'être réifié, actualisé, réalisé, campé en lui-même. On est lorsqu'on existe, lorsqu'on existe en soi et indépendamment de la pensée qui le constate. Toutes les autres modalités qui sont désignées du nom d'être, ne le sont que grâce à une ressemblance, à une analogie avec l'être actuel. Or l'existence ici-bas, est toujours concrète, personnelle, individuée, incommunicable. Les genres et les espèces n'existent pas ; il n'y a que les individus sensibles qui jouissent de cette perfection : *Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suæ; quod ex hoc patet, quia esse uniuscujusque est ei proprium, et distinctum ab esse cujuslibet alterius rei*²². Et alors, étant donné ces conditions, comment expliquer que la lumière de

²¹ *Comm. Phys.* L.I lec. 1 nn. 7-8; *Comm. Post. An.* L.I lect. 4 nn. 15-16. «... Oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodam modo in potentia; unde Philosophus dicit, in *I Physic.*, text. 3, quod sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo principia et elementa. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi, sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem, vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem » *I q.* 85 a. 3.

²² *De Pot.* q. 7 a. 3; *I q.* 3 a. 5; *Contra Gent.*, L. I c. 24-25; «... Illa enim quæ secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ sive quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est quod creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus; sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset; si enim in Petro non differet homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum » *De Ver.* q. 2 a. 11.

Il ne faudrait pas conclure de ces textes que l'esse ou l'existence n'encourt pas, par réduction, les limitations et les spécifications que lui impose l'essence en laquelle il est reçu. L'esse n'est pas seulement individué, il est encore spécifié. C'est même la fonction propre de l'essence que de le *réduire* à un genre et une espèce déterminés. Si saint Thomas tient toujours que, contrairement à l'essence, il est de soi incommunicable, il répète pareillement à satiété qu'il est spécifié : « quasi constituitur per principia essentiæ » *Comm. Metaph.* n. 558; « Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis ». *I q.* 75 a. 5 ad 4; «... Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter.

l'être puisse s'infiltrer jusqu'au cœur de la pensée? Le concret comme tel ne répugne-t-il pas à l'intellection?

Par contre, notre intellect soutient une conformité native avec l'être. Il est proportionné à lui, adapté à lui, en affinité vivante avec lui. Il entretient à son égard un désir ontologique, c'est-à-dire un désir fondé en nature, incorporé à son essence. Il éprouve à son sujet une nostalgie; il ressent comme un obscur besoin de gravitation vers lui. C'est ce qui fait sa dignité, son infinité: infinité toute passive, infinité privative, infinité d'attente, mais infinité qui le commensure de quelque manière à l'infini de la Perfection, infinité qui lui promet les honneurs de l'être, l'hospitalisation glorieuse de l'Être suprême²³. De sorte que sans l'être, sans l'être posé dans le temps et l'éternité, sans l'être existant, il perd sa raison d'être et devient privé de sa vie propre. Les déterminations particulières de l'être – les catégories mentales, les genres, les espèces – ne sauraient lui offrir un succédané capable d'assouvir son avidité, puisqu'elles n'ont elles-mêmes de valeur et de réalité que dans la mesure où elles sont engagées dans l'existence, que dans la mesure où elles sont concrétisées. Une forme mentale, sans rattachement possible au réel, dégénère en entité logique. Comme le remarque Cajetan après saint Thomas, l'abstraction désincarne et distance du réel. Plus on avance dans la voie de l'abstraction totale ou logique, plus l'on s'éloigne de l'être, plus le rapport qui relie à lui devient tendu. Et si ce procédé offre l'avantage d'en déterminer et d'en coordonner les degrés de perfection non moins que les attributs essentiels²⁴, il n'est pas sans danger d'illusion.

Pour faire tomber l'opposition qu'il semble y avoir entre la pensée et l'être, notons que celui-ci pénètre par les sens, qu'il est introduit dans l'intelligence après abstraction et qu'il est perçu d'une manière très imparfaite.

La sensation ne se borne pas à enregistrer les données qualitatives et les caractères fondés sur la quantité: elle n'a pas pour objets que les «sensibles propres» et les «sensibles communs»; elle embrasse encore les données spirituelles enrobées dans l'objet de la sensation et dénommées *sensibilia per accidens*. De sorte que l'objet de la pensée se trouve à passer sous les auspices de l'individu et du sensible. C'est ce qui permet à saint Thomas de dire que le sens porte en quelque sorte sur l'universel: *sensus est quodammodo etiam ipsius universalis*. Il ne s'empare pas seulement de l'individualité des êtres, mais des êtres individués eux-mêmes. Et il s'ensuit que le contenu de sa perception renferme un objet virtuel de pensée²⁵. En un certain sens, il est légitime de dire que la sensation porte sur l'être, vu qu'elle porte sur tel ou tel être.

Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia *esse specificum* unius rei est distinctum ab *esse specifico* alterius rei; ideo in qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitæ in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur... » *De Ver.* q. 2 a. 2. « Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quæ sunt in actu; sed quælibet illarum habet actum determinatum *ad unum genus et ad unam speciem* et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed ejus entis secundum quod est hoc ens, determinatum *in hac vel illa specie*; nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens præexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, utpote ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid hujusmodi » *De Pot.* q. 3 a. 1.

« Esse autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundum genus et speciem » *I q.* 54 a. 2; *De principiis naturæ* in fine.

²³ « Accedunt ad quamdam infinitatem » *I q.* 14 a. 1; « De sui rationem habet infinitatem » *Ibid.*, q. 54 a. 2.

²⁴ « Ad profundiorum hujus rei perscrutationem notandæ sunt tres propositiones. Prima est quod omne individuum distinctum realiter a suo esse habet plura prædicata quidditativa, quorum successu magis ac magis appropinquat ad suum esse. Secunda propositio est ista: Inter prædicata quidditativa supradicta talis est ordo quod tanto unumquodque est actualius quo appropinquat ad esse, et tanto est potentialius, quanto remotius est ab esse » In *De Ente et Essentia* c. 6 q. 15 n. 131.

²⁵ « Qualiter autem hoc unum accipi possit, manifestat consequenter. Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in

Pour avoir accès dans l'intellect, l'être a besoin d'être décortiqué, d'être dépouillé de ses modalités sensibles. Ce travail de décortication et d'élaboration en idées se fait par la vertu abstractive de l'intellect illuminateur. Toutefois, il importe ici de préciser. Il y a pour notre esprit bien des manières d'abstraire. Tout d'abord, il y a l'abstraction positive, c'est-à-dire consciente, réfléchie, délibérée, calculée, c'est-à-dire recherchée et employée comme outil de sélection et de précision. Il y a ensuite l'abstraction négative ou inconsciente, laquelle est moins notre œuvre que celle de la nature en nous. Elle n'est pas un acte, mais le mode propre de l'activité de notre faculté, – activité primitive, automatique, machinale ou autre. Elle constitue comme le « seuil » de la vie spirituelle. Et par suite de ce qu'elle est inconsciente, elle ne comporte pas, chez celui qui en est le théâtre, la démarcation entre l'intellectuel et le sensible. Ainsi, lorsqu'un individu perçoit l'être, il a la conscience de l'être, mais pas celle de sa différenciation des notes caractéristiques de la matière. Bien au contraire, la continuité vitale qui relie l'objet de sa pensée avec celui de sa sensation est tellement grande, qu'il a l'impression d'une donnée unique, totale, en laquelle prédomine le sensible. Le spirituel est chez lui à l'état faible et larvé; il est comme dans la pénombre et sous l'empire du sensible. Et telles sont les conditions de notre esprit lors de sa perception initiale de l'être.

En second lieu, l'abstraction peut être du type médiat ou immédiat. L'abstraction médiante est celle en vertu de laquelle notre intelligence, après avoir tiré du réel des essences, des notions spécifiques, en extrait des caractères communs, des genres, des genres prochains et plus éloignés, jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à une donnée suprême qui, grâce à son universalité, constitue *un tout* et embrasse dans son extension les idées plus particulières dont elle a été décantée. Cette forme d'abstraction est appelée totale ou logique et ne saurait être de quelque emploi dans la perception primitive de l'être. Tout d'abord, elle aboutit la plupart du temps à constituer des genres. Or, l'être, même sous sa forme la plus embryonnaire, n'est pas un genre, mais un tout analogique. En second lieu, les genres n'ont un caractère réel aux yeux de l'esprit que si leur aptitude à être incorporés au réel a été notée et que si, partant, l'être a été lui-même préalablement découvert. Enfin, l'abstraction totale, se situant à l'intérieur de l'esprit, a comme point de départ des concepts, des données spécifiques. Elle suppose donc certaines démarches de la pensée déjà accomplies et certains objets déjà connus. Ce qui exclut la possibilité qu'elle aboutisse au premier connu.

Il est un autre type d'abstraction qu'on appelle formelle. Elle consiste, si on l'applique à l'être, à marquer, à dégager la formalité, la cause pour laquelle tous les aspects du réel perçus par notre esprit sont dénommés êtres. Pour employer les termes de saint Thomas, elle met en pleine lumière la *forme* qui permet d'appliquer à quoi que ce soit le vocable *être*. Les genres eux-mêmes sont considérés par elle, non comme des contenants, des touts, mais comme des notes, des

quantum est Callias, sed etiam in quantum est *hic homo*, et similiter Socratem in quantum est *hic homo*. Et exinde est quod tali acceptione sensus præexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis » *Comm. Post. An. L. II lec. 20 n. 14*. « Ponit autem tres modos, secundum quos aliquid est prius ratione sive cognitione intellectiva; quorum primus est secundum quod universalia sunt priora singularibus, licet in cognitione sensitiva accidat e converso. Ibi enim singularia sunt priora. Ratio enim est universalium, sensus autem singularium. Unde sensus non cognoscit universalia nisi per accidens, in quantum cognoscit singularia, de quibus universalia prædicantur. Cognoscit enim hominem in quantum cognoscit Socratem, qui est homo. E contrario autem intellectus cognoscit Socratem in quantum cognoscit hominem. Semper autem quod est per se est prius eo quod est per accidens » *Comm. Metaph. n. 947*. « Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se, sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum proprium sensibilibium. Alio modo per se, sed non primo, sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilibium omnium. Tertio modo nec primo, nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem » *I q. 17 a. 2 ; q. 78 a. 3 ad 2 ; De Ver. q. 1 a. 10 ; Comm. De Anima, nn. 384 et ss.*

prédicats, des déterminants du réel. Contrairement à l'abstraction totale, elle n'achemine pas la pensée vers des déterminations toujours plus larges, plus communes, plus floues et plus appauvries, mais la renvoie immédiatement à la réalité dont il s'agit de dénoncer les constituants. Elle a donc comme point d'arrivée la possession distincte, la connaissance actualisée de l'être. Pour autant, elle ne livre pas le premier, mais le dernier connu.

L'abstraction qui livre à la pensée son contenu primitif n'a pour objet ni les catégories ni les caractères dénonciateurs du réel. Travaillant immédiatement sur l'individué, sur le concret sensible apporté à l'esprit par la sensation, elle en fait effectivement ressortir le caractère *le plus commun*, le plus obvie; elle fait que tout soit conçu comme réel. Elle ne révèle pas encore à la pensée *l'ens commune*, ou *l'ens in quantum ens*, mais bien *l'ens in communi*²⁶, c'est-à-dire une donnée qui contient actuellement, mais implicitement et confusément, le ciel et la terre, une donnée qui, dégrossie et élaborée, se transformera en *ens in quantum ens* et en *ens commune*. À cette phase initiale de sa vie, disions-nous, la pensée se satisfait de représentations *tout à fait indifférenciées*. C'est à peine si elle passe de son état radical de puissance et de privation à l'acte et à l'avoir. Ce qu'elle perçoit n'est pas seulement lié par toutes ses fibres au sensible, *mais est encore indéterminé sous le rapport de son intériorité et de son extériorité*. L'être est conçu dans la pensée, mais pas en tant qu'intérieur à elle. Pareillement, il est abstrait, il est attribut, mais il n'est pas connu en tant qu'abstrait ni en tant qu'attribut²⁷. Il est contemplé comme quelque chose qui fait irruption dans le foyer, encore à l'état nocturne, de la conscience, comme une réalité hétérogène à la pensée, comme quelque chose qui s'oppose à elle et se suffit indépendamment d'elle, comme quelque chose, en un mot, qui a comme attribut essentiel d'être. Et, étant donné qu'à cette phase d'éveil, l'esprit discerne confusément ce *caractère commun* sans notifier ceux d'ordre logique qui s'y adjoignent, il en résulte que par une opération très simple il saisit ce qui est, il en résulte encore que, par un seul et même acte, il connaît ce qui est en lui et hors de lui²⁸. Grâce à l'absence de réflexion, d'analyse et de discrimination, ce qui est dedans *est confondu* avec ce qui est dehors;

²⁶ I q. 2 a. 1 ad 1; *Comm. Metaph.* n. 392.

« Circa primum scito quod ens sub triplici conditione potest terminare actum intellectus. Primo ut habet conditionem istam quæ est abstractio totalis, non dico a singularibus, sed a speciebus et a generibus. Secundo modo ut habet conditionem istam quæ est abstractio formalis similiter a speciebus et generibus. Tertio modo ut neutram istarum conditionum habens, abstractum tamen a singularibus. Primo modo ens non est pertinens ad hanc quæstionem, quia ipsum ut sic est totum universale, nos autem loquimur de cognitione confusa actuali non virtuali. Secundo modo ens est terminus metaphysicæ: et forte adhuc viris doctissimis non innotuit. Tertio modo ens est primum cognitum, et nuncupatum est ens concretum quidditati sensibili: quia non est separatum aliqua dictarum abstractionum a quidditate specifica vel generica » *In De Ente et Essentia* c. 1 q. 1.

²⁷ « ... Dicendum quod universale dupliciter potest considerari: Uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I de Anima, text. 8, dicitur quod animal universale aut nihil est, aut posterius est... Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis, vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturæ: unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam; quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in lib. de Generatione animalium, cap. 3 » I q. 85 a. 3 ad 1.

²⁸ III q. 25 a. 3. Lorsque saint Thomas enseigne que c'est par un seul et même acte que l'esprit saisit le signe formel et le signifié, il pense à la connaissance spontanée. C'est par une seule et même démarche que l'esprit saisit ce qui est en lui (terme immédiat) et en dehors (terme ultime). Les jugements sur le fait que la réalité perçue soit en lui ou extérieure à lui ne viennent qu'après, autre chose étant de saisir *ce* qui peut exister et le *fait* qu'il puisse exister. Il y a là deux moments, l'un imparfait et l'autre plus parfait. Le premier est une appréhension, une *démarche de nature*; le second est un jugement, un acte réfléchi de la conscience. Dans le premier, il y a intentionnalité et conscience concomitante; dans le second, il y a intentionnalité réfléchie, en acte vécue sinon explicitement signifiée.

l'identité formelle qui relie ce qui est à l'intérieur et au delà de la connaissance se convertit en identité conscientielle ou psychique. Pour autant l'être a été découvert²⁹.

En conséquence de sa primitivité et de son imperfection, ce concept est très simple. C'est-à-dire, qu'il n'a d'antécédents ni sur le plan génétique ni sur le plan logique. Étant le premier à faire son apparition à la « rampe lumineuse » de la conscience, il ne résulte pas de composants qui lui seraient logiquement supérieurs. Il n'est tributaire d'aucun genre ni n'est diversifié par aucune différence³⁰. Au surplus, par suite de ce qu'il n'a pas de parties composantes distinctes de lui-même – car les principes dont il résulte ici-bas sont eux-mêmes de l'être – il est indivisible. Non seulement il ne se résout pas en unités atomiques, il n'est pas même, à l'encontre des notions génériques, susceptible de division formelle³¹. Il n'y a rien d'extérieur à lui-même, qui le puisse départager³².

Il représente aussi un certain tout logique : un tout qui n'est pas aperçu comme tel, mais qui, effectivement, renferme sous forme implicite, confuse, indéterminée, un nombre indéfini de parties. Il est même un tout analogique, un tout contenant comme endormie en lui, l'infinité du divers. Il n'est cependant pas formé par l'abstraction totale, du moins sous sa forme consciente, car alors, le sujet qui le percevrait jouirait de la vision claire de son extension. Il doit plutôt sa forme de tout au caractère naturellement abstraitif de notre intellect, à son fonctionnement spontané qui donne comme résidu un tout.

On sait, en effet, que c'est par comparaison, par analogie constante au cycle de la génération que les Anciens décrivaient le procès de la connaissance : *prius generatur animal quam homo*³³. Ils ont toujours tenu que l'entendement humain, encore que subjectivement affranchi de la matière, se trouve, pour la mise en acte de sa vie propre, en dépendance si étroite de la nature sensible, qu'il faut lui appliquer les lois mêmes du monde des choses « engendrables et corruptibles ». C'est par correspondance avec ce qui se passe dans le processus de la génération corporelle qu'ils ont d'instinct démarqué les étapes du développement spirituel. Ils ont transposé analogiquement l'ordre de l'un dans l'autre. Or, ce qui est tout d'abord engendré sur le plan animal, c'est un tout informe, confondu, indifférencié. Ce n'est qu'après un certain temps que les parties s'élaborent, se dégagent et se discernent³⁴. C'est également ce qui se produit au plan de la génération immatérielle de notre pensée. Celle-ci débute par la conception d'un tout dont les parties sont encore confondues, indistinctes. Ce qui nous incite à penser que l'être est tout d'abord perçu comme un tout.

²⁹ La perception première de l'être se fait par « intuition implicite ». On ne saurait cependant dire avec exactitude que l'intelligence « appréhende et juge en même temps ». Elle ne décompose pas encore l'essence et l'*esse*. Les deux, étant des sensibles *per accidens*, sont saisis comme un tout dans la donnée de la sensation. Ce n'est qu'après, et par un jugement encore confus, que ce tout est saisi comme distinct du sujet connaissant. Alors, il n'est plus connu seulement comme ce qui est, mais comme ce qui n'est pas le sujet connaissant. Et celui-ci a passé de la conscience concomitante et confuse à la conscience réfléchie et représentée. Il n'a pas seulement découvert l'être objectif ; il se l'est affirmé comme tel.

³⁰ On dit communément que l'être premier connu s'identifie avec le genre suprême des scolastiques. Nous n'avons toutefois jamais rencontré en saint Thomas que l'être puisse être un genre, fût-ce suprême.

³¹ *Comm. Metaph.* n. 2171.

³² « Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto ; quia quælibet natura essentialiter est ens ; unde etiam probat Philosophus in III Metaph. quod ens non potest esse genus ; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur » *De Ver.* q. 1 a. 1 ; *Comm. Metaph.* nn. 139, 433, 889, 1966, 2169.

³³ *Comm. Metaph.* n. 605 ; *I q.* 85 a. 3 ad 1.

³⁴ « Quædam enim possunt esse sine aliis secundum generationem, per quem modum totum est prius partibus : quia, quando jam totum generatum est, partes non sunt in actu, sed in potentia » *Comm. Metaph.* n. 953.

En nous plaçant à un point de vue métaphysique, nous parvenons à la même conclusion. Notre intellect est en pure puissance à l'égard de l'être universel³⁵. Il n'est que misère, que vaste réceptivité. Et il est normal, étant donné que le passage de puissance à acte se fait progressivement, qu'il soit tout d'abord en acte de l'être de la manière la plus imparfaite avant de le devenir d'une manière parfaite. Et si la manière parfaite de devenir intellectuellement l'être est de l'analyser, d'en déterminer les causes, d'en saisir clairement et distinctement les propriétés et les modes, la manière imparfaite consistera à le percevoir globalement, confusément. D'autre part, une loi fondée sur la complexité métaphysique du réel veut que plus la pensée accède à l'universel, plus sa connaissance se fasse vague et imprécise, les caractères distinctifs s'effaçant devant les traits généraux et communs. Plus, par conséquent, elle devient virtuelle, implicite, confuse. De sorte que le degré suprême de la confusion et de l'imperfection se réaliserait lorsqu'elle percevrait cette donnée simple, apte à se matérialiser analogiquement en tout et qui serait effectivement l'être. Alors, elle serait en possession d'un objet polyvalent, d'un objet d'une extension virtuelle infinie, d'un objet qui, en raison de sa grande indétermination et de ses richesses implicites, pourrait être appliqué à Dieu, aux Anges, aux réalités sensibles et à leurs déterminations accidentelles³⁶. Ces possibilités, pour inconscientes et fantastiques qu'elles soient, sont pourtant réelles, puisqu'elles sont en définitive fondées sur la nature même du contenu de la pensée.

Parce que simple, parce qu'exempt de parties essentielles, parce que répugnant à toute forme de composition, il faut encore que le concept d'être soit absolument vrai. Cette vérité, il va sans dire, n'est pas formelle, mais ontologique. Elle n'est pas la vérité de celui qui se sait et qui s'affirme vrai, mais la vérité de ce qui est vrai, de ce qui est fidèle reproduction. En vertu de ce qu'il est, en vertu de son contenu, le concept d'être est vrai. Par le fait qu'il est la réplique de la réalité extérieure, qu'il est intrinsèquement mesuré par elle, il se trouve en équation parfaite avec elle³⁷.

Enfin, le concept d'être, en plus d'être un tout, s'avère apte à embrasser la réalité dans sa totalité. Quand je dis, à propos d'un homme, blanc, savant, je souligne en lui des perfections particulières, contingentes, mais je laisse échapper le principal. Quand, au contraire, je dis homme, je retiens le principal, mais laisse tomber le secondaire. Il n'en est pas ainsi quand je dis *être*. J'embrasse alors la réalité dans toute son épaisseur et toute sa complexité³⁸.

³⁵ I q. 79 a. 1.

³⁶ I q. 85 a. 3.

³⁷ « Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficiamus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX Metaph., text. 22 » I q. 85 a. 6.

À cette phase de la connaissance, l'esprit, ainsi que nous l'avons noté, ne fait aucune différence entre l'en-dedans et l'en-dehors. Tout lui apparaît *autre* et *extérieur*.

³⁸ « Impossibile est enim aliquid esse in actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu quin sit animal rationale vel irrationale » *Contra Gent.* l. 1 c. 24.

CHAPITRE TROISIÈME

L'ÊTRE DU SENS COMMUN

L'être du sens commun est, lui aussi, caractérisé par un défaut, par un manque de dissociation, de dégagement du sensible. Ce n'est pas du reste sa seule imperfection. Il s'avère encore vague, indéterminé, confus, d'une faible lumière et d'un rayonnement limité. Si on le compare à celui que nous venons de décrire, il faut dire qu'il se confond substantiellement avec lui, encore qu'il n'en présente pas tous les caractères. Il a déjà subi une élaboration, il se trouve suffisamment développé pour former comme une métaphysique embryonnaire.

La conscience populaire, même chez le civilisé, est encore en demi-sommeil et presque à l'état nocturne. En plus d'être polarisée par le sensible, elle met en œuvre une multitude de matériaux dont elle ne se représente pas clairement la valeur. Elle s'en sert spontanément, elle en pressent le prix en acte vécu, mais pas en acte réfléchi et signifié. Ce n'est souvent qu'après un long usage, qu'après un maniement prolongé, qu'après l'épreuve longuement et patiemment soutenue d'une idée, qu'elle parvient à en apprécier la fécondité. De même qu'il lui faut employer longtemps des mots et des signes pour désintégrer la relation de signification qu'ils recèlent, ainsi il lui faut vivre longtemps ses représentations spirituelles pour en saisir abstraitement la richesse et la portée.

C'est ce qui a lieu au sujet de l'être. L'intelligence commune a le sentiment obscur et vécu de ses propriétés et de sa valeur illuminatrice, mais ne s'en rend pas clairement et explicitement compte. Elle s'en sert, elle fait constamment fond sur lui, elle échafaude, en prenant appui sur lui, quelques raisonnements corrects et vrais, mais ne se représente pas, comme à l'état séparé, les richesses de son mystère intime et la valeur transcendante de sa médiation. Autrement dit, l'être du sens commun comporte encore une proportion considérable d'implication et de confusion.

Pour plus de précision, notons qu'étant donné que notre intellect a des instincts spontanés, des initiatives naturelles, des mouvements et des démarches qui anticipent sur l'art et la science, étant donné encore qu'il est pourvu de points de départ indéfectibles et de rudiments de logique³⁹, il n'est que normal qu'il parvienne à des ébauches naïves, à des coordinations maladroitement, mais consistantes de l'être. De sorte qu'une analyse attentive révèle que le sens commun est riche de données brutes et qu'il constitue comme le gisement où doit puiser la métaphysique.

Par exemple, l'entendement qui en est encore dans son développement au stade du sens commun est capable de généralisation. Sans abstraire avec délibération et calcul, il jouit d'une certaine conscience exercée de l'extension de ses concepts. Il ne fait pas qu'en percevoir le contenu ; il les attribue ; il les applique au concret. Il porte nombre de jugements dont le « nerf secret » est la vertu extensive de l'idée d'être. Ce qui comporte que l'être du sens commun soit en relation *vécue* avec toute une multitude d'êtres sensibles, avec toute une diversité de formes et de modes, avec tout un univers en mouvement et en prolifération. Par quoi l'on voit qu'il exprime, lui aussi, un tout, un tout dont le caractère analogique n'est sans doute pas encore discerné, dont l'extension même n'est qu'obscurément perçue, mais un tout qui est pourtant plus explicite et plus complexe que celui que représente le concept primitif d'être.

Notons encore que le sens commun renferme un ensemble intéressant de vues sur la vie, sur l'âme, sur la personnalité, sur la liberté, sur Dieu, sur la responsabilité, et que ces vues n'ont pu être acquises sans des raisonnements basés sur le principe de causalité et, définitivement, sur l'être.

³⁹ *Comm. Metaph.* nn. 1436-1442 ; *Contra Gent.*, l. II c. 75 ; *I* q. 117 a. 1 ; *I-II* q. 51 a. 1 ; q. 63 a. 3 ; etc.

Ce qui atteste que l'intelligence « vulgaire » a déjà saisi en acte vécu la valeur de médiation de ce dernier. Ce qui fournit la preuve qu'elle a déjà commencé le développement et la mise en œuvre de ses innombrables virtualités.

L'être du sens commun présente toutefois de nombreuses lacunes. Le type de connaissance, la structure mentale auxquels il est intégré comportent de grandes déficiences ; et il va sans dire qu'il les encourt toutes. Effectivement, le régime psychique auquel il est incorporé est dominé par la mémoire et la *ratio particularis*⁴⁰, c'est-à-dire par la sensibilité et l'intérêt. Il s'en trouve pour autant revêtu d'une gangue sensible qui le particularise et lui prête un cachet utilitaire. Autant vaut dire que la spéculation du sens commun sur l'être manque de désintéressement, manque d'objectivité et de contrôle dans ses affirmations, de certitude dans ses généralisations, d'ordre et de méthode dans ses coordinations⁴¹.

En effet, si voir pour le plaisir de voir et connaître pour la joie et la perfection que cela comporte, sont le privilège exclusif de l'homme, néanmoins, pas n'est besoin d'une grande perspicacité pour découvrir que cette curiosité, sacrée et féconde, est constamment dominée par la préoccupation d'apprécier les hommes et les choses par rapport constant à soi-même.

Pareillement, les noyaux de spéculation que renferme le sens commun, sont tous marqués au coin de l'intérêt et d'une certaine subjectivité. On ne se prend à réfléchir sur certains problèmes que s'ils sont vitaux, que si l'on est soi-même concerné. On ne les scrute pas pour leur intérêt propre, pour la vérité qu'ils contiennent, mais en raison de la répercussion qu'ils peuvent avoir sur son propre sort.

Pour autant, on restreint la sphère de sa recherche. Faute d'impartialité et d'objectivité, on manque d'envergure et d'universalité. Ses jugements et ses raisonnements demeurent entachés d'individuel et de concret. On n'a pas davantage cure de les ordonner et de les enchaîner d'après les exigences d'une donnée objective, l'observation et la réflexion n'ayant pour règles que le caprice et le hasard des circonstances. On procède la plupart du temps à tâtons et si l'on s'avise de systématiser, c'est à l'aventure, ne disposant pas des directives d'une méthode éprouvée.

Enfin, comme on n'a pas la pleine conscience de ses certitudes instinctives et comme au surplus on ignore l'art de les agencer et d'en faire jaillir lumière et force illative, on s'abandonne à des adhésions courtes, incohérentes et sans appui. L'instinct, lorsqu'il est confiné aux données primordiales, est sans doute pourvu d'une sûreté et d'une infaillibilité supérieures à celles de la science, mais il demeure qu'il s'avère impuissant à les contrôler, à les défendre et à les justifier. Le naturel et le spontané sont, chez l'homme, des formations rudimentaires, imparfaites. Ils ont besoin d'être transformés par l'industrie pour acquérir leur pleine valeur.

Autant de considérations qui nous aident à nous rendre compte des lacunes inhérentes à l'être du sens commun. S'il offre à l'analyste l'aspect d'une métaphysique fruste et robuste, il ne dépasse pas tout de même les limites de l'empirisme. Il fournit au philosophe un apport précieux, une amorce indispensable, mais ses élaborations se tiennent à un niveau encore trop peu élevé pour présenter le caractère de données scientifiques. Il a besoin d'être dégrossi, stylisé, transfiguré pour offrir à la sagesse les matériaux que requièrent ses savantes constructions.

⁴⁰ *Comm. Metaph.* nn. 9-18.

⁴¹ E. Baudin, *Introduction générale à la Philosophie*, pp. 9-20.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ÉTONNEMENT

Il n'y a pas d'hiatus, il n'y a pas de fossé, il n'y a pas d'abîme entre les formes inférieures et les formes évoluées de la connaissance. Elles représentent diverses phases d'une même marche et d'un même développement. Elles sont sans doute spécifiquement distinctes mais pas disparates. Ç'a été l'erreur de Parménide et d'Héraclite, ç'a été l'erreur de Platon lui-même d'opposer radicalement connaissance vulgaire à connaissance scientifique et de considérer l'une comme la contrefaçon de l'autre, l'une comme l'obstruction, l'obstacle à l'autre. Descartes, Malebranche et Spinoza eux-mêmes, n'ont pas échappé à cette tentation. Ils ont manifesté à l'égard du sens commun un dédain injustifié. Au sentiment de la philosophie traditionnelle, au contraire, l'acquis du sens commun est un appoint précieux, revêt une importance capitale. Il sert de fondement et de point de départ. Les élaborations de la raison spontanée fournissent le matériel notionnel nécessaire aux premières opérations sapientielles. Selon l'adage aristotélicien, « tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante »⁴². Ce qui ne saurait se vérifier sans une continuité intérieure, substantielle, entre le premier et le dernier connu. Du reste, nous l'allons voir, le phénomène de l'étonnement implique, lui aussi, par suite de ce qu'il amène un changement d'état d'esprit à l'endroit d'un *même objet*, que nos divers types de connaissance ne soient que diverses formes de communion à une seule et même réalité.

Pour qu'il y ait passage de la connaissance empirique à la contemplation philosophique, il faut qu'il y ait refonte des concepts, transfiguration du champ de la conscience, perspective et éclairage nouveaux. Il est de rigueur qu'une vue neuve et excellente du réel se produise, qu'un mode nouveau de le regarder et de l'apprécier s'instaure dans l'âme. Et cet événement ne peut avoir lieu que si une cause le provoque, que si un facteur jusque-là inagissant vient s'interposer entre la pensée et l'objet de son observation.

Platon attribuait l'éveil philosophique au « choc ». Croyant à la métempsychose, il professait que l'âme, qui avait déjà contemplé dans l'au-delà, s'obscurcissait au contact du corps. Il en résultait chez elle un état de léthargie et d'oubli complet. De sorte qu'apprendre consistait surtout dans la révocation des idées couchées dans la subconscience sous forme d'empreintes. L'art de produire la science se ramenait à celui de pratiquer la « réminiscence ». Et cet art était effectivement la maïeutique. Sa fonction consistait à opérer la purification de l'esprit de manière à y faire se produire le choc.

La purification n'était pas conçue comme une pratique d'ordre moral ou rituel, mais d'ordre intellectuel. Il s'agissait de laver l'esprit, de le nettoyer au moyen de la dialectique du dialogue, des préjugés et des opinions fausses qui l'entachaient. Ce travail préliminaire se faisait par la confrontation des idées reçues et par la mise en lumière de leur opposition, si ce n'est de leur contradiction. Et il résultait de la découverte de cette contradiction ainsi que du sentiment de conflit intime qu'elle provoquait, une attitude mentale négative, une impression pénible de désarroi, d'insuffisance, de pauvreté, de vacuité. C'était effectivement le *choc*. Il s'accompagnait d'un embarras, d'un malaise, d'une inquiétude analogues aux troubles qui marquent les heures angoissées qui précèdent l'« enfantement ». Cet état eût été intolérable, si les incertitudes et les bouleversements qu'il occasionnait n'eussent réalisé les dispositions indispensables à l'éclosion de la sagesse.

⁴² *Les Seconds Analytiques* 71 a 1.

M. Maritain, dans ses lucides et profondes leçons sur l'être, signale une autre manière de s'acheminer vers la redécouverte de l'être, une autre modalité du doute et de l'inquiétude métaphysique. « De même, dit-il, le philosophe allemand Heidegger assure qu'on ne peut être métaphysicien sans passer d'abord par l'expérience de l'angoisse, en donnant à ce mot une portée non seulement psychologique mais aussi métaphysique que possible. C'est le sentiment tout à coup vif et déchirant de tout ce qu'il y a de précaire et de menacé dans notre existence, dans l'existence humaine, et du même coup, par l'effet même de ce sentiment, de cette angoisse, cette existence se dépouille de sa banalité, elle prend une valeur unique, sa valeur unique, elle se présente à nous comme quelque chose de sauvé du néant, d'arraché au néant. Oui certes, cette sorte d'expérience dramatique du néant peut servir d'introduction à l'intuition de l'être, à condition qu'on la prenne seulement comme une introduction »⁴³.

Il relève un autre cas typique d'effort pour passer de la connaissance brute à la conscience aiguë de l'être dans les réflexions de Gabriel Marcel sur la vertu morale de fidélité. « De même que Heidegger s'attaque à une expérience vécue, à quelque chose de psychologique comme l'angoisse, mais en nous avertissant bien qu'il ne s'agit pas du tout de psychologie, de même la notion de fidélité est prise ici dans un sens qui doit ou devrait transcender la morale et nous apporter une valeur et un contenu proprement métaphysique. On peut remarquer que tout ce qu'il y a de consistance, de tenue, de fermeté, de victoire sur la dispersion et sur l'oubli dans cette vertu, dans ce qui est évoqué par le mot fidélité, on peut remarquer que tout cela dépend étroitement d'une certaine tenue dans la réalité elle-même, par où je domine l'écoulement de ma propre vie et je possède ma consistance métaphysique, de telle sorte que dans la direction de pensée suivie par M. Gabriel Marcel on arriverait, si nous comprenons bien celui-ci, à dire qu'une philosophie de la vie, où je serais confondu avec l'écoulement de ma vie, serait incompatible avec l'expérience de la fidélité : l'expérience, l'irréductible réalité de ce que j'éprouve et connais comme fidélité serait prégnante d'un réalisme ontologique »⁴⁴.

Enfin, pour revenir à l'antiquité, Aristote et saint Thomas expliquent un peu autrement, encore qu'avec plus de netteté et de précision, l'inspiration philosophique, la genèse psychologique de la connaissance de l'être. Ce dernier, en particulier, après avoir démontré que la philosophie est déjà en quelque sorte enveloppée dans le désir inné de savoir, – désir inviscéré en l'intelligence, désir qui se confond avec sa nature même et qui la travaille jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à savoir selon le mode parfait ou philosophique, – ce dernier, dis-je, ne se satisfait pas de cette explication, pour radicale qu'elle soit⁴⁵. Il exige encore que le contemplatif dispose de loisirs⁴⁶. Il faut, pour s'adonner à la recherche désintéressée, avoir la liberté, la vacance d'esprit, se trouver dans des conditions de détachement et de disponibilité qui permettent l'éveil et l'envol de la pensée, qui permettent à son instinct profond de la mouvoir et de la propulser.

Mais ce ne sont là que dispositions préalables. Ce qui tire la conscience de sa torpeur et déclenche en elle la réflexion, ce qui provoque la liquéfaction de son contenu habituel, ce qui amène la précipitation et la cristallisation de ce contenu en une formule nouvelle, c'est l'« étonnement ». *Qui primo philosophati sunt, et qui nunc philosophantur, incipiunt philosophari*

⁴³ *Sept leçons sur l'Être* p. 58.

⁴⁴ *Ibid.* p. 59.

⁴⁵ « Unaquæque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus, sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducat nisi per scientiam, quia nihil est eorum quæ sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio de Anima: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam » *Comm. Metaph.* nn. 2 et 3.

⁴⁶ « Unde et circa Ægyptum primo inventæ sunt artes mathematicæ, quæ sunt maxime speculativæ, a sacerdotibus, qui sunt concessi studio vacare, et de publico expensas habebant, sicut etiam legitur in Genesi » *Comm. Metaph.* n. 33.

propter admirationem alicujus causæ. Il en fut à l'origine comme il en est maintenant : ceux-là sont aptes à philosopher qui ont le don de s'émouvoir et de s'étonner⁴⁷.

Étonnement, *admiratio* : le mot signifie littéralement ébahissement, surprise, stupéfaction. La réalité qu'il évoque comporte donc une coloration passionnelle, impliquant une certaine crainte⁴⁸. Elle offre l'aspect d'un phénomène synergique, d'un phénomène d'ordre à la fois cognitif et émotionnel, d'un phénomène apparenté à celui de l'inspiration poétique, laquelle donne l'ébranlement à tout l'organisme et mobilise toutes ses ressources immatérielles et sentimentales⁴⁹. Effectivement, saint Thomas en fait un analogué de la passion ; il l'assimile à un type particulier de crainte⁵⁰. Elle consiste en une certaine inquiétude sacrée qui envahit l'âme, qui la secoue, qui rompt la gangue épaisse de ses représentations frustrées, qui la laisse en proie à une curiosité à la fois timorée et féconde.

D'aucuns manifesteront peut-être quelque surprise de ce qu'un tel déploiement passionnel accompagne l'éclosion de la curiosité philosophique. C'est qu'ils ignorent l'homme, qu'ils ignorent son caractère charnel. Ils ignorent que rien ne s'accomplit parfaitement en lui sans les transes, sans les remous de l'affectivité et les remuements de la passion. Les disciplines les plus froides, les plus austères, les plus rigides, ne parviennent à s'implanter en son âme et à s'intégrer parfaitement à sa personnalité, que si elles y trouvent un climat passionnel convenable. Lui-même ne parvient à s'insérer consciemment dans l'univers que sous le choc de l'étonnement, que sous le coup de l'émotion. Comme dirait Péguy, même le spirituel en lui est charnel, même le spirituel comporte des passions et appelle *une formation de caractère éthique*. Et s'il est évident qu'on ne saurait vaquer comme il convient à la sagesse sans les vertus morales, sans le désintéressement, la studiosité, la probité, la docilité et le reste, qu'y a-t-il d'étonnant qu'on ne puisse la découvrir sans le support d'un élément passionnel. Mais passons.

Dès lors qu'on s'enquiert sur les causes de l'étonnement, on ne se rend pas seulement compte qu'il joue le rôle de détonateur, qu'il produit le déclic de la connaissance scientifique ; on se persuade par surcroît qu'il ne saurait y avoir rupture entre l'être du sens commun et celui du philosophe. On voit qu'ils dérivent du même fond, qu'ils sont effectivement la même donnée diversement modifiée.

Tout d'abord, notons que l'étonnement ne naît pas de l'inconnu, de l'ignoré ; il provient plutôt de ce que le connu l'est peu, l'est à peine. Que de choses familières nous regardons depuis longtemps sans les avoir encore vraiment aperçues ! Et il en est ainsi, en particulier, de cette chose très simple, masquée par tant de diversité, qu'est l'être. On peut la voir machinalement pendant plusieurs années sans l'apercevoir, sans être frappé de sa physionomie propre. L'étonnement suppose donc que l'être qui, en l'occurrence en est l'occasion, est déjà connu, mais qu'il a à être redécouvert et que le sujet qui a à le redécouvrir se rend compte de la difficulté de l'opération. Ce qui lui était familier soudain l'excède, le dépasse, prend figure de vaste problème ; il en est tout

⁴⁷ *Comm. Metaph.* n. 54.

⁴⁸ « ... *Admiratio est principium philosophandi...* » *I-II* q. 41 a. 4 ad 5.

⁴⁹ « *Constat autem, quod dubitatio et admiratio ex ignorantia provenit. Cum enim aliquos manifestos effectus videamus, quorum causa nos latet, eorum tunc causam admiramur. Et ex quo admiratio fuit causa inducens ad philosophiam, patet quod philosophus est aliquantulum philomytes, idest amator fabulæ, quod proprium est poetarum. Unde primi, qui per modum quemdam fabularem de principiis rerum tractaverunt, dicti sunt poetæ theologizantes, sicut fuit Perseus, et quidam alii, qui fuerunt septem sapientes. Causa autem, quare philosophus comparatur poetæ est ista, quia uterque circa miranda versatur. Nam fabulæ circa quas versantur poetæ, ex quibusdam mirabilibus constituuntur. Ipsi etiam philosophi ex admiratione moti sunt ad philosophandum. Et quia admiratio ex ignorantia provenit, patet quod ad hoc moti sunt ad philosophandum ut ignorantiam effugarent* » *Comm. Metaph.* n. 55.

⁵⁰ *I-II* q. 41 a. 4.

ensemble émerveillé et bouleversé. Il connaît et il ignore ; *il connaît l'être, mais il en ignore la structure, les propriétés et les causes*⁵¹. Le coutumier fait question, se transforme en insolite ; et voilà que l'essor est donné à la pensée, que la voie est ouverte à la recherche. L'être pose en immense interrogation ; son mystère veut être déchiffré.

On se demandera encore quel est exactement le résultat de l'étonnement. Peut-on le mesurer ? Et tout d'abord, conduit-il l'esprit à l'intuition de l'être ?

Il y a intuition et intuition. S'il s'agit d'intuition au sens strict, c'est-à-dire de cette forme de connaissance qui, s'opposant à celle qui est effectuée par le procédé abstraitif, implique la saisie du réel dans ses conditions existentielles, il est manifeste que l'étonnement ne saurait la produire. Comme nous l'avons établi, il a comme résultat de provoquer la transposition du plan empirique au plan scientifique de données filtrées par les sens externes et dégagées, par la vertu abstractive de l'esprit, de représentations élaborées par les sens internes.

Il est toutefois une autre forme d'intuition qui, celle-là, s'entend au sens large et ne se prend pas par opposition à la connaissance abstractive, mais par opposition à celle qui est discursive. Elle consiste dans une sorte de vue synoptique de l'être et de ses sources immatérielles. Elle a lieu lorsque l'esprit est parvenu à une telle maîtrise de la réalité contemplée que ses raisonnements deviennent elliptiques, qu'il jouit, grâce toujours à l'éclairage des principes, de la perception simultanée de l'effet et de ses causes. À ce moment, la connaturalité avec l'être est devenue si grande, si profonde, qu'il a l'impression de le survoler, de le surplomber, d'en saisir la richesse et les virtualités par une opération très simple et qui lui paraît supérieure à la démonstration. C'est que sa communion à l'être est devenue profonde, vitale, les moyens qui l'assurent ayant été vitalisés par l'accoutumance, par le contact fréquent et prolongé. Et il est évident que l'étonnement ne saurait produire une pareille vision et une pareille intimité. Il ne serait pas alors le « principe » de la recherche philosophique, mais le terme, nous portant d'un bond au sommet de la sagesse. Il ne serait pas l'amorce, mais le rassasiement total.

La minute décisive d'enthousiasme qu'il procure, le « feu spirituel » qu'il allume dans l'âme provoquent une certaine intuition, mais une intuition si imparfaite, qu'elle laisse encore l'objet dans la *confusion* et que tout reste à faire pour l'élucider, pour le fouiller dans ses causes internes et externes. Pourtant, il y a à cet instant d'exaltation une certaine intuition, il y a pressentiment des possibilités de découverte, il y a comme une prévision de rapports à déterminer, comme un flair de convenances à établir. Il en est de l'être comme de Dieu : si on le cherche, c'est le signe qu'on le possède déjà. Si on ne soupçonnait pas l'économie de son mystère, on ne se mettrait pas en devoir de la découvrir et de la déterminer.

L'étonnement, encore qu'il ne procure qu'une vue confuse de l'être, conduit donc au vestibule du temple de la sagesse. Il nous mène à l'être en ce qu'il est de l'être ; il nous met aux prises avec son mystère intime.

⁵¹ « ... Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi ; quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius » *I-II* q. 32 a. 8 ; *III* q. 13 a. 8 ; *Contra Gent.* l. III c. 25.

CHAPITRE CINQUIÈME

REGARD RÉTROSPECTIF SUR L'ÊTRE

L'un des besoins de notre esprit, c'est de comparer, c'est de procéder par opposition et contraste. Dès qu'une notion est obscurément perçue, il la confronte à d'autres, afin de voir les convenances ou les divergences qu'elle soutient avec elles, afin de mieux en saisir le contenu, de mieux se l'approprier⁵². Cette démarche réflexive lui permet, grâce aux discriminations qui en résultent, de se rendre conscients ses propres procédés de sélection et d'abstraction. Elle lui permet de mesurer ses pas, de passer du fonctionnement machinal à l'action attentive, délibérée, et pour autant, de progresser dans son labeur d'intellection.

Le concept d'être n'est pas un cas d'exception. La première démarche qui s'impose à son sujet, ce n'est pas l'exploration de ses richesses intimes, mais son dégagement et sa distinction de ses déterminations particulières, de ses modes contingents. Pour l'analyser sans confusion et sans erreur, pour le rendre diaphane, translucide à la pensée, il faut le posséder à l'état pur, il faut l'avoir tout d'abord purifié de toute scorie et de tout faux alliage.

Il existe sans doute, indépendamment de notre intervention, à l'état pur, à l'état « séparé », dans sa source, en Dieu, mais, à moins de donner dans l'ontologisme, on ne saurait tenir que notre esprit le peut aller chercher à cet endroit. En tout cas, tant pour Aristote que pour saint Thomas, notre connaissance scientifique s'origine des sens et s'appuie sur des principes consolidés au moyen de l'*experimentum* et du procédé inductif⁵³. Sans doute, lorsqu'il traite de la connaissance de l'être, le Stagirite demeure-t-il assez équivoque. Il parle tantôt d'une discipline qui aurait comme propos l'étude des substances séparées⁵⁴, tantôt d'une autre qui aurait comme objet primaire l'être des substances sensibles et comme objet secondaire celui de leurs accidents⁵⁵. Ce

⁵² « ... Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur et sic perficitur substanti rei completa notitia » *Contra Gent.* l. I c. 14; *In Boet. De Trin.* q. 6 a 3.

⁵³ Le début des *Métaphysiques* et la dernière partie des *Seconds Analytiques*, en particulier, sont consacrés à l'étude de la genèse de nos évidences premières.

⁵⁴ *Metaph.* 1026 a 5-15; 1064 a 32-38; etc.

⁵⁵ « L'Être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une même nature... »

« L'Être se prend en de multiples acceptions, mais en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique. Telles choses, en effet, sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, telles autres parce qu'elles sont des affections de la substance, telles autres, parce qu'elles sont un acheminement vers la substance, ou, au contraire, des corruptions de la substance, ou parce qu'elles sont des privations, des qualités d'une substance, ou des négations de la substance même. C'est pourquoi nous disons que même le Non-Être est : il est Non-Être. Et, de même donc que de tout ce qui est sain, il n'y a qu'une seule science, ainsi en est-il pour les autres cas. En effet, non seulement l'étude des choses qui sont nommées par rapport à un seul terme relève d'une science unique, mais encore l'étude de tout ce qui est relatif à une nature unique, car ce sont là des choses nommées, en quelque manière, selon un terme unique. Il est donc évident qu'il appartient aussi à une seule science d'étudier tous les êtres en tant qu'êtres. Or la science a toujours pour objet propre ce qui est premier, ce dont toutes les autres choses dépendent, et à raison de quoi elles sont désignées. Si donc c'est la substance, c'est des substances que le philosophe devra appréhender les principes et causes » *Metaph.* 1003 a 32-b 19 ;

« L'Être se prend en plusieurs acceptions, comme nous l'avons indiqué précédemment dans le livre des acceptions multiples. Il signifie, en effet, d'un côté l'essence et l'individu déterminé, d'un autre côté, qu'une chose a telle qualité,

qui correspondrait virtuellement à la distinction des Modernes entre ontologie et théodicée. Mais il ne suit pas de cette imprécision, de cette incohérence, que le point de départ de la spéculation sur l'être serait, d'après Aristote, l'être positivement immatériel, l'être positivement séparé. La presque totalité des *Métaphysiques* proteste contre cette interprétation. Tout au long de l'ouvrage, exception faite des derniers chapitres, il est traité du sensible en tant qu'il est de l'être.

Saint Thomas n'attribue pas davantage à la métaphysique, à titre d'objet initial, les substances spirituelles et incorruptibles. Bien au contraire, il tient que notre pensée débute forcément dans le sensible et que, pour arriver à la notion d'être, il lui faut avoir recours à des procédés d'épuration. Son enseignement constant établit que l'être du métaphysicien, l'être par lui analysé, construit, conjoint en ses parties par une vaste trame de relations, a préalablement été décanté, tiré du sensible. Si l'on en doute, qu'on nous permette les considérations suivantes.

Tout d'abord, ce serait, lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'il entend par « être du métaphysicien », chercher appui sur un fond bien mouvant que de bâtir une argumentation sur sa terminologie. Il ne s'est jamais montré particulièrement méticuleux dans le choix des mots, logeant souvent dans le vocabulaire de ses devanciers une pensée toute différente de la leur. Et nous en avons un exemple typique lorsqu'il entreprend de déterminer les réalités qui intéressent le métaphysicien. Il les désigne indifféremment par les mots « abstracta » ou « separata ». Ainsi, dans le *Proœmium* qui sert d'introduction à son commentaire, l'*ens commune*, qui n'est pas nécessairement spirituel, est rangé à triple reprise au nombre des *separata*⁵⁶. Par contre, au livre second, les substances spirituelles sont désignées comme des réalités abstraites, *res abstracta*⁵⁷. Plus loin *separata* se rapporte aux réalités immatérielles, tandis qu'*abstracta* a trait aux idées séparées de Platon⁵⁸.

Encore, il arrive que les *separata* soient identifiés avec les réalités considérées par la physique et la mathématique⁵⁹, tandis que les *abstracta* et les *subsistentia* se trouvent accolés dans le même membre de phrase⁶⁰. Ailleurs, l'*ens abstractum* est identifié avec l'être subsistant⁶¹. Dans le commentaire du *De Trinitate* de Boèce, qui reproduit substantiellement celui du début du sixième livre des *Métaphysiques*, la *separatio* devient le critère de la distinction non seulement de la métaphysique, mais de tous les savoirs spéculatifs⁶². Cependant, la comparaison de ces deux passages au texte liminaire du commentaire des *Physiques* dénoue finalement la difficulté. Elle laisse voir jusqu'à l'évidence qu'il y a deux types de *separatio*. Celle-ci peut se réaliser soit en dehors de l'esprit, soit dans l'esprit : il y a en effet les réellement séparés, *secundum esse*, et ceux qui ne le sont que par l'intervention de notre pensée, *secundum intellectum*⁶³ : « *Ens et substantia*

ou telle quantité, ou chacun des autres prédicats de cette sorte. Mais, parmi ces sens si nombreux de l'Être, on voit clairement que l'Être au sens premier est l'essence, qui indique précisément la substance » *Metaph.* 1028 a 10-14.

