

A LA MÊME LIBRAIRIE

- CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE. Deuxième édition revue. 1949, in-12 de 170 pages.
DANTE ET LA PHILOSOPHIE. Deuxième édition. 1953, gr. in-8° de XII et 342 pages.
L'ÉCOLE DES MUSES, 1951, in-16 jésus de 270 pages.
L'ESPRIT DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE. Gifford, Lectures (Université d'Aberdeen).
Deuxième édition revue. (Les 2 séries en un vol.) Paris, 1948, gr. in-8° de 448 pages.
ÉTUDES SUR LE RÔLE DE LA PENSÉE MÉDIÉVALE DANS LA FORMATION DU SYSTÈME CARTÉSIEN. 1951, gr. in-8° de 344 pages.
HÉLOÏSE ET ABÉLARD. (Études sur le moyen âge et l'humanisme.) 1948, in-16 jésus de 174 pages.
LES IDÉES ET LES LETTRES. 1955, in-16 jésus de 300 pages, 2^e édition.
INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE SAINT AUGUSTIN. 1949. Troisième édition, gr. in-8° de 370 pages.
INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. 1960, in-16 de 228 pages.
JEAN DUNS SCOT. INTRODUCTION A SES POSITIONS FONDAMENTALES. 1952, gr. in-8° de 700 pages,
LES MÉTAMORPHOSES DE LA CITÉ DE DIEU. Louvain, 1952, in-8° écu de X et 294 pages.
PEINTURE ET RÉALITÉ. 1958, in-8° de 370 pages.
LA PHILOSOPHIE DE SAINT BONAVENTURE. Troisième édition. 1953, gr. in-8° de 418 pages.
PHILOSOPHIE ET INCARNATION DE SAINT AUGUSTIN, 1947, in-12, relié pleine toile de 56 pages.
RÉALISME THOMISTE ET CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE. 1947, in-12 de 242 pages.
THÉOLOGIE ET HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ. 1943, gr. in-8° de 28 pages.
LA THÉOLOGIE MYSTIQUE DE SAINT BERNARD. 1947, gr. in-8° de 254 pages.
LE THOMISME. INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN. 5^e édition revue et augmentée. 1947, gr. in-8° de 552 pages.

L'ÊTRE ET L'ESSENCE

PAR

ÉTIENNE GILSON

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

Deuxième édition
Revue et augmentée

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V^e

1962

fait que mieux ressortir la nécessité abstraite qu'elle exprimait dès son origine. La cosmogonie plotinienne traduit, sous une forme presque tangible, l'inconcevabilité dont souffre l'être lui-même, lorsqu'on le réduit à l'état d'essence pure. L'intellect ne trouve plus alors en lui de quoi le justifier. Il lui faut donc en prononcer la déchéance au bénéfice de quelque autre dont il se déduise; d'où ce paradoxe d'une ontologie où l'être n'est plus l'étoffe dont le réel est fait, puisque au-delà de l'être, et comme à sa source même, il y a ce non-être qu'est l'Un.

CHAPITRE II

L'ÊTRE ET LA SUBSTANCE

Le nom seul de Platon évoque à l'imagination une foule d'images plastiques d'hommes, d'événements et même de choses : Socrate et Alcibiade, les scènes finales du *Phédon* et du *Banquet*, un endroit ombragé sous un platane sur les bords de l'Ilyssus. Il en va tout autrement d'Aristote, dont le nom ne nous rappelle guère que les titres d'écrits arides et des couples abstraits de termes antithétiques : acte et puissance, matière et forme, substance et accident. Pourtant l'imagination trahit ici la réalité. Platon était à la fois un philosophe et un artiste : il parlait concrètement de notions abstraites. Aristote, tel du moins que nous le connaissons, n'était pas un artiste, mais plutôt un philosophe et un savant : il parlait abstraitement de choses concrètes. C'est Platon, non Aristote, qui fut l'abstracteur des essences. Aristote lui-même ne l'ignorait pas, et le vif sentiment qu'il en eut inspire toute sa critique de la philosophie de Platon.

Les arguments dialectiques dirigés par Aristote contre la doctrine des Idées sont bien connus. S'il y a des Idées de tout ce qui est commun à une pluralité d'objets, où finira-t-on d'en poser? Il devrait alors y avoir des Idées, non seulement des substances, mais encore des accidents, des relations et peut-être même des négations. En outre, supposé qu'il y ait des Idées, comment expliquer que chacune d'elles soit à la fois une en elle-même et partagée par une pluralité d'individus? Si célèbres soient-elles, ces objections n'ont rien d'original. Platon lui-même les avait déjà formulées, et avec une force telle qu'on ne peut rien dire contre sa propre doctrine de la participation

qui n'ait été déjà dit par lui. Si, malgré les difficultés qu'il y trouvait lui-même, Platon n'a jamais abandonné sa doctrine des Idées, c'est sans doute qu'elle lui semblait exprimer une vérité fondamentale qu'il fallait maintenir à tout prix, quoique peut-être il ne fût pas possible de l'élucider complètement. Après tout, ces difficultés n'étaient chez Platon qu'autant de moments d'un calcul dialectique, dont aucun ne se donnait pour un résultat final. Quand tout est dit contre elle, la doctrine des Idées reste intacte. L'objection authentiquement aristotélicienne contre les Idées naît d'une source entièrement différente. Elle exprime la conviction primitive et toute spontanée, que ce que Platon nommait l'Idée n'avait rien de commun avec ce que nous nommons l'être réel.

Il importe en effet de comprendre que la relation historique d'Aristote à Platon n'est pas d'ordre dialectique. Il serait satisfaisant pour l'esprit de pouvoir désigner, dans la doctrine de Platon, un problème dont la discussion critique aurait progressivement conduit Aristote à ses propres conclusions. Mais les choses se sont passées autrement. Aristote n'a pas déduit son ontologie de quelque critique préalable de la doctrine platonicienne des Idées; c'est au contraire une certaine vue ou un certain sentiment spontanés de la nature du réel qui lui ont dicté sa critique de l'ontologie platonicienne. C'est donc sur cette vue, ou sur ce sentiment, qu'il nous faut porter d'abord notre attention.

Lorsqu'il parlait à son tour d'οὐσία, Aristote se représentait une unité ontologique, c'est-à-dire un noyau d'être distinct, capable de subsister et d'être défini à part. C'est le terme aristotélicien que nous traduisons en français tantôt par celui de substance, tantôt par celui d'essence, ce qui convient mieux, mais οὐσία connote toujours, de quelque manière qu'on le traduise, la propriété fondamentale de « ce qui est » au sens plein de l'expression. Précisément parce qu'elle désigne la réalité ultime, l'οὐσία est difficile à décrire, et chaque fois qu'Aristote entreprend de dire ce qu'elle est, il finit par se contenter de dire ce qu'elle n'est pas.

Une première classe d'objets qui ne méritent pas vraiment le titre d'οὐσία, parce qu'ils ne sont pas vraiment des êtres, comprend tous ceux qu'Aristote désigne comme « présents dans un sujet ». Entendons par là : les êtres qui sont incapables d'exister à part d'un autre être. Il s'agit donc là d'objets dépour-

vus d'être propre et qui n'en ont pas d'autre que celui du sujet où ils résident. Leur réalité, c'est sa réalité. Telles sont les qualités des corps matériels, leurs dimensions ou leurs couleurs par exemple. Une dimension ou une couleur appartiennent toujours à un corps particulier; elles n'ont pas d'autre existence que la sienne, et c'est pourquoi de telles déterminations sont appelées « accidents » des sujets en qui et par qui elles existent. Manifestement, l'οὐσία doit être autre chose : les accidents ne répondent pas pleinement à la notion de « ce qui est ».

Tournons-nous à présent vers une classe d'objets toute différente. En disant qu'un certain être est « blanc », nous voulons dire que la « blancheur » est présente dans cet être comme dans un sujet. Au contraire, si nous disons qu'un certain être est un « homme », nous n'entendons pas par là qu'« homme » soit quelque chose qui, comme la taille ou la blancheur par exemple, se trouve exister actuellement dans cet être. « Homme » n'est pas une propriété physique observable en certains sujets, c'est quelque chose que l'on peut dire de certains sujets. Nommons « prédicabilité » cette propriété particulière. Elle n'est assurément pas un pur néant, mais elle n'est pourtant pas une chose, puisqu'elle n'a même pas assez de réalité pour qu'on puisse la dire présente dans un sujet. « Homme », « cheval » ou « pierre » ne peuvent donc pas être considérés comme des termes désignant une οὐσία, c'est-à-dire un « ce qui est ».

Cette double élimination nous laisse en présence des seules unités ontologiques distinctes dont nous avons parlé d'abord. A vrai dire, tout ce que l'on en sait, est que ce ne sont ni des idées générales, comme « homme » ou « cheval », ni de simples accidents comme la taille ou la couleur d'un cheval ou d'un homme. Pourtant, cette double négation peut se changer en une double affirmation. Si l'οὐσία n'est pas une simple notion générale, c'est sans doute que tout être digne de ce nom est individuel par définition. D'autre part, dire qu'un être proprement dit n'existe pas seulement comme « présent dans un sujet », c'est affirmer que tout être réel est sujet de plein droit. Mais qu'est-ce qu'être un sujet? C'est être cela seul en quoi et par quoi les accidents peuvent exister. En d'autres termes, une οὐσία proprement dite est ce qui, ayant soi-même de quoi exister, confère en outre l'existence à ces déterminations complémentaires qu'on nomme ses accidents. A ce titre, il prend le nom de substance, parce qu'il se tient pour ainsi dire

sous les accidents qu'il supporte, et comme tout être empiriquement observable possède des accidents, le terme de substance s'emploie couramment pour désigner les êtres donnés dans l'expérience, ou, comme on dit, les choses, les réalités.