⁵⁶ « Quamvis autem subjectum hujus scientiæ sit ens commune, dicitur tamen tota de his quæ sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quæ nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiæ, sed etiam illa quæ possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent » *Metaph.* Proœm.

⁵⁷ *Comm. Metaph.* nn. 285-286 ; I q. 85 a. 2 ad 1.

⁵⁸ *Comm. Metaph.* n. 344.

⁵⁹ *Comm. Metaph.* nn. 1161-1163.

⁶⁰ *Comm. Metaph.* n. 351.

⁶¹ *Comm. Metaph.* n. 462.

⁶² « Sic igitur speculabili quod est objectum speculativæ scientiæ, per se competit separatio et a materia, et a motu, vel applicatio ad ea : et ideo secundum ordinem remotionis et a materia, et a motu scientiæ speculativæ distinguuntur » *In Boet. de Trin.* q. 5 a. 1.

⁶³ *Ibid.*

dicuntur esse separata a materia et motu non propter hoc, quod de ratione eorum sit esse sine materia et motu, sicut de ratione asini est sine ratione esse, sed propter hoc quia de ratione eorum non est in materia et motu esse, quamvis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstrahit a rationali, quamvis aliquod animal sit rationale»⁶⁴. Par quoi l'on voit que l'on peut tenir que la métaphysique considère les *réalités séparées* sans la confiner pour autant aux substances spirituelles. L'abstraction produit, elle aussi, la séparation, de sorte que les *abstracta* sont des *separata*, encore que cela leur convienne en commun, bien que selon un mode divers, avec les réalités d'ordre spirituel.

Il faudrait en dire autant du divin. La *scientia divina*, la théologie, à moins qu'on l'entende comme une partie de la science de l'être, n'est pas nécessairement celle qui s'intéresse exclusivement à Dieu, mais celle qui considère des réalités ou qui incluent Dieu ou qui en sont l'effet propre. Tantôt elle est dénommée telle, parce qu'elle recherche la contemplation des principes premiers, parmi lesquels il faut comprendre Dieu : *cum hæc scientia sit de primis causis et principiis, oportet quod sit de Deo; quia Deus hoc modo intelligitur ab omnibus, ut de numero causarum existens, et ut quoddam principium rerum*⁶⁵; tantôt parce qu'elle s'attache au divin dans les choses : *in aliquo genere rerum existit aliquod divinum*⁶⁶. De sorte qu'une seule et même science, désignée diversement suivant ses diverses fonctions, considère Dieu, les données tirées du monde sensible et les principes premiers des choses. Elle est appelée tantôt théologie, tantôt métaphysique et tantôt philosophie première⁶⁷. « C'est la même science, dit explicitement saint Thomas, qui traite de l'être premier et de l'*ens commune* »⁶⁸. En conséquence, ontologie et théodicée ne sont pas deux sciences, mais deux parties intégrantes d'un seul et même savoir. C'est peut-être ce que n'ont pas clairement vu ceux qui, trompés par la trilogie de Boèce (*scientia naturalis, mathematica et scientia divina*) assignent comme objet à la métaphysique l'étude des *separata*⁶⁹. Ils prennent pour

⁶⁴ *In Boet. de Trin.* q. 5 a. 4 ad 5.

⁶⁵ *Comm. Metaph.* n. 64.

⁶⁶ *Comm. Metaph.* n. 1167 : « Honorabilissima scientia est circa honorabilissimum genus entium in quo continentur res divinæ. » *Ibid.* n. 1168 : « Deus immisit omnibus creaturis cum quodam fulgure traditionem sui radii luminosi. » *Comm. De Div. Nomin.* c. 4 lect. 5 : « Omnis forma per quam res habet esse, est participatio quædam divinæ claritatis. » *Ibid.* : (Veritas prima) « non narratur, nisi per causas secundas, quæ illuminantur lumine causæ primæ. » *Comm. De Causis*, lect. 6. : « Forma est quoddam divinum... Divinum quidem est, quia omnis forma est quædam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus... » *Comm. Phys.* L. I lect. 15 n. 7; I q. 8 a. 1; q. 45 a. 5; q. 65 a. 3; I-II q. 66 a. 5 ad 4.

⁶⁷ « Hæc autem triplex consideratio non diversis, sed uni scientiæ attribui debet... » « Secundum igitur tria prædicta, ex quibus perfectio hujus scientiæ attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum prædictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quæ consequuntur ipsum. Hæc enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat » *Comm. Metaph.* Procem. *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 1.

⁶⁸ *Comm. Metaph.* n. 1170 : « Et quia ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi, ideo ad aliam scientiam quam ad naturalem pertinet consideratio entis communis; et ejus etiam erit considerare hujusmodi principia communia. » *Comm. Metaph.* nn. 593, 384, 398, 2263. « Eadem enim est scientia quæ est de primis entibus, et quæ est universalis. Nam prima entia sunt principia aliorum » *Ibid.*, n. 2267.

⁶⁹ Boèce ne traite pas de métaphysique, mais de théologie. Un simple coup d'œil sur le texte suffit à en convaincre le lecteur. L'objet de la discipline désignée de ce nom est la substance divine, *Dei substantia*, la forme qui est forme au sens fort du mot, celle qui se confond avec l'Être et sa source, *quæ esse ipsum est et ex qua esse est* (Edit. de Stewart et Rand, pp. 8-9). On est du reste dans le *De Trinitate*. Par conséquent, à physique et mathématique il n'oppose pas métaphysique, mais théologie ou science divine. Saint Thomas, tout aristotélicien qu'il fût, dut à n'en pas douter tenir compte du texte qu'il commentait. Aussi n'hésite-t-il pas à assigner comme objet à la théologie les *separata*. Ce en quoi il était parfaitement justifiable. L'erreur est d'aller chercher en cet endroit ce que l'on prétend être sa théorie personnelle et définitive de la classification des savoirs spéculatifs. Il est plus raisonnable de penser qu'il demeurait dans son rôle et s'évertuait à rendre la pensée de Boèce intelligible à ses contemporains.

En second lieu, nous n'avons jamais vu nulle part que la métaphysique avait pour objet l'immatériel. Tous les auteurs que nous connaissons lui assignent comme objet *l'être*. Aussi, nous refusons-nous à admettre « que la métaphysique

le tout une partie, la plus noble, la première en dignité, mais celle qui vient chronologiquement la dernière. L'étude des choses divines, en tant qu'elles sont des réalités complètes, *quædam naturæ completæ*, en tant qu'elles sont en elles-mêmes objet d'intérêt et de spéculation, *ut sunt in seipsis res quædam*, en tant qu'elles constituent un objet autonome, un objet éclairé par une lumière supraterrestre, *tanquam subjectum scientiæ*⁷⁰, est réservée à une discipline qui relève de la Révélation. Bien qu'infiniment connaissables en elles-mêmes, notre entendement ne leur est pas nativement proportionné. Son pouvoir se limite à en appréhender le reflet dans la nature et à les entrevoir obscurément à travers ce reflet. Ce qui entraîne logiquement que la théologie du philosophe se ramène à la considération des réalités divines, en elles-mêmes sans doute, mais toujours sous leur angle de *principes universels du monde sensible*⁷¹. Elle est partie d'un tout qui a pour champ d'investigation le patrimoine tout entier de l'être⁷².

Nous tenons donc déjà que l'être du métaphysicien embrasse Dieu et le monde, mais il nous faut expliciter et préciser davantage. Il ne suffit pas d'énoncer que la sagesse s'intéresse à tout : aux principes, aux causes, à Dieu, aux substances, aux accidents, aux privations, aux contraires, au mouvement, aux générations, aux corruptions et au reste ; il importe encore de déterminer quel est

n'existe comme science supérieure à la physique qu'en raison de l'existence d'êtres immatériels *in rerum natura* ». Cela serait incontestable si la métaphysique avait pour objet exclusif l'immatériel réel, positif. Mais comme elle a pour objet l'être, elle demeure possible comme savoir distinct, typique, dans la mesure où notre esprit peut dégager la notion d'être des choses sensibles et l'analyser. Si cela lui était impossible, nous ne voyons pas comment il pourrait envisager Dieu sous l'aspect de l'être. L'idée d'être n'est pas infuse.

Ensuite, nous ne sommes pas déterminés à aller chercher notre concept d'immatérialité en Dieu. Comme le mode de signifier du mot l'indique, l'immatériel est conçu par référence au matériel. Nous pouvons nous poser le problème de l'immatérialité réelle à propos de l'âme et de ses facultés. Après quoi nous pouvons en venir à penser Dieu, qui est proprement *spirituel*, en termes d'immatérialité.

Enfin, les philosophes ont toujours pensé que c'était la métaphysique qui fournissait leurs principes aux autres sciences, mais voilà qu'il faut réviser cet axiome commun, étant donné que c'est « la philosophie de la nature » qui est chargée d'établir l'existence de l'immatériel positif dont s'occupe la métaphysique : « le jugement négatif, qui fonde l'immatérialité de l'objet de la métaphysique (ce qui est refusé à l'appréhension est facilement concédé au jugement négatif) tire sa *valeur objective* de la démonstration de l'existence des êtres immatériels par où s'achève la philosophie de la nature... Rien de plus normal d'ailleurs, s'il est vrai que la métaphysique doit s'engager après la physique, comme saint Thomas l'affirme explicitement à plusieurs reprises ». Nous trouvons tout de même qu'il y a une forte nuance entre venir après une chose et en tirer « sa valeur objective ». L'ordre de nature est généralement à l'inverse de celui du temps et de la génération.

⁷⁰ *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 4.

⁷¹ « Sic igitur theologia, sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinæ non tanquam subjectum scientiæ, sed tanquam principium subjecti, et talis est theologia, quam Philosophi prosequuntur, quæ alio nomine Metaphysica dicitur. Alia vero quæ ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subjectum scientiæ, et hæc est theologia, quæ sacra Scriptura dicitur : utraque autem est de his quæ sunt separata a materia et motu secundum esse. Uno modo sic, quod de ratione rei quæ separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit : et hoc modo Deus, et Angeli dicuntur esse a materia et motu separati. Alio modo sic, quod non sit de ratione ejus quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia ; et sic ens, et substantia, et potentia, et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependent, quæ nunquam sine materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo, sicut scilicet de principiis subjecti ; theologia vero sacræ Scripturæ tractat de separatis primo modo, sicut de subjectis, quamvis in ea tractentur aliqua quæ sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio » *In Boet. de Trin.* q. 5 a. 4.

⁷² « Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primæ philosophiæ pertineant ea quæ sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea ; sed etiam de sensibilibus, in quantum sunt entia, Philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod hujusmodi communia de quibus hæc scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia ; sed quia non de necessitate habent esse in materia sicut mathematica » *Comm. Metaph.* nn. 1165, 2194.

Il n'est pas sans intérêt non plus de constater que saint Thomas accorde à la Métaphysique la même extension qu'à la dialectique ; laquelle embrasse tout l'être en tant qu'il est hospitalisé par l'intelligence.

le tissu de conjonction de tous ces éléments, quel est le nerf qui les unifie, quel est le point qui permet l'établissement, avec eux tous, d'un contact commun.

Depuis Aristote, l'admiration que l'on témoigne au sage provient de ce que son savoir lui permet de se dégager de la sensation commune et de s'élever à la connaissance *des causes*. Et plus il s'élève dans la hiérarchie de celles-ci, plus la considération qui lui est vouée est vive et entière⁷³. De sorte qu'il est à présumer que l'aspect qu'il doit avant tout considérer dans les réalités diverses qui tombent sous son observation est celui-là. Aussi, est-ce par ce biais qu'il atteint Dieu. Il ne le rejoint pas par l'observation directe, étant donné qu'il est, ainsi que nous l'avons noté, en dehors de la perspective naturelle de son entendement. Il parvient plutôt à le concevoir par la voie de la causalité. Il l'atteint dans la mesure où il est cause des réalités sensibles observées et dans la mesure où le but auquel vise son savoir est la découverte des causes de son objet⁷⁴. Et donc, s'il ignore l'Être premier, le métaphysicien pourra avoir une certaine connaissance des causes intrinsèques du réel observable, il pourra en déceler les principes matériel et formel⁷⁵, mais il sera privé de la science du mystère de ses sources, du mystère de ses origines et de sa fin. Le principe étant ce qui amène les choses à l'existence et les conserve, et la fin, ce qui définitivement motive cette venue à l'être et ce maintien dans l'exister⁷⁶, il s'ensuivrait qu'ignorer l'origine et la fin des choses constituerait une carence considérable, impliquerait qu'on les connaît très peu et très mal. Pour que son savoir soit adéquat, exhaustif, le sage doit faire porter son investigation sur le terrain des quatre causes, mais principalement sur celui des causes formelle, finale et efficiente⁷⁷.

Pour autant qu'il s'engagera sur l'avenue de ces deux dernières, il accédera à la connaissance de l'Absolu. À vrai dire, il est impossible de connaître l'Absolu sous son rapport de principe et de fin, sans le pénétrer un peu dans son être à lui. La voie de l'efficience est le fondement nécessaire d'une communion dans la similitude formelle : l'effet ressemble toujours de quelque façon à sa cause. D'autre part, il y a toujours une conformité quelconque entre la fin et ce qui lui est ordonné. Il est impossible d'avoir l'Infini pour achèvement sans offrir une certaine adaptation, un certain proportionnement à lui. La seconde voie par laquelle saint Thomas démontre l'existence de l'Être premier, – laquelle est effectivement celle de l'efficience, – ne fonde pas seulement la

⁷³ *Metaph.* 981b 26 - 982a 5.

⁷⁴ « Hæc autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiæ attribui debet. Nam prædictæ substantiæ separatæ sunt universales et primæ causæ essendi. Ejusdem autem scientiæ est considerare causas proprias alicujus generis et genus ipsum; sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatatas, et ens commune, quod est genus, cujus sunt prædictæ substantiæ communes et universales causæ ».

« Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia prædicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subjectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subjectum in scientia, cujus causas et passiones quærimus, non autem ipsæ causæ alicujus generis quæsitæ. Nam cognitio causarum alicujus generis, est finis ad quem consideratio scientiæ pertingit » *Comm. Metaph.* Proem.

⁷⁵ « Causam autem materiale secundum seipsam nullo modo (considerat), quia materia non convenienter causa est entis, sed alicujus determinati generis, scilicet substantiæ mobilis. Tales autem causæ pertinent ad considerationem particularium scientiarum, nisi forte considerentur ab hac scientia in quantum continentur sub ente. Sic enim ad omnia suam considerationem extendit » *Comm. Metaph.* n. 384; « Dicendum, quod metaphysicus considerat etiam de singulis entibus non secundum proprias rationes, per quas sunt tale, vel tale ens, sed secundum quod participant communem entis rationem, et sic etiam pertinet ad ejus considerationem materia et motus » *In Boet. de Trin.* q. 5 a. 4 ad 6.

⁷⁶ *Comm. Metaph.* n. 384; *In Boet. de Trin.* q. 5 a. 4.

« Res autem quas considerat divinus, sunt separatæ existentes in rerum natura, tales autem possunt esse principium et finis motus... unde nihil prohibet quin per causam efficientem et finalem demonstret » *Ibid.* ad 7.

⁷⁷ « Maxime enim hæc scientia considerat causam formalem et finalem et aliquo modo etiam moventem » *Comm. Metaph.* nn. 180 et 2156-2157.

troisième, mais aussi la quatrième et la cinquième, – lesquelles sont du type formel et final. Aussi, n'hésite-t-il pas par la suite à enseigner que la créature ressemble à Dieu, encore qu'il réduise cette ressemblance à une convenance très vague, très effacée, à la plus subtile forme de communion qui se puisse imaginer⁷⁸. Et une fois qu'on a percé le mystère intime de l'Être suprême, qu'est-ce qui nous empêche de le voir de nouveau se réverbérer dans les créatures ? Qu'est-ce qui nous empêche de voir celles-ci en Lui et Lui en elles ? Qu'est-ce qui nous empêche de jouir de ce regard synoptique, simplifié, pacifiant, qui est proprement celui du sage ?

Ce pouvoir qui nous est départi de nous élever par le truchement de trois types de causes à une certaine connaissance de Dieu, entraîne quelques conséquences que nous voudrions souligner en passant.

Tout d'abord, il comporte que nous puissions émettre des jugements sur l'Être divin, et pas seulement des jugements négatifs, mais aussi des assertions positives. Sans doute saint Thomas, lorsqu'il étudie l'abstraction ou la séparation qui s'effectue dans le jugement négatif, – lequel marque un rapport de dissemblance et d'exclusion des données en cause, – précise que ce mode d'abstraction est surtout d'usage dans la *scientia divina*⁷⁹. Pareillement, dans la *Somme contre les Gentils*, il établit, non sans y mettre une certaine insistance, que la connaissance de Dieu se fait davantage par voie de négation ou de rémotion que par voie d'affirmation. Et cela va de soi, étant donné que l'Être absolu est connu par l'intermédiaire de réalités qui s'en distinguent beaucoup plus qu'elle ne lui ressemble⁸⁰. Mais cette précision n'exclut pas que l'on ne puisse se forger sur lui des jugements affirmatifs. Le fait que l'on sache mieux ce qu'il n'est pas que ce qu'il est, n'implique aucunement que l'on soit dans l'ignorance totale de ce qu'il est. Ce serait l'agnosticisme pur et simple. Si nous ne pouvons percer *immédiatement* le mystère intime de son essence ni nous enquêter sur ses propriétés, nous restons du moins avec la possibilité de le contempler à travers ses effets⁸¹. Il nous est même parfois donné de découvrir chez lui des perfections qui lui conviennent mieux qu'à nous et qui lui appartiennent à plus juste titre qu'à nous⁸². Et alors, la pensée a libre cours ; elle peut s'enfoncer éperdument dans la contemplation de l'infinité divine.

Il y aurait même lieu d'aller plus loin et de penser que nos jugements positifs sur Lui obtiennent une priorité de nature sur ceux qui ne sont que négatifs. La négation fait logiquement

⁷⁸ I q. 2 a. 2. « Respondeo dicendum quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam, vel communicationem in forma, multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in forma... Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedet ad similitudinem forma agentis, non tamen ita quod participet similitudinem formæ agentis secundum eandem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus » I q. 4 a. 3.

⁷⁹ In Boet. de Trin. q. 5 a. 3.

⁸⁰ L. I c. 14 ; « Sed loco cognitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per negationem, ut cum scimus quod hujusmodi substantiæ sunt immateriales et incorporeæ non habentes figuras, et alia hujusmodi. Et quanto plures negationes de ipsis cognoscimus, tanto minus est confusa earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias. Unde etiam corpora coelestia in quantum sunt alterius generis ab istis inferioribus, a nobis ut plurimum per negationes cognoscuntur, utpote, quia neque sunt gravia, neque sunt levia, neque calida, neque frigida. Loco autem accidentium habemus in prædictis substantiis habitudines earum ad substantias sensibiles vel secundum comparisonem causæ ad effectum, vel secundum comparisonem excessus. Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est, et habemus de eis loco cognitionis quid est, cognitionem per causalitatem, et per excessum » In Boet. De Trin. q. 6 a. 3 ; *Comm. Metaph.* n. 1990.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² « Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo » I q. 13 a. 3.

suite à l'affirmation⁸³. Il faut savoir qu'une chose est et, d'une certaine façon, ce qu'elle est, avant que de se représenter ce qu'elle n'est pas. Aussi, saint Thomas accorde-t-il au *modus excellentiæ* une priorité de nature sur le *modus remotionis*⁸⁴. Et cela, parce que le *modus excellentiæ*, attendu qu'il est ordonné à amplifier, à sublimer à l'infini les perfections pures attribuées à l'Être suprême, repose sur le jugement affirmatif. Il invite la pensée aux essors, à la pénétration sans trêves. Le *modus remotionis*, au contraire, n'est que négation. Il a comme fin ou de repousser la limitation qui affecte ici-bas les perfections pures ou d'écarter ce qui comporte quelque incompatibilité avec l'infinie perfection de l'Être premier. On n'est donc pas ou peu autorisé à caractériser la connaissance que l'on peut avoir de Dieu par le procédé négatif ou par le mode particulier d'abstraction qui résulte de ce procédé. Pour connaître vraiment un objet, il ne suffit pas d'exclure; il importe surtout d'inclure, à moins que l'on prétende avec les Mégarites que l'exclusion absolue de l'être et de la perfection ne conduit pas à l'idée de néant. Le premier contact de notre pensée avec Dieu pose en lui la causalité et, du coup, l'être qui la supporte.

On n'est pas davantage justifiable de séparer l'ontologie de la théodicée comme si elles formaient deux disciplines isolées et autonomes. La connaissance de Dieu ne se réalise que par référence constante à celle du monde sensible; elle en dépend comme de son *medium* indispensable. « Dieu au cours de cette vie, dit saint Thomas, ne peut être vu par nous dans son essence; il est au contraire connu de nous par les créatures en vertu du rapport de principe qu'il soutient avec elles et selon un mode d'excellence et de rémotion »⁸⁵. En conséquence, la science de Dieu implique celle du monde, étant en rapport de dépendance vis-à-vis d'elle. L'Être premier est sans doute connu en lui-même, mais les perfections qui lui sont attribuées et qui le font connaître sont puisées dans l'univers sensible, de sorte qu'il y a implication de l'inférieur dans le supérieur⁸⁶.

Pareillement, les réalités terrestres ne sauraient être scrutées jusque dans leurs profondeurs sans la science de l'Être premier. Tout d'abord, en ce qui concerne leurs causes extrinsèques, cela va de soi, puisqu'elles ont Dieu comme principe et fin. Mais même sous le rapport de leurs causes intrinsèques, elles ne sont pas sans retirer un supplément d'intelligibilité de l'apport merveilleux de lumière procuré par la contemplation de l'Être premier. Bien que discernables en elles-mêmes et par elles-mêmes, bien que scrutées pour le témoignage qu'elles renferment, elles recueillent de cette vision supérieure un éclairage qui, tout en étant de surcroît, n'est pas superflu. Nous en avons des exemples saisissants dans le problème de la possibilité des essences et dans celui du concours divin.

Ce va-et-vient de l'esprit des créatures à Dieu et de Dieu aux créatures donne lieu à un véritable phénomène de circulation; tout un jeu de relations, de conditionnements et

⁸³ « Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis » *I q. 13 a. 1.*

⁸⁴ « Nam affirmatio naturaliter est prior negatione ». *Comm. Periherm.* L.I lect. 1 n. 10; « Enuntiatio autem affirmativa prior est negativa, triplici ratione » *Ibid.* lect. 8 n. 3 et ss.

⁸⁵ *I q. 13 a. 1.*

⁸⁶ Si l'on pouvait, philosophiquement parlant, séparer la connaissance de Dieu de celle du monde, ce ne serait pas une partie de la métaphysique qui aurait pour objet les *separata*, mais une science distincte d'elle. Ce que saint Thomas combat *ex professo* dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, q. 5 a. 4. Ontologie et théodicée sont, par rapport au tout analogique qu'est la science de l'être, des parties intégrantes. Toutefois, si l'on compare ces parties entre elles, il y a subordination de l'une à l'autre. L'ontologie se trouve réduite au rôle de partie potentielle par rapport à la théodicée. Ajoutons que, par rapport à la science totale de l'être, les savoirs particuliers, tel que la philosophie de la nature, jouent encore le rôle de parties potentielles: « si quis recte consideret... non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam: sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis... » *I-II q. 57 a. 2 ad 2.*

d'illuminations réciproques s'effectue. Sur le plan des causes intrinsèques, les créatures deviennent translucides, transverbérantes : elles sont comme le miroir de l'Infini, comme la révélation sensible de ses divins attributs. Puis, comme par un merveilleux effet de réflexion, l'Être premier renvoie ses rayons sur celui des créatures. Sur le plan des causes extrinsèques, c'est le contraire qui se produit : Dieu explique le monde, le rend pleinement intelligible. Étant son ultime raison d'être, il en fournit la suprême justification.

Enfin, s'il est vrai que chez Aristote la science de l'être a comme objet principal la substance et comme objet secondaire ses modes accidentels, chez saint Thomas il n'en est pas ainsi. Le perfectionnement de la théorie de l'analogie lui permet un déplacement de perspectives fort intéressant. Il pose tout d'abord comme principe que parmi les savoirs, ceux qui portent sur la fin sont les plus nobles, les plus parfaits et ont plus raison de sagesse. Ils gouvernent de haut les autres et les éclairent⁸⁷. Ils jouissent d'une primauté incontestée et d'une souveraineté entière sur eux⁸⁸ : « Il faut, dit-il, considérer comme principale la science qui se consacre à la contemplation de la cause finale »⁸⁹, laquelle renferme « ce qu'il y a de meilleur dans toute la nature »⁹⁰. Comme conséquence, l'étude des substances sensibles, même sous l'angle de l'être, se trouve ordonnée à celle des substances spirituelles : *in quantum per ens manuducimur in cognitionem substantiarum immaterialium*⁹¹. Et conformément à ce principe, il professe explicitement, dans le commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce de même que dans la *Somme contre les Gentils*, que la science de l'être a comme fonction principale l'étude du mystère de l'Être divin, la contemplation de la Vérité première, « de cette vérité qui est à l'origine de toute vérité et qui est un attribut exclusif du Principe d'où découle l'être de tout ce qui est »⁹².

⁸⁷ « Sicut docet Philosophus in Politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta... Omnes autem scientiæ et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quæ est ejus beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quæ nomen sapientiæ recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare... » *Comm. Metaph.*, Procem. ; « Ista scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix quæ maxime intellectualis est. Hæc autem est, quæ circa maxime intelligibilia versatur... » *Ibid.* nn. 26 et 35.

⁸⁸ « Aliarum princeps et domina » *Ibid.*

⁸⁹ « Illa scientia se habet ad alias ut principalis, sive ut architectonica ad servilem sive ad famulantem, quæ considerat causam finalem, cujus causa agenda sunt singula ; sicut apparet in his, quæ supra diximus. Nam gubernator, ad quem pertinet usus navis, qui est finis navis, est quasi architector respectu navisfactoris, qui ei famulatur. Sed prædicta scientia maxime consideret causam finalem rerum omnium. Quod ex hoc patet, quia hoc cujus causa agenda sunt singula, « Est bonum uniuscujusque, idest, particulare bonum ». Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura : et hoc pertinet ad considerationem prædictæ scientiæ : ergo prædicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum » *Comm. Metaph.* n. 60.

⁹⁰ *Comm. Metaph.* nn. 51-59.

⁹¹ *Comm. Metaph.* n. 1526.

⁹² « Quia vero prædicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur I Cor. III, *ut sapiens architectus fundamentum posuit* ; nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium ; unde secundum Philosophum, sapientis est *causas altissimas considerare* » (I *Metaph.* 981b II 7 ; 982b).

« Finis autem ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur (cap. 44 ; lib. II, cap. 24). Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi ; et circa ejus considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, *Joan. XVIII : Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse *scientiam veritatis* non cuiuslibet, sed

C'est le lien de la causalité qui assure l'unité entre Dieu et les créatures ; c'est encore lui qui permettra une seule et même perspective sur la substance sensible, sur ses modalités accidentelles, sur la privation, sur le mouvement, sur les générations et corruptions et sur le reste. Tous ces éléments ne se fondent dans une seule coulée de lumière que grâce aux rapports de causalité qu'ils entretiennent avec la substance sensible⁹³. Non pas, à vrai dire, qu'ils ne puissent être atteints que sous les auspices de cette dernière. Loin de là. Étant eux-mêmes à la portée des sens, ils sont mieux connus qu'elle par la sensation, bien qu'on ne saurait en dire autant de leur intelligibilité profonde, laquelle n'est vraiment décelée qu'alors que l'influx causal qui assure entre eux une continuité et un commerce intérieurs a été clairement aperçu⁹⁴. Au surplus, en vertu toujours des correspondances mystérieuses qui apparentent l'effet à la cause, ils ne sont pas connus seulement extrinsèquement, c'est-à-dire par rapport à un terme extérieur, mais dans leur être intime lui-même⁹⁵.

La conclusion qui découle logiquement de ces considérations se formule d'elle-même. L'être auquel nous a éveillés l'étonnement et qui contient dans son infinie générosité les innombrables développements, les gigantesques membrures de l'organisme bâti par la spéculation métaphysique au cours des siècles, tire ses origines de la substance sensible, individuée, concrète. Sans s'en rendre compte, notre entendement l'a dépouillé de ses livrées sensibles et l'a élaboré en une idée d'une inépuisable fécondité.

Le résultat serait symétrique si nous avions le loisir, sans déborder les cadres de notre propos, d'instituer, à la manière de saint Thomas dans la *Somme Théologique*, une enquête sur l'ordre de la

ejus veritatis quæ est origo omnis veritatis scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi omnibus ; unde et sua veritas est omnis veritatis principium ; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse » *Contra Gent.* l. I c. I.

⁹³ *Comm. Metaph.* nn. 533-546 ; « Ostendit quomodo substantia dicatur primum ; et dicit quod cum hoc quod dico primum dicatur multis modis, ut in quinto est habitum, tribus modis substantia est prima inter omnia entia ; scilicet secundum cognitionem, et secundum definitionem et secundum tempus. Et quod sit prima tempore aliis, ex hoc probatur, quod nullum aliorum prædicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis : nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Et sic patet, quod non quodcumque est substantia, est accidens, sed e contrario ; et propter hoc substantia est prior tempore.

« Et quod etiam sit prima secundum definitionem, patet, quia in definitione cujuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantiæ. Sicut enim in definitione simi ponitur nasus, ita in definitione cujuslibet accidentis ponitur proprium ejus subjectum ; et ideo sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione substantia est prior definitione accidentibus.

« Quod etiam sit prior ordine cognitionis, patet. Illud enim est primum secundum cognitionem, quod est magis notum et magis manifestat rem. Res autem unaquæque magis noscitur, quando scitur ejus substantia, quam quando scitur ejus quantitas aut qualitas. Tunc enim putamus nos maxime scire singula, quando noscitur quid est homo aut ignis, magis quam quando cognoscimus quale est aut quantum, aut ubi, aut secundum aliquod aliud prædicamentum » *Comm. Metaph.* nn. 1257, 1258, 1259 ; 1335-1338 ; 2419-2421.

⁹⁴ « Secundum enim quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile. Sicut patet, quod accidentia et motus et privationes parum aut nihil habent de entitate ; et tamen ista sunt magis nota quoad nos quam substantiæ rerum, quia sunt viciniora sensui, cum per se cadant sub sensu quasi sensibilia propria vel communia. Formæ autem substantiales per accidens » *Comm. Metaph.* n. 1304.

⁹⁵ « Substantia enim quæ habet quidditatem absolutam, non dependet in sua quidditate ex alio. Accidens autem dependet a subjecto, licet subjectum non sit de essentia accidentis ; sicut creatura dependet a creatore et tamen creator non est de essentia creaturæ, ita quod oportet exteriorem essentiam in ejus definitione poni. Accidentia vero non habent esse nisi per hoc quod insunt subjecto ; et ideo eorum quidditas est dependens a subjecto : et propter hoc oportet quod subjectum in accidentis definitione ponatur, quandoque quidem in recto, quandoque vero in obliquo.

« In recto quidem, quando accidens significatur ut accidens in concretione ad subiectum ut cum dico, Simus est nasus concavus. Tunc enim nasus ponitur in definitione simi quasi genus, ad designandum quod accidentia non habent subsistentiam nisi ex subjecto. Quando vero accidens significatur per modum substantiæ in abstracto, tunc subjectum ponitur in definitione ejus in obliquo, ut differentia sicut dicitur, simitas est concavitas nasi » *Comm. Metaph.* nn. 1352, 1353 ; *De Ente et Ess.* c. 6 ; *Quodl.* 2 a. 3 ; *Quodl.* 3 a. 1 ; *I Sent.* l. I d. 19 q. 5 a. 1 ad 1.

connaissance en général⁹⁶. Effectivement, nous avons déjà invoqué les principes qu'il nous faudrait de nouveau mettre en cause, à savoir que ce qui est en soi le moins intelligible représente ce qui est le plus au diapason de notre faible intellect⁹⁷ et que, partant, l'être des substances sensibles constitue le support inéluctable de notre ascension vers l'univers des esprits⁹⁸.

⁹⁶ I q. 85 a. 1 et ss.

⁹⁷ *Comm. Metaph.* nn. 1299-1305.

⁹⁸ «Omnia entia secundum quod in ente communicant, habent quædam principia omnium entium: quæ quidem principia possunt dici communia dupliciter... Uno modo, per prædicationem... Alio modo, per causalitatem... Omnium autem entium sunt communia principia non solum secundum primum modum... sed etiam secundum modum, ut sint quædam res eædem numero existentes omnium rerum principia, *prout scilicet principia accidentium reducuntur in substantias, et principia substantiarum corruptibilium in substantias incorruptibiles*, et sic quodam gradu et ordine in quædam principia omnia entia reducuntur» *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 4; *Comm. Metaph.* nn. 1671, 1771.

CHAPITRE SIXIÈME

RÉFLEXION CRITIQUE SUR L'ÊTRE ABSTRAIT

Force est de le reconnaître, l'être nu, l'être dépouillé, l'être immatérialisé, l'être « séparé », que l'émerveillement a fait surgir comme par enchantement sous le regard étonné de notre esprit, n'est pas tombé du ciel ni n'est sorti d'une baguette de fée, mais il a été abstrait, il a été désintégré du monde matériel. À vrai dire, il n'appartient plus alors à l'ordre des choses terrestres et périssables : une fois purifié, une fois campé devant l'intellect, une fois paré de l'immatérialité, il manifeste plus d'affinités avec les choses de l'au-delà qu'avec celles d'ici-bas, mais rien n'empêche qu'il dût, avant d'être assumé et ennobli par la pensée, être soumis à des conditions plus humbles et plus précaires. Et si, alors qu'il s'agissait d'en retracer les origines, un retour sur les démarches spontanées de notre esprit s'imposait, un repli du même genre ne s'avère pas moins indispensable maintenant que le moment est venu d'analyser le procédé en vertu duquel il a pu parvenir à notre esprit dans de telles conditions d'universalité et de spiritualité.

Ce procédé est l'abstraction. Or l'abstraction, nous avons eu l'occasion de le remarquer, n'est à proprement parler, ni un acte ni une fonction de l'intelligence humaine ; elle est plutôt le mode d'après lequel s'accomplit chez elle la saisie du réel individué et concret. Elle est l'une des nombreuses exigences qui affectent son activité, exigences consécutives à sa nature, à son statut ontologique de faculté spirituelle.

Au surplus, l'activité de notre entendement peut revêtir une double forme : elle s'exprime tantôt sous l'espèce de simples perceptions et tantôt sous l'espèce de jugements. Et à l'un et l'autre de ces genres de démarches se rattachent des types divers d'abstraction.

Celle qu'implique le jugement n'a lieu que dans les jugements négatifs. Elle a comme résultat d'exclure l'un de l'autre ; elle marque que les données en présence dans la pensée sont, sinon incompatibles, du moins étrangères l'une à l'autre dans la réalité. Ainsi, lorsque je dis que l'homme n'est pas blanc, je tiens que l'homme et blanc sont en réalité séparés l'un de l'autre : *quia in abstrahendo significatur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo : Homo non est albus, significo separationem esse in re.*⁹⁹

Au surplus, cette séparation tout ensemble antérieure et consécutive à l'esprit ne peut être appelée abstraction qu'en vertu d'une dérivation, d'une extension de sens. Elle n'en est pas une au sens propre et fort du mot. Elle n'en réalise pas les conditions essentielles. Car, pour qu'il y ait abstraction au sens rigoureux du terme, il est requis que la donnée abstraite et celle dont elle a été isolée par le processus abstraktif, cohabitent dans le même sujet.¹⁰⁰

Enfin, et ceci est à retenir, l'abstraction qui découle, comme par voie de résultante, du jugement négatif n'est valable que dans les cas où les données discriminées par la pensée sont, en dehors d'elle, réellement indépendantes, réellement autonomes. Autrement, le procédé porte à faux ; l'opération aboutit à l'erreur. Ainsi, lorsque j'é mets que l'homme n'est pas blanc, je forme un énoncé qui dans certains cas est vrai, mais qui, dans un très grand nombre d'autres, est faux. De même, lorsque je prétends que l'animal n'est pas raisonnable, je prends à mon compte un avancé

⁹⁹ *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 3.

¹⁰⁰ « Hæc autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine alio intelligitur, sunt simul secundum rem. Non enim dicitur animal a lapide abstrahi, si animal absque intellectu lapidis intelligitur » *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 3.

qui en maints cas, il faut l'espérer, se trouve erroné¹⁰¹. « Par l'opération du jugement, dit saint Thomas, l'intellect humain ne peut abstraire avec vérité, si ce n'est ce qui en réalité est effectivement séparé, comme par exemple lorsque je dis l'homme n'est pas un âne »¹⁰². « Abstraire par l'intelligence, dit-il encore, ce qui en réalité n'est pas abstrait, ne va pas sans fausseté, s'il s'agit de l'abstraction du premier mode », c'est-à-dire de celle qui s'effectue par l'affirmation négative¹⁰³.

Pour ce qui est du concept d'être que le métaphysicien aura à analyser et à élaborer en système, il ne peut être le fruit d'une négation. Il ne serait pas en effet conforme à la vérité de prononcer qu'il n'est ni individué, ni matériel. L'être de l'arbre, l'être du bœuf, l'être de l'homme sont matériels. Je puis bien ne pas considérer explicitement les propriétés qui les affectent dans leur matérialité, mais je ne puis pas les nier sans tomber dans l'erreur. Je puis également me rendre compte que le mode matériel de certains êtres n'est pas intrinsèque à l'être comme tel et, fort de cette constatation, m'appuyer sur la notion épurée d'être pour m'élever à la connaissance de l'Être premier. Mais alors je n'abstrais plus l'être, je tente tout simplement d'appliquer aux réalités d'ordre spirituel une notion déjà abstraite d'être. Du reste, je n'affirme pas encore ; j'essaie de découvrir entre les deux univers une *constante proportionnelle* me permettant, en partant de l'un, de faire des affirmations sur l'autre. Par conséquent, la métaphysique ne saurait avoir son point initial dans une négation. Ou je nierais que l'être soit matériel, et je tomberais dans l'erreur de Platon¹⁰⁴ ; ou je nierais qu'il soit spirituel et je deviendrais matérialiste.

Du reste, il y a un ordre dans les opérations de l'esprit. Nous avons déjà relevé que la négation est postérieure à l'affirmation, et nous ajoutons que celle-ci est consécutive à la perception ou simple appréhension¹⁰⁵. Pour porter des jugements sur l'être, il faut l'avoir préalablement perçu,

¹⁰¹ « Ens et substantia dicuntur esse separata a materia et motu non propter hoc, quod de ratione eorum sit esse sine materia et motu sicut de ratione asini est sine ratione esse, sed propter hoc quia de ratione eorum non est in materia et motu esse quamvis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstrahit a rationali, quamvis aliquod animal sit rationale » *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 4 ad 5.

¹⁰² « Et quia veritas intellectus est ex hoc, quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus abstrahere non potest vere quod secundum rem conjunctum est, quia in abstrahendo significatur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: Homo non est albus, significo separationem esse in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sunt separata, erit intellectus falsus » *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 3.

¹⁰³ « Dicendum quod abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta, secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus, vel dicamus, colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et orationis; pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur » *I q. 85 a. 1 ad 1; Comm. Metaph.* n. 422.

¹⁰⁴ « Et quia quidam non intellexerunt differentiam duorum ultimorum a primo, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica, et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici » *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 3; *I q. 85 a. 1 ad 2.*

¹⁰⁵ « Duplex est operatio intellectus: una quidem, quæ dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividensis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam quia non potest esse compositio

et pour le percevoir dans les conditions d'immatérialité qu'exige un départ scientifique, il est requis que sous le choc de l'émotion on l'ait vu d'une vue intérieure, d'une vue purifiée et que, par conséquent, on l'ait d'une façon très simple, *per modum simplicitatis*, dépouillé de son revêtement sensible¹⁰⁶. C'est seulement ensuite, qu'il est loisible de porter des jugements sur lui. Et si le premier de ces jugements est négatif, il devra se rapporter à des attributs, à des qualités et non pas à lui, car s'il se rapportait à lui, il conduirait à la négation brusque, absolue de l'être, il conduirait au néant.

À part quelques rares passages concernant la *scientia divina* de Boèce, – où il ne s'agit pas d'accession à l'être, mais de passage de l'être créé à l'Être incréé, – nous ne connaissons aucun endroit où saint Thomas rattache le dégagement de l'être à une autre opération qu'à celle de l'intuition abstractive ou de simple appréhension. Et pour éviter toute équivoque, nous délimitons encore une fois le problème mis ici en cause. Nous ne cherchons pas comment s'élabore en notre esprit l'être déjà obtenu, mais quel est le procédé qui a permis à l'esprit de l'obtenir à l'état dépouillé, à l'état intelligible. Nous ne voulons pas considérer le terme, l'aboutissant de la spéculation métaphysique, mais son principe, la donnée qu'elle entreprend d'explorer, le *speculabile*, comme dit saint Thomas.

Nous avons déjà attiré l'attention du lecteur sur le fait qu'il n'y a pas de dualité dans la connaissance humaine : il n'y a pas d'un côté celle du vulgaire et de l'autre celle du métaphysicien. Une telle dichotomie irait à séquestrer le philosophe du genre humain et à isoler son savoir de la vie. L'itinéraire de la pensée humaine marque plutôt une conquête lente et progressive d'une lumière et d'une vérité unes. Dans le germe initial, dans l'être brut du début se trouvent déjà implicitement données les parties essentielles de la sagesse, les lois de son évolution subséquente. Le germe ne se développe pas, si ce n'est matériellement parlant, par des juxtapositions, par des ajoutés successives, mais par la pression d'une force intime et par le dépliement des innombrables virtualités qu'il renferme. Aux opérations inférieures viennent successivement se superposer des activités plus vastes et plus synthétiques. Or, – et cette constatation est particulièrement suggestive, – nous avons déjà fait voir que d'après saint Thomas l'être qui est le premier connu ne s'obtient pas par un jugement, mais bien par la simple appréhension. Autrement, cette opération ne constituerait pas l'exorde de la connaissance humaine. Et s'il constitue le noyau primitif qui, amenuisé, devient l'objet du métaphysicien, ne s'ensuit-il pas que l'être contemplé par ce dernier ressortit, lui aussi, à la première opération de l'esprit. À moins de se départir de sa structure originale, fondamentale, essentielle, il ne peut se commuer en affirmation.

Cette manière de voir est tout à fait conforme à ce que Aristote et, après lui, la tradition requièrent comme postulats indispensables à la recherche scientifique. Pour philosopher, il faut posséder un sujet, un sujet qui offre au moins un angle à la recherche, puis des attributs ou des propriétés et des axiomes ou des principes.

Le sujet, il va sans dire, est discerné par la simple appréhension. De même les propriétés dont on veut démontrer la convenance ou la répugnance à ce sujet. Seuls, par conséquent, les axiomes, qui serviront de règles suprêmes aux discours de la raison, sont du ressort de la seconde opération de l'esprit¹⁰⁷. Inutile de mentionner que l'être, qui incarne dans le cas échéant le sujet dont il

et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam : quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis » *Comm. Periherm.* L. I lect. I n. I.

¹⁰⁶ I q. 85 a. 2 ad I.

¹⁰⁷ « Circa primum sciendum est quod id cuius scientia per demonstrationem quæritur est conclusio aliqua in qua propria passio de subjecto aliquo prædicatur : quæ quidem conclusio ex aliquibus principiis infertur. Et quia cognitio simplicium præcedit cognitionem compositorum, necesse est quod, antequam habeatur cognitio conclusionis,

s'agit de découvrir les causes et les propriétés, ne fait pas exception à cette règle. Il n'a pu être saisi que par intuition abstractive. Il n'y a que les natures, que les *essences* qui ont des propriétés. On aura sans doute, par de nombreuses refluences de l'intelligence sur les fonctions imaginatives et sensibles, constaté le fait de son existence, mais ce fait ne saurait être objet de démonstration ou de science¹⁰⁸.

Des indications assez claires en sont fournies par la terminologie de saint Thomas. À maintes reprises dans son commentaire sur les *Métaphysiques*, il assigne comme objet à cette science l'être, le concept d'être, *ratio entis*¹⁰⁹ et jamais, si ce n'est lorsqu'il s'agit des principes se rattachant à l'être, une donnée complexe. Au surplus, tant dans son commentaire des *Métaphysiques* que dans celui des *Physiques*, il propose comme critère de différenciation des disciplines spéculatives les *divers modes de définir*, lesquels sont consécutifs aux divers modes d'abstraire et de conceptualiser¹¹⁰. Ce qui va de soi, pour peu que l'on se rende compte que la définition est le moyen terme de la démonstration et que, par suite, elle sera comme l'appareil régulateur de toute la coordination scientifique qui en découlera. Par conséquent, autant de modes de définir, autant de moyens termes et autant de disciplines spéculatives.

Par quoi il appert que le sujet d'une science représente un tout susceptible d'être défini. Et s'il arrive qu'il répugne à être enclos dans les cadres d'une définition stricte, comme c'est le cas de l'être, il est au moins de rigueur qu'il soit réductible à des éléments intelligibles, qui, tenant lieu de ceux de la définition, en rendent la notion plus explicite. Et pas n'est besoin de préciser que le tout qui est ainsi matière à définition a été nécessairement introduit dans la conscience par voie de simple appréhension, cette opération ayant précisément pour objet ce que la définition est ordonnée à manifester, à savoir *l'essence des choses*.

Et donc, puisqu'il est établi que l'abstraction qui a mis la pensée en possession de l'être, se rattache à l'opération d'intuition abstractive ou de simple appréhension, il nous incombe de décrire brièvement ce type particulier d'abstraction.

Contrairement à celle qui résulte de la négation, l'abstraction sélective réalise d'une façon pleine et entière l'idée d'abstraction. En effet, elle ne fait pas que séparer dans l'esprit ce qui l'est

cognoscatur aliquo modo subjectum et passio. Et similiter oportet quod præcognoscatur principium, ex quo conclusio infertur, cum ex cognitione principii conclusio innotescat.

« Horum autem trium, scilicet, principii, subjecti et passionis est duplex modus præcognitionis, scilicet, quia est et quid est. Ostensum est autem in VII Metaphysicæ quod complexa non definiuntur. Hominis enim albi non est aliqua definitio et multo minus enunciationis alicuius. Unde cum principium sit enunciatio quædam, non potest de ipso præcognosci quid est, sed solum quia verum est. De passione autem potest quidem sciri quid est, quia, ut in eodem libro ostenditur, accidentia quodammodo definitionem habent. Passionis autem esse et cujuslibet accidentis est inesse subjecto: quod quidem demonstratione concluditur. Non ergo de passione præcognoscitur quia est, sed quid est solum. Subjectum autem et definitionem habet et eius esse a passione non dependet; sed suum esse proprium præintelligitur ipsi esse passionis in eo. Et ideo de subjecto oportet præcognoscere et quid est et quia est: præsertim cum ex *definitione subjecti* et passionis sumatur medium demonstrationis » *Comm. Post. An. L. I lect. 2 nn. 2 et 3.*

« Similiter autem probatur, quod prædictorum principiorum cognitio non traditur in aliqua scientia per demonstrationem; quia si esset aliqua demonstratio de eis, oportet tria tunc principia considerari; scilicet genus subjectum, passiones, et dignitates. Et ad cujus manifestationem, subdit, quod impossibile est de omnibus esse demonstrationem: non enim demonstrantur subjecta, sed de subjectis passiones. De subjectis vero oportet præcognoscere an est et quid est, ut dicitur in primo Posteriorum. Et hoc ideo, quia necesse est demonstrationem esse ex aliquibus, sicut ex principiis, quæ sunt dignitates, et circa aliquod, quod est subjectum, et aliquorum quæ sunt passiones. Ex hoc autem statim manifestum est ex uno horum trium, quod dignitates non demonstrantur quia oportet quod haberent aliquas dignitates priores, quod est impossibile » *Comm. Metaph. n. 390.*

¹⁰⁸ On sait que la critique ne démontre pas le fait de l'existence de l'être. Elle le suppose et se borne à le *défendre*.

¹⁰⁹ *Comm. Metaph. n. 2194.*

¹¹⁰ *Ibid. nn. 1149, 1151, 1155, 1156, 2256; Comm. Phys. L. I lect. 1 n. 1.*

déjà dans la réalité; elle détache d'une seule et même réalité des aspects distincts. Elle est apparentée au phénomène de l'attention, s'effectuant par la concentration des feux de l'esprit sur un point et par la relégation des autres dans l'oubli. Elle ne comporte ni vérité ni erreur, attendu qu'elle ne formule aucune affirmation. Elle se réduit à la considération d'une donnée intelligible, considération accompagnée de l'ignorance de sa coexistence avec d'autres¹¹¹.

En second lieu, l'abstraction proprement dite, c'est-à-dire celle qui s'accomplit au moment de la perception intellectuelle, est de deux types. Elle est, ainsi que nous l'avons déjà signalé, soit formelle, soit totale¹¹².

« Il y a, dit saint Thomas, deux abstractions de l'esprit : l'une en vertu de laquelle l'universel est abstrait du singulier, comme lorsque *animal* est dégagé d'*homme*; l'autre selon laquelle la forme est dépouillée de la matière, comme lorsque la forme du cercle est isolée par l'intelligence de toute matière sensible.

« Entre ces deux genres d'abstractions, il y a cette différence que dans celle qui s'effectue par l'extraction de l'universel du particulier, la donnée qui a servi de sujet à l'abstraction ne demeure plus dans l'esprit. Si, en effet, on laisse tomber d'homme la note *raisonnable*, on ne retient plus le concept d'*homme*, mais seulement celui d'*animal*. Dans l'abstraction, au contraire, qui s'effectue par extraction de la forme de la matière, les concepts de l'une et de l'autre demeurent intègres dans l'esprit. Lorsqu'on abstrait, en effet, la forme du cercle de l'airain, notre pensée demeure en possession simultanée et du concept de cercle et de celui d'airain »¹¹³.

Avant de marquer brièvement la diversité analogique de ces deux modes d'abstraction, signalons qu'ils sont tout d'abord eux-mêmes conçus par analogie à la composition physique et que ce serait s'exposer à des avancés fantaisistes et risqués d'entendre ce passage à la lettre, au sens immédiat et obvie.

Pour ce qui est de l'abstraction totale, cela saute aux yeux. L'universel ne saurait être conçu comme un tout embrassant les particuliers à titre de parties qu'en vertu d'un transfert analogique des termes. Le tout et les parties dont il est ici question n'ont d'existence comme tels que dans l'esprit; et la contenance dont il s'agit lorsqu'il est énoncé que le tout renferme ses parties ne peut être que d'ordre logique.¹¹⁴

¹¹¹ « In operatione vero qua intelligit quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum » *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 3; *I q. 85 a. 1 ad 1.*

¹¹² « Unde cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi conjunctorum secundum rem, secundum duos modos conjunctionis prædictos, scilicet qua pars et totum conjungitur, sive forma et materia, duplex est abstractio, una qua forma abstrahitur a materia, alia qua totum a partibus » *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 3.

« Et ita sunt duæ abstractiones intellectus. Una quæ respondet unioni formæ et materiæ vel accidentis et subjecti, et hæc est abstractio formæ a materia sensibili. Alia quæ respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quæ est abstractio totius, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialiam ab omnibus partibus, quæ non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales » *In Boet. De Trin.*, q. 5 a. 3; *Comm. Metaph.* n. 405.

¹¹³ « Respondeo dicendum quod duplex sit abstractio per intellectum; una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia vero secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones hæc est differentia quod in abstractione quæ fit secundum universale et particulare, non remanet in intellectu id a quo fit abstractio; remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal; in abstractione vero quæ attenditur secundum formam a materia, utrumque manet in intellectu; abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus æris » *I q. 40 a. 3.*

¹¹⁴ « Dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars; ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut

Il faut en dire autant de la forme tirée de la matière par notre intellect. La matière en cause, c'est le sujet gorgé d'intelligibilité qui pose devant notre pensée, tandis que les formes, ce sont les tranches, les couches, les zones d'intelligibilité, – distinctes les unes des autres – recélées dans son mystère ontologique. C'est ainsi, par exemple, qu'une même forme physique prise comme sujet, – disons celle du cercle – peut être matière à deux abstractions. Elle est susceptible d'être considérée tantôt sous le rapport de l'être et tantôt sous celui de ses attributs exclusivement mathématiques. Considérée comme être ou dans ses conditions ontologiques, elle dépend d'un sujet et l'inclut dans sa définition. Considérée et définie mathématiquement, elle consiste en une figure qui a entre autres propriétés, celle que tous les points de la ligne qui la démarque sont à égale distance du point qui en fixe le centre. Il n'est d'aucun intérêt pour le mathématicien de savoir qu'elle ait ou n'ait pas besoin d'un sujet pour exister. Ce n'est du reste qu'à la condition d'entendre le mot forme au sens d'aspect intelligible que le procédé abstraitif permet d'obtenir des formalités autonomes, indépendantes les unes des autres, car aucune forme, entendue selon l'acception ontologique du mot, n'est à tel point indépendante de son sujet propre, qu'elle puisse être conçue et définie sans lui. Et pourtant, c'est en s'appuyant sur ce degré d'indépendance que saint Thomas, ainsi que nous l'allons voir, distingue l'objet de la mathématique et de la métaphysique de celui de la philosophie naturelle. Ontologiquement parlant, le sujet est toujours contenu dans la définition de la forme qu'il supporte et s'affirme d'elle, si l'on peut ainsi dire, selon le second mode de convenance *per se*. De sorte que s'il est possible, dans le cas des composés accidentels, de concevoir le sujet sans la forme, il est cependant impossible de percevoir celle-ci sans celui-là. Et alors, contrairement à ce que soutient saint Thomas, l'abstraction ne produirait plus dans l'esprit *deux concepts complets*, mais un seul, à savoir celui du sujet.

Pour nous en tenir toujours au plan mathématique, il est admis qu'à ce plan, l'on retient la *matière intelligible*. Le sujet dont on considérera les propriétés comprend un élément qu'on a, par analogie, dénommé ainsi. Or, qu'est-ce que la matière intelligible? C'est la représentation d'un substrat quelconque¹¹⁵. C'est encore le continu, la surface, le corporel, les lignes, toutes ces choses qui sont comme l'étoffe commune des figures mathématiques¹¹⁶. Elles jouent par rapport aux formes géométriques, le rôle que joue la matière sensible par rapport aux formes physiques. Et voilà que nous avons défini ontologiquement les entités mathématiques. Et nous pourrions en faire autant des nombres. Mais ce n'est pas du tout sous ce rapport que les considère le mathématicien. Il n'a pas cure, à moins de se faire métaphysicien, de déterminer quel mode d'être représente son objet. Il le regarde sous un tout autre angle et s'arrête à une tout autre formalité. Il ne s'y intéresse que dans la mesure où il jouit de propriétés typiques, qui ne peuvent être découvertes et démontrées que par des opérations mathématiques. Ainsi, il ne se souciera pas du tout de savoir si le triangle est composé d'une matière intelligible et d'une forme; il cherchera plutôt à déterminer et à démontrer ses propriétés purement mathématiques. Il sera par exemple intéressé de connaître si ses trois angles sont égaux à deux droits. Et comme ce problème n'a *aucun rapport nécessaire* avec la composition ontologique des entités mathématiques, il est libre de s'en désintéresser. La *forme* qu'il considère n'est qu'un *aspect intelligible*, qu'une sphère autonome de recherches. Le résultat de ses recherches ne se rapporte à l'être que *per accidens*, attendu qu'il *advient* à la quantité de ressortir au domaine plus universel de l'être. En d'autres termes, si la quantité est nécessairement de l'être, l'être n'est pas nécessairement quantité. Par conséquent les

sub animali non solum homo, sed etiam equus; ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostra cognitione quam homo sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis ejus» I q. 85 a. 3 ad 2.

¹¹⁵ *Ibid* a. 1 ad 2.

¹¹⁶ *Comm. Metaph.* nn. 1496, 1508, 1517, 1760.

propriétés exclusives de la quantité, de la quantité considérée dans sa spécificité, ne sont pas des propriétés nécessaires de l'être. Il est contingent pour ce dernier de se multiplier, de se diviser, de s'additionner et de se soustraire, tandis qu'il n'en va pas ainsi pour les nombres.

Toutes ces considérations reviennent à dire que l'abstraction, à partir du singulier, n'est discriminatrice d'objets de science que pour autant qu'elle fournit des sujets qui se prêtent à des modes originaux de conceptualiser et de définir. Elle met le singulier dans les conditions d'immatérialité requises pour qu'il s'en dégage une formalité douée d'une intelligibilité spécifique.

Au surplus, lorsqu'il est question chez saint Thomas de formes terminant et spécifiant les actes des diverses sciences, l'on imagine assez aisément que le mot forme doit être entendu selon une signification analogique. Autrement, il faudrait expliquer comment il se fait qu'une seule et même forme arrive à recouvrir une multitude de formes physiques et qu'une seule et même science peut, grâce à la forme qui termine, spécifie et différencie son mouvement, être coextensive à l'univers.

Effectivement, saint Thomas a pris lui-même à son compte de nous signifier clairement qu'il employait ces termes dans un sens dérivé, analogique, et non pas dans leur sens primitif : « Il y a, dit-il, deux abstractions de l'esprit : l'une qui *correspond, una quæ respondet*, à l'union de la forme et de la matière ou de l'accident et de son sujet, et telle est l'abstraction de la forme de la matière sensible, l'autre qui *correspond, alia quæ respondet*, à l'union du tout et de la partie, et telle est l'abstraction de l'universel du particulier... »¹¹⁷ Et ailleurs il professe explicitement que si les compositions et les divisions opérées par la pensée ont leur fondement dans la réalité, il ne s'ensuit pas pour autant qu'elles s'effectuent en dedans de nous de la même manière qu'en dehors. La forme que l'esprit applique à un sujet comme à une matière peut être variée, diverse même, mais ne doit jamais s'entendre au sens physique du mot : *non eodem modo se habet in re sicut in intellectu.*¹¹⁸

Il faudrait encore tenir que, des deux abstractions, celle qui est dite totale est en quelque sorte postérieure à celle qui est formelle, puisqu'elle est ordonnée à mettre en lumière l'extension d'une donnée déjà abstraite. Elle ne vise pas à livrer le contenu d'une idée ; elle cherche plutôt à éveiller la conscience sur son amplitude, sur son universalité. Elle ne dénonce pas ses notes intrinsèques, ontologiques, mais ses propriétés logiques, c'est-à-dire celles qu'elle encourt par suite de ce qu'elle est reçue dans la pensée et en revêt le mode propre. Bref, le résultat définitif de l'abstraction totale est la formation d'un tout conscienciel, d'un tout logique.

L'abstraction formelle, au contraire, tend à signifier, à représenter à la pensée les notes constitutives et distinctives d'une donnée intelligible. Elle cherche à faire saillir la *formalité* en vertu de laquelle le réel pensé est conçu et signifié diversement. Elle rend conscients les aspects qu'un triage spontané, machinal, avait du premier coup réussi à discriminer confusément. Elle fait ressortir les notes constitutives ; elle analyse la richesse et l'intelligibilité ensevelies dans les objets qui nous visitent. C'est ainsi, par exemple, que dans une substance matérielle, elle fera surgir en traits lumineux tantôt la *mobilité* foncière et la cause propre de ce caractère, tantôt les *possibilités mathématiques* et leur cause typique, tantôt enfin le *réalisme* et la cause intrinsèque de ce réalisme.

¹¹⁷ *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 3.

¹¹⁸ « Dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei ; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali : prima quidem formæ ad materiam ; et huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum ; et huic reali compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam prædicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur : Homo est albus » *I* q. 85 a. 5 ad 3.

Et alors le rapport du sujet pensé – en l’occurrence la substance matérielle – à l’une ou l’autre de ces formalités pourra, par analogie, être assimilé à celui de la matière en regard de la forme, le sujet se comportant vis-à-vis de cette formalité comme la matière sensible à l’endroit de la forme physique.

Nous émettions, à propos du premier connu, que plus l’on abstrait selon le type d’abstraction totale, plus l’on régresse vers l’implicite et le confus. L’inverse se produit lorsqu’on se livre à l’abstraction formelle. Alors, plus l’on abstrait, plus l’on délimite, plus l’on démarque, plus l’on dissèque, plus l’on distingue, plus l’intelligibilité ressort, se précise, s’actue.

Un autre contraste vaut d’être noté. L’autonomie des résidus obtenus par le procédé abstraktif n’est pas la même dans les deux cas. Ainsi, si l’universel est indépendant du particulier, celui-ci ne se trouve pas dans une condition égale à son égard, ne pouvant être conçu ni défini sans l’impliquer : l’intelligibilité dont il jouit est tributaire de celle de l’universel. Les notions que dégage l’abstraction formelle, sont au contraire complètes, autonomes. L’une peut être étudiée sans l’autre. Effectivement, la connaissance de celle qui est inférieure doit précéder, attendu que notre esprit procède toujours, sur le plan de l’investigation et de la découverte, des causes particulières à celles qui affectent plus d’universalité : *eo quod per causas particulares, quæ sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales.*¹¹⁹

¹¹⁹ *Comm. Metaph.* n. 46 ; Cajétan, explicitant la pensée de saint Thomas, énumère quatre différences entre l’abstraction totale et formelle : « Differunt autem hæ duæ abstractiones quadrupliciter...

« Primo, quia in abstractione formali seorsum uterque conceptus completus habetur : ejus scilicet quod abstrahitur, et ejus a quo abstrahitur, id est, formalis et materialis, ita quod conceptus alter alterum non includit. Linea enim, in eo quod linea, habet complete suam diffinitionem non includentem materiam sensibilem, et e converso, materia sensibilis lineæ habet complete suam diffinitionem non includentem aliquid lineæ, in eo quod lineæ ; aliter diffinitiones naturales abstraherent a materia sensibili. In abstractione vero totali non remanet seorsum uterque conceptus completus, ita quod alter alterum non includit : sed unus tantum ejus scilicet quod abstrahitur. Quando enim abstraho animal ab homine non præcidunt se invicem conceptus hominis et animalis, sed tantum conceptus animalis non includit conceptum hominis : homo enim non est intelligibilis sine animali. Fundamentum hujus differentiæ est quod illa abstractio fit per considerationem alicujus, quod est de ratione inferioris, et per remotionem, id est, non considerationem alicujus, quod est de ratione illiusmet inferioris : abstrahitur enim animal ab homine per hoc quod intellectus considerat in homine animal et non rationale, quorum utrumque est de ratione hominis. Illa autem abstractio non fit per considerationem alicujus quod sit de ratione materiæ, et non per considerationem alicujus, quod sit de illius ratione : sed potius fit per separationem eorum, quæ sunt de ratione formalia, ab illa quæ sunt de ratione materialia, et e converso ut exemplum datum ostendit.

« Secundo differunt, quia per abstractionem formalem oritur in eo quod abstrahitur actualitas, distinctio et intelligibilitas. In abstractione vero totali oritur in eo quod abstrahitur potentialitatis confusio, et minor intelligibilitas.

« Tertio differunt, quia abstractione formali quanto aliquid est abstractius, tanto est notius naturæ. In abstractione vero totali quanto est abstractius tanto est notius nobis. Fundamentum harum differentiarum est quia abstractio formalis fit per separationem a materialibus potentialibus et hujusmodi. Abstractio autem totalis fit per separationem a specificis actualitatibus, a quibus quanto aliquid est abstractius, tanto est potentialius, cum genus potestate contineat inferiora ; et tanto est minus intelligibile, cum actus secundum se sit notior potentia.

« Quarto differunt, quia penes diversos modos abstractionis formalis scientiæ speculativæ diversificantur, ut patet VI *Metaph.* Abstractio autem totalis communis est omni scientiæ propter quod metaphysica ut sic non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subjectivas, sed ut formalia ad materialia, sicut et mathematica : licet enim gradus metaphysicales, sint universaliores aliis, et comparari possint ad alia ut ad partes subjectivas, eo quod eidem potest utraque abstractio convenire : tamen in quantum stant sub consideratione metaphysicali, non sunt universalia respectu naturalium, sed formæ, et naturalia sunt earum materia : et hoc est valde notandum. Patet ergo quomodo ens quandoque habet abstractionem formalem, quando scilicet cum præcisione cæterarum rationum genericarum et specificarum accipitur ; et quomodo quandoque habet abstractionem totalem, quando scilicet, ut totum universale potestate includens cætera genera et species, consideratur » *In De Ente et Essentia*, Proœm. q. i.

Saint Thomas, qui introduit ces deux formes d'abstraction jusque dans l'étude de la Trinité¹²⁰ ne trouve aucune répugnance à en faire l'application aux diverses branches du savoir humain. Il enseigne que l'abstraction totale est d'un plus grand usage que la formelle, étant donné que dans toutes les disciplines, à l'exception de la *scientia divina*, l'on généralise, l'on vise à l'universalité¹²¹. Au surplus, l'universel, envisagé dans son contenu, décèle une perfection, une note, une formalité du sujet qui fait question.

Par contre, il réserve l'abstraction formelle aux savoirs qui procèdent par désintégration, par dématérialisation de l'objet, c'est-à-dire aux savoirs spéculatifs¹²². Et bien que dans ce domaine le mode d'abstraire et de conceptualiser soit, d'un plan à l'autre, très divers, analogique même, il ne considère pas que la connaissance métaphysique doive s'inscrire complètement en marge des autres types de connaissance spéculative. Sans doute, l'être n'est pas nécessairement matériel, mais celui que l'étonnement nous a fait redécouvrir a appartenu originellement au monde de la matière et a dû par conséquent en être abstrait. Aussi, après avoir précisé que le mathématicien élimine, comme étrangères à sa recherche, les qualités sensibles, tel que « la légèreté et la gravité, la dureté et la malléabilité, le chaud et le froid et tous les éléments contraires de cette sorte », affirme-t-il explicitement que c'est par le même procédé que le métaphysicien écarte, lui aussi, les modes particuliers de l'être pour s'en tenir aux attributs qui lui sont essentiels¹²³. Auparavant, il a éludé en ces termes une objection tirée de Platon : « La vérité se ramène à ceci qu'il n'y a en réalité que des singuliers. (Les données considérées par cette science) n'existent que dans l'intellect, lequel a comme fonction *d'abstraire* les caractères communs des caractères propres, *abstrahentis communia a propriis* »¹²⁴.

Dans deux passages de son commentaire des *Métaphysiques*, passages trop longs pour être cités intégralement, encore qu'ils se rapportent immédiatement au sujet ici discuté, – il fait encore deux mises au point très significatives¹²⁵. Après avoir départagé les savoirs en pratiques et en spéculatifs et ceux-ci d'après ce qui est exigé par les divers modes de définir, c'est-à-dire en trois, il s'attarde, à la suite d'Aristote, à démontrer que la théologie naturelle n'est pas moins spéculative que la philosophie naturelle et la mathématique. Et comme l'argument invoqué par le Stagiritte à l'appui de son avancé est tiré de l'objet de la théologie, – à savoir les substances séparées, à savoir

¹²⁰ I q. 40 a. 3.

¹²¹ « Tertia secundum oppositionem universalis a particulari, et hæc competit etiam physicæ, et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia prætermittitur quod est per accidens, et accipitur quod est per se » *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 3.

¹²² « Sic igitur speculabili quod est objectum speculativæ scientiæ, per se competit separatio et a materia, et a motu, vel applicatio ad ea: et ideo secundum ordinem remotionis et a materia, et a motu scientiæ speculativæ distinguuntur » *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 1.

¹²³ « Speculatur enim mathematica auferens a sua consideratione omnia sensibilia, sicut levitatem, gravitatem, durtiem, mollitiem, caliditatem et frigiditatem, et omnes alias sensibiles contrarietates, et derelinquit in sua consideratione solummodo quantum et continuum, sive sit continuum ad unam tantum dimensionem, ut linea, sive ad duas, ut superficies, sive ad tres, ut corpus; et considerat primo passiones horum in quantum sunt continua, et non secundum aliquid aliud. Non enim considerat passiones superficiæ secundum quod est superficies lignea vel lapidea. Et similiter rationes eorum ad invicem. Considerando figuras etiam considerat accidentia quæ existunt in figuris, et considerat mensurationes et incommensurationes quantitatum, ut patet in decimo Euclidis, "et rationes", idest proportionem earum, ut patet in quinto. Sed tamen de omnibus his est una scientia quæ est geometria.

« Et sicut est de mathematico, ita est de philosopho qui considerat ens, et prætermittit considerare omnia particularia entia, et considerat ea tantum quæ pertinent ad ens commune; quæ licet sint multa, tamen de omnibus est una scientia, in quantum scilicet reducuntur omnia in unum, ut dictum est ». *Comm. Metaph.* nn. 2202 et 2203.

¹²⁴ « Et veritas hæc est, quia nihil est in rerum natura præter singularia existens, sed tantum in consideratione intellectus abstrahentis communia a propriis » *Comm. Metaph.* n. 2074.

¹²⁵ *Comm. Metaph.* nn. 1152-1165; 2247-2265.

les causes premières, immatérielles, immuables, éternelles, – saint Thomas, conscient que ce n'est pas tout d'abord par cet objet que la science divine se distingue de la philosophie naturelle et de la mathématique, éprouve le besoin d'apporter une rectification et un complément d'explication. « Il faut remarquer, dit-il, que, bien que les réalités séparées de la matière et du mouvement selon leur existence et selon leur représentation relèvent de la considération de la philosophie première, toutefois il n'y a pas qu'elles, car le Philosophe fait encore porter ses recherches sur les choses sensibles en ce qu'elles sont des êtres. À moins peut-être que l'on dise comme Avicenne que les données communes que cette science se propose de scruter sont appelées séparées selon leur existence, non parce qu'elles sont toujours sans matière, mais parce qu'il n'est pas absolument nécessaire qu'elles aient, ainsi que les réalités mathématiques, l'existence dans la matière »¹²⁶. « Il y a, écrit-il encore, une certaine science de l'être en tant qu'il est séparable, car il n'appartient pas seulement à cette science de déterminer de l'être *in communi*, c'est-à-dire de déterminer de l'être en ce qu'il est de l'être, mais il est encore de son ressort de déterminer des êtres séparés de la matière selon leur existence. Et il suit de là que le point à élucider est de savoir si cette science, qui embrasse ces deux catégories d'objets, se confond avec la science naturelle. » Et il répond par la négative¹²⁷.

Pour peu qu'on se rappelle qu'il n'y a pas de science de Dieu sans une connaissance préalable de l'être des créatures, ces observations de saint Thomas prennent une signification précise. Elles confirment ce que nous énoncions antérieurement. Elles marquent clairement que ce n'est pas la science des substances spirituelles qu'il s'agit de discriminer des savoirs naturels et mathématiques, mais bien celle qui, s'étendant à tout l'être, se rencontre, à son point de départ, avec ces savoirs particuliers sur le terrain des substances matérielles et sensibles. Et le moyen qu'il préconise est, faut-il le redire, celui de l'abstraction.

En manière d'introduction à son commentaire des *Physiques* d'Aristote, il écrit : « Étant donné que toute science est dans l'intelligence, il faut se rendre compte qu'une chose devient intelligible en acte par cela qu'elle est de quelque façon abstraite de la matière. C'est donc en raison des rapports divers qu'elles soutiennent avec la matière que certaines réalités appartiennent à diverses sciences. Au surplus, comme toute science est obtenue par démonstration et que celle-ci a pour *medium* la définition, il est nécessaire que les sciences se diversifient d'après le mode divers de définir.

« Il importe donc de noter qu'il y a certaines réalités dont l'existence est liée à la matière et qui ne peuvent être définies sans elle. D'autres se rencontrent qui, bien qu'elles ne puissent jouir de l'existence que dans la matière sensible, peuvent cependant être définies sans recours à elle... Il en est d'autres enfin qui ne dépendent de la matière ni pour exister ni pour être conçues, soit parce qu'elles ne se trouvent jamais dans la matière, – comme c'est le cas de Dieu et des substances séparées, – soit parce qu'elles ne sont pas universellement dans la matière, et tel est le cas de la

¹²⁶ « Advertendum est autem quod licet ad considerationem primæ philosophiæ pertineant ea quæ sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, Philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod hujusmodi communia de quibus hæc scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica ». *Comm. Metaph.* n. 1165.

¹²⁷ « Dicit ergo primo, quod est quædam scientia de ente inquantum est separabile; non enim solum pertinet ad hanc scientiam determinare de ente in communi, quod est determinare de ente inquantum est ens; sed etiam pertinet determinare de entibus separatis a materia secundum esse. Unde considerandum est, utrum ista scientia ad quam pertinent hæc duo, sit eadem cum scientia naturali, aut altera ab ea.

« Et quod sit altera, manifestat... » *Comm. Metaph.* nn. 2259 et 2260.

substance, de la puissance, de l'acte et de l'être lui-même. Elles font l'objet de la métaphysique »¹²⁸.

Dans le commentaire du *De Trinitate* de Boèce, il n'est pas davantage fait un cas à part de la métaphysique, encore que le terme *séparation* ait été préféré à celui d'*abstraction*. « La séparation de la matière et du mouvement, y lisons-nous, convient essentiellement, *per se*, à l'objet du savoir spéculatif. Par conséquent, c'est suivant le degré d'éloignement de la matière et du mouvement que les sciences spéculatives se distinguent. Or, parmi les objets de spéculation, il en est qui dépendent de la matière sous le rapport de l'existence, étant donné qu'il ne leur est possible d'exister que dans la matière. Il y a cependant une distinction à faire. Certains dépendent de la matière sous le rapport et de l'existence et de l'intellection. Leur définition renfermant de la matière sensible, ils ne peuvent être conçus sans elle. Ainsi, dans la définition de l'homme, il faut inclure de la chair et des os. Et tel est l'objet de la physique ou de la science naturelle. D'autres réalités au contraire, encore que dépendant de la matière sous le rapport de leur existence, s'en trouvent affranchies sous celui de leur concept, puisque la matière sensible n'entre pas en ligne de compte dans leur définition : et tels sont la ligne et le nombre dont s'occupe la mathématique. Il y a enfin des objets de spéculation qui ne dépendent pas de la matière pour exister, puisqu'ils peuvent exister sans elle, c'est-à-dire que tantôt ils ne sont jamais dans la matière, comme Dieu et l'Ange, et que tantôt ils sont indifférents à être ou à ne pas être en elle, comme la substance, la qualité, la puissance, l'acte, l'un, le multiple et les entités de cette sorte que considère la théologie ou la science divine, laquelle regarde Dieu comme le principe illuminateur de toute réalité »¹²⁹.

Enfin, dans la *Somme Théologique*, où il n'a plus à s'accommoder de la trilogie reçue d'Aristote et de Boèce, il oppose tout simplement à l'abstraction physique et mathématique celle de l'être : « Il y a certaines notions qui peuvent être abstraites de la matière sensible commune, comme l'être,

¹²⁸ « Sciendum est igitur quod, cum omnis scientia sit in intellectu, per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliquo modo abstrahitur a materia; secundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias pertinent. Rursus, cum omnis scientia per demonstrationem habeatur, demonstrationis autem medium sit definitio; necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari.

« Sciendum est igitur quod quædam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt: quædam vero sunt quæ licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et hæc differunt ad invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in ejus definitione cadat materia sensibilis, est enim simum nasus curvus; et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis: curvum vero, licet esse non possit nisi in materia sensibili, tamen in ejus definitione materia sensibilis non cadit; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figuræ. Quædam vero sunt quæ non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia numquam sunt in materia, ut Deus et aliæ substantiæ separatæ; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens » *Comm. Phys. L. I lect. 1 nn. 1-3*.

¹²⁹ « Sic igitur speculabili quod est objectum speculativæ scientiæ, per se competit separatio et a materia, et a motu, vel applicatio ad ea: et ideo secundum ordinem remotionis et a materia, et a motu scientiæ speculativæ distinguuntur. Quædam igitur sunt speculabilia, quæ dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt, et hæc distinguuntur: quia dependent quædam a materia secundum esse et intellectum sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis: unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his est physica, sive scientia naturalis. Quædam vero quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea, et numerus, et de his est mathematica. Quædam vero sunt speculabilia, quæ non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et angelus: sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia, et actus, unum et multa, et hujusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est divina scientia, quia principium cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum scientiæ aliæ ab ea principia sua accipientes eam sequuntur » *In Boet. de Trin. q. 5 a. 1*.

l'un, la puissance, l'acte et d'autres de cette sorte, lesquelles peuvent même exister sans aucune matière, comme cela se voit dans les substances immatérielles »¹³⁰.

L'être qui nous a envoûtés dans le moment d'émotion salutaire qui nous transporta en plein ciel philosophique, a donc été abstrait des substances sensibles. C'est un fait. C'est même une loi, une loi d'une rigueur imprescriptible. Par suite de l'orientation fonctionnelle des tendances de l'âme humaine, orientation consécutive à sa suture essentielle à un corps, il lui est impossible de se procurer la vision de l'être pur sans une soumission préalable au processus humiliant de l'abstraction. C'est que, hormis nos objets de pensée, rien ici-bas n'est immatériel et nécessaire. Tout est matériel ; tout est mobile ; tout est changeant. Ce serait en vain qu'on voudrait chercher dans notre univers de quoi fonder immédiatement la spéculation et la science. On n'y trouverait rien qui offre les conditions réclamées par les exigences essentielles de notre esprit et de son savoir.

On sait en effet que les démarches de notre pensée non moins que les dispositions et les habitudes engendrées par la répétition de ces démarches, tirent leur essence et leurs propriétés des *objets* auxquels elles sont appliquées. *L'objet prime ; il est cause ; il est justifiable tout à la fois de l'acquisition et de la nature des habitudes intellectuelles.* Toutefois, pour exercer son influence et sa causalité, pour imprimer son estampille et conférer à chaque habitude sa physionomie propre, l'objet a besoin de se trouver lui-même dans des conditions qui le rendent apte à jouer ce rôle. Tout d'abord, pour qu'il puisse être accueilli dans l'esprit, il est de rigueur qu'il soit immatérialisé, spiritualisé. Tout ce qui est reçu doit encourir le mode d'être du sujet qui le reçoit ; tout ce qui est hospitalisé par l'intelligence doit participer à sa spiritualité ontologique, doit revêtir son *mode d'être immatériel*. Et voici la première condition à laquelle est nécessairement sujet tout objet de science.

Il en est toutefois une seconde qui, elle, n'est pas tant exigée par la nature de l'intellect humain que par celle de ses habitudes intellectuelles, à savoir la *nécessité*. Toute habitude, sans doute, doit avoir pour objet une certaine nécessité. Cela est exigé par le caractère de stabilité, d'immobilité qu'elle comporte à titre de propriété essentielle. Si elle reposait sur le mouvant, sur le fuyant, elle se trouverait elle-même instable, éphémère, périssable, l'effet portant toujours la trace des déficiences de sa cause. Cependant, la nécessité et l'immutabilité conviennent d'une façon éminente aux objets des savoirs spéculatifs. Ils sont de l'ordre du divin, où tout est exempt de fluctuations. Ils mettent l'intelligence en communion avec un monde doué d'une immutabilité intrinsèque, sans aucun rapport avec les dispositions affectives de celui qui le contemple. C'est en vertu d'exigences essentielles que la métaphysique réclame chez son objet une nécessité indéfectible. Et l'on voit la conséquence. Pour que les choses qui tombent sous notre observation revêtent les conditions de pureté et d'immobilité qu'elles doivent avoir pour fonder nos habitudes intellectuelles, il est indispensable qu'elles subissent le dépouillement, qu'elles soient soumises à l'abstraction¹³¹. De sorte que sur le plan spéculatif, on ne peut dire que celle-ci constitue les

¹³⁰ « Quædam vero sunt quæ possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus, et alia hujusmodi ; quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus » *I* q. 85 a. 1 ad 2.

¹³¹ « Speculabili autem, secundum quod est objectum speculativæ potentiæ, aliquid competit ex parte potentiæ intellectivæ, et aliquid ex parte habitus scientiæ quo intellectus perficitur. Ex parte quippe intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus est immaterialis ; ex parte vero scientiæ competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est... Omne autem necessarium in quantum hujusmodi, est immobile quia omne quod movetur in quantum hujusmodi, possibile est esse et non esse vel simpliciter, vel secundum quid, ut dicitur x *Metaph* » *In Boet. de Trin.* q. 5 a. 1.

objets de science. Elle ne les crée pas de toute pièce, mais les fait passer de l'état sensible à l'état intelligible. Elle les rend, non pas perçus en acte, mais perceptibles en acte. Elle délimite des zones autonomes et complètes d'investigation.

Au surplus, comme ce sont les éléments mêmes qui constituent une réalité, qui l'opposent, qui la distinguent, force est, en bonne logique, de tenir que c'est par l'acte abstratif que les savoirs spéculatifs se différencient les uns des autres. Les divers modes d'abstraire entraînent divers modes de conceptualiser et de définir, qui entraînent eux-mêmes divers modes de discourir et de conclure : *Diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur*¹³².

Dès qu'on se situe sur le plan de l'être, on entre dans un ordre qui est irréductible à celui du nombre et à celui de la matière sensible. On n'a plus à chercher un critère de différenciation, puisqu'on est déjà établi dans une sphère nettement différenciée. Sans doute, au fur et à mesure que la réflexion développera le germe et en explicitera les virtualités, l'opposition croîtra, deviendra plus apparente, mais le développement et sa dialectique immanente sont déjà donnés dans le concept initial, dans la notion abstraite d'être. Sans doute encore, la science est un mouvement d'âme qui est plus et mieux spécifié par son point d'arrivée que par son point de départ, mais ici le point de départ contient déjà en acte, implicite il est vrai, mais en acte quand même, le point d'arrivée : *intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum*¹³³.

Après s'être uni et identifié à l'être, notre intellect peut se le représenter ; après avoir bénéficié de sa fécondation et de sa vivification intime, il peut se mettre en marche et parcourir la trajectoire qui le conduira à la connaissance évoluée, scientifique : *distinguuntur siquidem formæ ab invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem*¹³⁴. L'être, l'être pourvu des principes qui en émergent spontanément, devient forme de la pensée, devient âme, devient idée directrice, devient force motrice, devient simultanément principe générateur d'une synthèse inédite de représentations et d'habitude typique de coordination. Bref, l'être marque de sa physionomie l'esprit et son labeur immanent de construction.

Par suite de ce qu'elle circonscrit l'être, de ce qu'elle en démarque méticuleusement les frontières, l'abstraction se trouve à l'affranchir de ses déterminations particulières. En le mettant à part, elle l'isole de ce qui n'a pas avec lui de rapports nécessaires, elle le libère de tous les éléments adventices qui le parasitent et le masquent. Elle permet de faire le départ entre ses propriétés essentielles et ses attributs contingents. Elle permet même de constater que ce qui est essentiel sur le terrain de la matière ou sur celui de la quantité devient purement accidentel sur celui de l'être. En d'autres termes, il serait impossible sans elle de concevoir que ce qui est *per se* ou nécessaire dans un ordre, devient *per accidens* ou contingent dans un autre : *quæ sunt per se accidentia inferioris, per accidens se habent ad superius*¹³⁵.

« Cum unaquæque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quæ sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum » *Comm. Metaph.* Procœm.

« Quærere enim differentiam prædictam « sine hoc », idest sine cognitione modi definiendi, nihil facere est. Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis » *Comm. Metaph.* n. 1156.

¹³² *I-II* q. 54 a. 2 ad 2.

¹³³ *Comm. Metaph.* Procœm.

¹³⁴ *I-II* q. 54 a. 2.

¹³⁵ *Comm. Metaph.* nn. 530 et 531 : « Ejus est considerare primas passiones entis, cujus est considerare ens secundum quod est ens. Sed prædicta omnia sunt per se accidentia entis et unius secundum quod hujusmodi. Sicut enim

Pour illustrer cet avancé, on admettra que si génération, corruption, croissance, altération et autres phénomènes physiques ou chimiques sont de l'être et ont à ce titre les propriétés de l'être, ils ne sont pas pour autant des propriétés nécessaires, des attributs inaliénables de l'être. Si les substances se corrompent, ce n'est pas parce qu'elles sont de l'être, mais parce qu'elles sont matérielles. Ce qui est propriété essentielle de la matière n'est, par rapport à l'être, que détermination contingente¹³⁶. Par conséquent, on ne saurait, sans s'exposer à de graves erreurs, insérer dans les cadres d'une discipline qui se propose de déterminer les causes et les propriétés nécessaires de l'être, *ea quæ sunt per se entis*, de longs traités sur les causes de la génération matérielle et du développement psychique de l'homme. On confondrait le *per accidens* avec le *per se*. Pareillement, la quantité est de l'être et jouit des propriétés de l'être, cependant, nous l'avons déjà noté, elle a comme quantité des propriétés qui, confrontées à l'être, s'avèrent purement contingentes. L'être ne se multiplie pas, ne s'additionne pas, ne se divise pas, si ce n'est *per accidens*, c'est-à-dire en tant qu'il est affecté de la quantité. Par conséquent, lorsqu'on spéculer sur les opérations mathématiques, on ne fait que *per accidens* de la spéculation sur l'être. Par conséquent encore, l'abstraction, par cela qu'elle laisse tomber les modes particuliers de l'être, les modes qui ne l'affectent que *per accidens*, les modes qui entraînent des propriétés qui n'ont pas avec lui de rapports nécessaires, se trouve à le distinguer, à le discriminer de ce qu'il n'est pas, à le placer en dehors et au-dessus de ce qui ne le concerne pas. En le constituant dans son intelligibilité pure, elle le différencie¹³⁷.

Après tant d'insistance, il devient oiseux, semble-t-il, d'ajouter que l'être n'est ni spécifié ni discriminé par l'analogie.

Pour nous en rendre compte, rappelons qu'il y a toujours deux aspects à considérer dans l'être : il peut, ainsi que nous venons de le faire, être comparé à ses modes extrinsèques, contingents, puis regardé dans son économie intime, dans les rapports qu'il entretient avec ses modes intrinsèques. Alors, s'il est mis en relation avec ses modes extrinsèques, nous avons vu que, sans les inclure ni les exclure, il s'en distingue, il s'en distingue au point de ne leur ressembler qu'analogiquement. Et donc, s'il y a réellement analogie entre l'être et ses modes particuliers, entre métaphysique, philosophie de la quantité et philosophie de la nature, on ne saurait dire que l'analogie est la source, la cause de leur distinction. Il n'y a pas distinction parce qu'il y a analogie. C'est le contraire qui a lieu : il y a analogie parce qu'il y a distinction. Et si la distinction était moindre, il n'y aurait qu'univocité. Par conséquent, ce n'est pas la distinction qui dérive de l'analogie, mais l'analogie qui est consécutive à la distinction. L'analogie suppose la distinction, la suppose comme

numerus, inquantum hujusmodi, habet proprias passiones, ut superfluum, æquale, commensuratum et hujusmodi, quorum quædam insunt alicui numero absolute, ut par et impar, quædam uni per comparisonem ad alterum, ut æquale : et etiam substantia habet proprias passiones "ut firmum" idest corpus, et alia hujusmodi. Similiter et ens inquantum ens, habet quædam propria, quæ sunt communia prædicta » *Comm. Metaph.* nn. 571, 1175, 2208, 2209.

« Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali ; et e converso ratio naturalis finis accidit morali ; et ideo nihil prohibet, actus qui sunt iidem secundum speciem naturæ, esse diversos secundum speciem moris, et e converso » *I-II* q. 1 a. 3 ad 3.

« Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad aliud : sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparisonem ad sensum, non autem per comparisonem ad intellectum » *I-II* q. 18 a. 5.

¹³⁶ « Materia et forma dividunt *substantiam naturalem* : potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quæcumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis : sicut recipere et recipi, perficere et perfici. Quæcumque vero sunt propria materiæ et formæ inquantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi et alia hujusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis » *Contra Gent.* L. II c. 54.

¹³⁷ L'objet d'une science inférieure comporte une addition par rapport à celui d'une science supérieure. *Comm. Metaph.* nn. 47 et 152.

une condition indispensable, mais celle-ci ne suppose pas nécessairement celle-là. Au surplus, l'analogie à l'instar de l'univocité, n'est pas un facteur de différenciation, mais un principe de convenance, de communion, d'*unité*¹³⁸. Elle ne se définit pas la dissemblance du semblable, mais la ressemblance du dissemblable, *similitudo dissimilium*. Affirmer qu'il y a analogie entre diverses réalités, ce n'est pas les opposer, mais c'est, avec conscience de leur diversité foncière, les ramener à une certaine forme d'unité.

Si l'on en vient à la considération de l'unité interne de l'être, il n'est pas moins incontestable que la fibre qui retient ensemble les parties est encore l'analogie, surtout s'il s'agit de l'unité entre les modes terrestres de l'être et son mode divin. Est-ce à dire qu'elle est l'unique fil conducteur et qu'elle pourvoit la spéculation métaphysique d'une physionomie originale? Nous ne le pensons pas.

La notion d'analogie n'est pas primitive en philosophie. Elle est postérieure à celle d'être, à celle d'opposition et à celle de causalité en général.

Il faut avoir conçu l'être avant de tenter d'en définir l'unité. Et il n'a pas telle forme d'unité parce qu'il est régi par l'analogie, mais il est régi par l'analogie parce qu'il s'épanche, se diffuse, s'épanouit selon des modes essentiellement variés, encore qu'affectés d'une certaine ressemblance. La saisie de l'être ressortit à l'activité *directe* de l'intelligence, tandis que celle de l'analogie se rattache à son activité *réflexive*. Après avoir discerné dans leur opposition les formes revêtues par les êtres, nous cherchons à les unifier à l'aide de l'une des quelques méthodes que notre pensée s'est fabriquées à fin de mesurer l'extension de ses concepts. De sorte que l'analogie, à l'instar de l'univocité, est un *prédictat logique*.

L'analogie est également postérieure à la causalité et repose nécessairement sur elle, en particulier sur la causalité efficiente et finale. Il n'y a pas influx d'un être sur l'autre, modification de l'un par l'autre parce qu'il y a entre eux analogie, mais inversement, il y a entre eux analogie parce qu'il y a eu action de l'un sur l'autre, imprégnation de l'un par la vertu de l'autre.

Enfin, il n'y a pas opposition, contrariété entre les principes de l'être parce qu'il y a analogie, mais il y a analogie parce que les contraires, en dépit de leur irréductibilité, sont conditionnés entre eux, parce qu'ils présentent l'un par rapport à l'autre un certain raccordement.

On voit donc que s'il est, pour quiconque est versé dans les spéculations métaphysiques, évident que l'être est régi par les lois de l'analogie, cette évidence n'est ni primordiale, ni immédiate. Le sens commun, qui est incapable de réflexion parfaite, ne connaît qu'implicitement le mode d'extension de ses idées, même de celle d'être. Ce n'est qu'alors qu'il s'est transporté sur le plan philosophique que l'esprit humain peut le percevoir explicitement. Bien plus, le caractère analogique de l'être, même s'il n'avait pas été contesté, serait matière à démonstration. Il n'est pas un principe, mais une *conclusion*. L'unité formelle de l'être découle du fait de la causalité, tandis que sa diversité, également formelle, découle de la distinction d'essence et d'existence.

Étant donné qu'elle n'est pas primitive, l'analogie n'est pas un principe radical de distinction; elle n'est pas davantage, comme méthode de recherche, réservée à la métaphysique. Pour ne citer qu'un seul cas, toute la morale est élançonnée par une double analogie. Le schème de la biologie qu'on avait tout d'abord transporté dans la psychologie, a été ensuite dérivé de celle-ci à la morale. De sorte que tout le savoir moral s'élabore et s'organise d'après un plan conçu par analogie à celui de la biologie. Est-ce à dire que le premier principe de la morale ne soit plus celui de la finalité? Nous ne le pensons pas. Autres sont la nature, les causes et les propriétés du devoir et autre est

¹³⁸ I q. 4 a. 3.

son extension polymorphe, analogique. Autres sont les exigences de la fin et autre est son rayonnement divers, multiforme.

Cette rétrospection sur l'être nous a permis d'enregistrer quelques résultats nouveaux : elle nous a permis de constater que l'être qui fait apparition et s'épanouit progressivement dans la conscience se trouvait originairement incarné dans la matière. Nous avons réussi à le désincarner par la concentration de la vertu illuminatrice et perceptive de notre entendement. Nous l'avons abstrait ; nous l'avons libéré de sa livrée matérielle. Du coup, la possibilité nous était offerte de tirer la ligne entre ses déterminations nécessaires et ses modes contingents. Par surcroît, nous nous sommes rendus compte que ceux-ci, s'ils s'avèrent contingents lorsqu'ils sont considérés dans la perspective universelle de l'être, peuvent, aperçus dans un angle de vision plus particulier, devenir nécessaires et constituer l'objet d'un savoir également particulier¹³⁹.

Une fois le terrain déblayé, une fois l'être discriminé de ses modes extrinsèques, particuliers, contingents, il reste à le considérer dans son économie intérieure, dans l'ordre de ses rapports intrinsèques, nécessaires, dans ses traits, dans sa physionomie. Il reste à le regarder en plein visage. Déjà sans doute, l'étonnement nous en a procuré l'aperception, mais cette aperception a été brève, fugace, ne s'est produite qu'en acte vécu. Elle a laissé l'objet contemplé à l'état confus, implicite. Elle n'en a pas déplié les virtualités ; elle n'en a pas étalé toutes les richesses en acte représenté, réfléchi, vérifié, contrôlé, justifié. Cela est réservé à la science de l'être ; cela ne se peut réaliser que par le recours à une discipline lourde de tout l'apport de la tradition, enrichie de la lumière des plus grands génies.

¹³⁹ « Quamvis subjecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subjectum metaphysicæ, non tamen oportet, quod aliæ scientiæ sint partes ejus. Accipit unaquæque scientiarum unam partem entis *secundum specialem modum considerandi* alium a modo quo consideratur ens in metaphysica ; unde proprie loquendo, subjectum illius non est pars subjecti metaphysicæ, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis conditiva. Sic autem posset dici pars ipsius scientiæ, scientia quæ est de potentia, vel de actu, vel quæ est de uno, aut aliquo hujusmodi quia ista habent eundem modum considerandi cum ente, de quo tractatur in metaphysica » *In Boet. de Trin.* q. 5, a. 1 ad 6.

« Hic ostendit, quod ista scientia non sit aliqua particularium scientiarum, tali ratione. Nulla scientia particularis considerat ens universale in quantum hujusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis ; circa quam speculatur per se accidens, sicut scientiæ mathematicæ aliquod ens speculantur, scilicet ens quantum. Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens : ergo non est eadem alicui scientiarum particularium » *Comm. Metaph.* nn. 532, 1147, 1152.

CHAPITRE SEPTIÈME

LA SAGESSE

La connaissance sapientielle est de nécessité primordiale. Tous les savoirs humains l'appellent comme leur complément indispensable, comme ce qui leur confère leur plein d'être, de vie et de fécondité. Les aspects étudiés en chacun d'eux ne sont pas seulement particuliers ; ils n'ont de réalité que dans la mesure où ils sont greffés sur l'être et reçoivent de lui un réalisme total : ils en dépendent toujours sous le rapport de l'existence : *secundum esse*. Ils ont besoin d'être incorporés à lui pour jouir de leur entière objectivité. De sorte que leur recherche n'aboutirait pas complètement sans le surcroît de lumière que promet la sagesse. Ils seraient sans doute rattachés à la réalité par la connaissance vulgaire de l'être, mais ce lien serait trop faible, trop fragile, trop disproportionné au poids qui s'y suspendrait¹⁴⁰.

Sans elle, les savoirs humains manqueraient encore de certitude, de stabilité dans l'âme. Ils n'auraient pas l'assise à toute épreuve à laquelle ils aspirent. Non pas qu'ils seraient absolument privés d'évidence et de certitude, car ils partent d'axiomes évidents et certains, mais ils se trouveraient dans l'impuissance de défendre et de consolider cette évidence et cette certitude. Ce n'est qu'en s'établissant sur le palier supérieur de l'être que le philosophe dispose de l'universalité de vue qu'il faut pour accomplir cette tâche¹⁴¹.

La connaissance sapientielle est surtout nécessaire parce qu'elle satisfait au besoin congénital de notre esprit, lequel est, par ses tendances les plus radicales, un désir insatiable de communion à l'être. Le philosophe a beau scruter les secteurs particuliers du monde, sa perception demeure courte, déficiente. Tant que ses sondages n'ont pas atteint aux strates profondes de l'être, il n'a qu'une vue superficielle, inadéquate des choses. Ce qui fait le fond de tout, ce qui est innervé en tout, ce qui pourvoit tout de sa consistance et de sa vigueur, lui échappe. Sans l'étreinte de l'être, l'intelligence humaine se voit frustrée d'une vue pleine, d'une vue exhaustive des choses, frustrée aussi de son achèvement, frustrée de la perfection qui supporte et couronne toutes ses perfections¹⁴².

Ce qui est plus grave, elle se voit coupée de l'unique avenue permettant de communiquer avec le Principe suprême des choses, avec la source d'où tout s'origine, avec la cause dont tout procède. Elle se voit par conséquent à court d'explications, en pénurie de sagesse.

Découvrir le Principe, découvrir le rayonnement universel de son influence, l'origination des choses de sa libéralité, leur procession de son intelligence ordonnatrice, leur subsistance dans l'atmosphère de son infinie vertu, la qualité divine de leur structure essentielle, telle est la fonction du sage non moins que la raison d'être fondamentale de l'intelligence. Connaître sans explication n'est pas connaître humainement, et une explication qui n'assigne pas la cause première, le

¹⁴⁰ « Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quæ circa principia maxime universalialia versatur. Quæ quidem sunt ens, et ea quæ consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Hujusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his quæ sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent : quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia hujusmodi tractentur ; quæ cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix » *Comm. Metaph. Procem.* ; nn. 530, 1147, 1151.

¹⁴¹ *Ibid.* nn. 378-379 ; 531 ; 590-610 ; 1147-1152.

¹⁴² *I-II* q. 66, a. 5.

principe suprême, n'est *pas sapientielle*, n'est pas radicale, n'est pas pleinement humaine. Elle ne procure pas la vision de l'ordre qui éclaire tous les autres, la vision du découlement harmonieux à partir du principe le plus haut. Car si pour Dieu, être sage c'est produire l'ordre, pour nous, c'est avant tout déceler celui qu'il a conçu et réalisé, à savoir l'ordre de nature, l'ordre de dignité, l'ordre d'explication, l'ordre de dépendance dans l'être.

C'est pourquoi, si Aristote et saint Thomas caractérisent souvent la sagesse par ses affinités avec l'ordre, ils lui assignent surtout comme fonction principale la contemplation du Principe premier¹⁴³. Et cela va de soi. Il serait impossible de comprendre la nature de l'ordre et d'apercevoir la consanguinité des réalités qu'il enserme, sans la connaissance du Principe, sans la détermination précise de la perfection qui l'établit principe et qui permet l'universelle origination de sa plénitude. Il serait impossible de communier intellectuellement au sacrement de l'unité universelle, si nous ne savions qu'en jouant son rôle de principe il communique l'être à tout ce qui découle de sa générosité et se rend responsable de la texture intime de tous ses dérivés. Nous ne serions pas sages, si nous ne voyions pas que tout se rattache à lui par des liens intérieurs et que tout reçoit de lui son suprême éclaircissement, son ultime justification.

Pourtant, ce n'est pas surtout le spectacle de l'universelle procession du Principe suprême qui nous enchante, c'est la découverte du Principe lui-même, de l'Acte pur, de l'Absolu, de l'Infini. Aussi le culte de la sagesse a-t-il toujours été considéré comme l'activité la plus parfaite, la plus sublime, la plus utile et la plus agréable qui se puisse rêver¹⁴⁴. Aussi fleurit-elle spontanément en délectation, en allégresse, en félicité. Les lumières que l'individu en recueille ont une valeur singulière d'accomplissement. Elles ne sont pas seulement fécondatrices de ses connaissances particulières ; elles constituent la substance de la perfection qui lui revient à titre d'être doué d'un intellect : *maxime intellectualis est*¹⁴⁵.

La sagesse n'a pas à un moindre degré la hantise de la fin, et en particulier de cette Fin qui se confond avec le Principe. Cela ressort de ce qu'elle n'est pas tant procession d'un principe que disposition en vue d'une fin.

Les ordres sont nombreux. Il y a l'ordre de la pensée, l'ordre de l'action, l'ordre des nombres et des figures, l'ordre du temps, du lieu, de la génération et de la corruption, l'ordre de je ne sais quoi. Tous, ils sont la signature de l'intelligence, la révélation de son prodigieux pouvoir d'établir des relations d'après la valeur objective. Mais de tous les ordres, celui qui intéresse au premier chef le sage, c'est celui qui est le plus proportionné à l'intelligence, celui qui est le plus en conformité avec sa nature. Autant vaut dire que c'est l'ordre de l'être, lequel se confond avec celui de nature, de perfection, de dignité. Et cela, parce qu'il est ultime, parce qu'il est souverain, parce qu'il est explicateur de tous les autres.

Or, à l'intérieur même de l'ordre de l'être, il y a encore un élément qui est suprême par rapport à tous les autres. C'est l'ordre de finalité. Il l'emporte sur celui d'origine et sur celui de participation formelle ou analogique. La fin n'est pas seulement suprême, mais elle est la cause des causes suprêmes¹⁴⁶. Et il va sans dire que la sagesse, qui *aspire à la suprématie absolue*, qui ambitionne de fournir l'explication tout à fait dernière, s'y intéresse d'une manière toute particulière. Là est son « acmé » et elle se doit d'y parvenir.

¹⁴³ *Comm. Metaph. Procem.* ; nn. 44, 45, 48, 49, 1145, 1526, 2146 ; *In Boet. de Trin.* q. 6 a. 1, ad tertiam quæst. ; *Contra Gent.* L. I c. 1 ; L. III c. 25 ; etc.

¹⁴⁴ *Contra Gent.* L. I, c. 2.

¹⁴⁵ *Comm. Metaph. Procem.* ; *In Boet. de Trin.* q. 6 a. 1, ad tertiam quæst.