Le caractère indirect de cette détermination de l'être se révèle clairement par les formules mêmes dont use Aristote : « La réalité (ὄνεια), au sens véritable, premier et rigoureux de ce terme, est ce qui n'est ni prédicable d'un sujet présent dans un sujet, par exemple, un homme ou un cheval particuliers¹. » Cette définition revient finalement à dire que le réel proprement dit est autre chose et plus qu'un simple concept ou qu'un simple accident, puisqu'il est ce en quoi l'accident réside, ou ce dont on prédique le concept. A vrai dire, c'est là situer l'ὄνεια plutôt que la définir, mais notre problème est précisément de savoir si le réel comme tel est définissable, et l'embarras d'Aristote tient peut-être à la nature même de la question. Quoi qu'il en soit de ce point, Aristote en dit assez pour faire comprendre que, telle qu'il la conçoit, l'ὄνεια est très différente de ce que Platon désignait de ce nom. Décrite en langage aristotélicien, une Idée platonicienne n'est rien de plus qu'un terme « prédicable d'un sujet ». Elle n'est donc pas un « être », au sens véritable, premier et rigoureux du terme, parce qu'elle n'est pas un « sujet ».

Ayant ainsi relégué les Idées dans la classe des réalités secondaires ou dérivées, Aristote ne s'en trouve pas moins en présence du même problème : qu'est-ce qui, dans le sujet individuel, constitue l'ὄνεια? La manière authentiquement aristotélicienne de discuter la question est de la transformer en cette autre : à quels signes reconnaît-on la présence d'une substance? Dans notre expérience sensible, la seule d'ailleurs dont nous disposons, le signe le plus frappant et le plus immédiat de la présence d'une substance est celle des opérations qu'elle accomplit et des changements dont elle est cause. On nomme précisément « nature » toute substance considérée comme principe d'un changement de type quelconque². Ainsi conçues, les substances sont les causes des diverses actions et opérations (telles que déplacements dans le lieu, croissances et changement de qualités) que nous observons sans cesse dans le monde des

1. ARISTOTE, *Catégories*, V, 2 a 10. Cf. *Metaph.*, Δ, 8, 1017 b 23-26.

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 4, 1014 b 13-15.

corps. Mais le pouvoir d'agir et d'opérer qui décèle leur présence n'est encore que l'indice extérieur de leur nature. Les substances ne déploient ainsi leurs énergies, que parce que chacune est elle-même une énergie (ἐνέργεια); elles n'exercent ces diverses activités que parce que chacune d'elles est d'abord un acte. Tel est donc le fond de la réalité proprement dite : l'être est l'acte même en vertu duquel chaque substance est ce qu'elle est, et subsiste à part comme une réalité qui se suffit.

Une fois rendu là, Aristote ne pouvait plus que s'arrêter. Il savait fort bien qu'être était être en acte, et par conséquent être un acte, mais dire ce qu'était un acte échappait à ses moyens. Tout ce qu'il pouvait encore faire était de diriger nos regards vers l'actualité, comme vers quelque chose qu'on ne peut manquer de reconnaître, pourvu seulement qu'on le voie. Par exemple il pouvait nous en désigner le contraire, c'est-à-dire la simple puissance, ou possibilité. Mais cela même n'avance pas à grand-chose, car comprendre la puissance sans l'acte est moins possible encore que comprendre l'acte sans la puissance. Il ne lui restait donc enfin que cette dernière ressource : recourir à des exemples divers et, rappelant à son lecteur qu'« il ne faut pas chercher des définitions de tout », l'inviter à s'imaginer lui-même, par analogie, le sens de ces deux termes : « L'acte, donc, est l'existence d'un objet, mais non pas de la façon que nous avons exprimée par puissance. Nous disons, par exemple, qu'Hermès est en puissance dans le bois, et la demi-ligne dans la ligne entière, parce qu'elle pourrait en être tirée. Nous appelons aussi savant en puissance celui qui ne spécule pas, s'il a la faculté de spéculer; l'état opposé, dans chacun de ces cas, existe en acte. La notion de l'acte que nous proposons peut être connue par induction, à l'aide d'exemples particuliers; il ne faut pas chercher à tout définir, mais il faut savoir se contenter de saisir l'analogie; l'acte sera donc comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais qui possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à ce qui a la matière, ce qui est élaboré à ce qui n'est pas élaboré¹. » Bref, toutes les fois qu'une possibilité se réalise, dans un ordre quelconque et d'une manière quelconque, il y a acte, et par

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 6, 1048 a 30-1048 b 4; trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1933, t. II, p. 37.

conséquent il y a être, c'est cela qu'il faut comprendre, et il faut bien que comprendre cela nous suffise, car la pensée ne saurait aller au-delà.

Il est caractéristique du réalisme d'Aristote que, pleinement conscient du caractère irrémédiablement « donné » de l'être actuel, il n'ait pourtant pas été tenté de l'expulser de sa philosophie. C'est ce qui permettra plus tard à des conceptions authentiquement existentielles de l'être de se greffer sur son ontologie, non seulement sans en trahir l'intention première, mais plutôt en lui conférant la portée plénière qui lui revenait de plein droit. En effet, l'objection fondamentale d'Aristote au platonisme, celle que toutes les autres explicitent ou justifient, est l'indifférence radicale de l'*οὐσία* platonicienne au monde de choses concrètes actuellement existantes dans lequel nous vivons. C'est pourquoi, après avoir discuté tout au long les difficultés dialectiques soulevées par la doctrine des Formes ou Idées séparées, Aristote ajoute cette remarque décisive : « La plus importante question à poser, ce serait de demander quelle peut bien être la contribution des Idées aux êtres sensibles, soit aux êtres éternels (sc. les astres), soit aux êtres générables et corruptibles. En effet, elles ne sont pour ces êtres les causes d'aucun mouvement ni d'aucun changement¹. » C'est le centre même du problème. Le changement est une donnée empirique première. S'il existe une cause des choses sensibles, elle doit être en même temps celle de leur incessant devenir. Or causer le changement est de tout ce dont les Idées sont le moins capables, et, tout d'abord, elles ne peuvent causer celui qui leur donne l'existence : « Les autres objets ne peuvent provenir des Idées dans aucun des sens où l'on entend d'ordinaire cette expression, *de* »². Causer, c'est agir, et la première condition pour agir est d'être soi-même un acte, c'est-à-dire un être actuellement existant. Simples abstractions, les Idées ne sont ni des êtres ni des actes, et parce qu'elles ne sont pas des actes, elles ne sauraient être des causes. Les réduira-t-on alors à la condition de simples modèles des choses qui sont faites? Soit, mais qui donc fera les choses? « Quant à dire que les Idées sont des paradigmes, et que les autres choses en participent, c'est prononcer des mots vides et faire des métaphores poétiques. Qu'est-

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 9, 991 a 8-11.

2. *Métaphysique*, A, 9, 991 a 19-20. Cf. trad. J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1933, t. I, p. 48, note 2.

ce donc qui travaille en fixant les yeux sur les Idées¹. » En effet, pour Platon lui-même, le Démonstrateur n'avait jamais été plus qu'un mythe; des êtres actuellement existants peuvent bien expliquer la présence de leurs idées dans l'intellect humain qui les pense, mais des Idées n'expliqueraient en rien l'existence actuelle des êtres concrets qui leur correspondent. Comme elles n'entrent pas dans sa composition, les Idées ne peuvent en rien nous aider à connaître la réalité.

L'opposition d'Aristote à Platon sur ce point est un des lieux communs de l'histoire de la philosophie, et à bon droit, car elle exprime celle de deux exigences intellectuelles qu'il est malaisé d'accorder, mais qui sont également impérieuses, et qu'on voit d'ailleurs toutes deux à l'œuvre dans l'esprit de Platon comme dans celui d'Aristote. Il s'agit en effet de savoir si le terme « réalité » inclut tout ce qui est intégralement intelligible, et rien d'autre, ou s'il peut éventuellement inclure des éléments d'une nature opaque à la pensée, qui, bien qu'à peine intelligibles en eux-mêmes, semblent conditionner tout le reste, et son intelligibilité même. En tant que philosophe, Platon est assoiffé d'intelligibilité pure, mais dès qu'il aborde les problèmes concrets où elle n'est plus qu'incomplètement accessible, il renonce à la science et se contente de ce succédané qu'est la probabilité du mythe. Le contraire est vrai d'Aristote. Au lieu de poser d'abord comme réel un type d'être intégralement satisfaisant pour la pensée, et d'autant plus « être » pour elle qu'il la satisfait davantage, il commence par accepter les faits bruts comme tels, quitte à pousser ensuite aussi loin que possible son enquête sur leurs conditions abstraites d'intelligibilité.

C'est ce que nous le voyons faire à propos de l'être même. Sa première démarche est de poser les substances concrètes actuellement existantes comme le meilleur exemple concevable de « ce qui est ». Des analyses ultérieures lui permettent de discerner ensuite, dans ce réel même, comme des couches de réalité étagées en profondeur. A la surface, pour ainsi dire, sont les accidents; au fond, la substance individuelle qui partage avec eux son être et, pour cette raison même, constitue l'*οὐσία* proprement dite. Voilà pourquoi l'être se confond en dernière analyse avec la substantialité. En effet, les dimensions, qualités, relations et autres accidents ne sont pas « ce que la

1. *Métaphysique*, A, 9, 991 a 20-23.

chose est », mais seulement ce qui appartient à ce que cette chose est, c'est-à-dire à l'être de cette chose. Ainsi, parmi les diverses significations du terme « être », il en est une fondamentale, qui l'identifie à « ce que » la chose est. Aristote lui-même le dit, en termes aussi précis qu'on le peut souhaiter : « Parmi les sens nombreux d'être, il est clair que le premier est celui où être signifie ce qui est, et où il signifie l'οὐσία¹. »

En s'exprimant ainsi, Aristote prenait une décision capitale et, comme il arrive souvent en pareils cas, sans s'apercevoir qu'une autre eût été possible. Ce n'est pas que l'importance ni la complexité du problème lui eussent échappé. Tout au contraire, il avait claire conscience d'être ici aux prises avec la question des questions, celle qui, parce qu'elle décide de l'objet de la métaphysique, domine la philosophie tout entière; mais la manière même dont il posait à son tour ce problème, que s'étaient posé tous ses prédécesseurs depuis Thalès jusqu'à Platon, le maintenait sur le plan de l'essence et de la substance qui avait toujours été le leur : « Et, en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, la question toujours posée : qu'est-ce que l'étant (τί τὸ ὄν)? revient à ceci : qu'est-ce que l'οὐσία? C'est cette οὐσία, en effet, dont les philosophes affirment, les uns, l'unité, d'autres la pluralité, cette pluralité étant, pour les uns, limitée en nombre, et pour d'autres, infinie. C'est pourquoi, pour nous aussi, notre objet capital, premier, unique pour ainsi dire, sera d'étudier ce qu'est l'étant pris en ce sens². » Constatons donc cette série d'équivalences fondamentales : ce qui est, au sens premier du terme, c'est l'être, ou la réalité (οὐσία); cette réalité s'identifie à son tour à ce que la chose est, c'est-à-dire, pour employer un terme dès longtemps en usage, sa *quiddité*, ou *essence*. Il nous reste donc à chercher, dans l'individuel concret qui forme l'objet de notre expérience, où se trouve ce noyau ontologique résistant, qui en fait un être digne de ce nom, une réalité.