¹⁴⁶ « Unde dicitur quod finis est causa causarum » *I q. 5 a. 2 ad 1.*

Il n'est donc pas étonnant qu'Aristote définisse la sagesse en faisant une mention spéciale de la fin. Elle est, dit-il, « la science théorique des premiers principes et des premières causes, car le bien, c'est-à-dire la fin, est l'une de ces causes »¹⁴⁷. Et saint Thomas de renchérir en déclarant : « qu'il faut réserver le nom de sage au sens absolu à celui dont la recherche porte sur la fin de l'univers, laquelle est le *principe* de tout »¹⁴⁸.

Il en viendra à considérer la suprématie absolue comme tellement essentielle à la sagesse, qu'il restreindra, sur le plan philosophique, l'application du vocable à la seule science de l'être, reléguant les autres branches de la spéculation rationnelle au rang de savoirs purs et simples. Il tiendra même que s'il peut y avoir plusieurs sciences, il n'y a qu'une seule sagesse : « Étant donné que les choses qui sont connues en dernier lieu par nous sont celles qui sont en soi les premières et les plus connaissables... Il résulte que ce qui est ultime par rapport à toute la connaissance humaine est ce qui est en réalité premier et le plus connaissable. Et tel est l'objet de la sagesse, laquelle contemple les causes les plus hautes... Quant à ce qui est ultime dans tel ou tel genre particulier de connaissance, l'intelligence y parvient à l'aide de la science. Par conséquent selon les divers genres de connaissance il y a diverses habitudes de sciences, tandis qu'il n'y a qu'une *seule sagesse* »¹⁴⁹. Cela se conçoit aisément. S'il y a autant de fins relativement ultimes qu'il y a d'ordres particuliers, il ne saurait y en avoir qu'une seule qui soit ultime absolument et elle clôt l'ordre de l'être, l'ordre qui, dans son universalité, embrasse tous les autres.

Pour être une sagesse, la métaphysique n'en conserve pas moins son caractère de science. C'est là un point que l'on a de nos jours tendance à méconnaître. Confondant d'une part intuition avec regard synthétique, avec vue unifiée d'une multitude de rapports logiques¹⁵⁰, ignorant d'autre part que toute connaissance médiante s'évanouit avec l'effacement des principes qui l'ont engendrée et qui la supportent¹⁵¹, oubliant enfin qu'une habitude de coordination ne change pas de nature en se renforçant et en se perfectionnant, on veut faire de la sagesse une sorte d'instinct supérieur de la raison, une sorte de perception par syntonisation, par intuition sympathique, par connaturalité acquise.

¹⁴⁷ *Metaph.* 982B 9-II.

¹⁴⁸ *Contra Gent.* L. I c. I.

¹⁴⁹ « Et quia ea quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, et magis nota secundum naturam, ut dicitur in I Phys., text. 2 et 3 ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa hujusmodi est « sapientia » quæ considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaph., cap. I et 2 ; unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum « scientia » ; et ideo, secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una » I-II q. 57 a. 2 ; « Oportet autem esse unam solam sapientiam, quia ad eam pertinet considerare ea quæ sunt communia omnibus entibus » *Comm. Eth.* n. 1188.

¹⁵⁰ « Intellectualiter procedere attribuitur divinæ scientiæ, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus : differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate. Unde dicit Boet. IV de Consolat. quod similiter se habet ratio ad intellectum, sicut tempus ad æternitatem, et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi, et ex eis unam simplicem cognitionem colligere. Unde dicit Diony. VII cap. de divi. Nom. quod animæ secundum quod habent rationabilitatem diffusivè circueverunt veritatem, et in hoc deficiunt ab Angelis : sed in quantum convolvunt multa ad unum, quodam modo Angelis æquantur » *In Boet. de Trin.* q. 6 a. 1, ad tertiam quæst. ; I q. 79 a. 8.

¹⁵¹ « Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones quæ sunt ordinatæ secundum ordinem causæ et causati ; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad scientiæ conservationem. Cujus signum est quod si quis oblivisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem, vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato » I q. 108 a. 7 ad 2.

Nous avons déjà concédé qu'il y a, au début de la recherche, une sorte d'intuition obscure et confuse des résultats qui peuvent être obtenus et que, sans ce pressentiment, elle ne serait pas entreprise ni menée à fin. Nous concédons pareillement qu'après de nombreuses années de labeur méthodique, l'habitude s'achemine vers la spontanéité et l'automatisme de l'instinct, mais nous ne pouvons admettre qu'en se consolidant une habitude de coordination se métamorphose en pouvoir d'intuition.

Saint Thomas, lorsqu'il répète presque à chaque page de son interminable commentaire sur Aristote que la métaphysique est une science, ne cède pas simplement à une habitude acquise, à sa coutume de se conformer à la terminologie reçue. Au contraire, il entend exprimer une conviction personnelle. Nous en avons la preuve dans le fait qu'il envisage plusieurs fois et *ex professo* le problème et qu'il rejette sans broncher l'enseignement contraire de quelques-uns de ses contemporains. Il ne voit aucune incompatibilité entre science et sagesse. Bien plus, il prétend que celle-ci est dénommée telle parce qu'elle est la plus parfaite des sciences¹⁵² parce qu'elle en est la reine, la « déesse »¹⁵³. « La sagesse, écrit-il dans la *Somme Théologique*, est une science, étant donné qu'elle implique ce qui est commun à toutes les sciences, à savoir la démonstration de conclusions à partir de principes. »¹⁵⁴ Et au corps du même article, alors qu'il l'oppose à l'*intellectus*, dont la connaissance est immédiate, il la met sur le même pied que la science, dont la connaissance n'est que médiate¹⁵⁵. Plus loin, il réaffirme que, à l'instar de toutes les autres sciences, elle tire des conclusions à l'aide de principes indémonstrables¹⁵⁶. Lorsqu'il traite de la distinction augustinienne entre raison inférieure et raison supérieure, encore qu'il n'admette entre elles qu'une distinction virtuelle, il situe la science dans la première et réserve l'autre à la sagesse : *Superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia*¹⁵⁷.

Enfin, lorsqu'il se demande s'il convient à la sagesse de procéder *intellectualiter*, il ne se contente pas de préciser le sens du mot en ces termes : « procéder intellectuellement n'est pas attribué à la science divine parce qu'elle ne procède pas en discourant des principes aux conclusions, mais parce que son raisonnement serré, elliptique, est très voisin de la perception intellectuelle et que ses conclusions sont très homogènes à ses principes »¹⁵⁸, mais il se livre encore à une longue analyse des deux types de discours qui lui conviennent et dont elle fait

¹⁵² « Unde scientia, quæ de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina » *Comm. Metaph.* Procem.

¹⁵³ « Sapientia non dividitur contra scientiam, sicut oppositum contra oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam. Est enim sapientia, ut dicit Philos. VI Ethicorum, caput omnium scientiarum, regulans omnes alias in quantum de altissimis principiis est : propter quod etiam dea scientiarum dicitur I. Metaph. et multo magis hæc quæ non solum de altissimis, sed ex altissimis est » *In Boet. de Trin.* q. 2 a. 2 ad 1 ; « Quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum naturaliter, tamen quoad nos aliæ scientiæ sunt priores » *In Boet. De Trin.* q. 5 a. 1 ad 9 ; « Illa de numero scientiarum est sapientia, quæ per se est magis eligibilis et voluntaria » *Comm. Metaph.* n. 40 ; « Illa scientia, quæ simpliciter est sapientia, est circa causas » *Comm. Metaph.* nn. 35, 290, 291, 294, 297, 323-330, 346, 376-378, 569, 574, 2146-2161 ; « Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta, propter eminentiam quam habet inter alias scientias : est enim virtus quædam omnium scientiarum » *Comm. Eth.* n. 1183 ; « Sapientia non est qualitercumque scientia, sed scientia rerum honorabilissimarum ac divinarum, ac si ipsa habeat rationem capitis inter omnes scientias... » *Ibid.* 1184.

¹⁵⁴ *I-II* q. 57 a. 2 ad 1.

¹⁵⁵ *Ibid.* Corpus.

¹⁵⁶ *I-II* q. 66 a. 3 ad 4.

¹⁵⁷ *I* q. 79 a. 9.

¹⁵⁸ « Intellectualiter procedere non attribuitur scientiæ divinæ quasi non ipsa ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia ejus ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima, et conclusiones ejus principiis » *In Boet. De Trin.* q. 6 a. 1, ad tertiam quæst. ad 1.

habituellement usage. « Tantôt, dit-il, la raison discourt d'une chose à une autre, comme lorsque l'on démontre par les causes ou par les effets extrinsèques. Si l'on procède des causes aux effets, l'on compose, tandis que lorsque l'on va des effets aux causes, il y a résolution, résorption, étant donné que les causes sont plus simples que les effets, plus immobiles, plus inaltérables, plus permanentes... Et donc le terme ultime auquel peut parvenir la résolution réside dans les causes suprêmes les plus simples, à savoir les substances séparées ».

L'on se sera aisément rendu compte que le procédé ci-dessus décrit, procédé en vertu duquel l'on passe d'une réalité à une autre, est précisément celui auquel on a recours lorsque l'on monte des créatures à Dieu ou que l'on redescend, en raison de l'exemplarité divine, de Dieu aux créatures. Dans le premier cas l'on voit l'un éparpillé dans le multiple, dans le second l'on contemple le multiple dans l'un¹⁵⁹. Mais poursuivons.

« Tantôt l'on procède d'un aspect à un autre, comme lorsque l'on recherche les causes *intrinsèques*. Si l'on passe des aspects les plus universels aux plus particuliers, l'on compose ; si l'on suit l'ordre inverse, il y a comme intussusception, étant donné que ce qui est plus universel est plus simple. Or, ce qu'il y a de plus universel, ce sont les propriétés qui sont communes à tous les êtres, de sorte que dans cet ordre le terme ultime de la résolution réside dans la considération de l'être et de ses attributs essentiels. Et telles sont les réalités qui font l'objet de la science divine, à savoir les substances séparées et les attributs communs à tous les êtres. »¹⁶⁰

Il serait vain d'insister, l'on a reconnu dans cette seconde partie du texte la méthode en usage lorsqu'il s'agit de déterminer les causes intrinsèques de l'être ainsi que ses propriétés. Alors, l'on discourt d'un aspect à l'autre, l'on voit que l'un fait lit à l'autre et l'entraîne. On enchaîne ces aspects, on les dispose d'après les exigences de la logique, et l'on fait en conséquence œuvre de sagesse.

Que si l'on nous représente que les notions qui font question en métaphysique sont premières et que, partant, elles répugnent à la démonstration, nous répondons qu'elles ne sont pas toutes absolument premières, que les unes fondent les autres, que les unes sont raison d'être des autres et que par conséquent nous sommes justifiés de chercher dans les unes la raison suffisante et explicative des autres. Nous avons déjà mentionné comme notion déduite l'analogie, laquelle se rattache par un rapport nécessaire au principe de causalité, laquelle découle logiquement et immédiatement du quatrième mode de se dire *per se*. Signalons encore le cas des transcendants où l'un est inclus dans l'autre à titre de cause intrinsèque et nécessaire, où l'un, par conséquent, jouit sur l'autre d'une priorité logique inéluctable.

L'ordre qu'il y a entre eux n'est pas fantaisiste, mais nécessaire et démontrable. Le simple ne comprend pas le complexe, mais le complexe inclut nécessairement les éléments simples dont il résulte. Aussi, les notions les plus simples, celles qui impliquent le moins de déterminations viennent-elles avant celles qui ne sont que des déterminations de ces aspects simples. Les

¹⁵⁹ Voir au sujet de ces deux phases du discours, notre ouvrage intitulé *Philosophie du Langage*, pp. 62-63.

¹⁶⁰ « Quandoque enim ratio, ut prius est dictum, procedit de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas, vel per effectus extrinsecos, componendo quidem proceditur a causis ad effectum, quasi resolvendo cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causa sunt effectibus simpliciores, et magis immobiliter et uniformiter permanentes, resolvendo autem quando e converso. Ultimus igitur terminus resolutionis in hac via est cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quæ sunt substantiæ separatæ. Quandoque vero proceditur de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas. Componendo quidem, quando formis maxime universalibus in magis particularia proceditur resolvendo autem, quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quæ sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis, et eorum quæ sunt entis in quantum hujusmodi. Hæc autem sunt de quibus divina scientia considerat, ut supra dictum est, substantiæ, scilicet separatæ, et communia omnibus entibus : unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis » *In Boet. de Trin.* q. 6 a. 1 ; *Comm. Metaph.* n. 278.

premières ne dépendent pas des secondes pour être conçues, tandis que celles-ci font nécessairement appel à celles-là.

Quant aux notions tout à fait primitives, elles sont toujours sujettes à la démonstration inductive, quand ce n'est pas à la démonstration dialectique ou à celle qui s'effectue par voie de conséquence indirecte. Par exemple, si l'on ne peut démontrer *a priori* la composition de l'être créé en puissance et acte, on peut tout de même établir que sans cette composition une multitude de notions qui la supposent et qui sont tenues pour évidentes, deviendraient impensables. Par quoi l'on voit que pour arriver à la certitude intellectuelle, force est de discourir de celles-ci à celle-là. Et il en est ainsi tout au long de la métaphysique : l'on discourt, d'un discours bref, éthéré, rapide sans doute, mais austère et rigoureux. Là comme ailleurs, se manifeste notre nature faite d'inquiétudes, d'insatisfactions et de rajustements continuels.

Il résulte de ce caractère scientifique de la sagesse, quelques conséquences que nous voudrions encore une fois marquer brièvement.

Il s'ensuit en premier lieu que le concept parfait d'être n'est pas découvert immédiatement. Il est sujet à une élaboration longue et difficile. Les richesses impliquées dans la notion dévoilée à notre intelligence par l'étonnement ne deviendront explicites que grâce au raisonnement ; leur pleine intelligibilité ne nous sera livrée que par leur rattachement à d'autres qui les fondent et dont le mystère a déjà été percé. Ensuite, la loi qui veut que le plus connaissable en réalité le soit le moins pour nous, trouve son application à l'intérieur même de la sphère de l'être. La donnée que notre intellect a recueillie de l'univers sensible contient déjà en acte implicite l'Acte pur, mais ce ne sera qu'après l'avoir soigneusement analysée et pressurée qu'elle livrera le tout de son contenu.

On déduira encore du caractère scientifique de la métaphysique qu'elle ne porte pas sur « l'existential » comme tel. Elle n'a pas pour objet l'existence actuelle, concrète, engagée dans le mouvement et la vie. Cette existence-là est l'objet de la sensation. Envisagée sous cet aspect, elle est en effet individuée, singulière, contingente, temporelle, spatiale. De sorte que même si l'on reconnaît que les formes n'ont de réalité que lorsqu'elles sont actualisées par l'existence, que lorsqu'elles sont prises en elle, ce n'est pas précisément en tant qu'elles en jouissent actuellement qu'on les considère en métaphysique. La science n'a pas pour objet le contingent, le passager, mais le général, l'universel, l'intemporel : *universale ens secundum quod est ens*¹⁶¹. La métaphysique, en particulier, a l'amplitude, l'envergure de la logique et de la dialectique : elle est une *scientia communis*, une *scientia architectonica*¹⁶². Elle considère les lois imprescriptibles de l'être, les conditions que tout être doit nécessairement remplir pour ressortir du domaine du réel. Elle ne cherche pas à connaître ce qui est concret, mais ce qui rend le concret possible et pensable. Elle détermine quelles en sont les causes, les causes *suffisantes*, par conséquent, les causes nécessaires, universelles, permanentes. En d'autres termes, elle considère les facteurs internes et externes indispensables à l'exister. *Elle contemple donc « l'existential »*, mais dans ses conditions nécessaires, dans ses raisons intemporelles. C'est du reste ce qu'a déjà procuré à notre esprit l'abstraction, attendu qu'elle a dépouillé l'être de ses conditions terrestres et contingentes.

¹⁶¹ *Comm. Metaph.*, n. 532 ; voir également Proœmium ; nn. 36, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 59, 1169, 2146. On sait que le terme « transcendentale » ne se rencontre presque jamais dans le langage de saint Thomas. L'être est généralement considéré comme un universel. Nous n'avons rencontré qu'une fois ou deux l'expression « *nominum transcendentium* » *De Ver.* q. 21 a. 3 ; *I q.* 39 a. 3 ad 3.

¹⁶² *Comm. Metaph.* nn. 50 et 574 ; *Comm. Post. An. L.* I lec. 15 n. 7 ; lec. 20 n. 5 ; *I-II q.* 66 a. 5 ; q. 68 a. 7.

CHAPITRE HUITIÈME

PREMIERS DÉPLOIEMENTS DE L'ÊTRE

L'outil logique qui se présente le premier au philosophe, c'est la définition. Le souci initial de celui-ci est de poser les termes en lesquels se résout le sujet qui tombe sous son observation.

La chose n'est pourtant pas aisée lorsqu'il s'agit de l'être. On se voit, avant toute tentative d'analyse, dans l'étrange obligation d'identifier la réalité à définir. Quelques auteurs, en effet, veulent voir dans le tout produit par l'abstraction un univoque, un pseudo-être. D'autres, se méprenant sur le sens de certains passages des écrits de M. Maritain, prétendent qu'on ne saurait concevoir l'être, l'être authentique, sans le recours à l'analogie, étant donné que c'est nécessairement qu'il est analogique. D'après les premiers on se tromperait sur le tout à définir; d'après les seconds l'analogie serait un composant intrinsèque, une partie formelle de l'être et, à ce titre, jouirait sur lui d'une antériorité logique¹⁶³.

Sincèrement, nous trouvons ces vues aussi dépourvues de fondements l'une que l'autre. L'être dégagé par l'abstraction n'est ni univoque, ni analogique, mais l'être sans plus. L'univocité et l'analogie ressortissent, ainsi que nous l'avons déjà noté, à l'ordre des notions secondes; elles dénoncent des caractères logiques, des propriétés étrangères à l'être comme tel¹⁶⁴.

Le concept d'être obtenu par l'abstraction est encore à la première étape de son développement il est encore implicite, indéterminé, indifférencié. La seule élaboration qu'il ait subie est celle qui résulte de l'emploi, de l'usage. Il n'a pas encore été soumis à la réflexion ni à l'analyse rationnelle. Ses parties n'ont pas encore été mises en pleine lumière et sa sphère d'influence n'a pas encore été mesurée. Sa compréhension et son extension demeurent aussi implicites l'une que l'autre. Et si l'analogie est nécessaire pour déterminer la seconde, elle n'est d'aucune utilité dans l'analyse de la première.

L'analogie, tout autant que l'univocité, suppose un *unum* qui soit communicable à plusieurs. Elle suppose deux termes à comparer: d'un côté un *unum* communicable et de l'autre une multitude à laquelle cet *unum* peut être communiqué. Par conséquent, pas d'analogie sans multitude; et si le concept d'analogie est antérieur à celui d'être, il faut absolument que celui de multitude, qui est lui-même antérieur à celui d'analogie, le soit lui aussi à celui d'être. Ce qui est inadmissible. On peut concevoir l'être sans concevoir la multitude, sans concevoir même l'unité numérique. L'être n'est ni un, ni commun, ni multiple. S'il était nécessairement un, il répugnerait à être multiple; s'il était commun, il répugnerait à être singulier; s'il était multiple, il répugnerait à être un. Considéré en soi, considéré absolument, l'être est l'être et rien de plus. Qu'il soit commun, qu'il soit multiple, cela est contingent. Qu'il soit analogique, cela est consécutif à l'acte

¹⁶³ «Partes quidem speciei dicuntur, a quibus dependet perfectio speciei, et sine quibus esse non potest species. Unde et tales partes in definitione totius ponuntur, sicut anima et corpus in definitione animalis, et angulus in definitione trianguli, et littera in definitione syllabæ » *Comm. Metaph.* n. 1089.

¹⁶⁴ «Principia possunt dici communia dupliciter secundum Avic. in sua Sufficientia. Uno modo, *per prædicationem*, sicut cum dico, quod forma est communis ad omnes formas, quia de qualibet prædicatur. Alio modo, *per causalitatem*, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia. Omnium autem entium sunt communia principia non solum *secundum primum modum*, quod appellat Phil. in II Met., omnia entia habere eadem principia secundum analogiam... » *In Boet. de Trin.* q. 5 a. 4.

libre de la création et, par conséquent, contingent. Avant cet acte, l'être n'était pas moins ce qu'il est qu'après cet acte ¹⁶⁵.

Le nombre ne fait rien aux essences, aux principes nécessaires en lesquels elles se résolvent. Un seul homme exprime autant la nature humaine, manifeste autant ses propriétés, que plusieurs. Il en est de même de l'être. Un être ne possède pas moins les propriétés de l'être que plusieurs. Aussi saint Thomas, lorsqu'il veut établir la nécessité de la métaphysique, note-t-il que s'il y avait une science qui traitait, sous l'angle de l'être, d'une substance en particulier, elle suffirait dans une certaine mesure à satisfaire à notre besoin de connaître l'être ¹⁶⁶.

La terminologie dont il se sert pour désigner l'objet de la métaphysique ne laisse pas, elle aussi, d'être très significative. Pour autant que notre observation a été exacte, nous avons remarqué que les expressions qui reviennent le plus souvent sous sa plume se rapportent à la compréhension de l'être. C'est à peine s'il est fait de temps à autre allusion à son extension. Ainsi nous avons relevé les formules suivantes : *Ens, et ea quæ consequuntur ens, ut unum et multa, potentia, et actus* ¹⁶⁷. *Ens et ea quæ consequuntur ipsum* ¹⁶⁸. *Scientia quæ est de ente* ¹⁶⁹. *Ens in quantum est ens* ¹⁷⁰. *Ens et per se accidentia entis* ¹⁷¹. *Universale ens secundum quod est ens* ¹⁷². *Principia entis in quantum est ens* ¹⁷³. *Causæ entium secundum quod sunt entia* ¹⁷⁴. *De ente in quantum est ens et de eo quod quid est, et de his quæ sunt entis in quantum est ens* ¹⁷⁵.

Par contre, dans un certain nombre de passages, il se sert d'une terminologie qui marque plutôt l'extension de l'être, encore qu'il laisse tout à fait implicite le mode suivant lequel cette extension se réalise. Tantôt, en effet, il emploie le couple *ens commune* ¹⁷⁶ tantôt il se contente du terme simple *communia* ¹⁷⁷, tantôt enfin il désigne l'objet de la métaphysique par l'expression *ratio entis*, la raison commune d'être ¹⁷⁸.

¹⁶⁵ D'après saint Thomas une seule chose est en soi « una et communis », à savoir, la nature divine. *I q. 39 a. 4 ad 3*. La multiplication de l'être est contingente, attendu qu'elle dépend de la liberté divine, source suprême de la contingence. C'est pourquoi saint Thomas note que si l'on n'ajoute pas à l'être, on peut tout de même ajouter à l'*ens commune*. *De Pot.* q. 7 a. 2 ad 6.

¹⁶⁶ *Comm. Metaph.* nn. 1147, 1151, 2248.

¹⁶⁷ *Ibid.* Procem.

¹⁶⁸ *Ibid.* n. 156 ; *In Boet. de Trin.* q. 6 a. 1, ad tertiam quæst.

¹⁶⁹ *Comm. Metaph.* n. 47.

¹⁷⁰ *Comm. Metaph.* nn. 384, 398, 402, 2006, 2008, 2248 ; *In Boet. de Trin.*

¹⁷¹ *Comm. Metaph.* nn. 529-530.

¹⁷² *Ibid.* n. 532.

¹⁷³ *Ibid.* nn. 533 et 534

¹⁷⁴ *Comm. Metaph.* n. 1164.

¹⁷⁵ *Ibid.* n. 1170.

¹⁷⁶ *Ibid.* n. 385 ; « Et quia ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi, ideo ad aliam scientiam quam ad naturalem pertinet consideratio entis communis ; et ejus etiam erit considerare hujusmodi principia communia. Physica enim est quædam pars philosophiæ : sed non prima, quæ considerat ens commune, et *ea quæ sunt entis in quantum hujusmodi* » *Comm. Metaph.* n. 593 ; nn. 1770, 2203, 2206.

¹⁷⁷ *Ibid.* nn. 1165, 2167 ; *In Boet. de Trin.* q. 5 a. 4 ; q. 6 a. 1, ad tertiam quæst. On peut rencontrer dans le commentaire des *Métaphysiques*, dans celui du *De Trinitate de Boèce* un assez grand nombre de périphrases qui contiennent à peu près l'équivalent de « Communia ».

¹⁷⁸ « Quia scientia philosophiæ est de *ente in quantum est ens*, ita quod considerat de ente secundum universalem rationem entis, et non secundum rationem entis alicujus particularis ; cum ens multipliciter et non uno modo dicatur, si ista multiplicitas esset pura æquivocatio, quæ non diceretur secundum aliquid commune, non caderent omnia entia

Il lui arrive encore quelquefois de faire appel à l'expression *ens in communi*, c'est-à-dire à une formule qui vaut pour n'importe quel être, sans qu'aucun ne soit désigné, sans que la compréhension et l'extension ne soient soulignées d'une façon particulière¹⁷⁹.

Ce relevé de nuances dans la formulation fait ressortir avec assez d'évidence, semble-t-il, qu'il y a deux faces au problème de l'être, qu'il y a deux aspects assez distincts l'un de l'autre pour n'être pas confondus sans risque de tout embrouiller. Il y a celui de la compréhension du concept et celui de son extension. Et encore qu'il soit impossible de traiter de l'être sans retenir en quelque manière ses modes concrets, ou son extension, il y a toutefois lieu de dégager explicitement ses principes élémentaires, sans marquer explicitement son rayonnement. Cela est même de rigueur lorsqu'on se propose d'en fournir une définition ou l'équivalent. La définition procède d'un regard intérieur; elle dénonce la nature, l'essence des choses; elle révèle la compréhension sans égard à l'extension.

Au surplus, comme le remarque avec à propos Cajetan, il est impossible de se fixer sur l'extension d'un concept avant d'avoir pris connaissance des notes enveloppées dans sa teneur. Un concept objectif est un tout définissable avant d'être un tout universel ou analogique; la connaissance qu'on en peut avoir comme tout susceptible d'être défini jouit d'une priorité naturelle sur celle qu'on en peut avoir comme tout extensif ou analogique: *illa (totalitas) naturaliter est ista prior*. La compréhension conditionne l'extension, mais n'est pas conditionnée par elle. Au surplus, la connaissance distincte de la compréhension est compatible avec la connaissance confuse de l'extension, mais la connaissance distincte de celle-ci n'est pas compatible avec la connaissance confuse de celle-là¹⁸⁰. Et donc, lorsqu'on se trouve en présence d'un concept confus, implicite, force est de dissiper la confusion qui se rapporte à la compréhension avant d'en venir à celle qui s'attache à l'extension. Et tel est l'ordre qui s'impose dans l'étude de l'être. Il importe, avant d'entreprendre d'en déterminer les formes de rayonnement et de diffusion, de se mettre en devoir d'en débrouiller la compréhension. Et c'est à ce but que nous visons lorsque nous tentons de le définir.

Voilà toutefois que nous retombons dans une autre difficulté. L'être, on le sait, ne se définit pas. Il n'y a ni genre ni différence qui lui soient antérieurs. Il est absolument premier. D'autre part, on ne saurait trouver un genre ou une différence qui lui soient étrangers, qui ne le contiennent pas, ce qui ne contient pas l'être étant pur néant. Et comme il est de règle que la réalité définie soit exclue des termes qui servent à la définir, il s'ensuit que l'être ne saurait être défini¹⁸¹.

Les deux conditions exigées par les lois de la définition sont impossibles, irréalisables.

sub una scientia, quia non reducerentur aliquo modo ad unum genus. Oportet autem unam scientiam esse unius generis. Sed si ista multiplicitas habeat aliquod commune, omnia entia possunt esse sub una scientia. Unde ad quæstionem qua quærebatur, utrum ista scientia sit una, cum sit de pluribus et diversis, necessarium est considerare, utrum omnia entia reducantur ad aliquid unum, vel non » *Comm. Metaph.* n. 2194; *In Boet. de Trin.* q. 5 a. 4 ad 6.

¹⁷⁹ *Comm. Metaph.* nn. 392, 1147, 2259.

¹⁸⁰ Cajetan, *In de Ente et Essentia* c. I q. I.

¹⁸¹ « Quod autem ens et unum non possint esse genera, probat tali ratione. Quia cum differentia addita generi constituat speciem, de differentia prædicari non poterit nec species sine genere, nec genus sine speciebus » *Comm. Metaph.* n. 433. « Nulla autem differentia potest accipi de qua non prædicetur ens et unum, quia quælibet differentia cujuslibet generis est ens et est una, alioquin non posset constituere unam aliquam speciem entis. Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera » *Ibid.* nn. 884, 2169; « Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quælibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Met., quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur » *De Ver.* q. I a. I; q. 21 a. I; I q. 3 a. 5; *Contra Gent.* L. I c. 25.

Il ne saurait davantage être déclaré au sens propre et rigoureux du mot. Une véritable déclaration doit partir de termes plus clairs et mieux connus que la réalité à élucider. Or rien n'est plus connaissable que l'être, rien ne peut lui servir d'interprète auprès de la pensée. Il est au contraire ce qui prête à tout son sens, sa perceptibilité.

Il y a cependant moyen de l'analyser, de le décomposer en éléments intelligibles et de le décrire. Il y a ensuite possibilité de faire voir lequel de ces éléments le signale davantage, le désigne le mieux. Et c'est ce que nous allons essayer de faire.

Pour penser l'être, nous avons besoin de deux termes mentaux, à savoir un sujet et l'existence ou l'exister. Nous pouvons le décrire indifféremment par l'une ou l'autre de ces deux formules : *id cui competit esse* ou *id cuius actus est esse*, à savoir un sujet auquel convient l'*esse* ou l'exister¹⁸², un sujet susceptible de l'*esse*. Cette dualité intérieure est inévitable. Elle découle de la nature de notre esprit et de la structure de son objet propre.

Le mot *sujet*, on le voit incontinent, ne doit pas s'entendre dans un sens trop précis. Il convient de lui donner une signification aussi vague et aussi élastique que possible. Son emploi doit demeurer aussi indéterminé que celui du mot *chose* en français. Si l'on déterminait qu'il désigne une substance, un accident, Dieu même, on n'obtiendrait plus le concept d'être, mais celui de l'un de ses modes ; l'on ne chercherait plus à découvrir ce qui est essentiel à l'être, mais ce qui caractérise l'un ou l'autre de ceux-là. Et il faut en dire autant de l'*exister*.

On ne doit pas davantage remplacer le mot *sujet* par celui *d'essence* et définir l'être par un rapport d'essence à existence. Encore moins, ne doit-on, par besoin de simplification, l'identifier avec l'essence et dire : l'être c'est l'essence. Sans doute saint Thomas lui-même, dans un passage du *De Ente et Essentia*, se permet-il cette simplification et déclare-t-il que les choses sont considérées comme des êtres en raison de leur essence, mais il a auparavant pris soin de noter que l'essence signifie le principe en vertu duquel et dans lequel la chose reçoit l'exister¹⁸³. À parler strictement, l'être ne se définit pas par l'essence ; au contraire, l'essence se définit par l'être. Une fois admis que le concept d'être comporte un sujet en rapport avec l'*esse*, force et de reconnaître que ce sujet doit assumer une forme déterminée, doit être quelque chose de défini. On ne peut pas exister en général ; on ne peut pas incarner l'être en général. Pour être il faut encourir les déterminations d'une essence.

L'être, l'*ens*, est ce qui jouit de l'exister et de l'action. L'être est ce qui est créé. Or, ce qui est créé, ce qui jouit de l'exister et de l'action, ce n'est pas l'essence, mais le *sujet* ; l'essence coexiste, mais n'existe pas. Seul le sujet existe au sens fort du mot.

Par quoi l'on voit que l'essence est un mode d'être¹⁸⁴. Elle retranche à l'être, elle le détermine. Par quoi l'on voit également que le concept d'essence est postérieur à celui d'être. Cela est enseigné formellement par saint Thomas au début du *De Veritate*. Il y déclare que le concept

¹⁸² « Ens dicitur quasi esse habens » *Comm. Metaph.* n. 2419. « Ipsum esse quo substantia denominatur ens » *Contra Gent.* L. II c. 54. « Illud cui competit esse » *I q.* 4 a. 1 ad 3 ; *Contra Gent.* L. I cc. 23 et 24.

« Esse quemdam actum nominat » *Contra Gent.* L. I cc. 22 et 24.

« Ens... in quo importatur ordo ad esse » *Ibid.* L. III c. 20.

« Esse est actualitas omnis rei » *I q.* 5 a. 1 ; « Nam cum ens dicitur proprie esse in actu » *Ibid.* ad 1.

« Hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse... » *Quodl.* 2 q. 2 a. 3.

« Oportet igitur communem quandam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est et suum esse » *De Nat. Angel.* c. 7.

¹⁸³ « Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse » *De Ente et Ess.* c. 1.

¹⁸⁴ *De Ver.* q. 1 a. 1.

d'essence ne se peut concevoir que par réduction à celui d'être¹⁸⁵. Il a professé la même doctrine dans le *De Ente et Essentia*. « Il faut procéder, y écrit-il, de la signification de l'être à celle de l'essence »¹⁸⁶. Par conséquent ce n'est pas la notion d'essence qui éclaire celle d'être, mais c'est celle-ci qui éclaire celle-là; et l'être lui-même n'est pas caractérisé tout d'abord par l'idée d'essence, mais par celle *d'esse* ou d'exister¹⁸⁷.

Une fois le sujet en présence de l'*esse*, l'esprit met ces deux termes en relation, ou mieux, découvre qu'ils sont en relation. Sans encore préciser la nature de cette relation, sans déterminer si elle est d'identité ou de distinction, il constate qu'elle est nécessaire, qu'elle est essentielle. Il n'y a pas de sujet qui soit réel sans un rapport à l'exister. Tout ce qui soutient une relation quelconque avec lui peut et doit s'appeler être. Bien plus, ce qui se trouve désigné d'une manière directe et immédiate par ce terme n'est ni le sujet, ni l'exister, mais la *relation du sujet* à l'exister.

L'induction, si nous avons le loisir de la mettre à contribution, nous rassurerait sur la justesse de cette vue. L'énumération et l'analyse de la multitude bigarrée et mouvementée des choses qui tombent sous notre observation, nous révéleraient que toutes et chacune présentent une constante. Toutes conviennent dans le fait qu'elles sont un *quelque chose* soutenant un rapport quelconque à l'exister. Si elles n'offrent pas cette caractéristique, elles ne peuvent être considérées comme des êtres. Dieu lui-même ne peut être représenté par nous comme un être qu'à la condition de jouir de l'exister.

Le mot *être* dénonce sans contredit la relation d'un sujet à l'exister. Quelle est la valeur de cette relation? Peut-elle être conçue sans les termes qui la supportent? Peut-elle sans eux ne pas dégénérer en fiction mentale? Une relation du néant au néant pourrait-elle être considérée comme réelle? Il est par trop clair que la relation tire sa nature et son réalisme des termes qui lui servent d'appui. Alors, quel est de ceux-ci celui auquel elle doit davantage sa dénomination d'être?

Il va sans dire que ce qui est désigné par le vocable *être*, c'est le sujet, c'est l'existant: *ens nihil aliud est quam quod est*, l'être n'est pas autre chose que *ce qui est*; *et sic videtur rem significare, per hoc quod dico QUOD*, et *ESSE per hoc quod dico EST*, et ainsi il paraît signifier *une chose*, étant donné que je dis *ce qui*, et *l'exister*, étant donné que je dis *est*... *Significat rem quæ habet esse*, il signifie une chose qui a l'existence¹⁸⁸. Le sujet est ce qui a la jouissance de l'exister: *illud cui competit esse*¹⁸⁹. Il est le bénéficiaire de cette perfection qui confère à toute chose le droit d'être dénommée être¹⁹⁰.

Mais autre est le sujet de l'attribution et autre est la raison ou la cause de l'attribution. Autre est ce à quoi l'on attribue et ce pourquoi l'on attribue. Le sujet, sans une relation possible à l'exister, sera toujours un abstrait, une entité logique. Pour devenir un au-delà de l'abstrait, c'est-à-dire un concret, une réalité, un être, il a besoin d'être affecté d'une relation à l'exister. Et le sujet et sa relation dépendent de l'existence pour être admis dans la sphère de l'être et pour être pensés comme réels. « L'idée d'être, dit saint Thomas, se prend de l'existence et non du sujet auquel

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ « Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posteribus devenire in priora, ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina: ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est » *De Ente et Ess.* Proœm.

¹⁸⁷ La priorité logique de l'être et l'exister sur l'essence nous semble incontestable. Si l'on n'avait pas à exister, l'on n'aurait aucun besoin d'une essence.

¹⁸⁸ *Comm. Periber.* L. I lec. 5 n. 20.

¹⁸⁹ *I q.* 4 a. 1 ad 3.

¹⁹⁰ « Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit » *De Pot.* q. 3 a. 1 ad 17.

convient l'existence »¹⁹¹. Le sujet est dénommé être à cause de celle-ci. C'est à lui que l'être est attribué, mais pas à cause de lui¹⁹². Par conséquent, l'existence, c'est ce qui caractérise l'être, c'est ce qui le constitue, le différencie et le dénonce à la pensée.

Pareillement, l'existence est le motif propre du sujet. Elle est sa fin, sa perfection. L'exister, dit saint Thomas, est ce qu'il y a d'ultime, ce qu'il y a de plus perfectif et de plus parfait¹⁹³. Tout est en vue de lui. Il est ce qui valorise, ce qui féconde toute perfection. Il donne à toutes les formes leur consistance et leur signification. Tous les genres, toutes les différences et toutes les espèces ne désignent un rang, un degré, un statut que dans la mesure où ils sont en rapport possible avec lui, où ils sont ordonnés à lui, où ils sont susceptibles de participer à sa vertu vivifiante¹⁹⁴. L'exister est ce qu'il y a en toute chose de plus intime, de plus profond, de plus enrichissant¹⁹⁵.

On a souvent discuté dans l'Antiquité à l'effet de savoir si l'existence était oui ou non un pur accident. Avicenne¹⁹⁶, victime de l'erreur de Pythagore et de Platon, qui incluaient les nombres dans la texture des essences, confondit l'unité ontologique avec l'unité arithmétique. Or, étant donné d'une part que l'unité ontologique se convertit avec l'être, étant donné d'autre part que l'unité arithmétique est un accident, il fut induit par sa confusion initiale à penser que l'être était quelque chose d'accidentel¹⁹⁷. Au surplus, à cette époque, on ne connaissait guère la distinction qu'il y a entre accident prédicable et accident prédicamental. On ne voyait pas que l'être peut s'avérer, par rapport à la substance sensible, un accident prédicable tout en demeurant un principe substantiel¹⁹⁸.

191 « Ratio entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi » *De Ver.* q. 1 a. 1 ad 3.

« Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia » *Comm. Metaph.* n. 558.

192 « Esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura » *Quodl.* 9 a. 3.

193 « Ipsum esse est perfectissimum omnium ; comparatur enim ad omnia ut actus ; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est ; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum ; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens ; cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale, et receptum, non autem ut illud cui competit esse » *I q.* 4 a. 1 ad 3.

« Hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum : quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia... Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum... etc. » *De Pot.* q. 7 a. 2 ad 9.

194 « Completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse ; unde esse est complementum omnis formæ, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu ; et sic nulla forma est nisi per esse... Et quia esse est complementum omnium ; inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam... » *Quodl.* 12 q. 5 a. 5.

195 « Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt... » *I q.* 8 a. 1.

« Ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus » *Ibid.*, q. 105, a. 5.

196 Alfarabi, Algazel et Maïmonide auraient également enseigné que l'*esse* est un accident par rapport au sujet qu'il affecte. Cf. E. GILSON, *Le Thomisme* p. 55.

197 *Comm. Metaph.* nn. 556-557 ; *I q.* 11 a. 1 ad 1.

198 L'être créé, dépendant, sur le plan de sa réalisation dans le temps, de la liberté divine (*I q.* 19 aa. 3 et 10) est foncièrement contingent. Si, chez lui, le rapport de l'*esse* à l'essence est nécessaire, il n'en est pas de même du rapport de l'un et l'autre au sujet qui les participe. Ainsi, il est contingent que l'homme soit, que l'homme soit Pierre, Paul, Jean. Les propositions *l'homme est* et *l'homme est Pierre*, sont des propositions contingentes : *verum est dicere quod homo in quantum est homo non habet quod sit in hoc singulari vel in illo* (*De Ente et Ess.* c. 3).

« Quod non est suum esse, non est per se necesse esse » *Contra Gent.* L. I c. 22.

Saint Hilaire, pour une autre raison, en vint à la même conclusion. Tout ce qui ne fait pas partie de l'essence d'une chose, pensait-il, doit être d'ordre accidentel; et comme c'est le cas de l'exister par rapport aux créatures, il crut qu'il fallait le reléguer au rang des purs accidents¹⁹⁹. Et cette position, pour étrange qu'elle fût, était séduisante. Guillaume d'Auvergne et saint Albert le Grand ne surent pas s'en dégager complètement. Ils ne virent pas clairement l'inconvenance qu'il y a à mettre au rang de pur accident ce qu'il y a de plus parfait dans la substance.

Au sentiment de saint Thomas, l'exister ou l'*esse*, encore qu'il ne fasse pas ici-bas partie de l'essence du sujet qui en bénéficie, encore qu'il soit indifférent qu'il l'actualise et le réalise dans un temps ou dans un autre, l'*esse*, dis-je, s'avère absolument essentiel à l'être. Il en est la cause propre, la cause intrinsèque, nécessaire et en un certain sens, formelle, *cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt*²⁰⁰. Sans un rapport quelconque à l'exister, il ne saurait y avoir d'être. S'il est contingent que le sujet soit ou ne soit pas – l'être est, sous un certain rapport, un accident prédicable — il est cependant nécessaire, pour qu'il soit de l'être, qu'il soutienne un rapport intérieur avec l'exister²⁰¹. Ce qui est connoté dans la définition de l'être, *ce n'est pas le fait* de l'existence, ce n'est pas nécessairement sa présence actuelle, c'est toutefois au moins la *possibilité réelle* de jouir de cette présence²⁰².

Cela nous éclaire sur le genre de relation que le sujet entretient avec l'exister. Cette relation n'est rien d'autre qu'une aptitude, qu'une aptitude inhérente à la nature même du sujet concerné. Elle est du type transcendantal: elle est un ordre impliqué, inséré dans sa structure. Il n'y a pas

¹⁹⁹ *Quodl.* 12 q. 5 a. 5.

²⁰⁰ *I*, q. 8 a. 1. « Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum, vel inherentis vel exemplaris; cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu » *I* q. 5 a. 2 ad 2.

« Quælibet res participat suum esse creatum quo *formaliter* est » *I Sent.* d. 19 q. 5 a. 2.

« Hoc nomen *qui est* est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen *Deus*, quantum ad id a quo imponitur, scilicet *ab esse*, et quantum ad modum significandi et consignificandi. Sed quantum ad id ad quod nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam » *Ibid.* q. 13 a. 11 ad 1.

« Nihil est *formaliter* aut simplicius quam esse » *Contra Gent.* L. I c. 23.

²⁰¹ « Aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura, id enim est de substantia rei quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturæ, quia nec est genus nec differentia unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; ... Sed verum est quod hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce quia non eadem ratione competit omnibus esse; sed substantiæ quidem per se, aliis autem aliter » *Quodl.* 2 q. 2 a. 3.

« Esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiæ; unde ipse *Deus*, qui est sua actualitas, est suum esse » *Ibid.* ad 2.

« Oportet ergo quod quælibet alia res (a Deo) sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum sicut potentia ad actum; unde substantia cujuslibet rei creatæ se habet ad suum esse sicut potentia ad actum » *Quodl.* 3 q. 8 a. 20.

La puissance n'est pas l'acte, mais une relation transcendantale à l'acte. « Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cujuslibet formæ existentis... Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse... et sic proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiæ; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est ejus essentia » *Quodl.* 12 q. 5 a. 5.

« Esse quod pertinet ad quæstionem *an est*, est accidens » *Quodl.* 2 q. 2 a. 3.

Tout ce dont *le fait* s'affirme d'une manière contingente, peut, par assimilation, être considéré comme par accident prédicable.

²⁰² « Esse autem in hoc tempore vel in illo, est accidentale prædicatum » *Comm. Metaph.* n. 1982.

« Esse quod pertinet ad quæstionem *an est*, est accidens » *Quodl.* 2 q. 2 a. 3; *De Ente et Ess.* c. 3.

La durée des choses et l'espace de temps en lequel cette durée s'inscrit n'entrent pas dans leur définition.

deux choses, à savoir le sujet et sa relation à l'exister, mais c'est le sujet lui-même qui se trouve, de par sa texture intime, ordonné à l'*esse* comme à son terme formel, spécifique.

En outre, l'une des principales différences qu'il y a entre la relation du type prédicamental et celle du type transcendantal, c'est que la première exige la présence ou l'actualité du terme auquel elle tend, tandis que la seconde fait abstraction de cet état de présence ou d'absence. L'œil n'est pas moins œil dans l'obscurité que dans la lumière. Pareillement, l'être n'est pas plus ou moins être par suite de l'état de présence ou d'absence de l'*esse*. Il suffit qu'il y soit intérieurement proportionné et ordonné. Et ainsi conçu, il contient les ingrédients exigés par la nature de la définition. Il est considéré dans ses éléments nécessaires, dans ses conditions intemporelles, dans ses *raisonns suffisantes*. Il se révèle apte à fonder une connaissance scientifique.

Ces précisions ont fait surgir en un relief très visible la compréhension de l'être, les principes qui en intègrent la teneur. Si l'on voulait bien nous permettre le recours à l'analogie des causes intrinsèques, nous dirions que la cause matérielle de l'être réside dans le sujet, tandis que sa cause formelle consiste dans la relation transcendantale de ce sujet à l'exister.

Il nous a été donné par surcroît de constater que l'être n'est pas quelque chose d'extérieur à Dieu et aux créatures. Il n'est pas une ombre qui les couvre, un manteau qui les enveloppe. Il n'est pas davantage une perfection quelconque qui les parasite. Il est au contraire caractérisé par l'intériorité, l'intimité, la profondeur. Il pourvoit tout de son réalisme, de son plein. Il donne à tout de réaliser un foyer de perfection, un centre d'intérêt. Il fait que tout ce qui en est le théâtre se campe, sinon dans le temps et l'espace, du moins en soi, à l'intérieur des confins de sa nature, en l'unité mystérieuse du cercle de son essence. Il imbibe tout d'une qualité magique qui lui permet d'avoir accès à la joie d'être. De sorte que pas plus que Dieu, les créatures ne sont de faux êtres, des êtres d'emprunt. Leur perfection a pu être dérivée de celui qui est au plus haut point l'être, de celui qui est *maxime ens*, mais elle leur a été départie pour qu'ils se l'approprient, pour qu'ils en aient la jouissance exclusive, pour qu'ils se posent et se tiennent en eux-mêmes.

L'être se signale encore par sa transcendance. La transcendance, en dépit du paradoxe que cela semble comporter, est la condition de l'immanence. La définition de l'être n'est d'une portée infinie, ne jouit d'une valeur absolument universelle, que parce que l'être se trouve inviscéré en toutes choses. Or l'être ne peut se trouver en toutes choses que parce qu'il est indifférent à la structure de l'une ou de l'autre d'entre elles. Et donc, il n'est immanent qu'en autant qu'il est transcendant, qu'en autant qu'il est affranchi de tout rapport nécessaire avec les structures particulières. S'il était solidaire de l'une d'elles, il répugnerait à animer les autres. Son pouvoir d'expansion et de pénétration s'en trouverait pour autant diminué.

Le concept d'être se distingue aussi par son immédiateté. Contrairement aux genres, qui désignent immédiatement une nature (*animal* signifie vivant sensible) et, par l'intermédiaire de celle-ci, les sujets contenus sous elle, le concept d'être désigne immédiatement toutes choses. Une relation transcendantale d'un sujet quelconque à l'exister, voilà ce qu'il signifie et voilà qui recouvre toutes les perfections génériques, spécifiques et individuelles, voilà qui embrasse le tout de tout. Quand je pense *animal*, je laisse nécessairement tomber plusieurs notes, pour ne retenir que *vivant sensible*, tandis que lorsque je pense l'*être*, je n'écarte rien, étant donné que tout ce qui est réel est en relation nécessaire avec l'exister. En conséquence, mon concept n'exprime pas un noyau commun, mais le tout de chacun des êtres. Il les dénonce tous dans ce qu'ils ont d'essentiel, à savoir leur rapport à l'exister. Et encore une fois, que pourrais-je élaguer dans le concret qui n'implique pas ce rapport²⁰³ ? Je puis me délester d'autres perspectives, mais je ne puis fermer les

²⁰³ CAJETAN, *In De Ente et Essentia* c. 1 q. 2.

yeux sur un élément quelconque. Comme le remarque saint Thomas, on n'ajoute rien et on ne retranche rien à l'homme pour qu'il devienne de l'être²⁰⁴.

Faut-il ajouter que lorsque nous définissons l'être : *le rapport interne d'un sujet à l'exister*, nous ne formons pas un jugement, nous n'émettons aucune conclusion sur l'être. Nous en exprimons l'essence, le *quod quid est*. Il va sans dire qu'avant de nous mettre en œuvre de le définir, nous avons dû, à l'aide de nos sens, constater l'existence individuée d'une foule d'êtres, mais il ne s'ensuit pas que la notion dont nous avons vérifié l'objectivité et qui est matière à définition soit, ainsi qu'on l'a prétendu, objet de jugement²⁰⁵.

Si l'être était nécessairement l'objet du jugement, il ne serait pas le premier connu, attendu que la connaissance débute forcément par la simple appréhension. Et on se verrait dans l'obligation d'assigner à cette première démarche un objet propre qui serait effectivement antérieur à l'être non moins que le premier connu.

En second lieu, le jugement n'a pas comme fonction de constater la nature d'une donnée, mais d'en affirmer soit l'existence, soit les qualités essentielles. Or, jusqu'ici nous nous sommes bornés à remettre au creuset la notion d'être et à en analyser les constituants essentiels. Nous avons substitué au mot et à l'idée d'être, l'expression et la notion plus complexes de *sujet apte à exister*. Nous avons remplacé un concept confus par un autre plus distinct. Ce n'est que lorsque nous en viendrons à l'étude des propriétés de l'être ou à celle de la valeur objective de notre concept, que nous émettrons des jugements.

Enfin, il est incontestable que le concept d'être implique intrinsèquement un caractère d'objectivité. Il implique au moins la possibilité d'exister. Mais ce caractère est tout autant sauvegardé dans la simple appréhension que dans le jugement, encore que d'une manière différente et moins conforme à la nature du sujet connaissant. Dans la première opération de l'esprit, la vérité obtenue est d'ordre ontologique. Elle consiste en la vérité du connu, en son équation avec la réalité extérieure. Elle résulte de la mensuration effectuée par le dehors sur l'esprit. À ce moment la question ne se pose pas de l'intériorité ou de l'extériorité du connu. Il s'agit tout simplement de savoir *ce qu'il est*. On n'a cure de rien d'autre. Et cette objectivité de la donnée représentée suffit à garantir la valeur de notre définition. Ayant aperçu dans la chose représentée son aptitude à exister, nous avons du coup conçu distinctement l'être et nous l'avons défini. La vérité du jugement, au contraire, n'est pas celle que comporte la chose observée, mais celle du connaissant. Elle découle de ce qu'il se sait mesuré par l'extérieur, de ce qu'il se sait conforme à lui et qu'il s'affirme comme tel. Elle est la vérité et la conformité de sa conscience. Et cette vérité-là n'entre pas en ligne de compte lorsqu'il s'agit de forger une bonne définition. L'objectivité qui est surtout requise est celle de la chose définie, et non pas celle du sujet en mal d'assertions²⁰⁶.