Partons d'un individu quelconque, un homme ou un cheval par exemple. Ce n'est pas un objet simple; il a une structure propre, et puisque nous cherchons ce qui le qualifie comme être, le problème est pour nous de savoir ce qui, parmi les éléments dont il se compose, le définit dans « ce qu'il est ». Les analyses

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 a 13-15. Cf. Θ, 1, 1046 a 26-32.

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 b 2-7; trad. J. Tricot, t. II, p. 239.

précédentes nous autorisent à éliminer d'abord tous les accidents quantitatifs ou qualitatifs qu'il possède, puisque de tels accidents n'existent, par définition, que par l'être subsistant qu'il s'agit précisément de découvrir. On éliminera pour la même raison les facultés ou énergies diverses que cet être possède ou exerce, puisque, nous l'avons dit, elles ne sont que le déploiement de l'acte premier et fondamental dont nous poursuivons la recherche. Restent donc seulement la matière, ou la forme, ou le composé des deux. Or, il est vrai que toutes les substances empiriquement données sont composées de matière et de forme. Il est par conséquent certain qu'elles ne peuvent être sans être à la fois l'une et l'autre; mais cette constatation ne résout pas le problème, car toute substance doit son unité à ce que les éléments dont elle se compose sont hiérarchiquement ordonnés. Savoir qu'une substance ne serait pas sans sa matière ou sans sa forme, ne dit pas lequel de ces deux éléments actualise l'autre, et lui donne par conséquent d'exister.

Puisque la substance sensible ne serait pas sans sa matière, il faut bien qu'en un certain sens la matière soit substance. Aristote affirme donc à l'occasion qu'elle l'est, entendant par là qu'elle est un des objets qui peuvent être et sont correctement désignés par le terme de substance, mais il est très difficile d'admettre que la matière, qui est substance, soit la substance même. Tout au contraire, elle n'est que dans et par la substance dont elle fait partie. Jamais la matière ne se rencontre telle quelle dans l'expérience. Elle n'y est observable que déterminée par des accidents, tels que ses dimensions quantitatives, ses qualités, le lieu qu'elle occupe et ses relations avec d'autres substances. Or ces déterminations elles-mêmes lui viennent de la forme qui fait d'elle une individualité distincte de toutes les autres, mais classable pourtant dans une espèce et dans des genres déterminés. C'est donc finalement vers la forme qu'il faut se tourner si l'on veut découvrir le principe ultime en vertu duquel toute substance est vraiment telle. C'est d'ailleurs ce que le langage confirme. Si l'on se demande « ce que cette chose est », on répondra par la définition de son essence, c'est-à-dire de sa forme. Sans doute, la définition de l'essence d'un être matériel doit tenir compte de sa matière : ainsi, la définition de l'homme le détermine d'abord comme un animal, donc comme un corps vivant; mais ce corps lui-même n'est déterminé que par l'âme raisonnable qui

en est la forme, et c'est pourquoi l'essence ou forme de chaque être reste la racine ultime de sa substantialité.

On ne voit pas, en effet, comment Aristote aurait évité cette conclusion, mais tous ses critiques ont attiré l'attention sur les difficultés qu'elle rencontre dans sa propre doctrine. Chaque être y possède sa propre forme, en vertu de laquelle il existe comme une unité ontologique distincte qui se suffit. D'autre part, la forme de tout individu donné est ce que nous exprimons par sa définition. Or la définition d'une chose porte directement sur sa forme, qui est une et la même pour tous les individus d'une certaine espèce. « Ce que l'homme est » reste identiquement le même en tous les hommes, à tel point que cela ne souffre aucune variation, ne fût-ce que de degré, soit entre les divers êtres humains, soit à l'intérieur du même homme. Aristote lui-même l'affirme expressément dans un texte bien connu des *Catégories* : « Une substance particulière, *homme*, ne peut pas être plus ou moins *homme*, soit qu'elle-même en un autre temps, soit qu'un autre homme. Un homme ne peut pas être plus *homme* qu'un autre, comme ce qui est blanc peut être plus ou moins blanc qu'un autre objet blanc, ou comme ce qui est beau peut être plus ou moins beau que quelque autre bel objet... Une substance ne peut pas être dite plus ou moins ce qu'elle est; un homme n'est pas plus vraiment *homme* à un certain moment qu'il ne l'était avant. Bref, rien de ce qui est une substance ne peut être plus ou moins ce qu'il est. La substance n'admet donc aucune variation de degré¹. Rien de plus clair, et l'on ne saurait arguer qu'Aristote parle ici en simple logicien, car il n'a pas deux univers distincts, l'un pour sa logique et l'autre pour sa métaphysique. Pour lui comme pour Platon, « la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) de chaque être, c'est ce que chaque être est dit être par soi (καθ' αὐτό)² ». C'est même pour cela que, dans un individu donné, cette quiddité, ou « ce que la chose est », « appartient premièrement et absolument à l'essence (τὸ τί ἦν εἶναι... ὑπάρξει πρώτως... καὶ ἀπλῶς τῆ οὐσίᾳ)³ ». Ainsi, « ce qui est évident, c'est que la définition et la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι), au sens premier et absolu, appartiennent aux substances⁴ ». Un être ainsi conçu est donc premièrement une

1. ARISTOTE, *Catégories*, I, 5, 3 b-4 a.

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 4, 1029 b 13-14.

3. *Loc. cit.*, 1030 a 29-30.

4. *Loc. cit.*, 1030 b 4-6.

substance déterminée par une essence et exprimable par une définition. Or cette conclusion nous invite à voir en Aristote un métaphysicien fort différent de Platon certes, mais moins affranchi de l'ontologie platonicienne qu'il ne souhaitait et ne croyait l'être. Disons plutôt qu'Aristote n'a pas trouvé la justification métaphysique complète de ce sentiment aigu de l'individuel concret qui le distinguait si nettement de Platon. Certain que l'individu seul mérite vraiment le titre d'« être », toutes ses enquêtes sur ce qui fait de l'individu un être véritable le ramènent pourtant à poser l'essence, ou la forme, comme la racine ultime de l'être de « ce qui est ». L'ontologie d'Aristote est donc sollicitée par deux tendances opposées : celle, toute spontanée, qui lui fait situer le réel dans l'individuel concret et celle, héritée de Platon, qui l'invite à le situer dans la stabilité intelligible d'une essence une, qui reste toujours identique à elle-même malgré la pluralité des individus. On l'a fort justement remarqué : « Le fait est qu'ὄντως ne signifie d'abord pour Aristote rien de plus défini que ce qui est dans toute la vérité et plénitude du terme. Il la conçoit parfois comme ce qui, dans les choses, est au sens plein du terme : le τί ἐστίν, ou l'essence; et parfois aussi comme ce qui est au sens plein du terme, parce qu'il n'est pas dans quelque chose, mais existe par soi-même : le τὸδε τί, ou l'individu¹. » En effet, Aristote savait que l'individuel seul est, ou existe, mais la seule sorte d'être qu'il pût se rendre intelligible était l'essence. Or saisir intelligiblement ce qu'est l'être était précisément pour lui la tâche propre du philosophe, et surtout celle du métaphysicien, puisqu'il définissait la métaphysique comme « la science qui étudie l'être en tant qu'être et les attributs qui lui appartiennent en tant que tel² ». Étudier l'être en tant qu'être, c'était inévitablement pour lui analyser l'être en ses éléments constitutifs ou, selon l'expression d'Aristote lui-même, en ses « causes »; et comme il n'y en a pas de plus intelligible que l'essence, c'était non moins inévitablement à elle que cette analyse devait finalement aboutir.

L'ambiguïté fondamentale de l'ontologie d'Aristote se reflète dans le double aspect de son œuvre et de l'influence qu'elle a exercée au cours de l'histoire. Il y a un premier Aristote, très différent de Platon par sa vive curiosité du réel concret et les

1. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, t. II, pp. 159-160.

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 1, 1003 a 21-22.

dons d'observateur dont il fait preuve en l'étudiant, car l'Aristote qui a écrit l'*Historia animalium*, s'intéresse au développement du poussin dans l'œuf, au mode de reproduction des requins et à la vie des abeilles. C'est aussi l'Aristote pour qui le réel est le τὸδε τι. Mais il y en a un second, beaucoup plus proche de Platon, et pour qui ces enquêtes sur le particulier n'ont finalement d'autre objet que de conduire à la connaissance de l'essence, qui est seule objet de science proprement dite, parce qu'elle est universelle de plein droit : « Les individus compris dans une espèce, tels que Socrate et Coriscus, sont les êtres réels; mais puisque ces individus possèdent en commun la forme de l'espèce, il suffira d'assigner une fois pour toutes les attributs universels de l'espèce, c'est-à-dire les attributs communs à tous les individus¹. » On conçoit d'abord par là qu'Aristote soit devenu, au moyen âge, à la fois le savant par excellence, celui qui, par opposition à l'idéaliste Platon, s'intéresse au monde concret où nous vivons, et le maître d'une philosophie des formes substantielles qui passe communément pour avoir retardé de plusieurs siècles la naissance de la science moderne, parce qu'elle réduisait le réel à une hiérarchie de formes abstraites et se contentait de déduire alors qu'il s'agissait d'observer. La controverse plusieurs fois séculaire sur le problème des universaux atteste d'ailleurs mieux encore cette dualité interne de l'aristotélisme. Réalistes et nominalistes du moyen âge, pour leur donner leurs noms traditionnels, n'avaient pas tort de se réclamer pareillement d'Aristote, bien qu'ils l'interprétassent, comme l'on sait, en deux sens diamétralement opposés, car les réalistes déféraient aux exigences platoniciennes de la doctrine, et les nominalistes suivaient au contraire la pente si forte qui l'entraîne sans cesse vers le réel concret. L'ontologie du τὸ τί ἦν εἶναι conduit naturellement au réalisme de l'essence et de l'espèce, celle du τὸδε τι ou de *hoc aliquid* aboutit non moins naturellement au nominalisme du terme universel et au réalisme de l'individuel concret. Ce débat, intérieur à l'aristotélisme lui-même, ne faisait donc que développer au cours du temps une opposition qui, latente dès l'origine, éclaire l'histoire qu'elle engendre.

Dominée par cette ambiguïté fondamentale, la conception

1. Voir tout le passage relatif au problème de la classification, dans le *De partibus animalium*, 642 b 5-644 b 15.

aristotélicienne de l'univers offre à bien des égards l'aspect d'un compromis entre les deux ontologies qui s'y trouvent aux prises. Sous sa forme la plus générale, le problème qu'Aristote doit résoudre revient en effet toujours à concilier les exigences de l'essence universelle avec celles de l'individuel concret. En fait, la solution qu'il en propose consiste le plus souvent à réduire l'individuel concret au minimum indispensable pour qu'on ne puisse pas dire qu'il a complètement cessé d'être. Disons, en d'autres termes, que l'individuel, qui en principe est tout, s'y réduit en fait à n'être plus que le sujet porteur de l'universel, comme s'il n'avait lui-même d'autre fonction ontologique que de lui permettre d'exister. Car il est bien vrai que l'individuel seul existe, mais de l'universel seul on peut dire, il est; et comme l'universel inclus dans l'individuel en constitue finalement l'être même, toute cette philosophie, qui ne s'intéresse en principe qu'à ce qui existe, l'aborde pourtant toujours de telle manière que le problème de son existence n'ait pas à se poser.

Cette subtile élimination des problèmes liés au fait fondamental de l'existence affecte d'abord la question de l'origine du monde. Platon ne l'avait pas posée sur le plan de la science proprement dite, mais il l'avait du moins abordée sur celui du mythe; Aristote eût sans doute jugé indigne d'un vrai philosophe de recourir à pareil subterfuge, mais lui-même n'aborde la difficulté sous aucune forme, parce que, dans une ontologie comme la sienne, le problème n'a pas de sens. De quelque manière qu'on le traduise, le terme οὐσία désigne toujours pour lui « ce qui est », c'est-à-dire quelque chose qui est. On ne saurait donc se demander sans absurdité, au sujet de « ce qui est », s'il est ou s'il n'est pas. C'est ce qu'Aristote donne lui-même à entendre dans un passage qui a retenu longuement l'attention de ses commentateurs médiévaux : ταὐτὸ γὰρ εἰς ἄνθρωπος καὶ ὂν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος¹. « Homme », « homme existant », « un homme », c'est la même chose. A vrai dire, Aristote pense surtout ici à bien marquer l'identité foncière de l'être et de l'un : dire « un homme existe » ne diffère en rien de dire « homme existe ». Il n'en affirme pas moins expressément à cette occasion, que le cas de l'être est le même que celui de l'un. De même qu'il appartient essentiellement à l'οὐσία d'être une, il lui appartient essentiellement d'être. La preuve en

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 b 26-27.

est qu'autant il y a d'espèces d'unité, autant il y a d'espèces d'être. Pour user d'une terminologie qui sera celle du moyen âge, disons qu'on ne voit pas comment une distinction réelle entre l'essence et l'existence pourrait se justifier dans une doctrine comme celle d'Aristote. Leur identité est inscrite dans la formule même qui définit l'objet de son enquête : $\tau\acute{\iota}$ τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία¹. Remarquons d'ailleurs que pour que la critique aristotélicienne du platonisme soit justifiée, il faut que l'essence soit identique à « ce qui est ». En effet, si elle ne l'était pas, notre science des essences ne serait pas une science du réel concret. Nous retomberions dans tous les inconvénients qu'offre la doctrine des Idées, puisque la connaissance de la quiddité, ou essence, ne serait plus la connaissance du réel donné dans l'expérience, mais celle d'un monde abstrait, pur produit de notre imagination à l'image du monde sensible. La quiddité se confond donc bien avec l'οὐσία, c'est-à-dire avec l'être même dont on peut dire qu'il existe comme par définition². Une fois rendus en ce point, il est inutile de vouloir pousser plus avant dans l'analyse de l'être. Non pas seulement inutile, mais absurde. La seule cause qui fasse qu'une chose soit ce qu'elle est, c'est en effet sa forme, quiddité, ou essence; or cette forme, quiddité, ou essence, n'est la cause de cet être, que parce qu'elle en est l'οὐσία et la réalité même³. Chercher pourquoi une chose est, c'est chercher pourquoi elle est elle-même, c'est donc vraiment ne rien chercher du tout⁴.

Si l'on conçoit qu'Aristote ait identifié l'existence à l'essence lorsqu'il s'est posé directement le problème de la nature de l'être, on comprend moins aisément qu'il ait pu maintenir la même position, lorsqu'il s'agissait pour lui d'expliquer le devenir des êtres générables et corruptibles. Puisque de tels êtres naissent et meurent, il faut bien que leur οὐσία elle-même commence et finisse d'exister. Il semble donc que le seul fait de s'être posé le problème de la nature des causes eût dû nécessairement conduire Aristote à distinguer l'essence de l'existence, au moins dans le domaine des êtres soumis à la génération et à la corruption. Il n'en est que plus digne de remarque, qu'il soit

1. *Op. cit.*, Z, 1, 1028 b 4.

2. *Op. cit.*, Z, 6, 1031 b 31-32.

3. *Op. cit.*, Z, 17, 1041 b 7-9 et 27-28.

4. *Op. cit.*, Z, 17, 1041 a 14.

extrêmement difficile de savoir ce qu'Aristote entend par ce que nous nommons « cause efficiente ». Des quatre genres de causes qu'il distingue, aucun ne correspond exactement et exclusivement à la causalité efficiente. « Cause », déclare Aristote, se dit en quatre sens : l'essence ou quiddité; la matière ou le sujet du changement; l'origine ou principe du mouvement; le bien, enfin, ou « ce en vue de quoi » le mouvement se produit. Parmi ces quatre genres de causes, on ne s'étonne pas que l'essence vienne en premier. L'οὐσία, ou τὸ τὶ ἦν εἶναι, est manifestement la première de toutes les causes puisque, comme on vient de voir, étant ce par quoi la chose est ce qu'elle est, elle se trouve être, par là même, ce par quoi la chose est. Or c'est en vertu d'un seul et même principe qu'un être est, et qu'il est cause. On peut donc affirmer que l'essence est à la fois la racine première de tout être et celle de sa causalité.

C'est sans doute pourquoi Aristote a plusieurs fois comparé le rapport des effets à leur cause avec celui des attributs au sujet ou des raisonnements aux concepts dont ils développent le contenu. « La substance est un principe et une cause », affirme-t-il; puis il ajoute: « Or, se demander le pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi une certaine chose appartient à une certaine autre¹. » Manifestement ce « pourquoi » ne peut se trouver nulle part ailleurs que dans l'essence du sujet lui-même. L'origine du rapport d'effet à cause se trouve donc bien dans l'essence, et nulle part ailleurs: « Ainsi donc, dans toutes les productions comme dans les syllogismes, le principe est l'essence (οὐσία); car c'est à partir de la quiddité que se font les syllogismes (ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστὶν οἱ συλλογισμοὶ εἰσιν), et c'est à partir de là aussi que se font les générations (ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις)². » On peut aussi bien ajouter, et les productions causales apparentées à ce que nous nommons causalité efficiente, ce sont assurément la « génération » naturelle et la « production » artificielle. Or toutes proviennent en dernière analyse de la forme, les « générations » ayant pour cause la forme naturelle du vivant qui engendre un autre vivant, et les productions ayant pour cause la forme, ou quiddité — car ces deux termes signifient la même chose³ — qui se trouve

1. *Op. cit.*, Z, 17, 1041 a 10-11.

2. *Op. cit.*, Z, 9, 1034 a 30-32.

3. *Op. cit.*, Z, 7, 1032 b 1.

dans la pensée de l'artiste ou du technicien. C'est la maison conçue par l'architecte qui est cause première de la maison réelle bâtie ensuite selon ce modèle; c'est la santé conçue par le médecin qui est cause de la santé dont jouit ensuite le malade. Il ne s'agit pas simplement ici de manières figuratives de s'exprimer. Aristote ne veut pas dire seulement que, sans la présence de ces modèles dans la pensée de l'architecte ou du médecin, il n'y aurait ni maison construite ni santé rendue au malade. C'est très précisément et expressément qu'Aristote attribue à la forme, ou essence, l'efficace productrice de l'effet : « Le point de départ du mouvement de la guérison, et ce qui l'effectue (τὸ δὴ ποιοῦν), du moins lorsqu'elle est un effet de l'art, c'est la forme qui est dans l'âme (τὸ εἶδος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ) ¹. » Ainsi, de même que la forme naturelle est le principe du mouvement qui aboutit à la génération d'un être naturel, la forme qui est dans la pensée de l'artiste ou du technicien est le principe du mouvement qui aboutit à la production de l'œuvre d'art ou du résultat qu'il s'agissait d'obtenir. S'il en est ainsi, la cause d'où provient le changement (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) se confond en fait avec la cause formelle, qui n'est elle-même qu'un autre nom de l'essence. Toute génération ou toute production est un mouvement; toute cause génératrice ou productrice est donc une cause motrice, et toute cause motrice se réduit en dernière analyse à l'οὐσία, ou essence, de ce qui est.