²⁰⁴ *Comm. Metaph.* nn. 550-552.

²⁰⁵ ANDRÉ MARC S. J. *loc. cit.*

²⁰⁶ « Cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. – Uno modo ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. – Alio modo posset sic intelligi, quod ens non potest apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri; et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens; non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens intelligitur verum » *I q. 16 a. 3 ad 3.*

« Potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis » *I Sent. d. 19 q. 5 a. 1 ad 2.*

« Nam ens quod significat compositionem propositionis est prædicatum accidentale, quia compositio fit per intellectum secundum determinatum tempus. Esse autem in hoc tempore vel in illo, est accidentale prædicatum ». *Comm. Metaph.* n. 1982.

CHAPITRE NEUVIÈME

LES PRINCIPES INTRINSÈQUES DE L'ÊTRE

L'ens in quantum est ens

La définition que nous avons proposée a eu comme résultat d'expliciter notre connaissance de l'être, mais elle demeure elle-même remplie de virtualité, de signification latente. Ainsi, elle a mis en présence deux termes dont le rôle réciproque n'a pas encore été défini avec assez de précision. Nous avons vu qu'ils étaient complétifs, que l'un se trouvait dans une condition inférieure par rapport à l'autre, qu'il lui était subordonné, mais nous n'avons pas mentionné que cela impliquait que l'un exerce dans la constitution de l'être la fonction de puissance et l'autre celle d'acte.

Des opinions assez divergentes ont été émises à propos de l'endroit de la métaphysique où il convenait de traiter de la composition de l'être, de ses principes atomiques de puissance et d'acte. D'aucuns sont d'avis qu'il faudrait renvoyer cette question au chapitre du devenir de l'être, étant donné que la puissance est le facteur ultimement responsable de ses mouvements et de ses changements. Et cette raison a quelque valeur. Elle n'est pourtant pas décisive, car la puissance n'est pas que cause du devenir, elle est aussi *cause intrinsèque* de l'être créé. C'est du reste à cette seule condition qu'elle peut influencer sur le devenir, étant donné que la forme du changement est toujours consécutive à la structure de l'être. D'autres, pour des raisons historiques, préfèrent situer la question au tout début de la métaphysique. Ils estiment que l'ordre de l'exposition doit reproduire celui de la recherche. Les lois psychologiques de la redécouverte doivent être calquées sur celles de la découverte. Or, l'on sait que c'est en tentant de trouver un moyen terme entre Parménide et Héraclite qu'Aristote découvrit et élaborait sa théorie de puissance et d'acte. Au surplus, c'est en cherchant les prérequis aux changements observés chez les êtres matériels qu'il parvint à cette réussite. Autant de raisons qui militent en faveur d'une position au début de la métaphysique.

Quant à nous, nous trouvons qu'il y a coïncidence parfaite entre les ordres historique, logique et psychologique. Comment en effet expliciter l'idée d'être, l'idée qui, une fois traduite en termes distincts, nous servira de *medium* de preuve, sans le recours à la théorie de la puissance et de l'acte. Ces deux principes ne sont-ils pas impliqués dans la structure de l'être, n'en représentent-ils pas les causes internes? Si Aristote ne les a utilisés que sur le plan horizontal, que sur le plan évolutif, saint Thomas ne les a-t-il pas appliqués au plan vertical de l'être, à sa structure foncière? D'autre part, pour peu que l'on veuille considérer notre condition d'êtres matériels, l'on admettra que notre idée d'être ne nous est pas donnée toute construite, que nous sommes même forcés d'en dégager les virtualités nombreuses les unes après les autres et par un retour constant à l'être sensible, à l'être participé. Ce n'est qu'en faisant fond sur le créé et qu'en multipliant les opérations intellectuelles que nous arrivons à nous élever à une conception pâle de l'être pur. Par conséquent la théorie de la puissance et de l'acte nous apparaît un instrument d'épuration indispensable. Pour peu que nous voulions parfaire notre représentation de l'être, nous ne pouvons nous en passer. Elle est au principe, à la base, au centre de cette représentation²⁰⁷.

²⁰⁷ Sur la genèse du couple de puissance et d'acte et sur son application à la distinction d'essence et d'exister, on lira l'étude de JEAN-DOMINIQUE ROBERT, O. P. : *Le principe: Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam*, dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1949, pp. 44-70.

C'est surtout à ce point de vue, que nous voulons présentement la considérer. Nous voulons déterminer le rôle qu'elle joue dans la genèse et le développement de notre concept d'être. Nous écartons à dessein l'induction dialectique qui en établit le bien fondé. Nous ne voulons pas nous arrêter à l'examen de tout ce qu'il faudrait nier si nous mettions sa valeur en doute. Notre seule ambition est de préciser notre notion d'être.

Entre puissance et acte, il n'y a pas cercle vicieux. L'acte n'est pas connu par la puissance et la puissance par l'acte, comme on le dit couramment. En fait comme en droit, l'acte jouit d'une priorité d'intelligibilité sur la puissance ; il témoigne pour elle ; il est l'intermédiaire qui permet de la connaître²⁰⁸. C'est par proportion, par analogie à lui que la puissance est perçue.

La notion d'acte elle-même n'est pas révélée. Elle est d'abord saisie confusément par le sens commun, et ensuite élevée au plan scientifique par le moyen de la démonstration inductive. C'est ce que saint Thomas, commentant Aristote, souligne à deux reprises. La notion d'acte, dit-il, est primitive. Elle ne peut donc être définie ; cependant elle peut, à partir de cas concrets, être élucidée au moyen de l'induction²⁰⁹.

L'énumération et l'analyse de quelques cas très simples et sujets à vérification par n'importe qui, révèlent qu'une chose est dite en acte quand elle est réalisée, quand elle est parvenue à un certain degré d'achèvement. Ainsi la statue n'est pas précisément le bois brut. Elle sera en acte quand elle sera réalisée, quand elle aura acquis la *perfection* rêvée par l'artiste. L'enfant qui naît n'est pas encore un savant. Il sera regardé comme tel, quand il possédera la science, quand il se sera approprié cette *perfection*. La vue n'est pas en activité ou en acte lorsqu'on dort, mais lorsqu'on jouit de cette *perfection* que procure la communion aux formes et aux couleurs. Le chêne n'est pas réalisé dans le gland. Il jouira de l'actualité lorsqu'il se sera approprié la *perfection* de son archétype. Enfin, toute nouveauté, toute naissance s'accompagne de l'apparition d'une *perfection* inédite.

Il est par trop facile de faire ressortir les constantes : partout où il y a *acte*, il y a *perfection*. De sorte que tous les actes ont de commun qu'ils sont des *perfections*. Il y a sans doute divergences : les actes en cause sont des perfections déterminées, multiformes, diverses, mais en dépit de leur variété intrinsèque, la constante demeure, tous étant des perfections.

Si l'on veut se former un concept qui embrasse tous ces actes, si on veut les réunir tous dans une notion unique, l'on s'aperçoit qu'il faudra retenir la diversité, étant donné qu'elle est intrinsèque. Cependant, la notion qui en résultera ne signifiera pas cette diversité d'une manière directe et ouverte, mais seulement d'une manière oblique et voilée, c'est-à-dire à titre d'implication. Ce qu'elle signifiera immédiatement ce sera la convenance intrinsèquement diversifiée, ce sera l'unité proportionnelle. *Et ita proportionaliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum quid sit actus et potentia*²¹⁰. On se sera formé la notion proportionnelle ou commune d'acte : *actus communis*.

Mais l'on peut prendre une autre voie, et c'est celle-là qui nous intéresse davantage. Chacun des actes mentionnés est une perfection, une perfection déterminée, c'est entendu. Mais n'y aurait-il pas moyen, en vue de s'élever à l'idée d'acte, de faire abstraction de la particularité ou de la détermination qui affecte tous et chacun de ces actes ? N'y aurait-il pas possibilité de considérer

²⁰⁸ «Necessarium est quod ratio actus præcedat rationem potentiæ, et notitia actus notitiam potentiæ» *Comm. Metaph.* n. 1846.

²⁰⁹ *Comm. Metaph.* nn. 1826 et 1848.

²¹⁰ *Comm. Metaph.* n. 1827.

ce qu'implique l'acte comme tel, l'acte en tant qu'acte, *actus in quantum est actus*? Nous prétendons que cela se peut ; et voici comment il faut procéder pour y arriver.

L'acte revêt tantôt tel mode, tantôt tel autre. Il s'épanouit tantôt selon telle formule, tantôt selon telle autre. Il se matérialise tantôt en tel genre de perfection, tantôt en tel autre. Cela signifie que l'acte et la perfection transcendent les déterminations particulières qu'en fait ils encourent. Cela signifie également qu'ils ne sont solidaires d'aucune de ces déterminations. S'ils dépendaient intrinsèquement de l'une ou de l'autre, ils ne sauraient se réaliser sans se conformer à des exigences et à des limites arrêtées. Ils seraient nécessairement ceci ou cela et ils répugneraient à être autre chose. Ainsi homme, par le fait même qu'il est homme, répugne à être en même temps autre chose. Or, nous le notions, l'acte et la perfection revêtent une infinité de modes. Ce qui implique que l'acte et la perfection ne comportent aucune détermination intrinsèque, aucune limite inhérente, aucune diversité essentielle. L'acte est affranchi de tous les modes qu'il assume. De sorte que s'il était pur, il serait perfection pure, perfection simplement simple, perfection illimitée, perfection absolue, perfection infinie. Nous ne savons pas encore s'il se réalise à l'état pur, mais il demeure acquis que l'acte pur, l'acte infini, est intrinsèquement possible et que le concept objectif d'être, si l'on s'en tient à ses exigences internes, comporte l'infini²¹¹. Si l'être est être dans la mesure où il est acte, dans la mesure où il y participe, et si l'acte ne comporte pas de limites intérieures, nous ne voyons pas pourquoi l'être en ce qu'il est être, c'est-à-dire envisagé sous l'angle de sa compréhension, en comporterait lui-même. Si l'acte est affranchi de tout rapport à ses modes ainsi qu'aux limitations qu'ils impliquent, pourquoi l'être ne le serait-il pas lui aussi ?

Cela toutefois ne saurait se réaliser ici-bas. Les êtres que nous connaissons sont nombreux, sont hiérarchisés et sont limités. C'est donc qu'ils ne sont pas des actes purs. De même que l'acte comme tel ne saurait être cause de limitation, ainsi il ne saurait être responsable de la multiplication et de l'inégalité qui se rencontrent dans notre univers. L'acte est perfection pure et la perfection, comme telle, la perfection considérée dans sa teneur intrinsèque, ne comporte d'être ni multiple, ni diverse, ni inégale. Et si elle est telle, c'est en raison de quelque chose d'autre qu'elle, de quelque chose d'étranger à elle et avec lequel elle compose. Et voilà que nous rejoignons notre point de départ : les êtres créés, par suite de ce qu'ils sont multiples, divers, inégaux, ne sont pas des actes purs, mais des actes mêlés de puissance. Ce quelque chose d'étranger à l'acte, et qui a comme fonction propre de le limiter, de le multiplier et de le hiérarchiser, c'est la puissance. C'est là sa *causalité propre*. Elle est comme le prisme qui condense, multiplie et colore le trait de lumière qui le traverse. Elle est le perfectible, le perfectible qui accueille suivant sa capacité, son mode et son nombre, tandis que l'acte, lui, est la perfection accueillie.

Un simple regard sur l'être créé nous a conduits à un double résultat. Il nous en a dévoilé la structure intime et nous a permis par surcroît de scruter les possibilités absolues de l'acte et de l'être. Ajoutons à ces considérations que si les êtres créés nous apparaissent, en raison de la puissance qu'ils renferment à l'état latent, comme une provision, comme une ébauche, comme la promesse d'un immense développement, ils nous apparaissent aussi, et pour la même raison, comme voués au déclin, à la destruction, à l'anéantissement. La puissance est autant principe de non-être que d'être. Elle permet à la fois la venue et l'exode, la génération et la corruption. Il en

²¹¹ Nous n'oublions pas les différences nombreuses qu'il y a entre l'être et notre concept d'être. L'être comme tel est affranchi de toute impureté. Mais notre concept, lui, même si on le considère objectivement, c'est-à-dire, *quoad rem conceptam*, demeure toujours bien inférieur à l'être. On peut l'identifier à l'être *secundum se consideratum*, mais il reste qu'il y a entre le représenté et la représentation le rapport du parfait à l'imparfait. Au surplus, *ens secundum se consideratum* n'est que négativement un, infini, éternel, etc. C'est-à-dire que considéré intrinsèquement, il ne repousse ni l'unité, ni la simplicité, ni l'infinité, ni l'éternité. Il admet tous les modes, mais n'en inclut aucun.

va toutefois autrement de l'acte. Il signifie toujours création, promotion, progrès. Il est toujours facteur de conservation et de stabilité. Toujours désiré, toujours recherché, il constitue comme le point auquel se suspendent tous les êtres de l'univers. Il est comme le pôle vers lequel tous s'infléchissent et gravitent. Il sauvegarde le cosmos, il le maintient égal à lui-même, étant la fois le terme des changements particuliers et l'intermédiaire sans cesse renouvelé de l'évolution universelle.

Par quoi l'on voit que la priorité de l'acte sur la puissance ne s'affirme pas seulement sur le terrain de la connaissance, mais aussi sur celui de la réalité. L'acte, par suite de ce qu'il est perfection, est infiniment plus noble que la puissance qui, elle, n'est que perfectible, c'est-à-dire carence de perfection. Et puisque la perfection est tributaire de la forme et de la fin, *perfectio attribuitur duabus causis, scilicet formæ et fini*²¹², il s'ensuit qu'il joue par rapport à la puissance le rôle de ces deux causes. Comme la forme et comme tout ce qui est parfait, il vient en dernier lieu dans l'ordre de la génération et du temps. Comme la forme encore, il est spécificateur du sujet en lequel il est reçu. Ensuite, à l'exemple de la fin, il appelle la puissance, il la motive, il en est raison d'être totale. Il n'y a pas acte pour qu'il y ait puissance, mais, au contraire, il y a puissance pour qu'il y ait acte²¹³. Puis, si l'on se transporte du plan de la finalité à celui de la réalisation, l'on constate que ce n'est pas la puissance qui donne corps et vie à l'acte, mais que c'est au contraire celui-ci qui assure la réalisation de la puissance, attendu qu'un être ne cause qu'à la condition d'être lui-même réalisé ou en acte. De sorte qu'on peut dire que, absolument parlant, l'acte obtient même une antériorité de temps sur la puissance²¹⁴.

Il y a encore possibilité, en la soumettant à une nouvelle analyse, d'explicitier la définition de l'être. Jusqu'à présent nous nous sommes limités aux principes tout à fait fondamentaux de l'être créé, à savoir la puissance et l'acte²¹⁵, mais il reste à voir s'il n'y aurait pas encore, tout en demeurant à l'intérieur de l'être et toujours par l'examen de ses principes constituants, moyen de produire de nouvelles lumières sur la représentation que nous nous en sommes formés.

Saint Thomas, on le soupçonne facilement, a considérablement approfondi et élargi les notions aristotéliennes d'acte et de puissance. Il les a dissociées de la matière et en a étendu l'application à tout l'être créé. Il a surtout considérablement dilaté le concept de puissance. Alors que Aristote le restreignait aux dispositions prochaines, il en prolonge le rayonnement jusqu'aux causes éloignées et universelles et même, en vertu de l'analogie, jusqu'aux réserves d'obéissance que renferme le créé.

Mais là où s'accuse surtout son originalité, c'est, ainsi que nous l'avons vu, dans la transposition de la théorie du plan du devenir à celui de l'être. Alors que la puissance d'Aristote n'avait qu'une orientation dynamique, celle de saint Thomas prend la valeur d'un facteur à la fois dynamique et ontologique. La nature conçue par Aristote subissait sans doute l'attraction de l'Acte pur, mais elle n'était pas ouverte à son action incessante. Elle formait un ordre clos, refermé sur lui-même, encore qu'ordonnée à une perfection qui lui était proportionnée : « Rien n'est désordonné de ce qui est par nature et selon la nature. La nature est pour tout cause d'ordre... et tout ordre est raison »²¹⁶. Au surplus, elle est principe de mouvement et de repos en la chose chez laquelle elle

²¹² *Comm. Metaph.* n. 1856.

²¹³ « Sed actus est finis potentiæ : ergo actus est prior potentia, et principium quoddam ejus » *Comm. Metaph.* n. 1857.

²¹⁴ *Ibid.* nn. 1847-1852.

²¹⁵ « Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis » *I* q. 77 a. 1 ; « Potentia autem et actus dividunt ens commune » *Contra Gent.* L. II c. 54 ; *Comm. Phys.* L. III, lec. 1, n. 6 ; lec. 2, n. 3. *Comm. Metaph.* n. 1170.

²¹⁶ *Phys.* 252 a 11-14.

réside immédiatement²¹⁷. Ce qui revient à dire qu'elle est cause ordonnée de mouvement. Et comme cette cause est substantielle, il s'ensuit que le mouvement ne s'origine pas de l'énergie universelle, d'une force anonyme et vagabonde, mais d'un principe consubstantiel aux choses, de leurs entrailles mêmes. Par conséquent, toutes les virtualités qui sommeillent dans la nature sont ordonnées à un développement qui est fixé d'avance par l'ordre impliqué en elle, par l'idée directrice qu'elle matérialise. La puissance est ordonnée à une actuation qui se trouve sur le plan même de la nature.

Saint Thomas, lui, ménage tout d'abord un accès au concours divin, puis il tient que la nature est capable de l'actuation dont dépend son développement et sa perfection. Mais pour se mouvoir et progresser, pour s'acheminer vers son parfait accomplissement, il lui faut préalablement être ; et pour être elle a besoin d'être actée par l'*exister*. De sorte que toute nature, substantielle ou accidentelle, se trouve dans la condition de puissance en regard de l'*esse*. Elle peut exister, mais pas par soi, seulement dans la mesure où elle participe à l'existence. Et l'on conclura de cette position tout à fait originale que tout être créé se compose d'essence et d'existence. Et du coup l'on aura atteint à la plus radicale et à la plus universelle application de la théorie de la puissance et de l'acte. Sans nous attarder à démontrer dialectiquement que ces deux principes sont nécessaires et qu'ils se conditionnent réciproquement, essayons de faire voir comment ils nous servent, eux aussi, à épurer notre idée d'être²¹⁸.

Nous nous sommes représenté l'être sous l'espèce d'un *sujet apte à exister*. Toutefois – nous l'avons déjà noté – on n'existe pas en général. Ce qui existe est toujours quelque chose de déterminé. Il a toujours une forme qui le fait être ceci ou cela. Il est toujours entaché de limites, de limites qui le font davantage ne pas être qu'être, ce qu'elles excluent étant de beaucoup plus considérable que ce qu'elles incluent²¹⁹. Être homme comporte une très haute dignité, mais empêche d'être ange et Dieu²²⁰. Or cet élément qui pourvoit chaque être de son cadre, de ses confins, cet élément qui lui fixe son statut et le met à part des autres êtres, cet élément qui est à la fois plan intérieur, qualité de fond, et cause radicale d'opposition, n'est autre que l'*essence*²²¹.

Elle est décrite par saint Thomas de diverses manières, selon qu'elle est mise en rapport avec l'exister, avec le sujet ou avec la pensée. Dans le premier cas, il lui assigne comme fonction d'être constituante de l'exister : *Esse enim rei... quasi constituitur per principia essentia*²²², de lui fournir sa

²¹⁷ *Ibid.* 192 b 21-22.

²¹⁸ Le lecteur désireux d'une bibliographie assez complète sur les relations d'essence à existence pourra consulter ROLAND GOSSELIN, O. P. *Le De Ente et Essentia de saint Thomas*.

²¹⁹ En Dieu, l'essence détermine et différencie, mais ne limite pas, se confondant avec l'*esse* pur. Autrement dit, Dieu jouit de l'essence selon un mode absolument divers et ineffable.

²²⁰ *De Ver.* q. 2 a. 2.

²²¹ L'essence, encore qu'elle ne soit qu'un principe d'être, qu'un mode spécial, peut, sous le rapport de son universalité, être considérée comme le premier des modes tout-à-fait généraux, *modus generaliter consequens omne ens*. *De Ver.* q. 1 a. 1 ; Elle est la première expression de l'être.

« Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur ; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab *ente*... quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam entis » *Ibid.*

« Nomen *rei* imponitur a quidditate, sicut nomen entis ab esse » *Contra Gent.* L. I c. 25.

²²² *Comm. Metaph.* n. 558 ; « Deus est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat » *I* q. 11 a. 4 ; « Esse autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundum genus et speciem » *Ibid.* q. 54 a. 2 ; « Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis » *Ibid.* q. 75 a. 5 ad 4.

qualité substantielle, son *quale quid*: *per hoc aliquid habet esse quid*²²³, de lui servir de contenant et de mesure, *per eam et in ea res habet esse*²²⁴.

Par quoi l'on voit que la fonction première de l'essence n'est pas de discriminer, d'opposer, de diversifier, mais de déterminer, de *qualifier*. Elle est primitivement qualité de fond, qualité susceptible sans doute d'être elle-même accidentellement qualifiée, mais qualité en soi indélébile. Elle n'oppose, ne différencie qu'à la condition d'avoir préalablement posé et démarqué. Quant au sujet qu'elle affecte, elle le situe dans un genre et une espèce déterminés: *per quod res constituitur in proprio genere vel specie*²²⁵. Le faisant sortir de son état amorphe, informe, elle lui donne des traits, des contours, une physionomie. Aussi est-elle parfois appelée *forme*, c'est-à-dire cause de perfection, de stabilité, de certitude: *dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio, vel certitudo uniuscujusque rei*²²⁶. Cependant, faut-il préciser que le mot essence ne s'applique, au sens fort, qu'aux substances et n'est étendu aux accidents que par analogie²²⁷.

Par suite de ce qu'elle est qualité, forme, mesure, genre et espèce, l'essence s'adresse à l'intelligence: *non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam*²²⁸. La connaissance a été concédée à certains êtres de la nature afin qu'ils puissent se qualifier, se perfectionner, se former, se bâtir. Au surplus, il convient qu'elle soit précise, certaine. Autant de caractéristiques qui font ressortir la convenance qu'il y a à ce qu'elle porte sur l'essence. Il y a entre l'une et l'autre tant d'aspects communs, tant de conformités, qu'il est impossible qu'elles ne soient pas faites l'une pour l'autre.

Cette parenté profonde entre l'essence et la pensée nous renseigne clairement sur la nature de notre intellect, sur les rapports intimes qu'il entretient avec l'être. L'élément en effet qui constitue, qualifie et mesure l'être, est celui-là même qui, sous l'espèce d'idée, constitue, qualifie et mesure notre pensée. Et de même qu'il n'est pas l'être, mais le facteur qui l'organise, ainsi il n'est pas notre pensée, mais la donnée qualitative qui l'outille, qui lui permet de se représenter et d'affirmer l'être. Il y a de part et d'autre communion à l'être par le truchement d'un même élément, encore que revêtu de modes divers, à savoir l'essence. On ne saurait imaginer un mode plus ingénieux d'unité et de communication.

Cette identité du principe qui fait de tout être un centre d'intelligibilité et de toute intelligence un foyer d'intellection, pose un problème. Il y a en effet lieu de se demander si l'essence n'appartient pas originellement à la pensée, si elle n'est pas plus naturellement attribut et avoir de l'intelligence qu'attribut et avoir de l'être. Puisqu'elle est à la fois idée et idéalité immanente à l'être, ne serait-elle pas par nature lot de l'esprit et par participation élément de l'être? Ne serait-elle pas une réfraction, une réverbération de l'esprit dans les choses?

Par contre, l'essence accuse des propriétés, à tout le moins négatives, qui la placent au-dessus des choses et de l'esprit. Elle n'est, comme telle, ni engendrée, ni corruptible, ni présente, ni passée, ni future. Elle n'est ni ici ni là. Elle surplombe le temps et est affranchie de ses conditions

²²³ *De Ente et Ess.* c. I.

²²⁴ «Qualitatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse» *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.* c. I; «Oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur...»

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ «Essentia vere et proprie est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid...» *Ibid.* Dans les métaphysiques cette question est surtout traitée à propos du genre de définition qui convient soit à la substance soit aux accidents.

²²⁸ *Ibid.*

humiliantes. Intemporelle, supraspatiale, nécessaire, une, universelle, infinie dans sa ligne propre, elle s'avère d'une indépendance et d'une impassibilité parfaites. Elle jouit donc de toutes les prérogatives requises pour fonder l'intemporalité et l'universalité de l'esprit, pour garantir ses certitudes, sa stabilité.

Qu'est-ce donc qui est premier? Est-ce l'idée? Est-ce l'essence? Qu'est-ce qui fonde les essences! Qu'est-ce qui les rend intrinsèquement possibles ou nécessaires? Sans vouloir donner une solution explicite à ce problème, mentionnons que saint Thomas considère que notre esprit à nous est subordonné aux essences, qu'il est libéré de ses conditions de faiblesse, d'obscurité, d'ignorance, de pénurie totale par un contact étroit et poursuivi avec l'essence des êtres. Par contre, il tient que l'essence elle-même a son origine, sa cause, son exemplaire dans l'intelligence divine. En effet, bien que l'Être premier ait fait toute chose de rien, il s'est tout de même servi d'un *medium* formel, à savoir ses idées. De sorte que l'essence est projection d'une idée divine.

Entre tous les mondes possibles, il en a conçu un et l'a réalisé. Mais la question rebondit. Qu'est-ce qui rendait les mondes *possibles*? Il faut penser que c'était l'essence divine. Dans son infinie richesse, cette essence est douée d'une exemplarité infinie. Elle est infiniment imitable. Elle peut fonder et suggérer l'idée d'une infinité d'univers²²⁹. Et voilà où nous ont conduit quelques brèves réflexions sur l'essence. Nous voyons clairement que ce qui obtient priorité de nature, ce n'est pas l'idée, mais l'*essence*. Elle est première et prête à l'esprit sa rigueur, sa nécessité; elle fonde ses certitudes, ses apaisements. Au surplus – et tel est surtout le point que nous désirons mettre en lumière – en prenant une connaissance plus approfondie et plus détaillée de l'être, en se rendant explicitement compte qu'il contient nécessairement une essence, notre esprit, en plus de s'assurer une meilleure pénétration de son objet, est entré en communion inconsciente, implicite, avec la pensée divine, et, à travers celle-ci, avec l'Être absolu. L'essence, encore qu'elle comporte intrinsèquement des limites, n'en est pas moins une révélation divine, une manifestation particulière de la perfection de l'Essence suprême. Aussi se transforme-t-elle souvent en un tracé lumineux qui est comme une invite à l'évasion vers l'Infini. Un dépliement de l'être en appelle une multitude d'autres.

Le corrélatif de l'essence est l'*esse*, l'exister.

Nous avons déjà vu comment il donne au sujet dont il est l'acte ainsi qu'à toutes les perfections ou degrés de perfection qu'il implique, leur caractère de réalité: *ipsum esse quo substantia denominatur ens*²³⁰. C'est ce qui faisait dire aux Anciens qu'il met toute chose en dehors de ses causes. Cela découle logiquement de ce qu'il est réalisateur, réalisateur de l'essence qui le spécifie et du sujet qui en reçoit les honneurs. Tant qu'il n'a pas manifesté sa présence et exercé son influx causal, toutes les autres causes sont stériles, retiennent leur effet dans les replis de leur virtualité. Un coefficient indispensable à la réalisation, un coprincipe nécessaire de l'être, et même le principal, a fait défaut. La sortie du résultat, la réalisation de l'effet sont devenues impossibles²³¹.

On dit encore qu'il est l'ultime actualité de toutes choses. Et cela se comprend facilement. Étant l'actualité de toutes perfections, *esse est complementum omnis formæ*²³², il ne peut être en

²²⁹ I q. 44 a. 3.

²³⁰ *Contra Gent.* L. II c. 54; « Unumquodque est per suum esse » *Ibid.* L. I, c. 22; « Omnis res est per hoc quod habet esse » *Ibid.* L. II c. 53.

²³¹ « Nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse » *Contra Gent.* L. I c. 22.

²³² *Quodl.* 12 q. 5 a. 5.

avance sur aucune d'elles. Il faut qu'il vienne en dernier, puisqu'il dispense à toutes et à chacune leur ultime accomplissement²³³.

Encore, l'*esse* ou l'exister est acte, il est l'acte le plus commun et le plus universel qui se puisse rencontrer. Et bien que ce qui est commun à plusieurs n'existe pas comme tel en dehors d'eux, si ce n'est dans l'intelligence et sous forme de concept, – car lorsqu'il existe en soi, il n'est plus commun, mais incommunicable, – il nous est toutefois possible de nous rendre compte, en partant précisément de ce qu'il est commun, de ses exigences intrinsèques, nécessaires, absolues. Il nous est possible de nous demander ce qu'il comporte, non pas en tant que commun, mais en tant qu'*esse*. Et alors nous pouvons dire de lui ce que nous disions de l'acte. Pour qu'il soit commun, il est requis qu'il ne comporte pas de limites intrinsèques. S'il en comportait, il répugnerait à être commun à une multitude de sujets variés. Ses limites propres deviendraient un obstacle, un empêchement à ce qu'il encoure les mensurations ou les déterminations si diverses des essences qu'il actualiserait. S'il portait en soi sa constitution, il ne pourrait plus être constitué par des principes essentiels : il se situerait par lui-même ou en dehors de la série des êtres particuliers ou dans un genre et une espèce déterminés, étant donné que le facteur qui constitue une chose est cela même qui la différencie, qui l'oppose aux autres²³⁴. Et donc, nous pouvons conclure que l'*esse* comme *esse*, par suite de ce qu'il est commun, n'inclut dans sa notion aucune limite, aucune imperfection. S'il existait à l'état pur, – ce que nous ne voulons pas savoir pour le moment, – il serait comme l'acte : il serait un infini de perfection : *ipsum esse absolute consideratum infinitum est*²³⁵. L'exister comme tel est infini. Il est perfection pure et simple : *nihil est formalius et simplicius quam esse*²³⁶. Telles sont, indépendamment de toutes ses réalisations concrètes, les possibilités intrinsèques, absolues de l'*esse*. « Certains noms, dit saint Thomas, signifient des perfections d'une manière absolue, c'est-à-dire sans qu'aucun des modes selon lesquels elles sont *participées* ne soit inclus dans leur signification, tels l'être, le bien, le vivant et autres de cette sorte »²³⁷.

Rebroussant chemin et revenant aux *esse* particularisés, spécifiés, diversifiés, on se rend compte que la cause de ces caractères réside dans un facteur extrinsèque à l'*esse*, dans un facteur qui implique intrinsèquement des limitations, à savoir l'essence : *esse autem, in quantum est esse non potest esse diversum : potest autem diversificari per aliquid quod est præter esse*²³⁸. L'*esse* ou l'exister comme tel ne peut être divers. Il est nécessairement un. *Esse per se subsistens non potest esse nisi unum*²³⁹. S'il ne peut subsister sans être un, il ne peut être pensé à l'état pur sans impliquer l'unité, au moins sous sa forme négative. Par conséquent, c'est vainement qu'on chercherait en lui, en sa teneur propre, le facteur responsable de la diversité et de la multiplicité des êtres particuliers. Il représente au contraire chez eux tous l'élément commun, l'élément qui les assimile les uns aux autres, l'élément qui les unifie : *Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse, quia in*

²³³ Le rapport entre essence et *esse* est nécessaire, étant donné qu'ils sont coprincipes d'une unique réalité, à savoir l'être. L'antériorité de l'essence sur l'*esse* n'est que de raison.

²³⁴ « Quia eadem differentiarum quæ sunt constitutivæ specierum, sunt divisivæ generis » *Contra Gent.* L. II c. 52.

²³⁵ *Contra Gent.* L. I c. 43.

²³⁶ *Ibid.* c. 23 ; « Per formam significatur perfectio » *De Ente et Ess.* c. I.

²³⁷ I q. 13 a. 3 ad 1 ; *De Pot.* q. 9 a. 5.

²³⁸ *Contra Gent.* L. II c. 52 ; « Si sit aliquid esse per se subsistens nihil competit ei nisi quod est entis in quantum est ens » *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*

*hoc omnia conveniunt. Relinquitur ergo quod propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode*²⁴⁰.

Nous pourrions ajouter que l'exister comme tel est nécessaire, est éternel, et nous aurions une certaine idée du développement fantastique dont est susceptible la notion que nous avons tirée du grain de sable, du fétu, du brin d'herbe, de quoi que ce soit. L'occasion est belle, encore que cela n'entre pas dans notre propos, d'indiquer la voie royale qu'ouvre la découverte de l'exister. Les possibilités d'ascension qu'offre à notre esprit cette découverte peuvent dans une certaine mesure satisfaire à son besoin d'essor, à sa nostalgie de l'Absolu. L'exister est le pont jeté entre le fini et l'Infini. Sitôt qu'il nous fut donné de constater que l'exister des choses terrestres n'était pas impliqué dans leur essence, ne faisait pas partie de leur nature, il nous fut donné du même coup de nous persuader que ces choses étaient foncièrement contingentes, foncièrement possibles. Nous avons par conséquent compris qu'aucune d'elles ne pouvait être source de son propre exister, puisqu'elle en était privée et avait à le recevoir²⁴¹.

Cette constatation nous force à faire un nouveau pas et à admettre qu'il faut qu'il y ait un être qui soit définitivement responsable de l'exister, qui en soit le principe, qui en soit la raison d'être, qui soit même par nature l'exister. On ne saurait concevoir une participation universelle à l'être sans une source de l'être. Et voilà que soudainement notre esprit a franchi l'abîme et atteint l'Infini. D'autre part, l'unité dans la diversité doit avoir une cause, et une cause qui ne réside pas dans le divers, attendu que le divers comme tel ne peut être générateur d'unité: *non enim diversa inquantum hujusmodi, unita sunt*²⁴². Les essences des créatures peuvent, en raison de leur diversité, expliquer la variété des espèces, mais ne sauraient rendre compte de l'unité de l'être, et d'autant moins qu'aucune d'elles n'est ce qui confère pleinement l'être, à savoir l'exister²⁴³. À un effet commun, il faut une cause commune, et à un effet commun dans le divers, il faut une cause qui transcende le divers. Et nous avons vu que c'est précisément l'une des prérogatives de l'Acte ou de l'Exister pur que d'être indifférent au divers, de le transcender absolument.

Aussi, saint Thomas estime-t-il que l'exister est en toutes choses l'effet propre de Dieu. Et cette universalité d'action révèle que l'Être premier est totalement l'exister. Autrement, il ne serait pas source de tous les actes et ne causerait pas selon tout son être, puisqu'un être ne peut causer que selon ce qu'il est et que dans la proportion où il est en acte. S'il était un *esse* particulier, il causerait des existers déterminés et s'avérerait inapte à causer tous les êtres d'une si grande diversité. Ce qui, en effet, le rend apte à les causer universellement, c'est qu'il est l'Acte pur. On ne cause qu'en autant qu'on est en acte; et si l'on n'est pas en acte selon tout soi-même, on ne peut causer selon tout soi-même, c'est-à-dire d'une façon universelle et infinie, mais seulement de la façon particulière dont on est en acte, c'est-à-dire selon les limites permises par l'élément potentiel que fournit la détermination de son essence. Pour causer tous les existers, il faut être l'exister par nature, l'exister selon le mode illimité, infini²⁴⁴.

Une autre conséquence de ce que l'exister est principe, c'est qu'il devient fin ultime de tout: *Esse quod est proprius effectus et finis in operatione primi agentis oportet quod teneat locum ultimi*

²⁴⁰ *Ibid.* L. I c. 26.

²⁴¹ « Omne quod convenit alicui, quod non est de essentia ejus, convenit ei per aliquam causam » *Contra Gent.* L. I, c. 22.

« Oportet quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio » *I q.* 3 a. 4.

« Illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem » *Ibid.*

²⁴² *De Pot.* q. 7 a. 1.

²⁴³ *Ibid.* a. 2.

²⁴⁴ *I q.* 44 a. 3.

*finis*²⁴⁵. Ce qui appellerait de longues explications, mais nous nous en dispensons, étant donné que ce qui a été dit, encore que trop bref, suffit à manifester la générosité de l'être à l'endroit de la pensée qui consent à s'abandonner à ses enseignements et à ses « illustrations ».

²⁴⁵ *De Pot.* q. 7 a. 2.

CHAPITRE DIXIÈME

L'ENS COMMUNE

La compréhension d'un concept jouit d'une antériorité de nature sur son extension. L'être recouvre tout, étant donné qu'il est constitué intrinsèquement et formellement par l'exister. S'il *comprendrait* d'autres éléments, il n'aurait pas la même envergure.

Au surplus, à parler strictement, la compréhension n'embrasse que les notes essentielles. Néanmoins, elle n'est pas sans recouvrir d'une certaine façon les propriétés, les suites de l'être. Celles-ci, en effet, sont, à l'instar des principes constitutifs, étroitement liées à la compréhension, tandis qu'elles n'ont aucun rapport nécessaire avec l'extension. Un seul être est tout aussi doué des propriétés de l'être que dix ou cent. Il conviendrait donc d'étudier ici leur contenu. Par contre, comme elles ont l'extension même de l'être, il convient pareillement, bien qu'à un degré moindre, de connaître, avant d'en venir à l'analyse de chacune d'elles, cette extension de l'être, laquelle est effectivement la leur.

D'autre part, si au cours de l'exploration de l'idée d'*être en tant qu'être*, on peut laisser à l'état implicite le problème du nombre et de la qualité des êtres, il ne saurait en être de même lorsqu'il s'agit de disséquer la notion d'*ens commune*. Alors, il faut s'être déjà muni de la connaissance claire et distincte de chacun des modes. Pour les comparer avec discrétion, pour discerner leurs divergences et leur convenance, il importe de les avoir pénétrés explicitement chacun en particulier. Pour les voir dans leur unité proportionnelle, il faut les avoir préalablement aperçus dans leur unité formelle et ontologique. Ce qui exigerait le renvoi de la question de l'unité analogique de l'être à un stade assez reculé de la métaphysique. Pourtant le *medium* pour l'établir est déjà acquis et l'analogie est d'une utilité si primordiale, qu'il paraît inopportun d'en différer davantage l'étude.

L'extension de l'être, tout autant que sa compréhension, est une donnée de sens commun²⁴⁶. Aussi, est-on autorisé à s'en servir à n'importe quelle étape de la recherche. Mais ce qui n'est pas de sens commun et qui demande à être explicité, c'est le mode même de cette extension. Et l'on ne peut avoir une représentation précise, vraie, complète, critiquée, justifiée, de l'*ens commune*, sans discuter ce mode et sans le définir. Tout d'abord, – et cela élimine du coup l'équivocité, – l'être est attribué essentiellement aux sujets qui le participent. L'exister pénètre et complète si intimement et si nécessairement leurs principes essentiels, – qui sont du reste eux-mêmes des modes d'être, – que c'est à juste titre que ces sujets sont considérés comme faisant partie de l'être. Ils en réalisent la définition et en accusent toutes les propriétés. Ils sont réellement et ils sont uns, vrais, bons et le reste. C'est Platon, et après lui Avicenne, qui ont offert à saint Thomas l'occasion de préciser sa pensée sur ce point. Leur confusion des deux unités, à savoir transcendantale et prédicamentale, les a conduits, ainsi que nous l'avons déjà noté, à considérer l'être comme un pur accident, comme un attribut tout à fait extrinsèque. Ce que saint Thomas rejette, étant donné qu'il désigne par le mot *être* la relation transcendantale qu'un sujet, grâce à son essence, entretient avec l'exister. Ce qui se vérifie en toute chose.

²⁴⁶ Le philosophe ne crée pas les analogies, du moins il en crée bien peu. Il les trouve déjà tout élaborées dans le langage populaire. Une simple perception d'harmonie, d'affinité, d'unité secrète entre les êtres, perception exprimée et appliquée spontanément par un terme commun, suffit à donner le jour à une analogie. Les tropes en contiennent un grand nombre. Le rôle du philosophe se ramène à dégager ce mode d'unité, à le comparer, le définir et l'appliquer.

Afin d'étayer son point de vue, il propose quelques arguments assez originaux. Ainsi, si on additionne deux choses à une tierce et que rien n'est changé, c'est le signe que ce que l'on a ajouté se confondait avec cette chose tierce. Et c'est ce qui se passe lorsqu'on ajoute à *homme* l'unité et l'être. L'homme, l'être humain, l'homme *un*, ça se confond²⁴⁷.

Au point de vue de la génération et de la corruption, la constatation est la même. Il n'y a pas de différence entre engendrer un homme et *ce qui est* un homme. La génération conduisant à l'exister, aboutit nécessairement à l'être²⁴⁸. Et il faut en dire autant de l'unité. On n'engendre pas un homme et son unité, mais l'homme engendré est nécessairement un, étant donné que sa venue à l'existence est conditionnée par la conjonction des principes élémentaires dont il résulte²⁴⁹.

Enfin, il est nécessaire que l'être et l'unité conviennent essentiellement à la substance, étant donné que s'ils lui convenaient accidentellement et comme par juxtaposition, il faudrait encore dire, et par une nouvelle juxtaposition, que cette juxtaposition elle-même est de l'être et ainsi on irait, de juxtaposition en juxtaposition, à l'infini²⁵⁰. Il faut donc en venir à admettre que l'être s'identifie avec l'essence actualisée des choses et qu'il s'affirme d'elles essentiellement: *significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia*²⁵¹.

La raison de cette doctrine, c'est que la diffusion de l'être, son expansion et, partant, son extension, ne se font pas par addition ou par différenciation, comme c'est le cas des genres et des universaux en général²⁵², mais par des expressions originales, par des formulations neuves et variées, par des épanouissements inédits qui sont intérieurs à l'être, qui sont eux-mêmes de l'être. Il y a une infinité de manières de réaliser l'être. Il y a une infinité de moyens de lui donner corps et de le révéler. De sorte que être ceci ou cela, ce n'est pas être absolument, mais selon un certain *mode*, selon une certaine formule.

Alors, on se demandera tout naturellement si les modes ajoutent à l'être. On se demandera même ce qu'est un mode d'être. Pour répondre à ces questions, on considérera les diverses façons dont une chose peut ajouter à une autre²⁵³.

Il y a tout d'abord moyen d'ajouter à l'être quelque chose de raison, comme lorsqu'on attribue la cécité à l'homme. Et cette ajoute de raison peut être sous formes de négation ou de relation. Tel est le cas de toutes les propriétés de l'être ou des transcendants. Ils ajoutent à l'être une négation ou une relation qui ne sont comprises ni dans sa représentation ni dans son nom. Ils lui ajoutent une expression nouvelle, une manifestation plus intelligible, plus adéquate. Bref, ils l'explicitent: *secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum qui nomine entis non exprimitur*²⁵⁴. Ainsi les expressions un, vrai, bon, beau, ne se recouvrent pas parfaitement entre elles et disent plus que le mot *être* sans plus. Être, c'est exister, tandis qu'être *un*, *bon*, c'est être d'une certaine manière. Et comme ces *modes* ont l'extension même de l'être, on

²⁴⁷ *Comm. Metaph.* n. 550.

²⁴⁸ *Ibid.* n. 551.

²⁴⁹ *Ibid.* n. 552.

²⁵⁰ *Ibid.* nn. 554-555.

²⁵¹ *Ibid.* n. 558: « Quælibet natura essentialiter est ens » *De Ver.* q. 1 a. 1.

²⁵² « Aristoteles... assimilat species rerum numeris, quæ differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis » *I q.* 76 a. 3; *Comm. Metaph.* nn. 1723-1724.

²⁵³ *Sent.* L. I d. 8 q. 1 a. 3; *De Ver.* q. 1 a. 1; q. 21 a. 1.

²⁵⁴ *De Ver.* q. 1 a. 1; q. 21 a. 1; *De Pot.* q. 9 a. 7 ad 6. Saint Thomas dit des modes en général qu'ils informent et déterminent en quelque sorte l'être: « quodammodo informant et determinant ipsum » *I q.* 13 a. 11. « Commensuratio et determinatio » *Ibid.* q. 5 a. 5.

les appelle généraux. Cependant, bien qu'ils s'identifient matériellement avec lui, ils ne sont pas régis par la même économie interne que lui. L'analogie joue autrement chez l'un et chez les autres.

On peut encore ajouter une chose à une autre comme on ajoute l'accident à la substance ou la différence au genre. Dans le premier cas, bien qu'on puisse ajouter à un être en particulier un accident quelconque, on ne peut toutefois pas ajouter à «l'être universel» quelque chose qui ne soit pas contenu sous lui, quelque chose qui, sans être une donnée de raison, ne serait pas de l'être. Pareillement, ajouter quelque chose par mode de différence n'ajoute pas à l'être en général, mais à une nature générique seulement.

Enfin, l'on peut ajouter une chose à une autre, non pour l'accroître, mais pour l'enserrer, la contracter, la diminuer. Ainsi, on loge une idée géniale, une vaste conception dans une suite de formules qui, étant chacune trop exiguë pour la contenir et la manifester tout entière, ont besoin de se multiplier et de se compléter. On peut ajouter à l'être de cette façon, c'est-à-dire par mode de contraction et de détermination, *per modum contrahendi et determinandi*²⁵⁵. Et tel est le cas des substances, des accidents et de tout le créé en général. Ces modes explicitent sans doute l'idée générale d'être, mais non sans lui retrancher, sans la ramener aux limites d'une *essence*²⁵⁶. Ainsi être homme, c'est être selon un mode particulier, un mode qui pâlit en comparaison de tout l'être : C'est plus ne pas être qu'être, puisque ça exclut davantage que ça n'inclut. En outre, encore que leurs limites mêmes soient de l'être, encore qu'ils soient eux-mêmes dans leur totalité de l'être, ces modes se distinguent réellement du concept d'*ens commune*. Ils s'en distinguent comme les parties se distinguent du tout, comme le multiple et le divers se distinguent de l'un proportionnel. Étant réellement distincts entre eux, comment pourraient-ils s'identifier tous avec un terme commun de comparaison? Ils se distinguent même de l'être en tant qu'être, puisqu'ils l'incluent sans être inclus par lui. On peut concevoir l'être sans concevoir la substance, mais on ne saurait concevoir celle-ci sans avoir préalablement conçu l'être²⁵⁷. L'être ne tient pas son intelligibilité de ses participants; au contraire, ce sont eux qui dérivent de lui la leur. Le coefficient intelligible d'une réalité donnée est toujours proportionnel à sa densité d'être.

Il n'y a pas toutefois que ces modes créés, finis, que l'on peut comparer à notre idée d'être, il y a encore le mode absolu, infini, celui qui consiste en un exister pur, en un exister par essence. Il est, lui aussi, compris d'une certaine façon dans l'extension de notre concept d'*ens commune* et nous devons nous demander comment il convient de lui appliquer notre idée d'être. Mais pour le moment, nous nous contentons de conclure que l'être s'attribue essentiellement à tous ses sujets. Les modes selon lesquels il s'explique lui sont intrinsèques, sont englobés par lui, représentent ses stylisations particulières, les visages sous lesquels il s'extériorise.

On peut encore rendre plus sensible cette doctrine en considérant comment, à partir du mode infini, l'être s'épand et se communique.

Saint Thomas, qui se complait parfois dans les analogies métaphoriques, considère la totalité de l'être comme un ordre à la fois hiérarchique et spatial. Ce qui est premier en nature et en dignité est placé en haut et ce qui est dernier se tient en bas. Le statut ontologique détermine le

²⁵⁵ *De Ver.* q. I a. I.

²⁵⁶ «Inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens: non aliquod accidens, vel aliquam differentiam quæ sit extra essentiam entis; sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei» *Ibid.*

²⁵⁷ «Si autem comparemus ea ad invicem (ens, bonum, verum, unum) ... secundum intentiones eorum; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quod nihil potest apprehendi ab intellectu» *Sent.* L. I d. 8 q. I a. 3.

rang hiérarchique. Plus l'être est participé avec perfection, plus son bénéficiaire se situe haut ; moins il est participé avec perfection, moins il s'élève. Et, s'il y a ainsi, sous le rapport de l'être, participation et participation plus ou moins intensive, c'est le signe que l'être n'est pas possédé par essence, par nature, vu qu'il n'y a pas de plus ou de moins dans les éléments essentiels. Il est donc possédé en vertu d'une concession et sous forme d'emprunt. Aucune créature n'a en soi, dans les principes de son essence, la raison de son exister. Et cette constatation nous conduit à poser, au sommet, au zénith, un être qui ait en soi, dans sa nature, dans son essence, la raison de son exister, un être qui soit être au plus haut degré, sans restrictions, sans limites : *necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius et minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est... Id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut quod est maxime calidum, est causa omnis caliditatis*²⁵⁸.

Quant aux autres êtres, la mesure de leur perfection dépend de leur distance, de leur rapprochement plus ou moins grand, du premier Être : *quanto aliquod receptivum est propinquius causæ influenti, tanto magis participat de influentia ipsius*²⁵⁹. Plus le sujet récepteur se tient près du foyer dont émane l'influx causal, plus il absorbe de sa vertu. Au contraire, lorsque l'influx du sujet agissant doit franchir de vastes espaces pour exercer son action, plus celle-ci est molle, déficiente, *tanto deficientior ejus invenitur effectus*²⁶⁰. Et donc, plus on est éloigné de l'Être premier, moins l'on participe à l'être.

Qu'est-ce qui permet de marquer ainsi les distances ? Quel est l'élément qui est cause des degrés dans l'éloignement ? C'est l'imitation, la similitude, la ressemblance. Plus un être ressemble à l'Être suprême, plus il est près de lui. Plus aussi il peut être affirmé être et bon : *unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remote et deficienter*²⁶¹. Les créatures doivent donc leur statut ontologique, non pas à l'addition ou à la soustraction d'une perfection quelconque à leur être, mais au fait qu'elles réalisent une plus ou moins parfaite représentation, une plus ou moins adéquate révélation de l'Être premier. Le mode de l'imitation et de l'expression détermine celui de la densité de l'être. C'est par cela même qui les constitue être, qu'elles se distinguent et s'ordonnent. L'être se diffuse par l'explicitation plus ou moins grande de son contenu intelligible. Les modes d'être sont fondés immédiatement sur la diversité des essences. Ces données nous conduisent à admettre qu'un *medium formel* est nécessaire à l'épanchement de l'être. En effet, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, sans les idées divines, sans des exemplaires préconçus, la communication de l'être par sa source devient impossible. Pas de mode d'être sans cet élément d'origine intellectuelle qu'est l'essence ; pas de différenciation formelle des êtres, sans ces différenciations intérieures que comportent les essences. Il est impossible de venir à l'être, si ce n'est sous une forme déterminée, et comment peut-on porter une forme déterminée, sans le ministère de l'exemplaire et sans la fonction restrictive de l'essence. Telle est la source des tares congénitales de l'être créé. Il ne peut être qu'à la condition de se voir exigü, entaché de limitations. Force est donc de reconnaître que les modes d'être sont fondés en définitive sur la sagesse éternelle, laquelle conçoit en quelles infinies manières les richesses de l'essence divine sont imitables : *Et ideo oportet dicere quod in divina*

²⁵⁸ I q. 44 a. 1.

²⁵⁹ III q. 7 a. 1.

²⁶⁰ « Constat enim quod virtus agentis quanto plus in remotis porrigitur in agendo, tanto deficientior ejus invenitur effectus. Ignis enim minus calefacit quæ distant quam quæ sunt propinqua » *Comm. Metaph.* n. 695 ; « Quanto alicujus actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota : ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit ; si autem sit fortis, etiam remota... » *Contra Gent.* l. II cc. 6 et 30.

²⁶¹ I q. 6 a. 4 ; *Contra Gent.* l. I c. 29 ; « Omne autem aliud esse est quædam sui esse secundum similitudinem participatio » *Contra Gent.* l. I c. 75.

*sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode*²⁶². Le mode d'être est donc la projection dans le temps et l'espace d'une idée divine, d'une représentation pâle, diluée, diminuée, de l'Être premier²⁶³.

La diffusion de l'être selon une très grande multiplicité de modes trouve encore son explication, sur le plan de la finalité, dans la bonté inépuisable de l'Être suprême. Il n'a consenti à épancher son être qu'en vertu d'un envoûtement, qu'en vertu de la fascination exercée sur son absolue liberté par sa bonté sans fond et sans rivage. Il a créé dans le dessein de la communiquer et de la manifester. Et comme chacune des créatures s'avérait impuissante à l'exprimer convenablement, il les a multipliées et diversifiées. Poème d'une évocation indicible ! Symphonie aux accords intraduisibles !²⁶⁴

On comprendra sans effort que la diffusion de l'être, diffusion contingente et libre, est le fondement de l'extension du concept d'être. Le mode de cette diffusion conditionne nécessairement l'unité de l'*ens commune*, la loi de l'objet étant déterminante par rapport à celle de la pensée. En d'autres termes, les applications que je suis autorisé à faire de mon idée d'être dépendent de la manière dont l'être lui-même prolifère. Si l'être était un noyau autour duquel se produisent divers phénomènes de condensation, – phénomènes générateurs de modes diversifiés, – il pourrait être dénoncé à la pensée par une représentation univoque. Celle-ci pourrait être formée par le dégagement de ce noyau primitif, par l'enlèvement de sa gangue bruneuse. Le résidu de cette opération serait constamment identique à lui-même. L'être se multiplie par des essais d'expression, innombrables et multiformes, d'une réalité unique, d'une réalité si spirituellement dense, qu'elle demeure foncièrement ineffable, infiniment au-dessus de toutes les tentatives de formulation. De sorte que l'idée d'être jouit d'une signification qui ne se recouvre jamais, et partant, d'une extension indéfiniment variée²⁶⁵.

Pour plus de précision, rappelons que l'univocité, l'analogie et l'équivocité sont des modes de convenance, des types d'unité formelle. Dans l'équivocité les réalités unifiées ne sont reliées entre elles que par le truchement d'un nom. Le hasard a voulu qu'elles aient ce nom en commun. Mais il n'en est pas ainsi de l'univocité et de l'analogie. L'unité est alors mieux établie. La ressemblance sur laquelle elle repose est plus profonde. Elle ne se limite pas à la forme du nom ; elle se poursuit jusque dans sa signification ; elle se poursuit même jusque dans les signifiés. Ceux-ci entretiennent entre eux une relation de similitude qui, saisie par l'intelligence, devient la cause de ce qu'ils sont représentés par le même concept et exprimés sensiblement par le même nom. Il en résulte donc tout un complexe de relations : relation du nom au concept, relation du concept aux réalités par lui signifiées et relation de ressemblance entre ces réalités elles-mêmes.

²⁶² I q. 44 a. 3.

²⁶³ « Licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei; attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ a Deo » *Ibid.* ad 1.

²⁶⁴ « Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam; et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas et diversas ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim; unde perfectius participat divinam bonitatem, et repræsentat eam totum universum, quam alia quæcumque creatura » I q. 47 a. 1; *Contra Gent.* l. I c. 75.

²⁶⁵ Le lecteur désireux de se renseigner davantage sur le mystère de la propagation de l'être, pourra consulter le magnifique ouvrage de L.-B. GEIGER, o. p., intitulé *La Participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1942.

Si, dépassant ce rapport de similitude sur lequel l'univocité et l'analogie prennent immédiatement appui, l'on cherche des fondements plus éloignés, il faut dire que ces deux modes d'unité reposent en dernière analyse sur le quatrième mode de se dire *per se*, c'est-à-dire sur la causalité, et plus particulièrement sur la causalité efficiente²⁶⁶. Tant dans l'analogie que dans l'univocité en effet, il s'agit de similitude intrinsèque, de similitude dans la forme. Or, s'il est incontestable que la matière conditionne étroitement la forme et que de toutes les causes, la fin, étant celle qui marque davantage son effet, est celle qui se l'assimile le plus profondément, il est toutefois indispensable que cet influx causal de la fin se fasse tout d'abord sentir dans l'agent sous mode d'exemplaire, et n'atteigne l'effet que par son intermédiaire. De sorte qu'on peut dire en raccourci que la transmission de la forme et de la similitude s'accomplit toujours par le truchement de l'action ou de l'efficiencia, et qu'un rapport de similitude entre deux réalités suppose soit que l'une procède de l'autre, soit que les deux découlent d'une source commune. Et c'est devenu un axiome en thomisme que tout agent fait son semblable, attendu qu'agir, c'est se subjuguier une matière, la pétrir par le déploiement de ses énergies, la modifier jusqu'à ce qu'elle ait revêtu la forme que veut lui imprimer l'agent : *cum enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis*²⁶⁷. En d'autres termes, étant donné que l'on agit en vertu de ce que l'on est, on agit toujours en vertu de sa forme, naturelle ou intentionnelle ; et comment agir en vertu de sa forme sans en laisser l'empreinte dans l'effet.

Cette empreinte peut toutefois varier considérablement ; de même aussi la similitude qui en résulte. Il y a tantôt entre l'agent et son effet ressemblance dans la nature. Ils incarnent la même idée et au même degré. Ils ressortissent à la même espèce. Ils sont comme le père et le fils. Nous avons alors affaire à un cas d'univocité spécifique.

Il y a encore entre l'agent et son effet similitude typique, mais avec inégalité. L'un et l'autre incarnent le même genre, mais pas avec la même perfection. Nous aboutissons dans ce cas à l'univocité générique : *non... secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis*²⁶⁸. Et voilà pour l'univocité.

Mais il est un autre cas de ressemblance, extrêmement diminué, extrêmement affaibli, plus près de l'équivocité que de l'univocité, et que l'on désigne du nom d'analogie. Il se produit lorsque la cause est en dehors de tout genre ou ressortit à un genre tout autre que celui auquel appartient l'effet²⁶⁹. Par suite de ce qu'ils ont conçu différemment l'incommensurabilité de l'Être premier, les auteurs ont tenu des positions différentes à propos de la possibilité de lui ressembler. Les uns ont pensé qu'entre Lui et les créatures, il n'y avait pas de commune mesure, pas de proportion possible. Par conséquent, aucune réalité d'ici-bas ne pouvait lui ressembler, fût-ce de très loin. Par conséquent encore, pas de noms et pas d'idées qui puisse les recouvrir en commun. Ce que nous attribuons à Dieu ne marquerait pas ce qu'Il est, mais ce qu'Il fait. D'autres, au contraire, ont cru qu'il était possible de Lui ressembler à tel degré, qu'il y aurait entre son être et le nôtre un rapport

²⁶⁶ « Invenimus enim tres modos causæ agentis etc. » *Sent.* L. I d. 8 q. 1 a. 2 ; I q. 4 a. 3 ; q. 13 a. 5 corp ; ad 1 ; a. 6 ; *Contra Gent.* l. I cc. 29, 32, 33, 34 ; *De Ver.* q. 2 aa. 9, 11, 13 ; *De Pot.* q. 7 a. 7 ; *Comm. Metaph.* nn. 433 et ss. ; 534 et ss. ; 1829, 2195 et ss. ; CAJETAN, *De Nominum Analogia* ; J. M. RAMIREZ, O. P., *De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*. Matriti. 1922 (tiré à part de la *Ciencia Tomista* juil. 1921-janv. 1922) ; M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'Analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931 (Bibliothèque thomiste, xv) ; Mgr de SOLAGES, *Dialogue sur l'analogie*, Paris, 1946.

²⁶⁷ I q. 4 a. 3 ; *Sent.* L. I d. 8 q. 1 a. 2.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ « Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedet ad similitudinem formæ agentis, non tamen ita quod participet similitudinem formæ agentis secundum eandem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus » *Ibid.*

d'univocité, et que notre volonté serait si semblable à la sienne, qu'elle serait effectivement proportionnée au même bien qu'elle. Saint Thomas, lui, se montre aussi conscient que quiconque de la diversité foncière qui existe entre l'Être increé et l'être créé; il tient toutefois pour une certaine unité interne. Il la veut tenue, élastique, analogique même, mais réelle, objective. L'être est un attribut commun: *ens commune*. Il est intrinsèque à tous les modes d'êtres, peu importe que ces modes soient finis ou infinis. Entre eux il y a similitude intrinsèque, encore que cette similitude soit réduite au point de n'être que rapprochement du divers: *similitudo dissimilium*²⁷⁰.

Si le principe de causalité fait en quelque sorte partie du sédiment primitif de l'intelligence humaine, s'il est au nombre des données qu'elle s'approprie comme instinctivement, il a toutefois fallu quelques siècles de spéculation pour départager la causalité en quatre modes divers, pour transposer analogiquement le concept de cause formelle de l'ordre physique à l'ordre métaphysique et pour établir qu'il y a des cas où la forme transmise ne soutient plus qu'un vague rapport de ressemblance avec celle de celui qui la transmet. Et encore, a-t-il fallu ferrailer plusieurs siècles pour faire admettre cette manière de voir. Autant vaut dire que l'extension analogique de l'être n'a pas seulement besoin d'être explicitée, mais qu'elle exige encore d'être en quelque manière démontrée. Avant toutefois d'en venir cette tentative, il nous incombe de décrire brièvement les différents types d'analogie.

L'analogie, vu qu'elle n'est que la similitude du divers, représente une unité relative dans une multiplicité absolue: *ratio secundum quid eadem et simpliciter diversa*. Et cette frêle unité peut elle-même être de types tout à fait divers. De sorte que le concept d'analogie est lui-même régi par la loi de l'analogie. Entre les diverses formes d'unité analogique il n'y a que similitude analogique. Ce qui nous permet d'imaginer un peu la souplesse, l'élasticité, le délié infini d'un tel procédé.

Pour faire sommairement et en gros, notons qu'il n'y a rien qui puisse mieux nous éclairer sur le départ judicieux des formes de l'analogie que le recul jusqu'à ses primes origines. Le procédé fut d'abord, chez les Grecs, d'usage mathématique. Le mot exprimait tantôt une simple proportion et tantôt une similitude de proportions, c'est-à-dire une proportionnalité. C'est le sens qu'il a retenu, en dépit des multiples transpositions qu'il a subies. Encore de nos jours, ce qu'on est convenu d'appeler analogie d'attribution se rapporte à un proportionnement simple et ce qu'on appelle analogie de proportionnalité désigne une proportion composée ou une similitude de proportions.

Si nous acceptons cette terminologie, accréditée par Cajetan et Jean de Saint-Thomas, ce n'est pas que nous trouvions fautive la division de l'analogie en analogie de *proportion* et de *proportionnalité*. Bien au contraire. Il nous semble même que saint Thomas, de plus en plus soucieux de confondre l'agnosticisme, s'est de plus en plus appuyé sur l'analogie de proportion: *Etiam a creaturis participatur quaedam æqualitas, scilicet proportionis*²⁷¹.

L'analogie d'attribution résulte d'un élargissement de termes et de concepts, effectué par voie de dérivation et fondé sur un rapport de causalité. Ainsi, percevant les relations qu'entretiennent avec la santé animale le remède, l'atmosphère, l'urine, on les a déclarés sains. Ils ont donc été dénommés tels en vertu de leur rapport à une seule et même santé, à savoir la santé animale, laquelle est, pour cette raison, considérée comme le grand analogué. Entre elle et l'un ou l'autre des analogués inférieurs, il y a une certaine similitude, étant donné le rapport de causalité qui les unit. Cependant, seule la santé animale incarne proprement et essentiellement l'idée de santé; la santé du remède ou celle de l'atmosphère ne sont pas des santé au sens propre du mot: *non essentialiter, sed quasi participative*, dit saint Thomas²⁷², ou encore *similitudo per imitationem*²⁷³ ou

²⁷⁰ *Sent. L. I d. 22 q. 1 a. 3 ad 2; De Pot. q. 9 a. 2 ad 6; Comm. Metaph. n. 535.*

²⁷¹ *I q. 47 a. 2 ad 2.*

²⁷² *I-II q. 90 a. 1 ad 1.*

enfin *improprie et secundario*²⁷⁴. Il faut toutefois se garder de penser qu'il n'y a pas de santé du tout dans le remède et de glisser ainsi dans l'équivocité. La cause de la dénomination est extrinsèque; elle réside dans la santé animale; la vertu, elle, qui rend le remède sain est logée en lui. Comme l'écrit saint Thomas, « bien que la santé ne soit ni dans le remède ni dans l'urine, il y a cependant dans l'un et l'autre une réalité qui permet au premier de la produire et à cette dernière de la signifier »²⁷⁵. Encore, « l'aliment est dénommé sain à cause de sa qualité; c'est elle qui le fait dire sain »²⁷⁶. Et l'on pourrait encore invoquer la doctrine de la loi physique, de la vérité ontologique, de la certitude objective, qui sont autant de cas d'analogie d'attribution. Il y a une santé au sens fort qui se trouve dans le grand analogué, et une santé reflet, qui est dans les petits.

Ce qui caractérise encore l'analogie d'attribution, c'est que le grand analogué est dit *per prius* et entre dans la définition de tous les petits qui, eux, sont dits *per posterius*. Ainsi, on dira sain le remède qui a *aptitude à produire la santé* et saine l'urine qui *la signifie*. La santé animale est incluse dans leur définition à tous.

Si après ces quelques précisions l'on se demande si l'extension du concept d'être est régie par l'analogie d'attribution, si l'*ens commune* est un tout de cette sorte, il faut répondre par une nouvelle précision. L'analogie d'attribution peut, en effet, être pure, c'est-à-dire que d'attribution. Et alors, comme telle, elle ne saurait gouverner l'extension de l'être, puisque celui-ci est, ainsi que nous l'avons maintes fois noté, attribut propre et essentiel de tout. Mais il y a aussi l'analogie d'attribution non pure ou mixte, laquelle se rencontre chaque fois que se produit l'analogie de proportionnalité. On l'appelle alors analogie d'attribution virtuelle. Ce qui signifie que s'il n'y avait pas cette ressemblance déjà assez profonde que réclame l'analogie de proportionnalité, il y aurait au moins, en raison de la force de l'influx causal, cette ressemblance plus superficielle qui suffit à motiver l'analogie d'attribution. En d'autres termes, faisant abstraction des raisons intrinsèques que l'on a de dénommer toute réalité *être*, l'on se demande s'il n'y aurait pas des raisons *extrinsèques*, suffisantes à elles seules à justifier une telle dénomination. Et la question n'est pas byzantine, puisque c'est précisément par ce recours à l'analogie mixte que saint Thomas réussit à écarter définitivement l'agnosticisme ou l'équivocité de nos rapports intellectuels avec l'Être premier. Toute son argumentation porte sur la « proportion » qu'il doit y avoir entre la cause et l'effet²⁷⁷. L'analogie de proportionnalité n'est du reste possible que s'il y a préalablement, d'une façon éloignée ou prochaine, analogie d'attribution. Bien plus, la causalité univoque elle-même se trouve postérieure à l'influx causal purement analogique²⁷⁸.

En vertu du principe que tout agent fait son semblable, il est nécessaire qu'il y ait entre Dieu et les créatures, considérées sous le rapport de l'être, au moins analogie d'attribution : *hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum*. Nous avons là le medium de preuve, la raison objective pour laquelle il y a nécessairement unité et ressemblance entre Dieu et son œuvre : tout agent fait de quelque façon son semblable. De cause à effet, il ne peut y avoir équivocité. Or, l'Être premier est cause à triple titre des réalités créées. Il en est la cause productrice, la cause exemplaire et la cause finale.

²⁷³ *Sent. L. I d. 48 q. 1 a. 1 ad 4.*

²⁷⁴ *De Ver. q. 1 a. 4.*

²⁷⁵ « Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen est in utroque *aliquid* per quod hoc quidem facit, illud autem significat » *I q. 16 a. 6.*

²⁷⁶ « Cibus denominatur sanus *a qualitate sua*, a qua dicitur sanus » *De Ver. q. 1 a. 4.*

²⁷⁷ *I q. 13 a. 5; Contra Gent. l. 1 c. 53.*

²⁷⁸ « In actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum » *I q. 13 a. 5 ad 1; De Pot. q. 7 a. 7.*

N'est-ce pas assez pour qu'ils se ressemblent un peu et qu'ils puissent porter le même nom ? N'est-ce pas assez pour qu'ils soient, sous cet angle, représentés par un même concept ?

Il y a pareillement entre la substance et l'accident d'assez nombreux rapports de causalité pour qu'il y ait « proportion » de l'une à l'autre, pour qu'il y ait entre eux similitude analogique, même si cette similitude n'allait pas chez l'accident jusqu'à la participation formelle de l'être. C'est du reste, on le sait, à peu près la seule forme d'analogie qui ait retenu l'attention d'Aristote et la seule qu'il ait préconisée entre substance et accident.

Tout d'abord, l'accident propre, dont les conditions sont un peu particulières, est relié à la substance par un triple rapport de causalité : *subjectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa, et etiam materialis*²⁷⁹. La substance est le sujet de ses accidents propres, c'est-à-dire la cause matérielle *in qua*²⁸⁰ ; elle en est aussi la fin *cui*, c'est-à-dire le bénéficiaire²⁸¹. Enfin, encore que la vraie cause efficiente des propriétés physiques ne se rencontre pas dans la substance, mais en son auteur, on peut tout de même admettre que celle-ci ne laisse pas de les produire d'une certaine façon, par mode d'émanation ou de résultante spontanée²⁸². Et si l'on étend ces considérations à tous les accidents en général, on voit qu'ils sont tous des avoires de la substance : *ens entis*. Ils font partie de son lot ; ils représentent ses qualités de second plan : *quo quis est tale*. Ils sont subordonnés, encore que sous différents rapports, soit à elle-même, soit à ses fins. Ils sont ses instruments, ses principes immédiats d'opération. Et voilà autant de causes d'*adaptation*, de conditionnements réciproques. Bien plus, les accidents constituent comme le témoignage de la substance ; ils sont ses moyens de manifestation et d'expression. Ils la reflètent comme l'effet la cause : *sicut causa significatur per suum effectum*²⁸³.

Il y a donc entre substance et accident de si nombreuses interférences et une si grande compénétration, qu'alors même que l'un de ces deux termes ne jouirait pas intrinsèquement de l'*esse*, il pourrait encore, en vertu de la ressemblance engendrée par une si forte solidarité, se voir dénommé *être*. Entre cause et effet, nous le répétons, il y a une fraternité, une consanguinité, qui excluent l'équivocité.

Pourtant, ce type de similitude que représente l'analogie laisse subsister entre les sujets qui en sont porteurs une diversité foncière, essentielle. Il exclut davantage, si l'on peut ainsi dire, l'univocité que l'équivocité. *Est similitudo dissimilium*. L'unité qu'il engendre est relative ; elle est conciliable avec une diversité radicale. Et c'est ce que va faire voir l'examen de l'analogie de proportionnalité.

L'analogie de proportionnalité marque, elle aussi, une similitude, mais une similitude de proportions. Sans doute, les analogués se ressemblent, mais en raison de rapports intrinsèquement divers à des termes eux-mêmes divers. La ressemblance des sujets est dénoncée par celle de leurs rapports essentiels.

Si on laisse de côté l'analogie de proportionnalité métaphorique, laquelle décelant surtout des similitudes fonctionnelles, s'avère de peu d'utilité pour le but présentement poursuivi, on peut maintenir que l'analogie de proportionnalité, ainsi réduite à sa forme propre, est caractérisée par le fait que la donnée signifiée par le nom se trouve proprement chez tous les analogués, petits et

²⁷⁹ I q. 77 a. 6 ad 2.

²⁸⁰ *Ibid.* a. 5.

²⁸¹ I q. 77 a. 4.

²⁸² « Emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam resultationem naturalem ; sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color » *Ibid.* a. 6 ad 3.

²⁸³ *De Ente et Ess.* c. 6 ; *Comm. Metaph.* nn. 1542 et 1552.

grands, encore que le mode de réalisation qu'elle y reçoit varie essentiellement de l'un à l'autre. Ainsi, la connaissance, encore qu'elle soit en un sens aussi propre dans le toucher que dans l'intelligence, se réalise, à partir de son analogué infime jusqu'à son analogué supérieur, selon des types essentiellement différenciés. Toutefois, l'unité qu'elle manifeste, reposant immédiatement sur les causes internes, est plus pénétrante, plus profonde que celle dénoncée par l'analogie de pure attribution qui, elle, s'appuie immédiatement sur les causes externes. Elle conduit à une connaissance plus explicite. La perfection qu'elle permet d'attribuer à un sujet est reconnue lui appartenir positivement et intrinsèquement.

Appliquant ces données à l'être, on voit incontinent qu'il se réalise proprement et intrinsèquement dans tous les sujets auxquels il peut être attribué. Tous, en effet, impliquent un rapport interne à l'exister. Pourtant, pour peu que l'on compare la manière dont l'Être premier et les êtres créés se comportent à l'égard de l'exister, l'on s'aperçoit que ce comportement est foncièrement divers. Le rapport de l'Être premier à l'exister est un *rapport d'identité*. C'est par essence qu'Il est l'exister et Il l'est d'une manière infinie, nécessaire, éternelle. Les êtres créés, au contraire, ne sont pas l'exister. En raison de leur essence, ils sont davantage non exister qu'exister. Leur essence n'est en effet qu'un possible, qu'une puissance par rapport à l'exister. Et de même qu'en un sens la puissance s'oppose à l'acte, ainsi leur essence s'oppose à leur exister. Elle l'appelle sans doute, elle en permet même l'appropriation, mais d'une façon limitée. Et si elle l'appelle, c'est le signe qu'elle en est privée, qu'elle en est réellement distincte. Et donc, le rapport des créatures à leur exister est un rapport de distinction réelle, tandis que le rapport de l'Être premier à l'exister est un rapport d'identité essentielle²⁸⁴.

L'analogie de proportionnalité trouve sa raison d'être dans la structure même des réalités qu'elle recouvre. Sa justification aux yeux de la raison ne réside par ailleurs que dans les principes internes du réel. Par conséquent, si l'on repousse le *medium* qui en établit la nécessité aux yeux de la raison, on s'enlève la possibilité de la découvrir et de l'affirmer. Et si on l'affirme, c'est gratuitement. Aussi, à peu près tous les philosophes qui ont rejeté la distinction d'essence et d'existence chez le créé ont-ils plus ou moins donné dans l'univocité de l'être : univocité distendue

²⁸⁴ Les thomistes ont toujours insisté sur l'analogie de proportionnalité entre Dieu et la créature, étant conscients que ce type d'analogie marque définitivement la supériorité de la notion d'être de saint Thomas sur celle d'Aristote et de la leur sur celle de Suarez. Si l'on identifie l'être avec la quiddité de la substance, tout le problème se ramène à rattacher, en vertu d'une proportion, l'essence des accidents à celle de la substance et à chercher s'il y a proportion entre celle de Dieu et celle des créatures. Il n'en est pas de même si l'on conçoit l'être comme l'*habitus* de l'essence à l'*Esse*. Il faut alors comparer les êtres sous ce rapport : « *Diversa habitudo ad esse impedit univocam prædicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturæ competit* » *De Pot.* q. 7 a. 7. Encore : « *Sicut infinitum est æquale infinito, ita finitum finito, et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum* » *De Ver.* q. 23 a. 7 ad 9. Dans le *Contra Gent.* et dans la *Somme Théologique* un nombre assez considérable d'arguments reposent sur l'analogie de proportionnalité. Les habitués de saint Thomas admettront la fréquence de raisonnements comme celui-ci : « *Oportet quod esse comparetur ad essentiam..., sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ... sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse* » *I q.* 3 a. 4.

On ne voit pas comment notre esprit peut concevoir la relation d'identité. C'est pourtant très simple. Il conçoit les choses simples « *secundum modum suum* », c'est-à-dire en divisant et en composant : « *Identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem* » *I q.* 13 a. 11, corp. et ad 3. L'identité est la relation qu'il met entre les termes divisés (*Ibid.* a. 7). « *Relatio quæ importatur per hoc nomen idem, est relatio rationis tantum si accipiatur simpliciter idem, etc.* » *I q.* 28 a. 1 ad 2 ; a. 4 ad 1.

Dans le commentaire sur les *Éthiques*, saint Thomas insiste sur l'analogie de proportionnalité qu'il y a entre le bien créé et le Bien divin : *et ideo hunc tertium modum præfert, quia accipitur secundum bonitatem inherentem rebus.* nn. 95-96. Il demeure toutefois que dans la *Somme Théologique*, saint Thomas veut, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, réfuter l'agnosticisme. C'est pourquoi il insiste sur la proportion.

sans doute, univocité tamisée, mais univocité réelle. Et cela va de soi. Ayant supprimé la *cause* profonde de la diversité, ils ont été impuissants à échapper à une conception uniforme.

Entre la substance et l'accident, la distance est évidemment beaucoup moins grande qu'entre l'Être incréé et le créé. Cependant, la diversité des modes demeure essentielle. Alors en effet que la substance est centre, est foyer de l'être; alors qu'elle en jouit et le diffuse; l'accident, lui, est réduit à ne lui apporter que des déterminations de surface. Il n'existe ni en lui-même, ni pour lui-même. Son rôle consiste surtout à parasiter. Il ne peut être dit sujet de l'être qu'abusivement, qu'en ce sens qu'il est *cause* d'un surcroît d'exister qui complète la substance, qui l'achève soit en elle-même, soit sous le rapport de son extériorisation. Par conséquent, l'être ne peut être dit de l'une et de l'autre que proportionnellement, qu'en raison de leurs relations diverses à des existers eux-mêmes divers. Ici encore, question de structures. Si la substance et l'accident se confondaient avec l'exister, ils ne seraient pas en eux-mêmes divers et ne posséderaient pas l'exister diversement. Du reste, l'exister comme tel est illimité. Car ce n'est pas l'exister qui différencie les genres, c'est plutôt lui qui se trouve différencié par le fait de sa participation par eux et de sa réduction à leurs limites : *esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum*²⁸⁵. La puissance n'est pas limitée par l'acte; au contraire, c'est l'acte qui est limité par la puissance, ramené à sa susceptibilité, à sa capacité réceptive.

Et nous voilà avec une conclusion. L'être se diffuse avec une telle diversité, il est participé selon une telle variété de modes, qu'il ne peut posséder d'autre unité que celle qu'offre l'analogie. Voilà la seule forme de liaison dont il peut s'accommoder, la seule qui ne viole pas la disparité foncière des types en lesquels il se matérialise. Par conséquent, le concept d'*ens commune* représenterait *un tout analogique*, un tout unifié par la fibre ténue de l'unité proportionnelle.

Par suite de ce qu'il concilie le maximum de diversité avec le maximum d'unité, il y a vraiment lieu de se demander si ce concept est possible et s'il est réellement un. Aux yeux de saint Thomas, cela ne fait pas de doute. D'une part, l'être est participé essentiellement par tous ses inférieurs ou tous ses bénéficiaires, – l'Être premier étant l'exister par essence et les êtres créés le recevant par simple actuation d'une essence, – et d'autre part le moyen-terme qui permet d'établir l'universalité de la causalité divine n'est autre que le rapport commun et universel des choses à l'exister : *assimilatio autem cujuslibet substantiæ creatæ ad Deum est per ipsum esse*²⁸⁶. Au surplus, c'est toujours par le recours à l'unité de l'être qu'il démontre l'unité de la métaphysique : « Toutes les choses qui sont sujettes en commun à l'attribution d'un prédicat, encore que cette attribution ne soit pas univoque, mais simplement analogique, sont l'objet de considération d'une seule et même science. Or, l'être est ainsi attribué à toutes les réalités. Donc, tous les êtres sont l'objet d'une même science, effectivement, de celle qui considère l'être en ce qu'il est de l'être »²⁸⁷. Enfin, partout où il y a *similitude*, même si c'est au sein de la plus grande diversité, il y a *unité*; et partout où il y a unité, il y a possibilité de représentation intellectuelle.

Tout de même, une difficulté demeure. Comment peut-on se former une représentation une de réalités entièrement diverses. Nous répondons que s'il s'agit de représentation confuse, la chose est assez facile. L'intelligence populaire, si consciente de la parenté absconde des choses, crée tous les jours des rapprochements unificateurs. Elle manifeste un goût inné pour les comparaisons et une singulière habileté à déceler les liaisons mystérieuses. Les langues foisonnent d'analogies.

²⁸⁵ *Contra Gent.* l. II c. 52.

²⁸⁶ « Assimilatio alicujus ad causam agentem fit per actum; agens enim agit sibi simile in quantum est actu. Assimilatio autem cujuslibet substantiæ creatæ ad Deum est per ipsum esse... Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum » *Contra Gent.* l. II c. 53 et aussi 52; *I q.* 44 a. 1; *De Pot.* q. 7 a. 1.

²⁸⁷ *Comm. Metaph.* nn. 534-548; 570-587; « Quia reducuntur ad unum, scilicet ad ens commune » *Ibid.* n. 385; *De Pot.* q. 7 a. 2.

Mais si après coup, l'on veut réfléchir sur ces formations spontanées et définir exactement ce qui est de rigueur pour sauvegarder chez elles l'unité dans la diversité, il est alors nécessaire de mesurer avec précision ses mouvements, il est nécessaire même de départager à nouveau les types d'analogies, car, nous le répétons, ces types ne sont reliés entre eux que par les frêles ligaments de l'analogie.

L'analogie d'attribution est un groupement autour d'une seule et même réalité. Elle est *ab uno* ou *ad unum*, et cet *unum* est un *unum numero*²⁸⁸. Si on l'universalise, comme lorsqu'on dit *la santé animale*, il n'en demeure pas moins un négativement. Au surplus, ce n'est pas en tant qu'universalisé qu'il est terme de rapports diversifiés, mais en tant que principe ou terme de la causalité. Alors, il va sans dire que cet *unum* devra être conçu explicitement, puisque c'est par référence à lui que les petits analogués sont conçus. Quant à ceux-ci, ils devront être eux-mêmes représentés en acte, puisqu'ils sont le fondement indispensable de la diversité intrinsèque des rapports qu'ils soutiennent avec le terme commun, le grand analogué. Si on les laissait tomber, l'on détruirait non seulement la diversité des rapports, mais les rapports eux-mêmes. Et l'on n'aurait plus l'attribution d'un *unum multis*, ayant brisé la trame elle-même de l'analogie. Devra-t-on penser davantage ces petits analogués en tant que divers qu'en tant que semblables, ou inversement, davantage en tant que semblables qu'en tant que divers ? Il paraît clair que si on les pense en tant que divers, on les conçoit explicitement dans leur raison distinctive, en tant qu'ils s'opposent, et l'on obtient explicitement autant de concepts. L'on n'a plus l'analogie, mais la *notion de multitude*, le divisé en tant que divisé. L'on n'a plus une forme d'unité, mais un cas de diversité pure et simple. Il ne faudrait plus alors dire *ens commune*, mais *ens diversum*. Par contre, si au lieu de tamiser l'unité, on voile par l'implicite la diversité, l'on n'obtient plus le divers en tant que divers, mais le divers en tant qu'un, en tant que *commun*. Autrement dit, pour concevoir une réalité analogique, il est de rigueur de pratiquer la concentration de l'esprit, tout en conservant une certaine conscience de la diversité profonde des réalités unifiées. C'est le seul moyen de former un *tout* conscientiel marqué au sceau de l'unité.

Le cas de l'analogie de proportionnalité est tout différent. L'unité ne se fait plus par rapport à un terme commun, mais seulement par pure comparaison de rapports. Elle n'est que proportionnelle. Pas davantage cependant que dans l'analogie d'attribution, on ne peut faire abstraction complète des analogués ni de leurs rapports divers à des existers divers, puisque c'est sur ces complexes qu'est fondée la proportionnalité ainsi que la forme subtile d'unité à laquelle elle donne lieu. Allons-nous pour parvenir à concevoir cette unité, considérer, par exemple, la substance, la quantité et la qualité dans ce qui les différencie et les oppose ? Allons-nous, selon l'expression de Cajétan, les concevoir absolument et selon leur nature propre ? Peut-être, mais nous aurons alors laissé échapper le concept d'être pour nous arrêter à celui de substance, de quantité, de qualité, qui, sûrement, incluent l'être, mais s'en distinguent au moins virtuellement. Nous nous serons au surplus enfermés dans l'*unité formelle* ou prédicamentale, en vertu de laquelle les natures génériques s'avèrent irréductibles les unes aux autres. Si, au contraire, on essaie de s'élever et de considérer substance, quantité, qualité en tant qu'elles se ressemblent, grâce aux rapports divers qu'elles soutiennent en commun à des existers divers, on aura atteint à l'unité analogique, à l'unité de l'être, à l'*ens commune*. Encore une fois, on aura mis l'accent sur la *similitude*, sur l'unité proportionnelle. L'on aura pour autant distingué le concept d'*ens commune* de celui de multitude transcendante. L'on aura un *aliquid unum* et non pas un *aliud quid*, un divers en tant que divers. L'analogie, vu qu'elle est une forme de convenance, consiste en une unité qui

²⁸⁸ « Illud unum ad quod diversæ habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur » *Comm. Metaph.* n. 536.

retient le divers, tandis que la multitude, qui est, elle, le résultat de la division, est *une diversité qui retient un peu d'unité*.

Et voilà que nous avons à peine effleuré le sujet, puisque nous n'avons pas défini les modes concrets que l'être assume et qu'il nous reste encore à en décrire les propriétés. Pussions-nous, à tout le moins, avoir réussi à faire quelque peu saisir par quels processus subtils et ardues notre pauvre esprit humain s'élève de l'*ens primum cognitum* à l'*ens commune*, objet ultime des recherches austères du métaphysicien.

DEUXIÈME PARTIE

LES PROPRIÉTÉS DE L'ÊTRE

CHAPITRE ONZIÈME

CARACTÉRISTIQUES DES PROPRIÉTÉS DE L'ÊTRE ²⁸⁹

*Per se accidentia entis*²⁹⁰; *ea quæ sunt entis inquantum hujusmodi*²⁹¹; *proprium et per se accidens entis*²⁹²; *proprias passiones entis*²⁹³; *modus generaliter consequens omne ens*²⁹⁴; *istorum nominum transcendentium*²⁹⁵: telles sont les expressions dont saint Thomas fait usage pour désigner ce que les Scolastiques ont appelé les transcendants ou les propriétés de l'être. Accidents propres, attributs nécessaires, modes transcendants, tels sont les termes communément usités par les auteurs, et ils ne signifient qu'une réalité, à savoir les propriétés.

Avant d'établir que les propriétés sont les suites inéluctables de l'être, qu'elles sont ses manifestations primitives, ses traits caractéristiques fondamentaux, il nous incombe de préciser de quel être nous avons l'intention de parler. Ce n'est qu'après qu'il y aura lieu de déterminer ce qu'il convient d'en dire.

Le mot *être* revêt, ainsi que nous l'avons établi, une double signification. Il se rapporte tantôt à *l'ens inquantum ens*, et tantôt à *l'ens commune*. La première signification du vocable invite à concentrer l'attention sur la compréhension de l'être, sur ses éléments essentiels; la seconde veut plutôt marquer sa surface, son extension.

La notion d'*ens commune* fait donc appel, à titre de fondement indispensable, à une multitude de participants de l'être. Effectivement, cette multitude est donnée à notre observation. Dieu aurait pu ne pas créer; il aurait pu ne créer qu'un seul ange; il aurait pu ne créer que peu d'espèces, mais effectivement, voulant faire un tout d'une certaine perfection, il a créé notre univers avec sa diversité mouvante et infinie. En conséquence, *l'ens commune* jouit d'une unité distendue, analogique. Et si, à partir de la liberté divine, cette unité de l'être est contingente, à partir au contraire de la diversité essentielle réclamée par la contexture du tout hétérogène qu'est l'univers, elle s'avère nécessaire.

²⁸⁹ Dom HENRI POUILLON, O. S. B. *Le premier traité des propriétés transcendantales*, dans *Revue Néoscolastique de Philosophie* t. XLII (1939) pp. 40-77; *La beauté propriété transcendantale chez les Scolastiques*, dans *AHDLMA*, t. XV (1946), pp. 263-329.

²⁹⁰ *Comm. Metaph.* nn. 529-530.

²⁹¹ *Ibid.* n. 593.

²⁹² *Ibid.* n. 559.

²⁹³ *Ibid.* n. 571; *Comm. in Post. An.* l. I lec. 20 n. 5.

²⁹⁴ *De Ver.* q. I a. I.

²⁹⁵ *Ibid.* q. 21 a. 3; I q. 39 a. 3 ad 3.

On serait donc en droit de dire que l'unité analogique, si elle ne dénonce pas nécessairement l'être, caractérise néanmoins l'économie du *tout des êtres*, de leur univers propre, encore que le fait d'être un analogiquement ne soit pas réservé exclusivement à ce *tout*. On peut en dire autant, bien qu'avec moins de perfection, de celui de la connaissance, de celui de la loi, de celui de la justice, de celui de la prudence, de celui d'un grand nombre d'autres réalités.

La notion d'*ens in quantum ens* ou d'*ens secundum se*, elle, diffère de celle d'*ens commune* en ce qu'elle se rapporte à la structure essentielle de l'être, à ses composants. Et il va sans dire que c'est d'elle qu'il s'agit lorsqu'on cherche à analyser et à dénombrer les propriétés de l'être.

Saint Thomas est heureusement explicite sur ce point. « C'est à celui, dit-il, auquel appartient de considérer l'être en sa qualité d'être, que revient d'en considérer les propriétés premières »²⁹⁶. Et il dit encore à propos de l'*unum* : « Si l'un est l'accident propre et *per se* de l'être, il est nécessaire qu'il ait sa cause dans les principes de l'être en tant qu'être, attendu que tout accident propre découle des principes de son sujet »²⁹⁷. Ce qui revient à dire que les propriétés d'une chose se rattachent directement aux facteurs décelés par l'analyse de sa compréhension, et qu'elles n'ont de rapports avec son extension que par voie de conséquence. Ce n'est toutefois pas à tort qu'on pensera que les propriétés de l'être font suite à l'*ens commune*, étant donné que celui-ci, considéré en sa *teneur matérielle*, se confond avec l'ensemble des êtres.

Puisqu'il est désormais entendu que c'est des propriétés de l'être en tant qu'être que nous voulons parler, il sera plus aisé de les dénombrer.

Les Scolastiques, à la suite de saint Thomas, ramènent ces propriétés, à *unum, verum, bonum, pulchrum*. Ils énumèrent encore leurs contraires, étant donné qu'il appartient à la même science de « traiter de la chose et de son contraire », mais il ne s'agit alors que de matières intéressant le métaphysicien, et non plus de propriétés de l'être. À l'occasion de l'étude des propriétés, l'on discoursa du néant, de la multitude, de l'erreur, du mal et du laid. On pourra encore faire l'examen critique des maximes rationnelles qui découlent immédiatement de la comparaison de ces données primitives. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'on puisse élever tout ce matériel notionnel au rang de propriétés de l'être. Seuls l'un, le vrai, le bien et le beau se trouvent impliqués dans l'être comme tel.

En conséquence, bien que nous soyons conscient de l'importance de l'idée de multitude, non seulement en métaphysique mais dans toutes les parties de la philosophie, nous répugnons à l'admettre au rang de propriété de l'être. Être et multitude sont des réalités qui ne se confondent pas. L'individu, qui n'est pourtant pas multitude, est sans contredit, un sujet de l'être et de ses propriétés. Il ne saurait y avoir entre les concepts d'être et de multitude une implication si nécessaire qu'on ne pourrait intelliger l'un sans comprendre l'autre.

L'Être est nécessairement un, vrai et bon, mais il n'est pas nécessairement multiple.

Sans doute, il se révèle très tôt comme multiple, puisque les idées de division, d'unité et de multitude s'enfilent à sa suite, mais nous ne saurions concéder qu'il se réciproque avec la multitude et qu'il lui est même logiquement postérieur. Nous n'admettons pas les définitions suivantes : « l'être est le sens ontologique du multiple » ; « il est le multiple même ». Nous n'admettons pas qu'il n'y ait pas « possibilité d'abstraire, de négliger le multiple pour saisir

²⁹⁶ « Ejus est considerare primas passiones entis, cujus est considerare ens secundum quod est ens... Similiter et ens in quantum ens, habet quædam propria, quæ sunt communia prædicta » *Comm. Metaph.* n. 571.

²⁹⁷ « Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subjecti » *Ibid.* n. 559 ; *Comm. Post. An.* l. 1 lec. 20 n. 5.

l'être.»²⁹⁸ Si le multiple ouvrait ainsi la perspective sur l'être, il faudrait penser que le premier connu n'est pas l'être, mais bien le multiple et que ce n'est pas en tant qu'il est un *mode d'être* que celui-ci est connaissable. Ce serait, au contraire, dans la mesure où il est affecté de la forme du multiple que l'être lui-même deviendrait connaissable. La division, la « séparation » et la multitude se substitueraient à l'être et joueraient le rôle de *medium* objectif qui revient à ce dernier dans l'économie de la connaissance intellectuelle.

Pour démarquer plus clairement que l'un, le vrai, le bien et le beau sont les seules propriétés de l'être, il n'est pas inutile de déterminer ce qu'il faut entendre par le mot propriété et dans quel sens ce mot s'applique aux attributs de l'être.

Tout d'abord, nous tenons de Léon Robin que le terme *proprium* avait dans la philosophie grecque une signification très élastique²⁹⁹. Tant chez Aristote que chez Porphyre, il revêtait une signification s'étendant de l'accident nécessaire à l'attribut contingent³⁰⁰. Ce n'est qu'au moyen âge que le sens du mot s'est contracté et précisé.

Chez saint Thomas, toutefois, il conserve encore, malgré qu'il ait été passablement amenuisé, une extension analogique. Ainsi, comme semble l'indiquer le couple *accidens proprium*, à l'origine, il se rapportait probablement à des réalités d'ordre physique. Il désignait les propriétés naturelles des choses. Et suivant cette acception, il faut entendre par propriété une qualité réellement

²⁹⁸ Dans son ouvrage sur *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin, 1942) le père L.-B. GEIGER, O. P. nous semble n'avoir pas suffisamment marqué la distinction entre le concept d'être et celui de multitude. Ce n'était pas, il faut en convenir, son objectif, son dessein. Il pose tout d'abord que l'essence a comme fonction première de différencier, de diversifier, de *séparer* les êtres. « L'essence, dit-il, n'est point autre chose pour nous que cette diversité dans l'être signifiée par les apparences sensibles » (p. 337), ou encore : « les essences... ne sont que la diversité à l'intérieur de l'unité de l'être » (*Ibid.*).

On croirait vraiment qu'il oublie que la fonction première de l'essence est de constituer le réel, de le pourvoir d'une *unité interne* et que c'est à cette condition seulement qu'elle devient, même pour nous qui connaissons par le truchement des sens, la *quidditas*, le *primo per se intellectum*, non moins que le fondement inéluctable de la multitude. Si la présence de l'essence au cœur des êtres permet, ainsi que nous l'avons signalé, leur multiplication et leur diversité hiérarchique, c'est uniquement en conséquence de ce que c'est cela même qui constitue qui permet de distinguer. Autrement, on glisse dans la multiplicité matérielle, fondement du nombre. Puis, si l'essence était conçue avant tout comme une « séparation », il s'ensuivrait que la clef qui ouvre la porte sur l'être serait la *séparation*. Et comme la « séparation » engendre l'idée de multitude, il s'ensuivrait que l'idée d'être, fruit de la dite « séparation », se confondrait avec celle de multitude. « L'être, écrit effectivement l'auteur, est ce multiple même saisi par l'intelligence. Voilà pourquoi il n'y a ni nécessité, ni utilité, ni possibilité d'abstraire, de négliger le multiple pour saisir l'être. L'un contient l'autre et le livre. Le multiple signifie l'être pour une intelligence à qui l'être n'est accessible que par les sens. L'être est le sens ontologique du multiple. Il est le multiple même, tel qu'il est entrevu par l'intelligence humaine » (p. 331).

Nous reconnaissons que l'unique moyen d'expliquer la participation se trouve dans le recours à la notion de multitude. Mais autre est le problème général de l'être et autre est celui de la participation. L'auteur, avec qui nous avons eu l'honneur de nous entretenir, le concède volontiers. Il n'a pas voulu faire un traité de l'être, mais une étude de la participation. Et si la division est l'unique moyen de concevoir la multitude, il ne s'ensuit pas que l'abstraction ne soit pas celui de concevoir l'être.

²⁹⁹ Dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, note sur le sens du mot *proprium*.

³⁰⁰ « Le propre, c'est ce qui, tout en n'exprimant pas la quiddité de la chose, appartient pourtant à cette chose seule et peut se réciproquer avec elle. Par exemple, c'est une propriété de l'homme d'être susceptible d'apprendre la grammaire : car si A est homme, il est capable d'apprendre la grammaire, et s'il est capable d'apprendre la grammaire, il est homme. En effet, on n'appelle jamais propre ce qui peut appartenir à autre chose, par exemple, *dormir* dans le cas de l'homme, même s'il se trouve en fait que, pour quelque temps, cet attribut lui appartient à lui seul. Si donc une détermination de ce genre peut être appelée un propre, on l'appellera propre non pas au sens absolu, mais en un sens temporaire ou relatif. En effet, *être à droite* est un propre en un sens temporaire, tandis que *bipède* est, en fait, appelé propre en un sens relatif pour l'homme, par exemple, c'est par relation au cheval et au chien. Mais que rien de ce qui peut appartenir aussi à quelque autre chose que le sujet ne puisse se réciproquer avec lui, c'est là une chose évidente, car il ne suit pas nécessairement que, si un être dort, il soit homme » *Top.* 102a 18-30, traduction Tricot.

distincte du sujet qu'elle affecte, encore qu'elle lui soit rattachée par un lien nécessaire³⁰¹. Elle découle, non par voie de causalité, mais par résultante spontanée, par jaillissement naturel³⁰², des principes soit génériques soit spécifiques de l'essence et elle n'en peut être séparée. Cependant, tout accident inséparable du sujet, – celui par exemple qui tient à son individualité, – n'est pas nécessairement *proprium*. Saint Thomas, contrairement à Aristote, fait la distinction entre accident inséparable et accident propre, limitant le champ de ce dernier aux qualités qui se rapportent aux principes essentiels, aux qualités qu'on rencontre toujours et exclusivement en tous les sujets de ces principes³⁰³.

Par transposition d'un plan à l'autre, on en est venu à accorder à *accidens proprium* un sens métaphysique, le mot ne désignant plus alors une qualité émanée de la substance du sujet et s'en distinguant formellement, mais une modalité, un aspect, une virtualité de cette substance. Le propre, en son acception métaphysique, ne représente qu'une potentialité impliquée en l'essence du sujet et pouvant réciproquer avec elle³⁰⁴. Pourtant, en dépit de cette implication en l'essence du sujet, en dépit de cette convertibilité avec elle, il n'entre pas dans sa définition: *non cadit in definitione rei*³⁰⁵. Il n'en est pas une partie constituante; il est plutôt un aspect qui est aperçu immédiatement sitôt que les termes de la définition sont clairement connus. Pas n'est besoin de discours pour saisir la liaison nécessaire; la comparaison suffit. Par exemple, un simple rapprochement des termes décèle que la rationalité comporte la risibilité³⁰⁶.

Il n'en est pas de même, alors qu'il s'agit de définir, non plus le sujet, mais sa propriété. Celle-ci est une réalité incomplète, insuffisante. Elle ne peut exister qu'en dépendance de son sujet et ne peut être connue que par référence à lui. De sorte qu'il y a nécessairement inclusion du sujet dans la propriété *in cuius definitione ponitur subjectum*³⁰⁷. Par exemple, la capacité de rire implique le pouvoir de discerner le comique du tragique, c'est-à-dire la raison.

Il suffira de nous référer à ces quelques précisions pour nous rendre compte que si l'un, le vrai, le bien, le beau sont des propriétés de l'être, ce ne peut être qu'au sens métaphysique du mot.

Tout d'abord, ils ne sont pas des accidents qui émaneraient de l'être pour le qualifier et le compléter. Ils n'en sont que des aspects, que des facettes. Ils ne réciproquent pas seulement avec lui; ils s'identifient matériellement avec lui. Comme lui, ils se trouvent imbibés en tout par mode d'imprégnation profonde, essentielle. Ils sont immanents à toutes les substances ainsi qu'à toutes leurs qualités primaires et secondaires.

On pourrait alors se demander ce qu'ils ajoutent à l'être; et l'on pourrait penser *a priori* qu'ils ne lui ajoutent rien, étant donné qu'il est impossible d'ajouter à l'être quelque chose qui lui soit

³⁰¹ I q. 77 a. 1 ad 5; *De Spirit. Creat.* a. 11.

³⁰² *Ibid.* a. 6 corp. et ad 2 & 3.

³⁰³ *Comm. Post. An.* l. 1 lec. 14 n. 2; *De anima* a. 12 ad 7.

³⁰⁴ *Comm. Post. An.* l. 1 lec. 8 n. 7; lec. 31 n. 13.

³⁰⁵ *De anima* a. 12 ad 7; «Nec est essentia rei, nec pars essentia» *De Spirit. Creat.* a. 11 corp. et ad 7; «In genere convertibilium illud quod significat quod *quid est*, speciali nomine *definitio* vocatur; quæ autem ab hoc deficient, convertibilia existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quod *propria* dicuntur» II-II q. 9 a. 2; q. 50 a. 2 ad 1; «Proprium non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus causatur» I q. 77 a. 1 ad 5.

³⁰⁶ «Duplex est operatio intellectus... Una qua intelligit quod quid est: et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam... Alia est operatio intellectus componentis sive dividens... Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis» *De Spirit. Creat.* a. 11 ad 7.

³⁰⁷ *Comm. Post. An.* l. 1 lec. 14 n. 2.

étranger, qui ne soit pas déjà contenu en lui. Saint Thomas s'est posé la question à propos du bien, et voici en quels termes il y répond.

« Il y a trois manières d'ajouter une chose à une autre. Premièrement, on peut ajouter à une chose un élément étranger à son essence, comme lorsqu'on ajoute la blancheur à un corps, l'essence de l'un étant étrangère à celle de l'autre ».