On comprend par là même pourquoi, dans une doctrine où la notion de cause efficiente se trouve à ce point obliérée, le problème de l'origine radicale des choses n'ait pas trouvé où se poser. S'il se posait pour Aristote, ce ne pourrait être que sur le plan de la science et de l'essence même. Or Aristote ne s'est pas fait d'illusion sur ce point. Platon lui-même n'avait pas cherché réponse à ce problème dans la doctrine des Idées, qui ne pouvait en effet lui en fournir aucune. Pour expliquer l'existence du monde, il avait dû recourir à l'artifice du Démonstrateur qui, étant bon et pur de toute envie, désirait que tout lui fût aussi semblable que possible. « Que tel soit le principe essentiel du Devenir et du Monde », dit Platon, « on aura pleinement raison d'accepter cette opinion de la bouche d'hommes

1. *Op. cit.*, Z, 7, 1032 b 21-23.

sages ¹ ». Accueillons-la donc avec Platon lui-même, comme une tradition en effet vénérable, mais non pas comme la solution rationnelle d'un problème philosophique. Aristote ne peut s'accorder de telles facilités, et comme le seul genre de cause efficiente dont il dispose, l'οὐσία, est existentiellement aussi stérile que l'Idée platonicienne, il ne lui reste plus d'autre ressource que d'éviter simplement la question. S'il y avait, chez Aristote, quelque chose de semblable au Démonstrateur de Platon, ce serait le Premier Moteur immobile, mais on constate aussitôt qu'entre l'univers et une telle cause, aucun rapport d'ordre existentiel ne saurait s'établir. Le Premier Moteur d'Aristote est éternellement; il fait donc éternellement que les substances, engendrées dans une matière elle-même éternelle, soient les substances qu'elles sont. En bref, le Premier Moteur immobile d'Aristote est la substance première, cause de la substantialité de toutes les autres substances et, par conséquent, cause de leur être même en tant qu'elles sont des substances, mais s'il est cause de ce que le monde est, il ne l'est pas que le monde soit. L'οὐσία désessentialisée d'Aristote ne permet pas de résoudre les problèmes d'existence, et dans la mesure où la causalité efficiente implique un problème d'existence, elle ne permet pas même d'offrir une interprétation adéquate de ce genre de causalité.

L'habitude s'est établie de dire « théologie chrétienne », parce qu'elle est la moins mal connue des théologies médiévales, mais peut-être vaudrait-il mieux parler ici de « théologies de l'Ancien Testament ». Ce livre sacré n'appartenait pas exclusivement aux Chrétiens, puisqu'il avait été d'abord la propriété des Juifs et qu'ils le partageaient en commun avec les Musulmans. Il n'est donc pas surprenant que le problème de l'existence ait été discuté entre philosophes et théologiens du monde de l'Islam avant même de l'être entre chrétiens.

Averroès s'offre en ce point à notre observation comme une expérience de choix. Si les analyses qui précèdent sont exactes, on peut dire que la pensée d'Aristote lui-même, si intensément réaliste d'intention et de fait, est pourtant restée vierge de toute préoccupation proprement existentielle. Quelle eût été sa réaction en présence de la cosmogonie biblique? Sans aucun doute la même qu'en présence du *Timée* de Platon, qu'il écarte

1. PLATON, *Timée*, 30 A; trad. A. Rivaud, p. 142.

par une allusion dédaigneuse comme relevant de la poésie plutôt que de la science. La seule différence est qu'il l'eût sans doute assimilée plutôt aux mythes d'Homère et d'Hésiode qu'à celui de Platon; mais la doctrine d'Averroès nous permet d'ailleurs de dépasser ici le plan de l'hypothèse, car même si l'on ne peut admettre que ce philosophe ait été tout à fait ce qu'il voulait être, un *Aristoteles redivivus*, on ne peut douter que l'esprit de l'aristotélisme le plus authentique n'ait animé sa doctrine, et, dans la mesure où cela est vrai, il l'est aussi qu'en Averroès, Aristote se soit enfin trouvé aux prises avec le problème de l'existence sous la forme du problème de la création.

Il est très remarquable qu'Averroès n'ait pas hésité à reconnaître et dénoncer aussitôt l'adversaire. Ce qu'il trouvait là devant lui n'étant plus de la philosophie mais de la religion, c'était donc finalement un mythe qui, socialement utile et même nécessaire comme tous les grands mythes religieux, relevait pourtant d'un autre ordre que celui du savoir proprement dit.

Comme Aristote, et d'ailleurs comme tout le monde, Averroès pouvait constater sans peine qu'il y a, dans le monde, des êtres sujets à génération et corruption; expliquer comment de tels êtres naissent et périssent est un problème philosophique. C'est même l'un des problèmes philosophiques fondamentaux, puisque c'est celui du possible et du nécessaire. Il est si essentiellement philosophique, que les révélations religieuses n'en disent rien, parce que les réponses qu'on y peut faire sont incompréhensibles à la masse du peuple, et n'affecteraient d'ailleurs en rien sa conduite pour le rendre plus discipliné ou plus heureux. Usant contre les Ach'arites d'un argument *ad hominem*, Averroès leur rappelle à ce propos un texte du Talmud qui invite le théologien à la sobriété dans les recherches de ce genre. En tout cas, s'il plaît aux théologiens de philosopher, il importe de savoir que dès qu'un philosophe pose un problème de ce genre, il théologise¹. A partir de ce point précis, celui qui

1. « Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic [chez Avicenne] : et est illa quae est in formis entium, quas appellat secta Assaria [les Acharites] attributa animalia, et eas appellant Philosophi formas, et haec innovatio est ex alia re, et in tempore. Quomodo autem sit dispositio naturae entis possibilis cum ente necessario, tacuit de hoc Lex propter remotionem ejus ab intelligentia vulgi : et etiam, quia non est necessaria scientia ejus quoad

commet une telle faute délaisse donc le terrain de la science et de la démonstration pour s'engager sur celui de la rhétorique ou, tout au plus, de la dialectique, au terme de laquelle il ne rencontrera jamais que la probabilité. Tel est notamment le cas d'Algazel, qui ne dissimule d'ailleurs pas ses intentions théologiques¹, mais tel est aussi celui d'Avicenne, qui se pose en philosophe et parle néanmoins ici en théologien. Averroès le dit avec beaucoup de perspicacité, dans une remarque dont Duns Scot fera d'ailleurs son profit : « Avicenne a eu grandement tort de penser que l'un et l'être signifient des dispositions ajoutées à l'essence de la chose. Et l'on se demande comment cet homme a commis une telle erreur; mais c'est qu'il a entendu les théologiens de notre religion, et mélangé leurs propos à sa propre science divine². » C'est par cette intrusion de la théologie révélée dans la théologie naturelle que s'explique la célèbre thèse avicennienne : ainsi que l'un, l'être s'ajoute à l'essence comme une sorte d'accident.

Averroès ne s'est pas lassé de dénoncer cette erreur, ni même

vulgi felicitatem. Quod vero existimat secta Assaria quod natura possibilis sit innovata, et creata ex nihilo, est id in quo certant cum eis Philosophi, tam qui dicit innovationem mundi, et qui non dicit eam; et quod dixerunt, cum inspexeris id, in veritate non est a lege Maurorum, et non constituitur de eo demonstratio [ce n'est ni un article de foi ni un objet de démonstration], quod vero est ex Lege, est jussus ut removeatur a speculationibus, quas Lex tacuit, et ideo dicitur in *Talmud* : De eo, quod concessum est tibi, inquire, et non debes incumbere rebus occultis, et scias quod vulgus devenire ad quaesitum hujusmodi est ex involutionibus et erroribus. » AVERROES, *Destructio destructionum*, Disp. VIII; dans *Aristotelis Stagiritae... Opera*, Venetiis, apud Juntas, 1552, vol. IX, f. 43 v.

1. « Igitur declaratum est tibi, quod in rationibus, quas recitavit [Algazel] ex Loquentibus [sc. les théologiens] de innovatione mundi, non est sufficientia ad tangendum gradum veritatis, et quod non deveniunt ad gradum demonstrationis : nec rationes, quas recitavit ex philosophis in hoc libro [sc. *Destructio philosophorum*], perveniunt ad gradum demonstrationis, et hoc est, quod intendimus declarare in hoc libro ». AVERROES, *op. cit.*, Disp. I, t. IX, f. 9 v.

2. « Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore; et iste audivit Loquentes in nostra Lege, cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam divinam. » AVERROES, *In IV Metaph.*, c. 3; éd. citée, t. VIII, f. 32 r. — En ce qui concerne Duns Scot, voir *Opus Oxoniense*, Prol., 1, 2, 12; éd. Quaracchi, t. I, p. 12; ou E. GILSON, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 1938, pp. 51-52.

de rappeler ce que, pour un aristotélicien, elle comporte d'un peu ridicule. La racine s'en trouve en effet, comme il vient d'être dit, dans une confusion d'ordres, mais dire que l'on mélange des opinions religieuses aux philosophiques, c'est exactement dire qu'on mélange la langue du peuple à celle des savants. Pour signifier qu'une chose existe ou n'existe pas, on dit parfois simplement qu'elle « se trouve là », ou qu'elle « ne s'y trouve pas », ce qui est, en effet, radicalement accidentel à l'essence de la chose. On imagine alors la chose en question comme une essence antérieure à la propriété qu'elle a de pouvoir être ou n'être pas là, et à qui cette propriété n'appartient donc, pour parler cette fois la langue des philosophes, qu'à titre d'accident. Telle est précisément, au dire d'Averroès, l'erreur initiale d'Avicenne, lorsqu'il soutient *quod esse sit accidens eveniens quidditati*. Or cette première erreur l'engage dans plusieurs autres. Si le fait même d'exister se distingue de ce qui existe, tout être réel se trouve par là composé de son *essentia* et de son *esse*. De plus, puisque l'essence ne mérite plus alors le titre d'être qu'en vertu de son *esse*, cette composition d'essence et d'existence se présente comme celle d'un conditionné, qui est l'essence, avec sa condition, qui est l'existence. Enfin, et c'est le plus grave, puisque l'être réel se trouve ainsi composé, l'actualité de son être devient dépendante du fait que sa composition est ou non réalisée, ce qui revient à dire que, composé, il est par là même simplement possible. Assurément, et Avicenne ne s'était pas fait faute de le dire, des êtres ainsi composés peuvent encore se trouver nécessaires en vertu de la nécessité de la cause qui les produit. Ce sont alors des *necessaria ex alio*. Cette nécessité conditionnée n'empêche pourtant pas que, d'eux-mêmes, ils ne restent intrinsèquement de purs possibles. Ce sont donc alors des *necessaria ex alio possibilis ex se*. Un tel univers, formé d'êtres dont chacun se trouve ainsi frappé, dans son essence même, d'une contingence radicale, convient exactement aux théologies bibliques de la création. Or l'on ne peut admettre cette thèse sans accueillir en même temps celles qui la justifient ou l'explicitent : composition d'essence et d'existence, accidentalité de l'*esse*. Voilà, tel qu'Averroès le comprend, l'univers d'Avicenne. Pris en lui-même, il est parfaitement cohérent. Pourtant, si rigoureusement déduites qu'elles paraissent, ces diverses propositions n'en dépendent pas moins toutes de la même erreur initiale, dont nous avons vu Averroès

dénoncer l'origine populaire, mais que, en vrai philosophe, il va s'attacher en outre à réfuter.

Supposons, comme le veut Avicenne, que l'existence s'ajoute à l'essence à titre d'accident, comment la concevrons-nous? On ne peut se la représenter que comme un être réel ou comme un être de raison. Admettant que ce soit un être réel, dans laquelle des dix catégories pourra-t-on la classer? Puisqu'elle s'ajoute à la substance, l'existence devrait se confondre avec l'une des neuf autres catégories. Or on sait qu'il n'en est rien. Ou bien encore on pourrait la concevoir comme un genre distinct d'accident, commun aux dix catégories, de sorte que l'objet de chacune d'elles existerait ou non selon la présence ou l'absence de cet accident. Mais qui ne voit que ce seraient là des hypothèses désespérées? Comme dit Averroès, *hoc totum est falsum et vituperabile*. Renonçons donc à faire de l'existence un accident réel de l'essence. Reste alors qu'elle soit un simple être de raison, en ce sens qu'elle-même n'existe que dans l'intellect. Et c'est bien en effet ce qu'elle est. Prenons un jugement vrai quelconque. Il est vrai parce qu'il dit « ce qui est ». Notre proposition n'est donc vraie que parce que l'essence dont elle parle est posée par l'entendement comme réelle, et c'est cette réalité même de l'essence que désigne le verbe *est*. De ce verbe *est* est venu le nom d'*être*, qui signifie « ce qui est », comme du mot « homme » est venu le mot « humanité », ou le mot « individualité » du mot « individu ». Qu'a donc fait Avicenne? Il a simplement imaginé que l'*est* du jugement vrai, qui n'exprime que la constatation par la pensée de la réalité d'une certaine essence, s'ajoutait à cette essence pour lui conférer sa réalité. On trouve donc, à l'origine de son erreur, la même illusion qui séduit l'imagination du vulgaire, et qui consiste, techniquement parlant, à confondre l'être logique, affirmé du réel par le jugement vrai, avec un être supplémentaire, qui viendrait se surajouter à celui de la substance, mais que l'on ne voit pas où loger. Et comment le verrait-on? Le réel n'a pas besoin d'un autre être que sa réalité même pour exister¹.

1. AVERROES, *Epitome in librum Metaphysicæ Aristotelis*, Tract. I; éd. citée, t. VIII, f. 169 r. — Cf. *Destructio destructionum*, Disp. V; éd. cit.; t. IX, f. 34 v. Ce texte, particulièrement explicite, est reproduit dans A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris J. Vrin, 1936, p. 143, n. 2.

L'univers d'Averroès est donc composé, comme celui d'Aristote, de substances dont chacune possède de plein droit l'unité et l'existence qui font d'elle un être; la substance de ce qui est un, par laquelle il est un, est son être, par laquelle il est un étant : *substantia cujuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens*¹. Il n'en devient que plus intéressant de se demander en quoi peut bien consister, dans une telle doctrine, le rapport du possible au nécessaire, c'est-à-dire, en fin de compte, l'origine des générations et des corruptions. Car enfin, s'il est des moments où le problème de l'existence se pose à propos d'un certain être, c'est bien lorsqu'il commence ou lorsqu'il cesse d'exister. En distinguant aussi franchement qu'il l'avait fait l'existence d'un être de son essence, Avicenne avait cédé à la tentation, qui n'est peut-être pas complètement surmontable, d'imaginer l'existence comme une chose qui s'ajoute à une autre pour la faire être, ou qui la laisse sans être lorsqu'elle la quitte, comme si ce qui n'existe pas encore pouvait déjà recevoir quelque chose, et ce qui n'existe plus l'avoir perdu. Pourtant, par delà ces prestiges de l'imagination, Avicenne déférait à une exigence de la pensée autrement profonde, en concevant tout être soumis au devenir, pris dans le temps même de son existence, comme en puissance à l'égard de l'acte en vertu duquel il existe. Ce qui existe par soi existe toujours. Ce qui n'existe pas toujours ne saurait, tandis même qu'il existe, exister de plein droit. C'est ce qu'Avicenne avait exprimé, en disant qu'un être sujet à génération et corruption reste toujours, quant à ce qui est de lui, un pur possible, bien que peut-être sa cause le fasse nécessairement exister. Cette nécessité d'exister est alors en lui, mais à aucun moment elle n'est sienne. Le sens réel et profond de l'accidentalité de l'existence dans la doctrine d'Avicenne ne doit donc pas être cherché là où ses critiques ont d'ailleurs bien montré qu'il est introuvable, dans quelque nouvel aménagement de la doctrine des catégories, mais plutôt sur le plan métaphysique de cette doctrine du *possibile ex se*.

Cela aussi, il est à l'honneur d'Averroès de l'avoir clairement vu, et c'est en portant la guerre jusqu'en ce cœur même du territoire ennemi qu'il a le mieux révélé la nature de ses propres

1. AVERROES, *In IV Metaph.*, cap. 3; éd. citée, t. VIII, f. 32 r.

forces. Réduite à l'essentiel, la solution averroïste du problème de l'existence revient à dire qu'il s'agit là d'un faux problème, et qu'une philosophie qui se pique de rigueur démonstrative refusera toujours de le poser. Rendre raison d'un être, c'est en assigner la cause; la cause une fois découverte, on sait pourquoi cet être est, et lorsqu'on sait pourquoi un être est, il est absurde de se demander en outre pourquoi il existe. C'est ce qu'Averroès a dit, avec une force insurpassable, dans sa critique du *possibile ex se* d'Avicenne. Car Avicenne avait eu raison de poser que l'être nécessaire ne peut finalement se concevoir que comme un être nécessaire par soi, ou comme un être nécessaire par autrui. Il avait encore eu raison d'ajouter que, s'il s'agit d'un être nécessaire par autrui, son existence ne peut finalement s'expliquer, quel que soit le nombre des intermédiaires qui l'y rattachent, que par un être nécessaire par soi, mais c'est ici que, selon Averroès, son erreur s'est produite. Car il a estimé que ce qui est nécessaire dans son être en vertu d'autrui, n'est que possible dans son être quant à ce qui est de lui-même. Addition superflue, et d'ailleurs fautive. En effet, « s'il s'agit d'un nécessaire, de quelque manière qu'il ait été posé, la possibilité en est entièrement absente. On ne peut rien rencontrer dont la nature soit telle, qu'il puisse être dit de cette nature qu'elle soit possible d'une certaine manière et nécessaire d'une autre manière. Car on a fait voir que ce qui est nécessaire n'est en absolument aucun sens possible, puisque le possible contredit le nécessaire. Lorsqu'il y a possibilité dans un être, c'est que cet être contient, outre quelque chose de nécessaire du point de vue d'une certaine nature, quelque chose de simplement possible du point de vue d'une autre nature. Tel est le cas des corps célestes, ou de ce qui se trouve au-dessus d'eux [sc. le premier mobile], puisque c'est du nécessaire quant à l'être, mais du possible quant au mouvement selon le lieu. Ce qui l'a induit à cette distinction, c'est qu'il a cru que les cieux sont éternellement nécessaires par autrui, mais qu'ils sont néanmoins possibles par eux-mêmes¹ ».

Pour achever sa critique, il ne restait plus à Averroès qu'à identifier la causalité de l'existence requise par Avicenne pour expliquer l'être du *possibile ex se*, avec la causalité de l'existence

1. AVERROES, *Destructio destructionum*, Disp. VIII; éd. cit., t. IX, f. 43 v.

requise par les religions pour expliquer la création d'un monde nouveau. C'est ce qu'il a fait : *Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic*¹. Mais, ici encore, la critique averroïste d'Avicenne aide merveilleusement à comprendre la position d'Averroès lui-même et les nécessités intrinsèques qui la régissent. Rejetant, avec la notion religieuse de création, toute contingence radicale de l'existence, notre philosophe attend naturellement la question : et vous-même, comment expliquez-vous que du mouvement puisse commencer ou qu'il puisse finir ? A quoi il répondra simplement : le mouvement n'a jamais commencé, et c'est pourquoi le mouvement ne finira jamais. Tous les mouvements célestes qui meuvent l'univers s'offrent à l'imagination cosmique d'Averroès comme un seul et même mouvement qui se perpétue : « Et c'est pourquoi, lorsque les théologiens ont demandé aux philosophes si les mouvements antérieurs au mouvement présent ont cessé, les philosophes ont répondu qu'ils n'ont pas cessé, car, d'après leur position, comme ces mouvements n'ont pas de commencement, ils n'ont pas de fin. » A défaut d'une immobilité parfaite, qui est incompatible avec la potentialité de sa matière, l'univers du changement a donc du moins ceci de stable, qu'il ne cesse jamais de changer, et de changer toujours de la même manière, les mêmes mouvements engendrant sans cesse des individus de même espèce, et cela éternellement. Mais cette stabilité dans le changement, dont l'univers est le lieu, n'est que l'indice d'une stabilité plus profonde encore, celle de son être. A la question, pourquoi les possibles passent-ils à l'acte ? il n'y a pas d'autre réponse, sinon que leur acte est déjà là, dans celui de leur cause. Car de même que, si le mouvement pouvait cesser, il ne pourrait plus recommencer, on peut dire que si l'acte de ce qui est cessait un seul moment d'être, il n'y aurait plus jamais rien. Or nous sommes ici dans un ordre de nécessités absolues et transcendantes au temps, et nous pouvons donc aussi bien dire, inversement, que l'actualisation empiriquement donnée des possibles implique la présence éternelle de leur acte dans le passé comme dans l'avenir². Tel est l'univers d'Averroès, bloc ontologique sans fissures dont, en vertu d'une substantialité

1. AVERROES, *Destructio destructionum*, Disp. I; éd. cit., t. IX, f. 9 v.

2. AVERROES, *Destructio destructionum*, Disp. VIII; éd. cit., t. IX, f. 43v.

que ne contamine aucune trace d'existence, l'« être là » se suffit.

Ce magnifique parti pris d'ontologie substantialiste, si vivace chez Aristote et chez Averroès, répond d'abord à la décision, sans cesse réitérée dans les écrits averroïstes, de maintenir la philosophie sur le plan de la science, c'est-à-dire de la démonstration nécessaire, sans mélange de dialectique ni de rhétorique. De là le soin jaloux qu'on y remarque de concevoir l'univers tel qu'il doit être pour que ce qui, de sa nature, ne tomberait pas intégralement sous les prises de la raison démonstrative, en soit autant que possible éliminé. Telle serait, au premier chef, la notion d'« innovations » véritables dans le monde des êtres, comme si la totalité de l'être vrai n'était pas toujours intégralement donnée. Telle serait surtout cette « innovation » radicale et globale de l'être du cosmos, que les théologiens nomment création. Attitude que l'on observe commodément chez les historiens, mais que l'on peut bien dire « métahistorique » dans son essence même, s'il est vrai qu'elle ne fait que déferer à l'horreur innée de la raison pour tout ce qui, prétendant à un degré de nouveauté quelconque, refuse de se laisser intégralement inclure dans la catégorie du « déjà là ».

Il n'est donc pas surprenant qu'Aristote se soit survécu dans Averroès, ni Averroès dans l'averroïsme, mais cette deuxième survie s'est effectuée dans des conditions si particulières, et l'on peut même dire si paradoxales, qu'elle mérite d'être considérée comme une expérience distincte de celles qui l'ont précédée. Chrétiens, les premiers averroïstes latins du XIII^e siècle se sont trouvés aux prises avec une orthodoxie religieuse particulièrement nette et ferme, qui leur imposait, comme une vérité de foi au-dessus de toute discussion, la création du monde *ex nihilo* et même sa création dans le temps ou, si l'on préfère, sa non éternité. Le souci de construire une ontologie compatible avec ces dogmes devait naturellement amener certains théologiens chrétiens à se rallier, eux aussi, à la distinction métaphysique de l'essence et de l'existence dans les êtres créés. Nous aurons ample occasion de vérifier le fait à propos de saint Thomas d'Aquin. Il n'en est que plus remarquable de voir des chrétiens philosophes, parlant en tant que philosophes, rejeter une telle distinction comme incompatible avec la philosophie d'Aristote et même avec toute philosophie en général. Cet événement n'est pas seulement instructif en ce qu'on y voit s'affirmer,

contre l'opposition religieuse la plus résolue qu'elle eût jamais rencontrée, l'affinité des ontologies de la substance avec une des pentes naturelles les plus fortes de l'entendement humain; il devient plus instructif encore, du fait que le substantialisme d'Aristote se heurte désormais à une ontologie de l'exister enfin pleinement consciente d'elle-même et qui, comme nous le verrons, greffée sur l'ontologie de la substance, prétend la dépasser.

Disciple d'Aristote dont il a charge d'enseigner la doctrine, vers 1270, à la Faculté des Arts de l'Université de Paris, Siger de Brabant commente la *Métaphysique* pour ses étudiants et, parvenu au livre IV, il y rencontre la célèbre définition de cette science que l'on ne finira sans doute jamais de commenter : une science qui a pour objet l'être en tant qu'être, avec ses principes, ses causes et les propriétés qui lui appartiennent. Averroès, dont maître Siger s'inspire, avait commenté avant lui cette même thèse, et son commentaire l'avait incidemment conduit à discuter la notion avicennienne de l'accidentalité de l'existence. Chez Siger de Brabant, la question passe brusquement au premier plan. Parmi toutes celles de son commentaire oral qu'il choisit pour en faire une *Quaestio* écrite, la première qui s'offre à lui sur ce point est précisément de savoir *Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiae illorum*¹. Manifestement, le problème de l'existence est désormais à l'ordre du jour et le nom seul de l'« être » suffit à le faire surgir.

Comme tous les maîtres en renom de son époque, Siger connaît à merveille la littérature de son sujet. Les arguments d'Avicenne en faveur de la distinction d'essence et d'existence lui sont familiers, et il rapporte les principaux. Siger n'ignore pas non plus que, en un certain sens, cette distinction peut en outre se réclamer de Boèce, pour qui, dans tout ce qui est en deçà de Dieu, le *quod est* est distinct de l'*esse*. Surtout il voit clairement que, de quelque manière qu'on interprète cette distinction, la fonction que lui assigne la formule de Boèce est

1. Le texte de cette *Quaestio* de Siger de Brabant a été intégralement publié par M. GRABMANN, *Neuauvgefundene « Quaestiones » Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles* (Cm. 9559), dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. I, Roma, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1924, pp. 103-147. Le titre que nous citons se trouve p. 133.

bien celle qu'elle est destinée à remplir. S'il y a un être dont l'essence soit identiquement son existence, c'est Dieu, et Dieu seul. Il faut donc que, comme l'avait bien vu Avicenne, tout ce qui n'est pas Dieu soit frappé dans son existence d'une « possibilité » radicale, celle même qu'il aurait de ne pas exister. Chrétien lui-même, Siger ne pouvait ignorer de quel poids cette considération devait peser sur les décisions doctrinales de théologiens chrétiens : *Omne per se subsistens citra primum compositum est. Ista et ultima ratio movit fratrem Thomam*¹. On verra qu'il avait raison.

Siger ne se serait d'ailleurs pas engagé dans la voie que lui-même avait choisie, s'il n'eût aperçu le moyen d'y sauvegarder le caractère unique de l'aséité divine. Que Dieu soit l'être par soi en un sens qui n'est vrai que de lui, c'est évident, mais la distinction d'essence et d'existence dans les créatures n'est pas requise pour l'établir². Il suffit à cette fin de se souvenir que l'existence n'est autre chose que l'essence en son point d'actualité suprême, et que l'Être Premier est aussi le seul en qui l'être atteigne une actualité parfaite, pure de toute potentialité. Tous les autres êtres, en qui la puissance se mélange à l'acte, sont plus ou moins selon qu'ils participent plus ou moins à l'actualité du Premier Être dont ils dépendent³. Il n'en faut

1. SIGER DE BRABANT, *op. cit.*, p. 137.

2. Siger note même qu'elle n'est pas efficace, si on l'entend à la manière d'Albert le Grand dans son traité sur le *De causis*. Pour Albert, l'existence est distincte de l'essence de la créature, parce qu'elle est causée par Dieu. Sur quoi Siger fait observer avec raison que, si l'existence de l'essence est un effet de Dieu, l'essence l'est également, ainsi d'ailleurs que tout ce qui se trouve dans la chose créée. Poser l'essence comme créée n'implique donc pas que son existence s'y rencontre comme un effet, distinct d'elle, que produirait l'acte créateur (*Op. cit.*, p. 135, à *Diversae sunt opiniones...*). La vérité paraît d'ailleurs bien être qu'Albert ait distingué des essences créées la cause de leur existence, qui leur est extrinsèque, plutôt qu'il n'ait enseigné une distinction de l'essence et de l'existence intrinsèque aux créatures.

3. « Verum est, quod Boetius et alii magistri dixerunt, quod res est illud quod est ex seipsa [sc. la chose est par elle-même *id quod est*], esse autem habet ex primo principio, et in solo primo principio posuerunt multi [quod] est esse pertinens ad essentiam. Illud aliquid veritatis habet, quia esse significat essentiam per modum actus maximi. Sed convenit substantiae rei habere naturam et modum actus, secundum quod est effectus primi principii. Ideo potest dici quod esse est ex Primo Principio magis proprie, et de aliis minus proprie. Sed esse videtur actum primum significare. Sed nulla

pas davantage pour distinguer les créatures du Créateur, puisque, dans une telle doctrine, l'être appartient à l'essence de Dieu en un sens unique et vrai de lui seul.