« Deuxièmement, une chose ajoute à une autre en l'affectant d'une limitation ou d'une détermination. Ainsi homme ajoute à animal. Non pas qu'il y ait en l'homme un élément tout à fait étranger à l'essence (logique) de l'animal, car alors il faudrait dire que ce n'est pas tout l'homme qui est animal, mais seulement une partie. Toutefois, l'animalité se trouve en quelque façon limitée par la nature de l'homme, étant donné que ce qui est contenu déterminément et actuellement dans l'essence de l'homme, l'était déjà implicitement et comme virtuellement dans celle de l'animal. Ainsi, s'il convient à l'homme d'avoir une âme raisonnable, il convient à l'animal d'avoir une âme, sans que soit déterminé si elle est raisonnable ou non. Notons toutefois que la détermination apportée par homme à animal trouve un fondement dans la réalité.

« Troisièmement, une chose peut ajouter à une autre un élément de raison seulement. Ce qui a lieu lorsque la définition de l'un n'inclut pas celle de l'autre. (La définition de l'homme n'inclut pas la risibilité). L'élément ajouté ne représente pas alors une formalité distincte dans le réel, mais seulement dans la raison...

« Il est impossible d'ajouter à l'être universel de la première manière, encore qu'on puisse ajouter à un être en particulier. Il n'est en effet rien qui soit en dehors de l'être universel, tandis qu'il y a réellement des perfections qui sont étrangères à l'essence d'une chose en particulier.

« Par contre, on peut ajouter à l'être de la seconde manière, vu qu'il est réduit, en vertu d'une contraction, aux dix catégories, lesquelles lui apportent chacune une addition, non par mode d'accident ou de différences extrinsèques à l'essence de l'être, mais plutôt par mode de détermination ou de limitation, lesquelles proviennent de l'essence même de la chose. Le bien ne saurait ajouter à l'être de cette façon, étant donné qu'il est, à l'exemple de l'être, participé par les dix catégories.

« Il faut donc que ce que le bien ajoute à l'être soit ou rien ou quelque chose de raison. Si, en effet, il était quelque chose de réel, il s'ensuivrait que le bien comporterait la réduction de l'être à une catégorie spéciale. (Si au contraire, il n'était rien), il faudrait que le nom de bien soit synonyme de celui d'être, ce qui n'est pas, étant donné qu'il n'est pas superflu de dire d'un être qu'il est bon. Il est donc nécessaire que le bien, vu qu'il ne retranche pas à l'être, lui ajoute un élément qui soit de raison.

« Or, les éléments de raison se ramènent à deux types (à savoir la négation et la relation).

« L'un, par exemple, ajoute à l'être, lequel est le premier conçu par l'intellect, cet élément de raison qu'est la négation : on qualifie d'un l'être qui est indivisé. Le vrai et le bien, eux, désignant quelque chose de positif, ne peuvent affecter l'être que d'une *relation* de raison...

Leur concept ajoute à l'idée d'être un rapport, à savoir celui que comporte une cause perfective.

« En tout être, en effet, il y a lieu de considérer deux parties composantes, à savoir ce qui le spécifie ou l'*essence* et ce qui lui donne de subsister selon cette essence, à savoir l'*exister*, et l'une et l'autre le rendent susceptible de produire un perfectionnement. Par suite de ce qu'il porte une détermination spécifique, l'être est capable d'engendrer la perfection de l'intelligence, bien qu'il ne soit pas hospitalisé par elle avec son *exister* naturel. Et c'est précisément ce mode de parfaire que le vrai ajoute à l'être...

« Tout être pour autant qu'il est conforme ou *conformable* à l'intelligence est dit vrai. De sorte que ceux qui définissent le vrai comme cela se doit, incluent l'intelligence en sa définition.

« L'être est apte à causer la perfection en vertu de ses caractères spécifiques ; il l'est encore en vertu de l'exister dont il jouit dans la nature des choses. Et tel est le mode de parfaire du bien, lequel, dit le Philosophe, ... réside dans les choses. Dans la mesure où un être, en vertu de son exister, est perfectif et conservateur d'un autre, il a pour lui raison de fin. C'est pourquoi ceux qui définissent le bien comme il se doit, font entrer en sa définition un rapport de finalité. »³⁰⁸

En ce long passage qui rappelle l'article liminaire du *De Veritate* non moins que plusieurs textes de la *Somme Théologique*, il est précisé que l'un, le vrai, le bien – auxquels il faut assimiler le beau – n'ajoutent à l'être qu'un élément de raison. Si on les regarde tous matériellement, ils s'avèrent identiques. Ils se confondent en une seule et même réalité. Ils se réciproquent ; ils sont interchangeables : L'être est le vrai et le vrai est l'être.

Pourtant, dans notre idée, chacun de ces termes marque un aspect original du réel. L'être dénonce l'aptitude à l'exister ; l'un souligne la vertu dominatrice et organisatrice de l'essence ; le vrai, le bien et le beau décèlent l'affinité native des choses avec les facultés cognitives et affectives de l'âme. Ce qui permet d'affirmer qu'entre l'être et ses propriétés, il y a une *distinction virtuelle*, c'est-à-dire qu'il y a de quoi fonder une *distinction conceptuelle*. Les représentations qu'on se forme de chacun de ces aspects, ne se recouvrent pas, ne comportent pas les mêmes implications, ne jouissent pas de la même ambiance.

Nous disions ci-dessus que le sujet de la propriété peut être défini indépendamment d'elle. Il en est ainsi de l'être. Il peut être pensé et défini sans qu'il soit fait allusion à ses propriétés. Il ne dépend pas d'elles. C'est plutôt elles qui dépendent de lui³⁰⁹.

L'inverse ne se produit donc pas. On ne saurait définir une propriété de l'être sans l'inclure. L'un est un aspect de l'essence. Le vrai en est un autre. Le bien et le beau marquent la plénitude de l'exister. Les principes de l'être sont donc nécessairement compris dans la définition de ses propriétés. D'où vient que la distinction qui les oppose n'est que partielle, qu'imparfaite.

Il ressort de ces observations que la représentation des propriétés déborde celle de l'être. Elle dénonce des aspects nouveaux ; elle met en relief des connotations, des harmoniques encore inconnues ; elle dévoile des traits que celle d'être laissait cachés : *exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur*³¹⁰.

Nous ne saurions clore cette enquête sans souligner de nouveau que les propriétés de l'être s'enracinent dans les principes essentiels de l'être en tant qu'être et que, partant, elles ressortissent au domaine de sa compréhension.

³⁰⁸ *De Veritate* q. 21 a. 1.

³⁰⁹ « Ista nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi præcedunt alia divina nomina quod patet ex eorum communitate. Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter : vel secundum suppositum et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se ; vel secundum intentiones eorum ; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cuius ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quod nihil potest apprehendi ab intellectu ; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et præcipue ista, contradictoria non esse simul vera ; unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio » *I Sent.* d. 8 q. 1 a. 3.

³¹⁰ *De Veritate* q. 1 a. 1.

Tout être, avons-nous établi dans notre première partie, se résout en un rapport d'essence à esse. Or, l'essence ne fait pas que qualifier et déterminer intrinsèquement le sujet³¹¹, elle est encore ce qui le met à part, ce qui le mesure, ce qui en fait un « projet », ce qui est en lui promesse de développement ou finalité immanente. L'essence est enfin source d'éclat. Et nous verrons que c'est à partir de ces diverses prérogatives que s'établissent les propriétés de l'être.

Notons toutefois qu'on peut, en se plaçant à un autre point de vue, faire ressortir que c'est l'esse, couronnement absolu de toutes les perfections du sujet, qui en assure définitivement l'unité, qui le rend capable de s'infiltrer, à travers les sens, jusqu'au centre de la pensée et qui est effectivement recherché à titre de facteur d'accomplissement et de joie.

Ce qui établit jusqu'à l'évidence que les propriétés de l'être se greffent sur ses principes intrinsèques et qu'elles sont proprement les manifestations de l'ens *in quantum ens*.

M. Jacques Maritain, dans ses *Sept leçons sur l'être*, se représente les propriétés de l'être comme des « visages », des « épiphanies ». Les analogies ne pouvaient être plus judicieusement choisies. Alors, en effet, que les propriétés naturelles ou physiques sont tout d'abord des fonctions, des principes de résistance et d'agression, les propriétés métaphysiques, elles, sont avant tout des *manifestations*, des caractéristiques, des signes qui permettent de mieux discerner leur sujet: *exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur*³¹².

De la sorte, elles aident au dégagement des richesses de l'être. Elles aident à le faire sortir de l'état informe, vague, confus en lequel il se trouvait tout d'abord pour notre esprit: *quodammodo informant et determinant ipsum*³¹³. Elles en précisent la forme, la physionomie, les traits; elles le pourvoient de moyens de se révéler.

Ce rôle des propriétés nous semble avoir échappé à bon nombre de métaphysiciens. Ayant cédé à l'habitude de les regarder comme des aspects autonomes, comme des sujets indépendants, ils en sont venus à perdre de vue leur liaison avec l'être et leur pouvoir de le faire plus adéquatement connaître. Les propriétés ont été ainsi peu à peu destituées de leur rôle d'auxiliaires dans le labeur de l'élaboration de l'idée d'être. En conséquence on s'est privé de moyens indispensables de percer toutes les réserves d'intelligibilité contenues en lui. On a oublié qu'il n'est pas superflu qu'une chose aussi lourde de virtualités soit véhiculée à l'esprit par un ensemble organique d'instruments de représentation.

Une autre cause qui a contribué à faire sous-estimer la valeur de manifestation des propriétés, ç'a été qu'on s'est imaginé qu'une fois que l'être était donné, la pensée passait automatiquement à leur découverte. Cependant, il n'en est pas ainsi. Les propriétés et leur liaison avec l'être ne sont pas nécessairement connues au même moment que lui.

La connaissance de l'être, si enrichissante qu'elle soit, ne se développe pas par fécondité interne, n'engendre pas, en vertu d'un dynamisme immanent, celle de ses attributs. Elle ne se dépasse pas; elle ne s'épanche pas en inclinations. Qui conçoit l'être ne conçoit pas nécessairement ses suites: *tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente*³¹⁴.

³¹¹ « Proprie enim qualitas importat quemdam modum substantiæ; modus autem est... quam mensura præfigit: unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ... » *I-II* q. 49 a. 2.

³¹² *De Veritate* q. I, a. I.

³¹³ *I* q. 5 a. II.

³¹⁴ *De Spirit. Creat.* quæst. unica a. II, ad 7.

Ce n'est que – ainsi qu'il en fut pour l'être – par un contact renouvelé avec le réel sensible que l'esprit humain parvient à se poser le problème des propriétés. Au surplus, étant donné que le lieu transcendantal de la sensation est le mouvement, c'est par la communion à la vie du concret, à sa mobilité, à son dynamisme, à son action. Ce n'est, en un mot, qu'après cette élaboration rudimentaire produite par l'*induction* intellectuelle-sensible que les Anciens appelaient l'*experimentum*, que la pensée jouit des conditions préalables à ses intuitions primitives.

Ainsi, la conscience obscure de la convergence, de la constance, de la spécificité des démarches intellectuelles conduit à la notion confuse de fonction, laquelle entraîne logiquement celle d'objet ou de *vrai*. Il en va de même des mouvements de l'appétit. D'où la définition toute lourde d'empirisme que nous a transmise de son objet, le *bien*, la tradition grecque : *bonum est id quod omnia appetunt*. Et l'éveil à l'idée d'unité ne s'est pas, lui non plus, produit sans le recours à une certaine induction. Le sens, par le truchement du mouvement, a atteint l'individuel, l'existant circonstancié. Ce qui a engendré l'impression du multiple, mais d'un multiple qui se tient, qui est anamastase, qui forme un tout. Uniformité dans la multiplicité : et par là s'est ébauché le problème de l'un et du multiple.

Il a fallu attendre la recherche philosophique pour que ce matériel notionnel fût dégrossi et comparé à l'idée d'être, pour que l'ordre des propriétés, pour que l'implication de celles qui sont plus immédiates dans celles qui les suivent, fussent mis en lumière.

L'étude des propriétés de l'être permet de mieux approfondir celui-ci et, par surcroît, de se rendre compte du rôle qu'il joue soit dans la constitution de l'univers soit dans l'exercice de la contemplation et de l'action. Elle décèle ses résonances dans tous les ordres et fait naître l'émerveillement.

CHAPITRE DOUZIÈME

« UNUM »

L'idée d'unité fut l'une des premières à retenir l'attention des philosophes. Elle fit son apparition à l'aurore même de la pensée philosophique. On sait par exemple le mal que se donna Parménide à l'analyser et à l'appliquer à l'univers des êtres. Ses tendances monistes sont chose connue. Non moins connues sont les théories mathématiques des Pythagoriciens, reprises et vulgarisées par Platon, – d'excellents ouvrages s'étant appliqués à préciser le rôle accordé par eux à l'unité et au nombre dans la constitution des essences.

Aristote lui-même fut en quelque sorte obsédé par ce problème. Il suffit de feuilleter ses *Métaphysiques* pour se rendre compte de la place considérable que tenait l'unité dans le champ de ses préoccupations. Il y revient si fréquemment que, à prime abord, on croirait que c'est ce qui domine son œuvre, ce qui en commande l'organisation générale. Ce qui surprendrait grandement, s'il eût été possible que sa pensée ne fût pas conditionnée par celle de ses précurseurs.

Au moyen âge – et saint Thomas se plaît à le noter dans une multitude de passages de ses écrits – toutes les positions de l'Antiquité furent reprises et renouvelées. Nombreux sont les théologiens qui ont continué de confondre l'unité arithmétique avec celle de l'être et qui se sont évertués à introduire les nombres au sein même de Dieu. Erreur qui pouvait être évitée si l'on eût discerné, à la suite d'Aristote, deux types d'unité. Outre, en effet, l'unité d'ordre mathématique, il y a celle qui est propriété de l'être, celle qui est critère de son authenticité. Elle se compénètre tellement avec lui, qu'il y a entre eux deux conditionnements réciproques : *sic aliquid est ens quomodo est unum*³¹⁵. Les deux sont les résultantes des mêmes facteurs : *ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit unum*³¹⁶. Dans la mesure où l'unité est sauvegardée, l'être est maintenu : *unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem*³¹⁷.

Pour procéder selon l'ordre de la genèse psychologique, notons que la signification du terme *un* s'est tout d'abord rapportée aux réalités du monde matériel. Le continu étant morcelé, fragmenté, divisé en parties homogènes et hétérogènes, il est advenu que, voulant dégager l'une de ses parties des autres, on l'a étiquetée du vocable « un »³¹⁸. On l'a ainsi rendue discernable, distincte, l'ayant affectée d'une mesure, l'ayant mise en relation d'opposition avec les autres³¹⁹. Par exemple, lorsqu'on dit : « Un sur dix vaincra », l'on mesure entre les combattants et l'on oppose le vainqueur aux autres.

De l'unité, on a passé au nombre, lequel est, lui aussi, dénonciateur de la quantité du monde matériel. Il en exprime la multiplicité des parties. Il a donc lui aussi valeur de mesure ; il est donc un critère d'appréciation, mais en vertu d'une participation de pouvoir. En autant, en effet, qu'il implique l'unité, en autant qu'il résulte d'elle plusieurs fois reprise, en autant qu'il devient intelligible et discernable par référence tacite à elle, il permet de mesurer les groupes d'êtres, il rend les quantités opposables les unes aux autres.

³¹⁵ *I q. 76 a. 1.*

³¹⁶ *Ibid. a. 3.*

³¹⁷ *Ibid. q. II a. 1.*

³¹⁸ *I Sent. d. 24 q. 1 a. 1 ad 2.*

³¹⁹ *Comm. Metaph. n. 875.*

Ce rôle de l'unité dans la composition et le discernement des nombres lui a valu d'être considérée, dans cet ordre particulier, comme le principe et la mesure absolus³²⁰.

Précisons encore que saint Thomas caractérise souvent l'unité mathématique par cela même qu'elle s'ajoute comme un accident au sujet qui la supporte. La quantité en effet, à laquelle renvoient l'unité et le nombre, est distincte de l'essence des réalités matérielles. Elle l'affecte dans une certaine mesure comme un élément étranger et adventice. Pour être exigée par la matière, elle ne se confond jamais avec elle, – pouvant varier sans que le fond essentiel de l'être en soit touché.

Du plan de la quantité discontinue, la notion d'unité a été étendue à celui de la quantité continue. Sous ce nouveau mode, elle s'incarne dans le point, lequel représente un donné plus complexe que l'unité mathématique, impliquant, en plus de l'indivisibilité, un appui spécial, une situation dans le lieu³²¹. Et il va sans dire que, à l'exemple de l'unité mathématique, le point exerce la fonction de principe : de lui s'origine nécessairement la ligne.

La sphère de la quantité est la seule qui soit susceptible d'être mesurée au sens propre et fort du mot. En elle, la notion de mesure revêt son sens premier et plénier. Toutefois, l'esprit humain prenant conscience de cette aptitude secondaire de l'unité à mesurer, en a transposé la notion dans presque tous les domaines, où elle ne signifie plus l'indivisibilité, mais le critère premier du mesurage. Comme types d'unités de mesure, saint Thomas, dans ses commentaires sur Aristote, mentionne le dièse, la voyelle, l'once, le pied, le stade. Il va même plus loin : il tente un inventaire de tout ce qui pourrait être sujet à mesure³²². Par quoi l'on voit que la tendance à tout soumettre au mesurage n'est pas d'hier.

De l'unité arithmétique et géométrique, l'on a passé, toujours en vertu d'une extension analogique du terme, à l'unité ontologique.

Cette espèce d'unité, on le sait, se rapporte à l'être. Elle marque la cohésion immanente aux essences ; elle est impliquée en leur structure et permet d'en déceler la diversité : *oportet quod tot sint species entis quod sunt species unius*³²³.

Le type d'analogie qui paraît avoir fondé ce transfert est celui de proportionnalité. Il y a entre l'unité mathématique et l'indivisibilité, d'une part, et entre l'être et l'indivisibilité de l'autre, des rapports qui soutiennent entre eux une certaine ressemblance. La comparaison de l'être et de l'unité sous l'angle de l'indivisibilité constitue un ensemble fort divers, encore qu'unifié par une relation de similitude. L'être se comporte comme l'« un » mathématique vis-à-vis de l'indivisibilité³²⁴. Les deux ont de commun qu'ils ne peuvent être réalisés qu'à la condition d'être affectés de l'indivisibilité : *dicitur unum ens indivisibile vel indivisum*³²⁵. Non pas que l'unité fasse

³²⁰ *Ibid.* nn. 865 et 875 : « Cum ratio unius sit indivisibile esse ; id autem quod est aliquo modo indivisibile in quolibet genere sit mensura ; maxime dicitur in hoc quod est esse primam mensuram cujuslibet generis. Et hoc maxime proprie dicitur in quantitate, et inde derivatur ad alia genera ratio mensuræ. Mensura autem nihil aliud est quam id quo quantitas rei cognoscitur. Quantitas vero rei cognoscitur per unum aut numerum. Per unum quidem, sicut cum dicimus unum stadium vel unum pedem. Per numerum autem, sicut dicimus tria stadia, vel tres pedes. Ulterius autem omnis numerus cognoscitur per unum eo quod unitas aliquoties sumpta quemlibet numerum reddit. Unde relinquatur quod omnis quantitas cognoscitur per unum » n. 1938.

³²¹ « Quod præter indivisionem importat situm » *I Sent.* d. 24 q. 1 a. 1 ; *Comm. Metaph.* nn. 77 et 874.

³²² *Comm. Metaph.* nn. 873 et 1938-1969.

³²³ *Ibid.* n. 561.

³²⁴ « Hoc unum esse est indivisibile esse. » *Ibid.* n. 1936.

³²⁵ *Ibid.* n. 1974.

partie de la nature ou de l'essence des choses, mais qu'elle la suive comme l'ombre la réalité, résultant effectivement des éléments mêmes qui donnent corps au réel³²⁶.

La perception de l'unité ontologique n'est pas aussi immédiate que celle de l'être. En effet, bien que l'« un » procure les conditions qui rendent possible l'intellection du réel, bien qu'il fasse de chaque être un lieu pour l'esprit, il ne s'ensuit pas qu'il soit lui-même, lors de la découverte du réel, automatiquement et explicitement aperçu. Autre chose est de percevoir les choses « unes » et autre chose est de percevoir l'unité. Une perception vient après l'autre.

On pourrait décrire ainsi le processus suivi par la pensée. Tout d'abord, le monde se présente à l'observation de nos sens sous l'espèce du mouvant et du multiple. Il se révèle à l'enfant comme un ensemble gigantesque, mouvementé et confus. Il lui procure la sensation d'un ensemble aux parties séparées et infinies. Ce qui a incliné certains auteurs à penser que la multitude jouissait d'une priorité logique et naturelle sur l'« un ».

Ce qui les a confirmés dans cette opinion, c'est que l'« un » est défini négativement, à savoir par la privation de division. Or, la privation n'est intelligible que si la perfection dont elle marque l'absence a été elle-même préalablement connue. Ce qui permet de conclure avec un semblant de logique que l'idée d'unité dépend de celle de multitude.

Saint Thomas qui connaissait déjà cette manière de voir, la discute longuement et dissipe la confusion qu'elle contient en distinguant clairement la notion de division de celle de multitude³²⁷.

Après avoir concédé que le donné matériel que comporte la multitude, à savoir l'ensemble des êtres sensibles, est ce qui est tout d'abord saisi par les sens, il précise qu'il y a une distance entre cette première saisie et celle de la multitude. Il reste deux étapes à franchir. Il faut passer par l'unité, puis par sa privation. Ce n'est qu'après ces deux opérations mentales que l'esprit peut s'élever à l'idée de multitude.

Préalablement, pour accéder à l'idée d'unité, il faut, après avoir perçu les êtres sensibles, déceler leur division. Ce qui n'est pas encore concevoir la multitude, mais la condition de son substrat matériel. De la division l'on parvient, par voie de négation ou de rémotion à l'unité elle-même : « il convient, écrit saint Thomas, de penser que la division est la cause de la multitude et qu'elle jouit d'une antériorité logique sur elle. L'« un » est caractérisé par la privation de division, étant donné qu'il est l'être indivis, mais non pas par la privation de la multitude. Par conséquent la division jouit d'une priorité logique sur l'« un », auquel du reste la multitude demeure postérieure. Ce qui apparaît par l'ordre suivant. Ce qui tombe tout d'abord sous l'emprise de l'esprit, c'est l'être ; vient ensuite la négation de l'être ; de ces deux premières notions l'intelligence passe à celle de division... ; en quatrième lieu apparaît dans le champ de la conscience la notion d'unité, alors qu'il est constaté que tel être n'a pas de division interne ; suit en cinquième instance la notion de multitude, dans la mesure du moins où l'on a conscience que tel être est divisé d'un autre et que les deux sont néanmoins « uns ». Aussi longtemps en effet que les êtres sont regardés comme séparés et qu'ils ne sont pas reconnus comme « uns » en eux-mêmes, il ne saurait être question d'intelligence de la multitude. »³²⁸

Les deux notions préalables à celle d'unité sont donc celle d'être et celle de *division*. L'« un » résulte de la position de l'une et de la négation de l'autre.

³²⁶ « Manifestum est igitur quod in quolibet genere est aliqua natura de qua dicitur unum ; non tamen ita quod ipsum unum sit ipsa natura, sed quid dicitur de ea » *Ibid.* nn. 1972 et 1985.

³²⁷ *Ibid.* nn. 1983-2000 ; *De Potentia* q. 9 a. 7 ad 15 ; *I q.* II a. 2 ad 4.

³²⁸ *Ibidem.*

Par suite de ce que la notion d'unité repose sur celle de division, il va de soi qu'on ne saurait expliciter la première sans fournir quelques éclaircissements sur la seconde.

À cette fin, rappelons que notre esprit après avoir confusément conçu l'être voit spontanément son opposition au non-être. Il voit que ce qui est posé dans l'existence a échappé au néant, s'est dégagé de lui et ne peut plus être confondu avec lui. Être, c'est précisément se tenir en dehors du néant et s'opposer à lui. Sur cette opposition se fonde la démarche initiale de la pensée, laquelle consiste à dire « oui » et « non », à affirmer et à nier, à affirmer ce qui est et à nier ce qui n'est pas. Sans l'opposition de l'être au néant, il ne saurait y avoir, faute d'objet, jugement affirmatif ou négatif.

Cette possibilité radicale de discernement entre ce qui est et ce qui n'est pas, permet à notre pensée de découvrir que ce qui est telle chose n'est pas telle autre. Elle saisit spontanément, encore que dans la pénombre, que les êtres ne sont pas confondus, qu'ils sont ce qu'ils sont et pas autre chose. (Autrement, ils seraient et ne seraient pas ce qu'ils sont, et il pourrait être dit d'eux *oui* et *non* à la fois). Elle saisit que leur être particulier les limite, les met à part, les empêche d'être autre chose : *quod hoc ens non est illud ens*. Pour autant, elle acquiert la notion de *division*, pivot de celle d'unité et de multitude³²⁹.

Cette analyse nous permet de préciser que l'« un » est l'être en tant qu'il est exempt, en son économie interne, de division. Les principes qui concourent à le produire n'y parviennent effectivement qu'à la condition d'être mis ensemble, de se fusionner, de se conditionner mutuellement. En raccourci, une seule et même combinaison d'éléments engendre l'être et son unité : *ens et unum sunt idem et una natura*³³⁰.

L'unité ontologique est donc beaucoup plus profonde que celle de l'ordre mathématique. Elle ne dépend pas de l'indivision de la matière, mais de celle de la forme, de celle de l'essence, de celle des principes qui qualifient substantiellement l'être, qui le déterminent et l'opposent aux autres : *unaquaque res est una per suam essentiam*³³¹. L'essence est comme le « cercle magique » qui enclôt l'être, qui en spécifie les virtualités, qui en définit les limites, qui en réalise l'isolement, l'incommunicabilité.

Par suite de ce qu'elle marque l'indivision inhérente à l'essence, l'unité recouvre tout l'être. L'essence en effet est affectée d'une double nécessité. Elle s'avère tout d'abord indivisible et immuable en elle-même, puis elle appelle *per se*, c'est-à-dire en vertu de tout ce qu'elle est, l'*esse* ou l'exister. Elle n'est pas un tout, mais un coprincipe, un élément qui n'a de réalisme qu'à la condition d'être actualisé par l'*esse* du tout. D'où l'adage : *esse per se convenit formæ*³³². Ce qui signifie que la forme implique un rapport nécessaire à l'*esse* : *ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam*³³³.

De ces données, il ressort que l'unité résulte de la conjonction même des éléments indispensables à la réalisation de l'être. Si le réel est composé, il jouit nécessairement de l'indivision ; si par contre, il est simple, il a le privilège singulier de l'indivisibilité.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ *Comm. Metaph.* nn. 548, 553, 1974-1982 ; I q. II a. I.

³³¹ *Ibid.* nn. 501, 553 ; « Unum quod cum ente convertitur importat privationem divisionis formalis quæ fit per opposita... » n. 566 ; « Est autem quædam divisio... quæ scilicet est per aliquam oppositionem formalem... » *De Potentia* q. 9 a. 7 ; q. 9 a. 5 ad 8 ; I q. 30 ad 3.

³³² I q. 75 a. 6.

³³³ *Contra Gent.* I. II c. 30.

Toutefois, l'idée d'unité ajoute à celle d'être. Elle la déborde, comportant plus d'éléments et plus de complexité. Pour la concevoir, il faut avoir présent à l'esprit la notion d'être et celle de division, puis procéder au rejet de celle-ci. Et c'est déjà tout un réseau de liens logiques qui se forme. De sorte que quiconque conçoit l'être n'est pas par le fait même à même de concevoir l'unité, encore que, quand il y parvient, il ne pourvoit l'être extra-mental d'aucun apport réel. Il ajoute seulement des connotations à l'idée qu'il en avait déjà.

L'unité, il va sans dire, est coextensive à l'être. Elle en embrasse toutes les catégories. Ce qui n'empêche que c'est chez les substances qu'elle s'exprime le mieux. Ce qui incite saint Thomas à écrire que les éléments qui sont « uns » en vertu de leur participation à l'unité du sujet qui les supporte – comme par exemple la forme substantielle et ses accidents – sont « uns » absolument. Le tout qui résulte de leur rencontre, bien qu'il ne soit que *per accidens*, est tout de même indivis en acte. Ce qui suffit pour que soit sauvegardée son unité absolue³³⁴.

On déduira facilement de ces considérations que l'unité individuelle ne diffère point ou virtuellement de l'unité ontologique, étant donné que ce qui est individué, c'est tout l'être – son essence et son exister. Il n'y a que chez les êtres de la nature, où l'individualité a sa racine dans la matière, que l'unité individuelle suggère une connotation que n'évoque pas l'unité ontologique. Entre l'une et l'autre, il y a une distinction conceptuelle.

Notons encore que l'unité, par suite de ce qu'elle jouit de l'envergure et de la diversité analogique du réel, va en se dégradant à partir de l'Être absolument simple, en passant par ceux qui se composent soit de puissance et d'acte soit de matière et de forme, jusqu'à ceux qui n'ont plus que la frêle cohésion engendrée par la liberté de la vie et de l'art. Chez ces derniers, en particulier, elle est capable d'assumer une diversité infinie de formes et d'offrir une multitude inimaginable de degrés de consistance. Elle est parfois si subtile que sa présence ne saurait être décelée, si ce n'est par le truchement de l'unité du mouvement et du but obtenu³³⁵. L'action manifeste l'être et son mode d'unité.

Après ce regard sur la genèse, la compréhension et l'extension du concept d'unité, il ne sera pas sans intérêt de souligner en passant ses rapports avec la vie de notre esprit.

C'était une habitude chez les Anciens de mentionner plusieurs sortes de vérité; et la première en liste était celle que l'on dénommait la « vérité fondamentale ». Or, la définition qu'ils en proposaient était celle-là même qui revient en propre à l'unité : *verum est indivisio esse et ejus quod est*³³⁶. C'était leur manière à eux de marquer les relations profondes qu'il y a entre l'unité de l'être et son intelligibilité; c'était indiquer clairement que l'« un » est le fondement de la vérité, que l'objet de l'intelligence doit, pour être perceptible, se trouver dans des conditions d'unité³³⁷. En d'autres termes, ils professaient que n'est intelligible que cela qui est en acte d'exister et que n'est en acte d'exister que cela qui est complet et indivisé.

Il ne suffit pas de mentionner que les êtres de la nature ne sont susceptibles d'être hospitalisés en nous que dans la mesure où ils sont « uns », il faut encore souligner qu'ils sont accueillis par notre pensée sous les espèces mêmes de l'unité. Le mode en effet qu'ils ont à revêtir pour avoir accès en elle est celui de l'universalité. Or, qu'est-ce que l'universel, si ce n'est un *unum* : *unum a*

³³⁴ I q. II, a. I, *resp ad obj.*

³³⁵ *Comm. Metaph.* nn. 850-855; 1921-1936.

³³⁶ *I Sent.* d. 19 q. 5 a. I ad I; *De Veritate* q. I a. 2.

³³⁷ I q. 85 a. 4.

*multis et ad multa*³³⁸; qu'est-ce que l'universel, si ce n'est le pont entre l'unité virtuelle des individus de l'espèce et celle conférée à celle-ci par l'esprit.

Par quoi il appert que l'unité est condition objective et subjective de la vie de l'esprit. Et il conviendrait d'ajouter que l'unité de l'être, un peu à la manière de l'unité mathématique par rapport au nombre, exerce une fonction permanente de mesurage sur les opérations de l'intelligence, mais, par de telles considérations, nous glisserions sur le terrain de la vérité.

Ces austères réflexions nous ont amenés à reconnaître que l'opposé même de l'unité, à savoir la *multitude*, doit, pour répondre aux exigences de l'intelligibilité, incarner une forme quelconque d'unité: *ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur sub uno*³³⁹. Unité élastique, unité tendue, unité du séparé et du divers, unité *analogique*, mais unité suffisante pour offrir à l'esprit un fil conducteur, une perspective grandiose, un angle infini de vision !

De même que l'unité n'est pas caractérisée par la privation de la multitude, mais par celle de la *division*, ainsi la multitude n'est pas constituée par la privation de l'unité, mais par le fait qu'elle est affectée de la division. L'une et l'autre ont de commun qu'elles comportent l'être et qu'elles prennent appui sur lui: *unum non constituit multitudinem ex parte privationis, sed ex parte illa quae ponit ens*³⁴⁰. Et dans la mesure où elles participent à l'être, elles participent à l'unité.

Les êtres divers, les êtres divisés, divisés de division formelle, les êtres opposés entre eux par le principe même qui les constitue en leur essence, ces êtres, dis-je, ont de commun qu'ils sont réalisés par l'exister. Et cet exister immanent, ils le partagent avec Celui qui est l'exister par nature. Ils forment avec lui une famille, un tout, une multitude. Ils sont unifiés par une communion diverse, mais intime, à l'exister.

Il y a plusieurs espèces de multitude mais seule celle qui est fondée sur la perfection absolue de l'*esse* s'oppose à l'unité ontologique.

Si, par exemple, je considère les êtres créés en tant qu'ils sont des effets de l'*Exister pur*, ou encore en tant qu'ils gravitent vers lui comme vers leur fin ou comme vers la cause ultime de leur achèvement, je ne les regarde plus en eux-mêmes, mais dans leur rapport à un terme extérieur. Je découvre qu'ils y sont reliés par un faisceau de *relations réelles*; et j'obtiens un concept de multitude qui ajoute un ordre réel à l'ensemble des êtres. Mieux, je me représente un ordre objectif.

Si, au contraire, je les regarde sous le rapport de leur ressemblance *formelle*, sous le rapport de leur jouissance commune de l'*esse*, je ne fais que les unifier par une vue synoptique portant sur leur en dedans. Je ne leur ajoute rien, si ce n'est un complexe de *relations de raison*, si ce n'est une unité conceptuelle fondée sur leur communion commune à l'*esse*. La similitude sur laquelle mon esprit s'appuie ne s'impose pas par elle-même, n'étant pas l'effet du rapprochement du semblable, mais de celui du divers ou du dissemblable. Et la similitude qui découle de cette opération intellectuelle n'est pas d'ordre politique, n'est pas celle dont il est question dans les traités de la loi éternelle et du gouvernement divin; elle est «trancendentale», elle résulte de la parité qui se

³³⁸ *Comm. Metaph.* nn. 1570-1575; «Intellectus apprehendit ut *unum* id in quo omnia inferiora conveniunt» *Ibid.* n. 1930; nn. 1957-1958.

³³⁹ *I q. II a. 1*; «Remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est aliquid unum» a. 2 ad 1.

³⁴⁰ *De Potentia* q. 9 a. 7 ad 10; «*Unum* potest considerari *dupliciter*. *Uno* modo quantum ad illud quod ponit, et sic constituit multitudinem: *alio modo* quantum ad *negationem* quam superaddit, et sic opponitur unum multitudini privative» *Ibid.* ad 14; «Unitates constituent multitudinem... secundum hoc quod habent de entitate» *I q. II a. 2* ad 2; *Comm. Metaph.* nn. 1987-1991.

rencontre dans le statut *ontologique* des êtres; elle résulte du fait que ceux-ci sont posés dans l'exister suivant des formules infiniment variées.

Cette forme appauvrie d'unité a tout de même induit saint Thomas à penser que le type d'opposition qui sévissait entre l'un et le multiple n'était pas privative, mais *contraire*. L'*un* et le *multiple* sont tous deux l'être, mais affecté de deux types d'unités opposés. Le sujet est identique, mais l'unité qui l'étreint est d'un cas à l'autre contraire. Tantôt, elle comporte l'indivision, et tantôt la division³⁴¹.

Enfin, seul l'« un » est propriété de l'être. En effet, lorsqu'il est concédé que l'un et le multiple divisent l'être créé, il serait erroné de penser qu'il s'agit d'une division du type de celle de puissance et acte. L'un et le multiple ne sont pas des coprincipes intrinsèques de l'être. Au contraire, l'« un », puisqu'il répugne à la division, repousse la multitude, bien que, sous l'aspect où il est de l'être, il peut devenir *partie* d'un tout qui le déborde et qui est effectivement la multitude. Et donc, une chose peut renfermer les éléments nécessaires de l'être sans faire partie d'une multitude; elle ne le saurait toutefois sans tomber sous la loi de l'unité. L'être comme tel, est inéluctablement marqué au sceau de l'unité, tandis qu'il ne devient multitude que dans la mesure où il possède des coexistants, que dans la mesure où il est l'apanage commun de réalités diverses³⁴².

Le mystère de l'être est plus complexe et plus profond qu'on ne l'eût cru à prime abord. Il se double de celui de l'unité, lequel entraîne ceux de l'identité et de la nécessité. On n'est qu'à la condition d'être « un », et on n'est « un » que grâce à la présence des éléments nécessaires que l'on implique. Il y a une certaine équivalence entre *être*, *être « un »* et *être identique à soi*. Et pour se maintenir identique à soi, il est de rigueur que les éléments dont on résulte soient régis par un ordre interne de nécessité.

³⁴¹ *Comm. Metaph.* nn. 1987-1991.

³⁴² « Sciendum autem quod *duplex* est *unum* quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod *nihil* addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum *privat* multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars, sed multitudinem intrinsecam quæ unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem: sed negatur divisio ipsius in multa » *De Potentia* q. 3 a. 16 ad 3 et ad 22.

CHAPITRE TREIZIÈME

LE VRAI

S'il est en philosophie une question fondamentale et innombrable, c'est celle de la *vérité*. De la réponse qu'on lui apporte dépendent le sort de la science et celui-là même de l'esprit humain. Si l'on tient que le vrai s'avère inconnaissable, impossible, ce n'est pas seulement la spéculation qui devient futile, mais encore la vie de la pensée, la forme de vie qui a toujours été regardée comme l'apanage exclusif de l'être humain. De sorte que l'attitude prise à son égard décide de celle qui devra être tenue à l'égard de Dieu, du monde et de soi-même.

La question de la *vérité* est encore innombrable ; et face aux aspects multiples qu'elle offre, force est de dégager celui qui nous concerne présentement, à savoir celui où elle se révèle *propriété de l'être*.

En premier lieu, on peut se demander si la vérité est possible, si l'esprit humain peut entrer en contact et en communion avec les êtres extérieurs, s'il peut dans une certaine mesure en pénétrer le mystère intime, s'il peut s'en former une représentation quelque peu objective et adéquate. Cette question, on le voit, se rapporte à la nature de l'esprit, à la validité de ses démarches. Elle comporte qu'on doute qu'il puisse se replier sur lui-même, prendre conscience de sa nature propre, se rendre compte des richesses virtuelles de la personne non moins que de la possibilité de les actualiser. Et c'est là le problème toujours actuel, toujours immense, de la valeur ontologique de la connaissance proprement humaine.

Une autre interrogation surgit à propos de la saisie de la vérité, et c'est celle du processus à suivre, celles des conditions qui permettent de la réussir. Notre connaissance a comme premier point d'appui le monde sensible, le monde matériel, un monde dont la dialectique est lourdement masquée, un monde dont la rationalité est vraiment raréfiée. D'autre part, l'esprit humain, en dépit de ce qu'il s'amorce dans les mystérieuses réserves de la personnalité, se manifeste le plus pauvre, le plus faible, le plus défaillant des esprits. Il est sans cesse exposé à la confusion, à la contradiction, à l'incohérence, à une multitude de maux. Il peut sans doute atteindre, par spontanéité naturelle, quelques vérités préphilosophiques et suprarationnelles, mais dès qu'il tente de franchir les limites de ce cercle étroit, il est forcé, s'il veut ne pas se fourvoyer, de se soumettre à une rude ascèse, d'accepter la contrainte d'une méthode rigide. Et l'étude des conditions techniques auxquelles il lui faut s'astreindre dans ses tentatives d'élargissement du champ de ses évidences premières, ressort à la logique et à la méthodologie en général, supportées et éclairées l'une et l'autre, par la critique et l'épistémologie.

La *méthodologie* elle-même ne doit pas seulement rencontrer la variété et la diversité du concret ; il lui faut encore s'adapter aux moyens de connaissance de l'homme, se conformer aux lois naturelles qui en régissent le dynamisme. On peut donc encore s'enquérir sur les ressources de l'esprit, sur ses fonctions typiques et sur les instruments dont il dispose pour les accomplir. On peut se demander quelles sont les phases par lesquelles il passe au cours de l'élaboration de sa connaissance, quels sont les supports dont il a besoin à chacune de ces phases et quels sont les résultats auxquels il aboutit spontanément. On se rendra ainsi compte qu'il y a tout un ensemble de conditions originales absolument nécessaires à l'éveil de la conscience et à l'exercice de la pensée. Et l'étude de ces lois du psychisme revient à la *psychologie*.

On se rapprochera davantage du problème de la vérité ontologique sitôt qu'on se demandera quand et où se manifeste ce phénomène insolite, inédit, étranger à l'ordre cosmique, qu'est celui de la vérité.

Fait-il son apparition dans les états de conscience? Réside-t-il dans ces données objectives, dans ces sortes de tissus de support dont l'esprit se sert, sous forme d'images ou de représentations, à l'effet de se rendre les réalités du dehors présentes et translucides? Est-il dans ces étranges « idoles » qu'il étale et retient quelques instants sous son regard et qu'il peut, par la suite, révoquer à volonté des oublies de la mémoire? La vérité n'est-elle pas plutôt inhérente au dynamisme même de l'esprit? N'est-elle pas sa prérogative, son aliment propre, la qualité ou le mode d'être de sa vie, de sa conscience, des initiatives qui le caractérisent, de ses affirmations, de ses négations, de ses attitudes infiniment nuancées en regard du réel? N'est-elle pas la valeur consciemment convoitée et parfois atteinte dans les jugements portés sur les personnes et les choses? ³⁴³

Il n'y a aucun doute que la vérité est avant tout un phénomène de conscience spirituelle, mais cette vérité-là n'est pas tant propriété de l'être qu'attribut de la personne, qu'attribut des réactions propres de l'esprit, qu'attribut de ses activités réfléchies, des démarches multiples et laborieuses qu'il entreprend en vue de vitaliser, de convertir en représentations transparentes et délectables les données qui affluent en lui. Cette vérité-là est tout ensemble la qualité et l'objet des perceptions supérieures de la pensée. Elle ne se produit que lorsque l'être matériel a été sublimé et transformé en lumière, en apparition, par la vertu magique de l'esprit. Néanmoins, c'est d'elle qu'il faut partir pour comprendre en quoi consiste celle qui est propriété de l'être. En effet, par un processus de dérivation de terme, on a passé de la vérité au sens propre et fort du mot à celle qui est incrustée en l'être. De même que le terme *santé*, qui se rapportait primitivement à un état de l'animal, a été considérablement élargi et en est venu à signifier une *aptitude*, une vertu du remède, ainsi celui de la *vérité*, qui désignait tout d'abord le bien propre de l'esprit, a été transposé dans la sphère de l'être et a fini par dénoncer l'aptitude des choses à mettre l'intelligence en branle et à lui permettre, en vertu d'un phénomène de conscience concomitante, de s'éveiller à la vérité. De sorte que, à vrai dire, le type de vérité que nous allons étudier ne contient pas la signification primitivement attachée au mot et à l'idée ³⁴⁴.

L'étape où la pensée jouit de la vérité est la dernière qu'elle franchit, est celle qui met fin à sa recherche, à ses discours. Elle prend la forme d'un jugement évident et certain, encore que ce jugement puisse être immédiat ou obtenu par de longues et pénibles opérations. Or, des divers types de jugements, celui qui obtient priorité sur les autres par suite de ce qu'il en conditionne la valeur, est celui qui porte sur l'*esse* ou l'*exister* ³⁴⁵. Et cela a induit certains auteurs à penser que ce qui rendait les choses *aptés* à causer la vérité dans l'intelligence était précisément leur *esse*. Ne rencontre-t-on pas en saint Thomas nombre de passages de même teneur que celui-ci: « Dans la chose il y a la quiddité et son *esse*, et la vérité est davantage fondée sur l'*esse* que sur la quiddité, comme du reste l'être lui-même, dont le nom fut choisi en raison même de l'*esse* » ³⁴⁶. Ailleurs, il dira que « la vérité qui est engendrée dans l'âme par les choses, ne repose pas sur un sentiment de l'âme, mais sur l'exister même de ces choses, *sed existentiam rerum*: de ce que en effet la chose est

³⁴³ Nous avons analysé ailleurs, dans *La Philosophie du Langage*, pp. 167-190, les démarches que l'esprit doit accomplir pour arriver à la vérité dite formelle.

³⁴⁴ I q. 16 a. 1 ad 3; « Est in intellectu *divino* quidem *veritas proprie* et *primo* in intellectu; in intellectu vero *humano proprie* et *secundario*; in *rebus* autem *improprie* et *secundario*, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum » *De Veritate* q. 1 a. 4.

³⁴⁵ *La Philosophie du Langage*, pp. 175 et suivantes.

³⁴⁶ *Comm. Sent. L. I d. 19 q. 5 a. 1*; « Ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate » *Ibid.*, ad 7.

ou n'est pas, on dit du discours qu'il est vrai ou faux, et il en est de même des activités par lesquelles l'intelligence se tient ce discours »³⁴⁷. Ce n'est pas la vérité des données extérieures qui est cause de celles de l'esprit mais leur *exister* même : *esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus*³⁴⁸.

Ce n'est toutefois qu'en vertu d'une méprise qu'on a pu tirer de ces passages que c'est l'*esse* qui confère à l'être son caractère de vérité. Le sens qui s'en dégage est tout autre. Il n'est pas affirmé que la vérité de l'être réside en son *esse*, mais plutôt que celle de l'esprit se rapporte proprement à l'exister des choses et se fonde sur lui. Si bien que si la réalité signifiée par l'intelligence cesse d'exister, sa pensée déchoit du vrai au faux. Le terme de la relation de signification s'évanouissant, la vérité qui affecte cette relation s'évanouit avec lui³⁴⁹. Ce qui nous inclinerait à croire que la vérité de la pensée et celle de ses discours immatériels sont des phénomènes réductibles, par analogie, à la catégorie de la relation, laquelle est précisément caractérisée par cela qu'elle tombe avec la disparition du terme auquel elle se rapporte.

S'il est par trop clair que pour qu'une chose soit vraie, il est de rigueur qu'elle existe, ce n'est pas toutefois en vertu de son exister qu'elle est dite vraie. C'est plutôt en vertu d'un facteur qui la stabilise, qui la mesure, qui la marque, qui l'authentique et la rend discernable. Au surplus, la vérité de l'être se rapporte à l'intelligence et doit reposer sur un élément apparenté à ses idées. On sait qu'elle est un phénomène de *conformité*, de similitude de formes, un phénomène d'égalité ou d'*adéquation*. Elle doit résider en ce qui établit d'emblée l'être en conformité naturelle avec l'esprit. Or, l'élément qui stabilise l'être et qui lui confère une structure en rapport avec l'intelligence est l'*essence*. Tout être, par le fait qu'il renferme nécessairement une essence, est nécessairement vrai. De sorte qu'on peut dire qu'il a comme propriété d'être doué d'intelligibilité. Entre lui et l'intelligence – qui est en son fond une possibilité infinie, une préadaptation naturelle à toutes les formes imaginables du réel – il y a une harmonie préétablie.

Sans doute, l'intelligence n'est ni un miroir, ni une pellicule. Instrument spirituel au service d'une personne, elle s'avère source de vie et de conscience. Nantie du pouvoir de tout élever à son niveau, elle métamorphose et ennoblit tout ce qu'elle touche. Elle crée ici-bas l'ordre de l'intelligibilité. Cependant, son empire sur le réel n'est pas absolu. Elle est toujours conditionnée dans ses efforts de perception par les données sur lesquelles elle travaille ; elle est toujours contrainte de s'adapter à l'être, de subir ses effets de mesurage.

Ce qui nous permet de préciser que la vérité de l'être consiste dans la proportion native à l'intelligence, proportion inhérente à l'essence, laquelle du reste se définit l'élément de l'être qui, perçu immédiatement et par soi, *per se*, en rend le tout pénétrable. Il suffit donc de constater que toute réalité est tournée vers l'intelligence pour discerner le rapport en lequel consiste la vérité ontologique. Ce rapport n'ajoute rien à l'être, étant donné qu'il résulte d'une comparaison établie par la raison : *verum et ens differunt ratione*³⁵⁰.

Cette constatation devient évidente sitôt que l'on considère que toute connaissance débute dans le réel pour se terminer dans le sujet connaissant. Elle est un mouvement qui va des choses à la pensée. Et ce mouvement n'est possible que si celles-là sont préalablement *aptés* à pénétrer en celle-ci. Et, nous l'avons déjà noté, c'est en cette aptitude que consiste la vérité. La notion en est

³⁴⁷ *De Ver.* q. I a. 2 ad 3 ; *Comm. Peri Herm.* L. I lecc. 13 et 15.

³⁴⁸ *I q.* 16 a. 1 ad 3.

³⁴⁹ *I q.* 16 a. 8.

³⁵⁰ *I q.* 16 a. 3 ad 1 ; a. 4 ; *De Ver.* q. I ad 1.

assez complexe : elle comprend celle de l'être, celle de l'intelligence et celle de la relation de conformité qui les raccorde l'une à l'autre³⁵¹.

Dans son acception la plus large et la plus immatérielle, la vérité se résout en une pure relation de forme à forme, c'est-à-dire dans une pure conformité préétablie : *veritas invenitur in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui*³⁵². Elle n'implique aucun rapport de dépendance à un principe, à une mesure, à un critère. C'est ce qui permet de maintenir qu'elle est l'attribut de l'Être divin, lequel se confond avec son intellection. L'Absolu est non seulement vrai, il est même la vérité première et suprême, la vérité qui est source et mesure de toutes les autres³⁵³.

La vérité de l'être créé, elle, est une vérité, sinon d'emprunt, du moins participée. Il s'ensuit qu'elle comporte des notes particulières, des harmoniques originales, qui n'apparaissent pas chez la vérité première. Enfouie la plupart du temps dans cette pâte floue, informe, plastique qu'est la matière, puis placée au sein d'une synergie de forces qui la soumettent à un perpétuel remaniement, elle se grève d'une multitude d'apports qui lui étaient originellement étrangers. Elle est toujours en évolution, toujours en *marche*, toujours influencée par les tensions et les conflits inhérents à son milieu. Elle est toujours profondément marquée par les énergies irrationnelles, mystérieuses, contingentes de l'histoire.

Pourtant, c'est tout d'abord sur elle que notre esprit est obligé de faire fond, de dériver la stabilité, la certitude, l'indéfectibilité dont il éprouve un irrépressible besoin. C'est en elle qu'il compte trouver un appui et une mesure. C'est d'elle que dépendra radicalement la valeur de ses intuitions, de ses jugements, et de ses discours. Par conséquent, il est nécessaire qu'elle comporte des données invariables ; il faut qu'elle se développe à l'intérieur de schémas immuables, fournissant à l'esprit les garanties de stabilité qu'il réclame d'instinct.

Effectivement, les êtres de la nature, en dépit de l'épaisseur de contingence qui les affecte, s'avèrent pourvus d'une armature intérieure qui leur permet, sous une multitude de changements, de demeurer foncièrement identiques à eux-mêmes. Ils sont, exception faite des éphémères, doués d'une réelle permanence. Cela provient de ce que l'économie profonde de leur nature a été conditionnée par les exigences d'un plan, par les déterminations d'un archétype divin. Leur essence se résout à un ensemble de rapports nécessaires, de rapports capables de fournir une assiette ferme à la pensée humaine. Étant, en leur substance, la réplique d'une mesure, d'une mesure première, d'une mesure exempte de variations et de vieillissements, ils se montrent aptes à mesurer, à leur origine, les démarches de notre pensée.

L'intelligence spéculative, écrit saint Thomas, par suite de ce qu'elle s'amorce dans les choses, est en quelque sorte mue et mesurée par elles. Par quoi il appert que les choses naturelles, en lesquelles elle puise sa science, jouent par rapport à elle le rôle de mesure, encore qu'elles soient elles-mêmes mesurées par l'intellect divin qui les a toutes créées... Ainsi donc, l'intellect divin est mesure non mesurée, *mensurans non mensuratus* ; les choses de la nature sont mesures et mesurées : *mensurans et mensurata* ; et notre intelligence elle, est mesurée sans toutefois exercer sur elles une action de mesurage, *mensuratus non mensurans quidem*... L'être de la nature se trouve placé entre deux intelligences, et selon son *adéquation* à l'une et l'autre, il est déclaré vrai. Cela va de soi s'il s'agit de son « adéquation » à l'intellect divin, puisqu'il répond forcément à ses desseins. C'est

³⁵¹ « Si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret » *De Ver.* q. 1 a. 2.

³⁵² *I q.* 16 a. 5.

³⁵³ *Ibidem.*

encore avec fondement qu'il est dit vrai par rapport à l'intellect humain, attendu qu'il s'accuse apte, *nata est*, à engendrer une exacte représentation de ce qu'il est³⁵⁴.

Il ressort de ce passage que c'est à double titre que l'être créé est reconnu vrai. C'est tantôt en vertu de ses rapports à l'intellect divin et tantôt en vertu de ceux qu'il soutient avec l'intellect humain. Ces titres sont toutefois de très inégale valeur; ils sont même divers, presque étrangers l'un à l'autre, n'étant reliables entre eux que par les frêles ligaments de l'*analogie*.

Il va sans dire que c'est toujours en raison d'un facteur immanent, en raison de son essence même, que l'être créé est tenu pour vrai. Il suffit qu'il implique cet élément pour qu'il jouisse de cette propriété. Mais l'*ordre*, lui, qu'il soutient avec l'intelligence, diffère du tout au tout. Dans le premier cas, il est nécessaire, inéluctable, étant compris dans ce qui conditionne sa possibilité intrinsèque et sa venue à l'existence. C'est essentiellement qu'il dépend de la pensée créatrice. Dans le second, il est, sous le rapport de son actualisation, contingent, consécutif à un facteur extrinsèque. C'est parce qu'il est enclavé dans un ensemble où il trouve, face à lui, des intelligences qui lui sont intrinsèquement proportionnées et ordonnées que l'être créé est tenu pour vrai par rapport à nous. De sorte que la comparaison que nous établissons entre lui et nous donne lieu à une relation logique et contingente³⁵⁵.

Si de la considération des choses naturelles – qui doivent leur présence sur la scène de l'existence à l'intelligence et à la liberté divines – l'on passe à l'examen de celles de l'action, qui doivent, elles, leur apparition dans l'univers à l'intelligence et à la liberté humaine, l'on constate qu'elles sont, elles aussi, susceptibles de vérité, mais d'une vérité qui dépend essentiellement de la raison humaine et qui revêt un caractère à la fois ontologique et moral.

Pour qu'une action, individuelle ou sociale, offre les traits de la vérité ontologique, il suffit qu'elle soit raisonnée, mais pour qu'elle soit en plus empreinte de la vérité morale, il est nécessaire qu'elle se montre conforme aux exigences de la raison droite, de la raison éclairée et dirigée par le bien qui revient *en droit* à l'homme.

La personne humaine doit en grande partie sa dignité au fait qu'elle est maîtresse de sa destinée, maîtresse de la forme et de la fin de ses activités. La plante ne domine à aucun degré ni la fin qu'elle poursuit ni les processus biologiques qui lui permettent de l'atteindre. L'animal, lui, bien qu'inconscient de ses fins, est doué de connaissance. Ce qui lui permet plus de flexibilité et plus de variété dans ses démarches. Il se montre capable d'adapter dans une certaine mesure ses comportements à son milieu. L'homme, lui, par suite de ce qu'il est doté de l'intelligence et de la liberté, s'avère infiniment supérieur à la plante et à l'animal. Il est capable de création, de nouveauté, de progrès. Il se révèle dominateur de ses fins et de la forme de ses comportements. À preuve, il a su en tout temps surmonter l'infinité de contingences que comportaient les divers milieux physiques et sociaux où il a vécu et il y a créé une très grande diversité de formes de culture et de civilisation³⁵⁶.

Toutes ces inventions, toutes ces créations de la liberté humaine reflètent la vérité; sinon morale, du moins ontologique.

Il faut en dire autant des réalisations de l'art, peu importe que celui-ci soit spéculatif ou pratique, libéral ou servile. L'ordre qui les relie à la pensée de l'artiste est encore, en raison de ce

³⁵⁴ *De Ver.* q. I a. 2.

³⁵⁵ « Res autem intellecta ad intellectum aliquam potest habere ordinem vel *per se*, vel *per accidens*. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est » *I q.* 16 a. 1.

³⁵⁶ *I q.* 18 a. 3.

qu'il en dépend intrinsèquement, essentiel et nécessaire. Toute intuition, toute assertion, tout discours, toute œuvre d'expression, toute invention utile, sont autant de révélations de la pensée de leur artisan, sont autant de réussites qui accusent la trace de ses soucis de mesurage. Toutes les manifestations artistiques de la personne – manifestations parfois si fantaisistes qu'elles semblent s'inscrire dans le monde de l'irréel – sont affectées de vérité ontologique, indépendamment de leur vérité formelle d'allusion ou d'allégorie, indépendamment de leur valeur d'utilité et de leur rectitude morale. Un tableau peut jouir d'authenticité, même s'il est dépourvu de vérité artistique et morale.

Notons enfin que même en faisant abstraction du domaine religieux, nous pouvons encore rencontrer une multitude de modalités de la vérité dans les instruments de notre vie psychique, dans l'ensemble de nos représentations d'ordre sensoriel et mental. Les images, les fabulations, les idées et les opérations par lesquelles nous les élaborons, sont vraies, avant même que leur vérité de signification ait été aperçue, vécue et signifiée par la pensée.

Bref, la vérité est le caractère inaliénable, le profil distinctif de l'être. Tout ce qui participe à celui-ci selon un mode quelconque a comme propriété d'être vrai. Ce qui entraîne que la vérité soit aussi multiple, aussi diverse, aussi inégale, aussi contingente et aussi périssable que l'être créé. Ce qui comporte également qu'elle soit aussi une, aussi éternelle et aussi immuable que l'Être divin.

CHAPITRE QUATORZIÈME

LE BIEN

Encore qu'il ne soit, lui aussi, qu'une résonance particulière de l'être, le bien a plus d'extension, plus de puissance de rayonnement que le vrai. Il est plus communicable, plus propre à la diffusion que lui. Il a plus caractère de don. Le vrai lui-même n'est don, n'est perfection participable, que dans la mesure où il est une espèce de bien.

En vertu d'une sorte de magnétisme immatériel, le bien exerce une attraction mystérieuse qui se fait sentir dans les inclinations de tous les êtres. Il les aspire tous ; il les dirige tous secrètement. Par un prestige qui lui est consubstantiel, il détermine l'orientation de toutes les évolutions, de toutes les trajectoires. Il est le centre de toutes les gravitations, le terme de toutes les affinités et de tous les tropismes, l'objectif de toutes les forces et de toutes les tensions, l'appel de toutes les amours et de tous les désirs, l'inspirateur de toutes les nostalgies et de tous les élans³⁵⁷. Il est donc la valeur par excellence, celle qui féconde toutes les autres³⁵⁸.

Cette coextension du bien aux vœux de l'ensemble des êtres – animés ou inanimés – a induit les scolastiques à lui reconnaître une supériorité relative ou « accidentelle » sur le vrai. Alors que celui-ci ne peut que mesurer les intelligences, celui-là est capable de remuer tous les ressorts ; alors que le premier ne s'adresse qu'aux personnes, le second est convoité par tout ce qui manifeste mouvement et vie. Toutefois, le bien n'a sur le vrai qu'une supériorité matérielle et accidentelle, étant donné que le fait d'être connu et convoité par un ou plusieurs n'affecte en rien la nature des choses³⁵⁹.

³⁵⁷ « Diffundere, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare habitudinem cujusquomque causæ, sicut influere et facere et alia hujusmodi. Cum autem dicitur quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causæ efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causæ finalis ; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita. Dicit autem bonum diffusionem causæ finalis, et non causæ efficientis : tum quia efficiens, in quantum hujusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium ; tum quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formæ tantum ; sed finem consequitur res secundum totum esse suum et in hoc consistebat ratio boni » *De Ver.* q. 21 a. 1 ad 4.

³⁵⁸ *Les Valeurs*, Actes du III^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Bruxelles-Louvain, 1947.

³⁵⁹ *I* q. 5 a. 2 ; « Respondeo dicendum quod tam verum quam bonum... habent rationem perfectivorum, sive perfectionem. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter ; uno modo ex parte ipsarum perfectionum ; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando vero verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei ; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re ; et ita plura in se includit ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa ; et sic bonum præsupponit verum, verum autem præsupponit unum cum ratio veri ex apprehensione intellectus perficiatur ; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum ; et qui enim non intelligit unum nihil intelligit... Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur : quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione. Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri ; a vero enim sunt nata perfici nisi illa quæ possunt aliquid ens percipere in seipsis vel in seipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in seipso ; et hujusmodi sunt ea quæ immaterialiter aliquid recipiunt et sunt cognoscitiva... Sed a bono nata sunt perfici illa quæ secundum materiale esse aliquid recipiunt ; cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam secundum esse, ut prius dictum est ; et ideo omnia appetunt bonum ; sed non omnia cognoscunt verum ; in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quæ est bonum et verum ; scilicet in appetitu boni et cognitione veri. Secundo, quia illa quæ nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero : ex hoc enim quod participant esse, perficiuntur bono, ut dictum est ; ex hoc autem

Encore que la notion de bien s'adresse à la totalité des tendances matérielles et spirituelles qui s'expriment dans l'univers, c'est plus particulièrement le bien humain que nous aurons à l'esprit au cours de ces quelques pages consacrées à le décrire. Faut-il ajouter que nous n'en tracerons que les traits essentiels, que ceux-ci qui permettent de le discerner, la réalité étant beaucoup plus riche et plus variée que ne le laisseront entendre les analyses, forcément générales, que nous en pourrons faire.

La notion de vrai implique celle de personne ; il en est dans une certaine mesure de même de celle de bien.

Nous soulignons dans les chapitres précédents que ce sont les conditions mêmes qui permettent d'être, qui engendrent l'unité ; de sorte qu'il peut être soutenu avec le même degré de vérité qu'on est « un » à condition d'être et qu'on « est » à condition d'être un. L'être et l'un sont, dans leur acception matérielle, absolument « convertibles », absolument interchangeables. Il en est de même du vrai et du bien. Cependant, si on les considère formellement, la notion du premier inclut nécessairement celle d'intelligence, tandis que celle du second, connotant celle d'inclination, comprend par ce fait celle de volonté. Par quoi il appert que la notion de personne se trouve impliquée dans celle de vrai et même, pour une part, dans celle de bien.

Ce n'est donc pas en vertu d'un pur artifice qu'on introduit des rapports de solidarité entre la vérité et le bien, d'une part, et entre l'être et l'unité de la personne d'autre part. Ceux-ci conditionnent ceux-là. En effet, le mode d'unité de la personne révèle son mode d'être ; et celui-ci commande son mode de réception : tel on est, ainsi on reçoit. Le mode de réception conditionne à son tour celui de la représentation, le degré d'immatérialité de celle-ci dépendant de celui de celle-là. Enfin, le mode de la représentation détermine celui de la tendance, du désir et du comportement. De sorte que c'est dans l'être et l'unité de la personne, que c'est dans la suture originale du corps et de l'âme, qu'il faut chercher les racines profondes de la vérité et du bien. La capacité de contempler et le privilège fantastique de la liberté dans le choix des biens, sont des conséquences de la domination essentielle de l'âme sur le corps, de l'esprit sur la matière. Le vrai et le bien, note saint Thomas, font appel à une réalité aussi haute et aussi vaste que l'être, considéré dans toute sa transcendance, à savoir l'âme humaine³⁶⁰.

Comme l'un et le vrai, le bien comporte un « horizon de réalité ». Matériellement parlant, il s'identifie même avec l'être. Le fait qu'il soit réel n'en diminue en rien la valeur, à moins qu'on tienne, selon le mot de Kierkegaard, que « là où la réalité s'introduit, tout est perdu »³⁶¹. Le bien est l'être, mais considéré sous un angle spécial, c'est-à-dire en ce qu'il est digne d'être convoité, en ce qu'il mérite d'être recherché, en ce qu'il est facteur de perfection et d'accomplissement. Ce qui

quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognition autem est posterior quam esse ; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum præcedit verum » *De Veritate* q. 21 a. 3.

« Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum PERFECTIVI. In quolibet autem ente est duo considerare : scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa : et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum ; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis ; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale ; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente... ; et unumquodque ens dicitur verum in tantum, in quantum conformatum est vel conformabile intellectui ; et ideo omnes recte DEFINIENTES verum, ponunt in ejus definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum ESSE quod habet *in rerum natura* : et per hunc modum est perfectivum bonum, bonum enim in rebus est... In quantum unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur ; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis... » *De Veritate* q. 21 a. 1.

³⁶⁰ « Hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quæ quodammodo est omnia... » *De Veritate* q. 1 a. 1.

³⁶¹ Cité par Aimé Forest dans *Les Valeurs* p. 89.

équivalait à dire qu'il est l'être considéré dans ses rapports avec les inclinations affectives. Il ne lui ajoute qu'une comparaison qu'une *relation de raison*³⁶².

Aristote, au début de son *Éthique à Nicomaque*, parvient, après une longue induction dialectique, à le décrire empiriquement comme *ce que tous les êtres désirent*, comme ce vers quoi ils tendent tous spontanément. Saint Thomas, lui, qui ne manque jamais de prendre appui sur cette base empirique, s'élève à la définition tantôt psychologique, tantôt métaphysique et tantôt pratique du bien.

Dans le premier cas, le bien est identifié avec l'objet de l'amour, de l'amour profond, de l'amour inné, de la connaturalité inscrite en tout être. « Rien n'est incliné, si ce n'est vers ce qui lui est semblable et convenable. Or, toute chose, par suite de ce qu'elle est être et substance, est une certaine perfection, un certain bien. Et donc, il est nécessaire que toute inclination soit tendue vers le bien. De là vient que le Philosophe... dit que le *bien est ce que tous les êtres désirent* »³⁶³. Il est encore, il va sans dire, désigné comme l'objet de cet amour qui, suivant la connaissance, fleurit en complaisance et représente comme la phase initiale du mouvement des tendances affectives.

Dans le *De Veritate* en particulier, saint Thomas s'attache davantage à la description métaphysique du bien. Après avoir noté que la tendance est, à l'état brut, une *puissance*, un *perfectible*, il précise que le bien pour qu'il puisse la combler et l'assouvir, doit être un *acte*, une *perfection*. De même que le vrai, qui procure à l'intellect son accomplissement, le bien est un facteur d'achèvement. Il procure à la volonté l'épanouissement et le repos auxquels elle aspire. Tout ce qui est perfection ou encore tout ce qui est perfectif, *perfectivus*, tout ce qui confère et maintient la plénitude mérite d'être nommé bien. Par quoi l'on voit que le bien se présente tantôt sous forme d'épanouissement et tantôt sous celle de cause d'épanouissement. Ce qui explique qu'il soit toujours doué d'amabilité et de désirabilité³⁶⁴.

Le fait qu'il soit le perfectif propre de la volonté nous suggère encore quelques réflexions sur le caractère réaliste du bien. Il y a entre les tendances cognitives et affectives une différence de structure absolument profonde. Elles fonctionnent en sens opposé. Alors que les premières sont centripètes, alors qu'elles exécutent un mouvement qui va du sensible au foyer même de la conscience, les secondes sont centrifuges, sont sortie de soi, sont démarche vers un plus et mieux être. Elles sont réalistes. Elles tendent vers ce qui est réalisable ou réalisé. Elles convoitent l'existant. L'homme qui veut la science se propose de l'acquérir, de la faire exister en son intelligence. L'enfant qui veut le jouet, le veut dans sa condition même de réalité objective et concrète. D'où il suit que le bien n'est pas, comme la vérité, un phénomène de conscience, mais

³⁶² « Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit quod est rationis tantum, scilicet negationem... sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quæ sit rationis tantum » *De Veritate* q. 21 a. 1.

« Sciendum est quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum sicut hoc nomen pater, vel filius, vel ipsa paternitas. Quædam vero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum; sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat; non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum; sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere, non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quæ sunt ad finem » *De Veritate* q. 21 a. 6.

³⁶³ I-II q. 8 a. 1.

³⁶⁴ « Ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum » *De Veritate* q. 21 a. 1.

« Respectus autem qui importatur nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere, non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus » *Ibid.* a. 6.

une réalité existante ou capable d'exister : *secundum esse quod habet in rerum natura*, une réalité susceptible d'être appropriée ou intégrée par celui qui la recherche : *bonum enim in rebus est*³⁶⁵. Bref, la poursuite du bien se situe sur le plan existentiel et elle aboutit toujours à un accroissement d'être et de personnalité.

Ces considérations nous font entrer de plain-pied sur le terrain pratique. Dès en effet qu'on identifie le bien avec la perfection – perfection réalisée ou réalisable – il apparaît à la droite raison comme ce qui doit être recherché ou réalisé. D'où la *définition pratique* : *Bonum est quod faciendum est*.

Il nous semble nécessaire d'expliciter davantage cette distinction du bien considéré comme *perfection réalisée* et comme *perfection réalisable*. Le bien réalisé est celui qui intéresse un être autre que lui-même en raison de ce qu'il est cause de sa perfection. Ainsi, plusieurs éléments de la nature, tels l'air et la lumière, tels les produits du sol et les ressources du sous-sol, sont préparés par l'Auteur même de la nature en vue de notre conservation et de notre bien-être. Quelques-uns d'entre eux sont non seulement réalisés mais déjà immédiatement apprêtés à l'usage ; d'autres au contraire ont besoin d'être exploités ou transformés, et sous ce rapport, ils peuvent être considérés comme réalisables. Ainsi encore, le Bien suprême n'a pas à être réalisé, encore qu'il faille en entreprendre et en organiser la poursuite. Pour autant sa possession prend l'aspect d'une entreprise à réaliser.

Le bien purement réalisable, au contraire, est celui de toutes les réalités qui n'ont leur perfection qu'à l'état de virtualités, d'ébauches, de commencements, celui de toutes les choses qui ont à leur charge d'effectuer elles-mêmes leur propre développement. Ainsi, l'homme se voit dans la condition d'assumer sur tous les plans la responsabilité de son propre progrès et de son propre accomplissement. Il lui incombe de se parfaire par lui-même aux points de vue individuel, familial, professionnel, politique et religieux. De sorte que le bien revêt à ses yeux la forme d'un idéal à atteindre, d'une plénitude d'être à acquérir. L'exister lui apparaît comme l'amorce, la promesse du mieux exister. Le « je suis » entraîne logiquement le « je dois être ». Être bon se confond pour lui avec être comme il se le doit, comme il le mérite, comme il en est capable, c'est-à-dire avec totalité et intégralité.

Par l'analyse qu'ont exigée ces diverses définitions, nous voyons que le bien, peu importe qu'on le tienne pour ce « que tout être désire », pour « ce en quoi tout être se complaît », pour « ce qui est l'acte de toutes les tendances », ou pour « ce qui exige d'être réalisé » ; nous voyons, dis-je, que le bien comporte l'idée d'achèvement, l'idée de plénitude sous le rapport de l'être³⁶⁶.

On ne sera sans doute pas sans déceler la difficulté et la contradiction apparente avec ce qui a été affirmé au début de ce chapitre, qu'implique la définition du bien par la *perfection*. On se demandera comment il peut se réciproquer avec l'être et comment il peut s'en trouver la propriété essentielle, étant donné que si rares sont les choses d'ici-bas qui peuvent être tenues pour parfaites.

Pour éluder la difficulté, il incombe de se représenter que la perfection est susceptible d'une grande diversité dans ses formes et ses degrés. Il y a, on le sait, une perfection première, foncière, qui se confond avec l'exister ; il y a encore les perfections secondes, acquises, atteintes avec plus ou moins de plénitude. Ce qui permet de soutenir que l'être jouit au moins de la perfection première, encore que cette perfection première ne soit que relative. Quant à la perfection seconde sous sa

³⁶⁵ *De Veritate* q. 21 a. 1 ; I-II q. 8 a. 1 ; etc.

³⁶⁶ « Ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile... Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum ; nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est ens ; esse enim est actualitas omnis rei... » I q. 5 a. 1.

forme plénière, elle se situe au terme d'une évolution plus ou moins lente et plus ou moins laborieuse. C'est pourquoi l'équivalence qu'il y a entre l'être et le bien ne saurait être assimilée à celle qui sévit entre l'être et le vrai. L'équation s'établit entre l'être absolu d'une part et le bien relatif de l'autre, ou encore entre l'être absolu et relatif d'une part et le bien absolu de l'autre. Ce qui n'est qu'absolument n'est bon que relativement.

Cette asymétrie – qui se reproduit du reste dans la sphère du beau – mérite qu'on s'y arrête un instant, étant donné qu'elle projette quelque lumière sur la courbe nécessaire de la durée existentielle et qu'elle décèle le fondement de la loi imprescriptible du progrès. Et nous pensons que le meilleur moyen de l'expliquer est de citer le long passage où saint Thomas s'attarde à l'analyser.

« Bien que l'être et le bien soient en réalité identiques, c'est toutefois sous des rapports divers que l'un et l'autre sont dits absolus, étant donné que les notions conceptuelles qui les désignent diffèrent entre elles. L'être en effet signifie proprement être en acte, et, puisque l'acte s'oppose directement à la puissance, il s'ensuit que c'est de par cela même qui permet de la discerner de ce qui est simplement en puissance qu'une chose est dite être absolument. Or, l'élément qui permet ainsi de la discerner de la puissance est précisément l'*exister substantiel*. De là vient que toute chose est dite *être absolument* en vertu de son *exister substantiel*. Les actes surajoutés à l'être substantiel ne lui confèrent l'être que sous un certain rapport. Ainsi être blanc signifie être sous un rapport particulier. La blancheur ne donne pas d'être absolument ou sans plus, étant donné qu'elle ne peut survenir qu'à une réalité qui jouit déjà de l'existence en acte.

« Le bien, au contraire, implique l'idée de désirabilité, de perfection entrevue. Il a donc raison d'objectif ultime. D'où il suit que sera tenu pour bon absolument ce qui sera parvenu à sa perfection dernière. Ce qui n'est pas encore en possession de l'achèvement qu'il devrait avoir, encore qu'il ait la perfection conférée par l'acte d'exister, ne sera dit ni parfait absolument ni bon absolument, mais seulement sous ce rapport particulier. Ainsi donc, en vertu de son être premier et fondamental, qui est l'être substantiel, une chose est dite *être absolument* et bonne sous un certain rapport, à savoir celui de l'être; inversement, en vertu de l'acte dernier qui en consomme la perfection, elle est dite être sous un rapport particulier, mais bonne absolument. »³⁶⁷

Cette différence qu'il y a entre le contenu de l'idée d'être et celui de l'idée de bien nous permet de voir clairement en quel sens le bien est propriété de l'être et dans quelle mesure leur convertibilité est imparfaite.

Sitôt qu'on s'est rendu compte que le bien est la perfection à laquelle tout être est promis, on a compris qu'il a le privilège de se présenter sous forme de valeur, d'idéal, de *fin*.

Les anciens expliquaient l'évolution des choses par le fait qu'à toute forme suit une inclination, une impulsion vers un objectif déterminé. Axiome que les modernes ont accepté, mais après en avoir modifié la formulation. En toute nature, prétendent-ils, réside une finalité immanente, une « idée directrice », un « projet ». Toute essence s'épanche en inclinations et devient, de loin, l'appareil régulateur de recherches définies. Ce qui comporte que le bien, s'il se situe sur le plan existentiel, trouve toutefois ses fondements en les principes essentiels des choses. Ce qui comporte encore que l'essence exerce une double fonction. Elle est à la fois limite et exigence : limite de l'être substantiel et exigence du complément d'être que procure l'actualisation des inclinations dont elle est l'amorce. En plus de situer chaque chose dans l'ensemble des êtres, elle la conduit, avec la connivence de forces extérieures, à sa réalisation en plénitude. Elle mesure les

³⁶⁷ I q. 5 a. 1 ad 1.

trois grandes étapes qui marquent le développement des êtres créés, à savoir celles de l'exister substantiel, celle de l'émanation des inclinations et celle de l'accomplissement définitif³⁶⁸.

Saint Augustin exprimait à sa manière ces vues sur le bien. Il pensait que toute chose tenait sa grandeur de son degré d'incarnation du « mode », de l'« espèce » et de l'« ordre » : trois termes qui signifient la même réalité, mais en rapport avec des éléments divers.

Le *mode* marque la perfection qui revient en droit à chaque être, et il est établi, à sa base même, par le modelage des éléments matériels ainsi que par le mesurage des forces qui concourent à sa mise à l'existence. Ce modelage et ce mesurage sont effectués par ses principes formels. Matière, énergie productrices et forme organisatrice entrent en conflit et se conditionnent mutuellement. De leur tension résulte un équilibre stable, une détermination convenable, qui est le mode propre de la perfection de l'être engendré.

Le « mode », on le voit, correspond à la *mesure* ; l'« espèce », elle, est symbolisée par le *nombre*. Elle situe l'unité dans la multitude hiérarchique, et elle se rapporte, il va sans dire, à la forme ou à l'essence dont la fonction propre est précisément de pourvoir chaque être de sa physionomie typique, distincte.

Enfin, l'« ordre », qui trouve son équivalent dans le *poids*, s'identifie avec l'inclination intérieure qui fait graviter chaque chose vers son accomplissement. Il dote l'action d'un orient et la vie d'un style. Il pourvoit chaque être d'un comportement consonnant à sa dignité. Par ce fait, il tend à en intensifier la perfection et à en accroître la valeur ; il le rend bon, sinon absolument, du moins à l'état de tendances.

Ces considérations sur les formes que le bien, par son attirance, découpe dans la durée et la continuité existentielle des êtres peuvent prêter à équivoque. On peut s'imaginer que nous prétendons qu'il exerce une causalité univoque et qu'il impose une forme géométrique à la vie. Il n'en est pourtant rien, surtout s'il s'agit du bien humain. Il est si vaste, si universel, que la régulation qu'il exerce sur l'action n'est pas uniforme, mais multiforme, mais innombrable, mais *analogique*. Il est capable de finaliser une diversité infinie de genres de vies. Il oriente secrètement toutes les professions et tous les métiers que l'homme a inventés et il s'avère apte à imprimer une direction appropriée à ceux qui se perdent encore dans le champ infini qui s'ouvre devant lui. Le bien humain est la valeur qui, s'identifiant définitivement avec l'Être absolu, confère à toute forme d'entreprise une valeur de surcroît, une valeur qui, s'ajoutant à celle qu'elle possède déjà intrinsèquement, la surélève et la couronne.

Nous nous sommes appliqués, au début de ce chapitre, à établir qu'il y a identité matérielle entre l'être et le bien. Ce qui nous permet de conclure d'emblée que celui-ci forme comme celui-là un immense *tout* dont les innombrables parties sont, pour la plupart, essentiellement diverses et dont les tissus de conjonction ne sont assurés que par les frêles tendons de l'analogie. Nous avons pourtant la surprise de constater que l'organisation de l'être et celle de chacune de ses propriétés n'offrent aucune symétrie. Chaque notion possède sa manière originale de se grouper et de former un tout. Les schémas qui en retracent la trame ne se recouvrent pas. Chaque idée a ses relations particulières d'origine, chacune a ses connotations propres, chacune s'enveloppe d'harmoniques distinctives. Ainsi le bien en plus de se manifester primitivement dans la sphère de l'existentiel, détient ce pouvoir exclusif de se départager, du moins sur le plan humain, en honnête, en utile et en agréable.

³⁶⁸ « Perfectio autem alicujus rei triplex est. *Prima* quidem secundum quod in suo esse constituitur. *Secunda* vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. *Tertia* vero perfectio alicujus est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem » *I* q. 6 a. 3.

Pour comprendre ce départ, il faut tout d'abord se représenter qu'il y a des biens qui sont désirés pour ce qu'ils sont et ce qu'ils contiennent. Ils sont recherchés eux-mêmes et pour eux-mêmes. Ils valent par le perfectionnement qu'ils sont aptes à dispenser à ceux qui les poursuivent. Ils renferment le secret de répondre aux exigences de la raison. Et cela les pare d'un cachet authentiquement humain. Ils sont *honnêtes*; ils honorent ceux qui manifestent quelque intérêt pour eux. Ils ont la vertu de les faire s'épanouir en beauté rationnelle et en dignité humaine. Ils répandent sur leur personne et leur vie l'éclat de la droiture et de la plénitude.

Le sentiment de s'être réalisé, de s'être élevé à la hauteur de l'homme, s'accompagne toujours d'une joie pure et délectable qui est, elle aussi, une expression du bien. La délectation est en effet comme l'aura du bien. Elle en découle comme une émanation spontanée, comme un effluve naturel. Pour prendre une comparaison d'un autre ordre, elle en est comme l'arôme, comme le fumet. Et il est incontestable qu'elle est désirable, sa valeur dépendant de celle-même du bien dont elle se dégage.

Le bien se présente enfin sous l'espèce de l'utile. L'utile, on l'imagine facilement, n'est pas pour soi. Il ne renferme aucune raison d'être convoité, si ce n'est sous le rapport des services qu'il peut rendre. C'est du reste ce qui permet de le ranger dans la catégorie des biens.

Dans un passé qui n'est pas encore très éloigné, on admettait les valeurs, on admettait que l'existence terrestre était polarisée par le bien. De sorte que l'étude qu'on entreprenait de celui-ci n'avait d'autre signification que celle de projeter un meilleur éclairage sur l'aboutissement de la destinée humaine. Dans notre ère de matérialisme, l'accord n'est plus, hélas! unanime. On admet la finalité en biologie et en plusieurs autres sciences, mais on ne la concède plus en matière proprement humaine. Pourtant, en quel être est-elle plus clairement inscrite qu'en l'homme? Quel être mérite plus que lui d'avoir un destin? Quel être éprouve plus que lui la conscience d'un appel?

CHAPITRE QUINZIÈME

« SPLENDOR VERI »³⁶⁹

Platon, paraît-il, considérait le beau comme le halo du vrai, comme sa radiation lumineuse. Saint Augustin, lui, le tenait pour une émanation de l'ordre, pour son resplendissement spirituel. *splendor veri* et *splendor ordinis*: deux formules dont l'authenticité peut être mise en doute, mais qu'une vieille tradition a accréditées et qui marquent clairement, l'une et l'autre, que le beau n'est pas un produit de surface, mais qu'il se rattache aux éléments vraiment basiques de l'être³⁷⁰.

Le même souci se manifesterait chez saint Thomas. Il aura recours à une description non moins austère, non moins concise et non moins réaliste. Il le désignera comme la splendeur de la forme, comme l'éclat même de l'être. Il tiendra qu'il est, à l'instar du bien et avec les mêmes restrictions touchant la « convertibilité », un attribut, une propriété essentielle de l'être³⁷¹.

Déjà dans son Commentaire des *Physiques* d'Aristote, il décrit la « forme » en des termes qui laissent soupçonner ses affinités naturelles avec le beau. « La forme, dit-il, est quelque chose de divin, d'excellent et de désirable. Elle est un élément divin, étant donné que toute forme est une certaine participation, sous mode de ressemblance, de l'Être divin lui-même, lequel est acte pur. Toute chose est en effet en acte, et partant divine, dans la mesure où elle est touchée par une forme. Celle-ci est encore un principe excellent, puisque l'acte qu'elle procure est perfection et produit le bien. Elle est en conséquence désirable, vu que tout être désire son bien ou sa perfection. »³⁷² En d'autres termes, la forme est pensée incarnée, idéalité immanente, réplique d'une idée inspirée par les infinies possibilités que suggère l'Être divin.

Après qu'on aura pris conscience de ces titres de noblesse de la forme, on ne sera pas étonné de lire dans le Commentaire du *De divinis nominibus* que les formes qui sont comme autant de traînées lumineuses de la clarté divine, ont la vertu prestigieuse de propager la beauté, *sunt*

³⁶⁹ H. POUILLON, O. S. B. *La Beauté, propriété transcendente chez les scolastiques*, dans *AHDLMA*, 1946, pp. 263-329.

³⁷⁰ À propos des définitions platoniciennes du beau, on consultera Paul SHOREY, *What Plato said*, Chicago, 1934.

³⁷¹ « Pulchritudo autem creaturæ nihil est aliud quam similitudo divinæ pulchritudinis in rebus participata... Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, in quantum est causa consonantiæ et claritatis in omnibus. Sic enim hominem pulchrum dicimus propter decentem proportionem membrorum in quantitate et situ, et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in cæteris accipiendum quod unumquodque dicitur pulchrum secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem, vel corporalem, et secundum quod est in debita proportione constitutum. Quomodo autem Deus sit causa claritatis ostendit subdens quod Deus immitit omnibus creaturis cum quodam fulgore radiationem sui radii luminosi, qui est fons omnis luminis; quæ quidem traditiones fulgidæ divini radii secundum participationem similitudinis sunt intelligendæ, et istæ traditiones sunt pulchrificæ, id est facientes pulchritudinem in rebus. Rursus, exponit aliud membrum, scilicet quod Deus sit causa consonantiæ in rebus. Est autem *duplex* consonantia in rebus. *Prima* quidem secundum ordinem creaturarum ad Deum, et hac tangit cum dicit quod Deus est causa consonantiæ, sicut vocans omnia ad seipsum, in quantum convertit omnia ad seipsum sicut ad finem, ut supra dictum est, et propter hoc pulchritudo in græco *kalos* dicitur quod est a vocando sumptum. *Secunda* autem consonantia est in rebus secundum ordinationem earum ad invicem, et hoc tangit cum subdit quod congregat omnia in omnibus ad idem. Et hoc potest intelligi secundum sententiam *platoniorum*... Et ex hoc quod omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam sequitur quod omnia ad idem ultimum ordinentur... »

³⁷² « Forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quia omnis forma est quædam participatio similitudinis divini esse quod est actus purus: unumquodque enim in tantum est actu in quantum habet formam. Optimum autem est quia actus est perfectio potentiæ et bonum ejus: et per consequens sequitur quod sit appetibile, quia unumquodque appetit suam perfectionem » *Phys.* I lec. 15 n. 7.

pulchrificæ, de la créer au cœur même des choses. On y apprendra même que de la Beauté incréée et ineffable découle l'exister de tous les existants : *ex pulchro isto provenit esse omnibus rebus*. « La clarté est partie essentielle de la beauté. Or, la forme, à laquelle chaque chose doit son existence, est une certaine participation ou réflexion de la clarté divine. »³⁷³. « Toute essence est ou une forme simple ou un composé qui tient son complément d'une forme. Or, toute forme est une certaine réfraction de la clarté première... Et comme la clarté est un élément indispensable de la beauté, il s'ensuit que la forme, qui donne à chaque chose sa structure propre, est de l'ordre de la clarté. »³⁷⁴ En la rayonnant, elle donne naissance au beau. Elle est lumière et la lumière est génératrice de beauté.

On voit par ces citations trop écourtées que l'être et le beau, s'ils ne s'identifient pas, sont tout de même inséparables. Ils reposent sur les mêmes éléments : ce qui existe est nécessairement doté d'une « forme » et d'un reflet de beauté. Les deux vont ensemble, comme la chose et son ombre, comme la fleur et son arôme. Le beau s'attache à l'être comme son resplendissement naturel. Il a donc la même extension que lui ; comme lui, il s'avère une donnée transcendante.

Cette assertion devrait nous dispenser de souligner, à l'encontre de tant de modernes, que le beau se réalise en Dieu et dans les choses de la nature. Cependant, il ne se rencontre pas seulement en Lui et dans les œuvres émanées de son art créateur ; il se matérialise encore, selon une gamme infinie de modes, dans les œuvres et les actions de l'homme. Qui en effet pourra tracer une frontière aux caprices de la liberté et à la fécondité de la raison ? Qui pourra poser des limites aux espaces infinis encore ouverts à la fantaisie et à l'esprit d'invention ? Qui pourra jamais dénombrer les formes virtuellement contenues dans l'*universalité* du pouvoir *créateur* dévolu à l'être humain ? Le beau, à l'instar de l'être, est une réalité capable d'extension *analogique* c'est-à-dire susceptible d'être monnayé selon une infinie diversité de types. Il n'est pas une uniformité, mais une certaine constante dans la multiplicité continuellement variée. C'est ce que n'ont pas compris ceux qui prétendent que la théorie de saint Thomas ne s'applique pas aux créations de l'art. Ils l'entendent comme un *univoque*, alors qu'elle est un *analogue*. Ils ne saisissent pas que la « clarté de la forme » se rapporte à un dégagement merveilleux, grâce à l'habileté technique, de la conception de l'artiste et de l'état émotionnel qui l'accompagne.

Nous ne traiterons pas dans les quelques pages qui vont suivre des caractères propres du beau artistique, lequel est lui aussi une réalité analogique – ni même des exigences du beau moral. Nous nous attacherons de préférence aux éléments imprescriptibles du beau, laissant au lecteur le soin d'en transposer la signification suivant les requêtes de l'ordre auquel il voudra en faire l'application.

D'aucuns parmi nos contemporains se sont émerveillés de l'importance que saint Thomas attachait aux aspects subjectifs du beau. Pourtant, il n'y a pas là de quoi surprendre. Le beau n'est pas l'être, encore qu'il s'y origine et s'en dégage ; il n'est pas davantage l'« un » bien que, en raison de l'intégrité qu'il comporte, il l'implique nécessairement. Il n'en est pas ainsi tout de même des rapports qu'il soutient avec le *vrai* et le *bien*. Ces rapports sont très étroits. Or, le vrai et le bien, ainsi que nous l'avons maintes fois relevé, comportent un retentissement nécessaire en la conscience de la personne. Qu'y a-t-il alors d'étonnant que le beau ne se puisse concevoir et définir que par référence à cette dernière, que par référence à son pouvoir de contemplation et d'enchantement ? C'est même exactement en cette référence que réside son caractère distinctif : il

³⁷³ « *Claritas enim est de ratione pulchritudinis, ut dictum est. Omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quædam claritatis divinæ* » *Comm. in De Divinis Nominibus* cap. iv lect. 5.

³⁷⁴ « *Omnis essentia, vel est forma simplex, vel habet complementum per formam. Forma autem est quædam irradiatio proveniens ex prima claritate. Claritas autem est de ratione pulchritudinis ut supra dictum est... Forma autem a qua dependet propria ratio rei pertinet ad claritatem ; ordo autem ad finem ad consonantiam...* » *Ibid.* lect. 6.

est spécifié par son *aptitude* à engendrer en la personne qui le découvre une sensation suave, délectable, appelée plaisir esthétique.

Il est donc indispensable à quiconque veut fournir une analyse du beau de scruter les facteurs objectifs qui fondent cette *aptitude*, puis de déterminer les résonances particulières qu'il provoque dans l'âme de l'esthète. Ces deux aspects – *objectif* et *subjectif* – de l'idée de beau sont nettement indiqués dans les deux définitions qu'en propose le Docteur Angélique *quæ visa placent*³⁷⁵. Ou *id cuius apprehensio placet*³⁷⁶, c'est-à-dire ce qui a le don, quand il est aperçu, de causer le plaisir esthétique.

À quelles conditions l'objet aperçu aura-t-il aptitude à plonger le sujet dans l'admiration et le ravissement? « Il y a, dit saint Thomas, trois éléments constitutifs de la beauté : *premièrement* l'intégrité ou la perfection (les êtres déficients ou atrophiés sont laids); *deuxièmement* l'harmonie ou la proportion convenable des parties, et, *troisièmement* l'éclat ou la clarté de l'ensemble : on dit belles les choses qui ont une couleur brillante. »³⁷⁷

Le beau interfère avec le bien. Il s'en distingue, mais s'en rapproche considérablement. Comme lui, il comporte l'intégrité. Ce qui est tronqué, mutilé, peut concentrer certains rayons de beauté, mais ne saurait en réaliser l'expression complète. Comme le bien encore, il n'est pas parfaitement convertible avec l'être. Ce qui est simplement, nûment, n'est beau que relativement, que médiocrement. Ce qui est au contraire parvenu à la plénitude de son développement est susceptible de beauté et absolument.

En plus de l'intégrité, l'œuvre belle doit faire montre de proportion, d'harmonie, de « consonance ». Ces caractères lui confèrent un charme discret et durable. On ne se lassera jamais de la contempler. Et la raison de ce pouvoir de ravissement que comporte l'harmonie provient de ce qu'elle entretient des correspondances secrètes avec les inclinations cognitives de l'âme, lesquelles sont elles-mêmes des « harmonies », des « proportions » natives : *sensus est proportio quædam*³⁷⁸. Tout ce qui manque de proportion, de « tempérament », offusque et déplaît. Les sons déchirants, les couleurs criardes et les mets trop acidulés blessent le sens et engendrent un sentiment de répugnance. Pareillement, une œuvre mal équilibrée, mal balancée, n'a pas l'heur de satisfaire aux exigences de l'intelligence. Il n'y a que ce qui reflète l'arrangement, l'ordre, la symétrie qui s'avère apte à procurer la sensation suave que cause le beau.

Enfin, la dernière condition et la principale se trouve dans l'*éclat*, dans le resplendissement de l'idée intégrée en la matière : *claritas est de ratione pulchritudinis*³⁷⁹.

³⁷⁵ I q. 5 a. 4 ad 1.

³⁷⁶ II-II q. 27 a. 1 ad 3.

³⁷⁷ « Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem *integritas*, sive perfectio; quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt, et *debita proportio*, sive consonantia; et iterum *claritas*, unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur » I q. 39 a. 8.

³⁷⁸ « Demonstrat quare quædam sensibilia corrompant sensum et quædam delectant : et dicit quod cum symphonia, id est vox consonans et proportionata sit vox quædam et vox quodammodo sit idem quod auditus, et symphonia sit quædam proportio, necesse est quod auditus sit quædam *proportio*... Sed si plura sensibilia deducuntur ad proportionatam mixtionem, efficiuntur delectabilia : sicut in saporibus quando aliquid secundum debitam proportionem est aut acutum, aut dulce, aut salsum ; tunc enim sunt omnino delectabilia. Et omne quod est mixtum est magis delectabile, quam quod est simplex sicut symphonia quam vox acuta tantum, vel gravis tantum. Et in tactu, quod est compositum ex calefactibili et frigidabili. Sensus enim delectatur in proportionatis, sicut et in sibi similibus, eo quod sensus est *proportio quædam* » In *De Anima* nn. 597-598.

³⁷⁹ *Comment. in De div. nom.* c. VII lect. 6.

Cette radiation lumineuse de l'œuvre belle découle tout ensemble de sa plénitude intérieure et des rapports harmonieux de ses parties ; elle s'y ajoute à la manière d'un nimbe, d'un rayonnement immatériel. Intégrité et proportion font saillir l'idée, la « forme », lui permettent de miroiter, d'irradier des feux qui vont droit à l'esprit de l'esthète. Grâce à elles, l'élément spirituel de l'œuvre belle jouit de toute sa splendeur, de tout son mouvement et de toute sa force de séduction. D'où la formule concise : le beau consiste en la fulguration de la forme, en le charme irrésistible de la vérité. L'œuvre belle dégage une signification vraie, une allusion qui remue l'âme tout entière.

Telles sont les conditions objectives du beau. Ces trois caractères, qui peuvent être transposés presque à l'infini, en sont comme les trois lois imprescriptibles.

Il faut compléter cette analyse en rappelant que le beau implique un aspect subjectif. À l'instar du vrai et du bien, il comporte une comparaison à l'âme, dont il aimante et remue les forces obscures. Il possède le secret de déclencher la connaissance et de faire naître des états émotionnels. Il implique donc simultanément un rapport aux inclinations et cognitives et affectives. C'est, du reste, ce qui le distingue soit du vrai soit du bien.

Est-il plus apparenté au vrai qu'au bien ? C'est ce qu'ont pensé maints auteurs, mais nous ne pouvons partager leurs vues.

Tout d'abord, le beau implique réalisation et s'inscrit sur le *plan existentiel*. Ce qui n'est pas le cas du vrai, mais du bien. Puis, il implique, comme celui-ci, plénitude, perfection. Enfin, il ne peut, comme lui, se réciproquer qu'imparfaitement avec l'être.

C'est ce qui paraît être aussi l'opinion de saint Thomas ; et en matière d'analyse métaphysique, elle n'est pas à négliger. Sa préoccupation n'est pas de discerner le beau du vrai, mais du bien ; et il y apporte une circonspection qui atteste que ce n'est pas toujours facile.

« Le beau et le bien, dit-il, considérés dans leur sujet, coïncident, étant tous deux fondés sur la forme. De là vient que le bien est loué comme beau. Pourtant, ils diffèrent dans leurs notions, car le bien se rapporte proprement à l'inclination affective, étant ce que tout être désire, tandis que le beau comporte un rapport à la faculté connaissante, les choses belles étant celles dont la vue *plaît*. Aussi, le beau consiste-t-il dans une juste proportion des choses, nos sens *se plaisant* dans les choses harmonieuses et proportionnées, comme s'ils s'y retrouvaient eux-mêmes, eux qui sont des harmonies internes. Et il en est de même de toute faculté cognitive. Comme donc la connaissance se réalise par assimilation, et comme l'assimilation est le fait d'une forme qui se communique, le beau se rapporte, à proprement parler, à la cause formelle. »³⁸⁰

Dans un autre passage, également connu, il semble manifester la même préoccupation. « Le beau, précise-t-il, s'identifie avec le bien, ne s'en distinguant que d'une distinction conceptuelle. Attendu que le bien est ce que tous les êtres désirent, il lui revient de par sa nature même de procurer satisfaction et repos aux tendances affectives, tandis que cela n'appartient au beau qu'autant qu'il est aperçu ou connu. De là vient que les sens qui concernent le beau, sont ceux qui sont le plus capables de connaissance, à savoir la vue et l'ouïe, alors qu'elles sont mobilisées par la raison. Nous dirons, en effet, de belles couleurs et de beaux sons. S'agit-il au contraire, des objets des autres sens, nous ne nous servons pas du qualificatif beau ; ainsi, nous ne disons pas des saveurs et des odeurs qu'elles sont belles. Par quoi l'on voit que le beau ajoute au bien un certain ordre aux facultés connaissantes, en sorte que le bien consiste en ce qui plaît tout simplement aux facultés affectives, tandis que le beau désigne ce dont la perception ou l'appréhension plaît »³⁸¹.

³⁸⁰ I q. 5 a. 4 ad 1

³⁸¹ « Pulchrum est idem *bono sola ratione* differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de *ratione* boni est quod in eo *quietatur* appetitus. Sed ad *rationem pulchri* pertinet quod in ejus *aspectu* seu *cognitione* quietetur appetitus. Unde et illi sensus *præcipue* respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi

Le bien est ce que l'on convoite, ce que l'on désire avoir, tandis que le beau est ce qu'on aime et désire voir. L'un suscite un dessein d'appropriation, l'autre un désir désintéressé de contemplation. Dans un cas, on veut la chose, dans l'autre on veut la regarder.

Par quoi il devient indiscutable que le beau, pour se rapprocher du bien, se rapporte néanmoins aux facultés cognitives. L'œuvre belle est celle dont la vérité surabonde, celle dont la forme se dégage avec éclat.

Sans vouloir décrire la structure si complexe de la connaissance poétique, – qui est au sens fort une coïncidence, une communion, une identification mystique, – précisons que la connaissance qui intervient dans la perception du beau est du type intuitif. La saisie ne s'effectue pas par voie d'abstraction, d'analyse ou de discours, mais par mode de contact immédiat avec la réalité existante. Il y a sans doute labeur d'illumination, d'abstraction et de conceptualisation, mais ces opérations demeurent inconscientes. Une continuité vitale, une continuité sans rupture aucune, s'établit entre l'esprit, le sens et l'objet. Les instruments du moi connaissant se trouvent alors dans une collusion si intime avec lui, qu'ils ne forment tous ensemble qu'un seul tout psychique et conscientiel. Le moi entre d'emblée en relation vécue avec l'*existant*. Dès qu'il y a réflexion, différenciation des pouvoirs de connaître, décantation et objectivation consciente de la réalité perçue, dès qu'il y a analyse et discours, le sentiment du beau se dissout et s'évanouit. Le spectateur est sorti de l'ordre esthétique pour s'installer dans ceux de la logique et de la technique. Il ne peut éprouver les charmes du beau que s'il est capable d'une vue simple, d'un regard intuitif, d'une contemplation désintéressée.

Les modernes s'efforcent de découvrir dans l'œuvre belle un mouvement, un rythme. Et ce souci n'est pas sans fondement, puisque le beau comporte un rapport spécial à l'appétit.

Il va sans dire que toute connaissance s'accompagne d'un retentissement émotionnel. Le connaître est un bien, une perfection. Ce qui entraîne que son acquisition provoque toujours un sentiment de joie et de satisfaction. Le savant n'a pas que ses peines et ses inquiétudes, il a aussi ses consolations, ses moments d'exultation. On aurait toutefois tort de confondre ce genre d'émotion avec celle que procure la contemplation du beau. L'émotion esthétique déborde et dépasse la pure joie du connaître. Elle ne provient pas tant de lui que de la perfection et de l'excellence de la réalité connue. Elle naît du spectacle de l'intégrité, de la proportion et de l'éclat qu'accuse la chose belle. Elle n'est ni incantation, ni envoûtement, ni ensorcellement, mais délectation subtile, une délectation qui se développe en suavité, en enthousiasme et parfois en extase. Bref, le plaisir esthétique est en définitive d'ordre affectif : il comporte ivresse et libération.

Encore une fois, nous pensons que le beau, bien qu'il ne se confonde avec aucune autre propriété de l'être, participe davantage du bien que du vrai. Cela est une conséquence de ce qu'il est caractérisé par sa capacité de produire le plaisir esthétique.

deservientes : dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapes aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam : ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacent appetitui ; pulchrum autem dicatur *id cuius ipsa apprehensio placet* » I-II q. 27 a. 1 ad 3.

ÉPILOGUE

Les lois de l'être sont celles-là mêmes de l'homme. Elles sont aussi celles de sa vie, celles de son comportement individuel et social, étant donné que l'action n'est que l'extériorisation et la manifestation de l'être. Tout homme qui prend conscience de ce qu'il est, éprouve instinctivement la hantise de l'unité, de la vérité, de la plénitude et de la beauté. Telles sont les valeurs fondamentales auxquelles se ramènent toutes les autres. Il n'y a vraiment civilisation digne de ce nom que lorsqu'elles sont érigées en idéal, que lorsqu'elles sont tenues comme les uniques raisons d'être, de vivre et de mourir.