L'univers de Siger se présente donc comme un ensemble de substances, qui se distinguent toutes du Premier en ce qu'elles n'existent qu'à titre de participations, alors que lui-même se suffit. Certaines de ces substances participent plus à l'être, d'autres moins, selon qu'elles approchent plus ou moins de l'actualité du Premier. Il en est d'elles comme des nombres par rapport à l'unité. On ne peut trouver deux nombres dont les rapports à l'unité, principe et mesure des nombres, soient identiques. C'est pourquoi les espèces de nombres se distinguent les unes des autres, et non seulement se distinguent, mais se hiérarchisent, selon que les unes ou les autres sont plus ou moins éloignées de l'unité. De même, dans l'ordre des êtres, on n'en peut trouver deux espèces qui, tout en étant distinctes, se tiendraient à la même distance de la simplicité du Premier. Il est donc inexact que les êtres ne puissent se distinguer de Dieu, comme l' imagine frère Thomas, que par une composition d'essence et d'existence, car ils ne « sont » pas comme il « est », ils ne connaissent pas comme il connaît, bref, ils se distinguent de leur principe en mainte autre façon¹.

Il serait difficile de se montrer plus intelligemment aristotélicien dans la discussion d'un problème aussi complètement étranger à la philosophie d'Aristote que la distinction d'essence et d'existence. Siger s'en tient fermement à la conception péripatéticienne de l'être substance, c'est-à-dire soit forme pure s'il s'agit d'un incorporel, soit union d'une forme et d'une matière s'il s'agit d'un corps. Prise en elle-même, chacune de ces substances est, selon la notion aristotélicienne classique, un être par soi qui n'a besoin d'aucun autre pour subsister. Placés devant cette définition, certains philosophes chrétiens éprouvent aussitôt le besoin de préciser qu'il est au moins un point de vue d'où les substances ne se suffisent pas à elles-mêmes, celui de leur existence. Siger n'y contredit pas, mais il maintient que l'être de la substance en tant que telle est bien *a se*,

est natura in rebus quin ad naturam potentiae accedat ex aliquo primo. Ideo ad essentiam Primi magis pertinet esse. » SIGER DE BRABANT, *op. cit.*, p. 137.

1. *Loc. cit.*, pp. 137-138.

ex se, et même *per se*. Sans doute, concède Siger, Albert le Grand a raison de dire que chaque substance autre que Dieu est *per aliud* dans l'ordre de la cause efficiente, qui est ici Dieu lui-même. Si Dieu ne créait pas les êtres, le problème de leur nature ne se poserait pas; ce problème suppose donc que les êtres existent, et puisqu'il porte sur leur nature telle qu'elle est une fois créée par Dieu, l'effet de l'acte créateur n'a pas à intervenir dans sa solution. Ne confondons pas les genres de causes. Dire qu'une substance créée est *per se*, c'est dire qu'elle se suffit dans l'ordre de la cause formelle, qui est en effet suprême dans l'ordre de la substantialité¹. Albert a donc confondu la cause efficiente et la cause formelle; frère Thomas n'a pas fait mieux en essayant d'introduire, dans l'être de la substance, une existence que l'on ne sait comment y loger. Disons plutôt : que lui-même ne sait comment y loger. Dans un texte célèbre par son ambiguïté, et sur lequel nous reviendrons, Thomas d'Aquin avait dit que l'*esse* est « comme constitué par les principes de l'essence » ou, dans la transcription qu'en donne Siger : *esse est aliquid additum essentiae rei, non pertinens ad essentiam rei, nec quod sit accidens, sed est aliquid additum quasi per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae*². Ainsi, contre Avicenne, Thomas d'Aquin ne veut pas que l'existence soit un accident; contre Averroès, il veut que l'existence soit néanmoins distincte de l'essence, et, pour comble, il veut en outre qu'elle soit comme constituée par les principes de cette même essence. Mais quels sont donc ces principes? Il n'y en a que deux qui puissent entrer ici en ligne de compte, la matière et la forme. Si l'existence n'est ni matière, ni forme, ni accident, qu'est-elle donc? C'est, comme le remarque ironiquement Siger, *ponere quartam naturam in entibus*.

1. « Cum enim dicitur res est ex seipsa, potest ex denotare circumstantiam causae materialis vel efficientis. Tunc dico, quod ista simul stant, homo est homo per se, secundum quod ly per denotat circumstantiam causae formalis, et tamen homo per aliud est homo secundum quod per denotat circumstantiam causae efficientis, et sic est hic deceptio. Unde in libro *Posteriorum* primo modo dicendi per se : illud est tale, quod est tale per suam formam. Unde potest aliquod causatum, esse per se formaliter, et tamen causam efficientem habet aliam. » *Op. cit.*, p. 135. Noter l'appel à Aristote pour rappeler le principe fondamental que la forme, cause du *quod quid est*, est comme elle le principe par excellence de la substantialité et de l'être.

2. SIGER DE BRABANT, *op. cit.*, pp. 135-136.

Il triomphe donc sur toute la ligne, du moins en parfait dialecticien qui s'enferme de propos délibéré dans l'ontologie substantialiste d'Aristote, ou, plutôt, qui ne soupçonne même pas qu'il puisse y en avoir une autre, celle précisément que Thomas d'Aquin s'efforce de construire, mais que, parce que lui aussi parle la langue d'Aristote, il éprouve quelque embarras à formuler. C'est de cet embarras que Siger triomphe. *Quasi constituitur per principia essentiae*, dit frère Thomas de l'existence. Si ce *quasi* signifie qu'elle n'est pas constituée par les principes de l'essence, il n'a rien dit. S'il signifie que les principes de l'essence constituent le sujet auquel advient l'existence, celle-ci n'est qu'un accident, ce que Thomas d'Aquin nie contre Avicenne. S'il signifie que les principes de l'essence sont cause intégrale de l'existence, le terme ne veut plus rien dire, car ce qui est ainsi constitué par les principes de l'essence, c'est la chose même : *sed constitutum per principia essentiae est ipsa res*¹. Essence, substance, chose, être, autant de points de vue différents sur la seule réalité qui soit, et qui, du moment qu'elle est réelle, n'a que faire d'une existence qui ne peut être autre que sa réalité même. *Ens* signifie comme acte ce que *res* signifie comme *habitus*, et, en ce sens, Avicenne avait raison de dire que les deux termes ne sont pas synonymes, mais on ne doit pas conclure de là que l'*ens* d'une chose soit distinct de la *res* elle-même. En commettant ce sophisme, Avicenne a négligé de distinguer les noms qui signifient des objets différents, des noms qui signifient la même essence envisagée selon des modes différents. Autant poser l'acte de courir comme actuellement distinct de la course, ou l'acte de vivre comme autre que la vie.

1. « Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa neque pars essentiae ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quartam naturam in entibus. Item dicitur sic, quod esse est aliquid additum nec est res ipsa nec principium rei, sed est aliquid constitutum per principia essentiae. Sed constitutum per principia essentiae est ipsa res. Quare non erit additum nisi tu dicas mihi, quod sit constitutum effective sicut accidentia et tunc erit accidens. Hoc enim dicimus accidens, quod advenit alicui quod habet formam, vel quod advenit essentiae rei. » SIGER DE BRABANT, *op. cit.*, p. 136. — Cf. la critique anonyme de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome : « Etiam non intelligo, quid debet esse additum tale, cum non sit materia neque forma. Ideo relinquo sibi. Sed Thomas non nominat illud additum... »; M. GRABMANN, *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*, dans *Acta Pont. Acad. romanae S. Thomae Aquinatis* (1934), Turin, Marietti, 1935, pp. 71-72.

Bref, Avicenne a commis l'erreur de faire correspondre une essence distincte à ce qui n'est après tout qu'un simple mode de signification¹.

L'ontologie de Siger reste donc celle même d'Aristote. L'être s'y confond avec la substance dont le noyau résistant est la forme. C'est pourquoi le problème de la cause première ou de l'origine radicale de l'être se pose chez lui, comme chez Aristote, exclusivement sur le plan de la substance. On se demande parfois si, dans les doctrines averroïstes, Dieu est vraiment cause des êtres dont l'univers se compose. A la question ainsi posée, il faut répondre oui. Pour Aristote, pour Averroès et pour leurs disciples, le monde n'est pas seulement mû par le Premier Moteur immobile; en un certain sens, il est vraiment produit par lui. Le Dieu d'Aristote ne cause pas simplement le mouvement de l'univers, il en cause l'être². C'est un point sur lequel saint Thomas lui-même insistera fortement. Prenons pourtant garde d'en conclure que le Dieu d'Aristote et d'Averroès produise l'existence. Le Dieu d'Aristote et de l'averroïsme ne peut pas être cause d'un autre être que celui qu'Aristote a connu, c'est-à-dire l'être de la substance, en vertu duquel un être est ce qu'il est. Cela aussi, saint Thomas l'a bien vu, et c'est même pourquoi la question de savoir si le monde est éternel ou non ne lui semblait pas ici d'une importance décisive. Ce n'est pas en effet sur ce plan que se joue la partie. Que le Premier Moteur produise les êtres éternellement ou non, peu importe au problème de l'origine radicale de l'univers. La vraie question est de savoir si, éternellement ou non, Dieu cause seulement des substances, ou si sa causalité s'étend à l'existence même de ces substances. Or, chez Aristote et ses disciples, aucun doute n'est possible. Il s'agit bien pour eux d'un Premier Moteur qui, par le désir qu'il provoque, fait que les formes

1. SIGER DE BRABANT, *op. cit.*, p. 136. Toute cette critique s'inspire directement d'AVERROËS, *In IV Metaph.*, c. 3; éd. cit., f. 32 r, à « Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem... ».

2. Cette doctrine est clairement résumée dans ce texte d'Hélie l'Hébreu sur la question *Utrum mundus sit effectus* : « Ad quaestionem jam motam breviter dico quod profundi philosophi, et majores eorum et maxime Averrois in tractatu *De substantia orbis* et in libro *Destructio destructionum* respondent quod Primum abstractum non tantum dat motum corpori caelesti, sed dat sibi esse et permanentiam aeternam in sua substantia. » HÉLIE L'HÉBREU, *Utrum mundus sit effectus*, dans JEAN DE JANDUN, *De physico auditu*, Bergame, 1501, f. 131 v.

engendrent sans cesse de nouvelles substances dans la matière, et là s'arrête sa causalité. Tous les interprètes d'Aristote et d'Averroès qui, eux aussi, identifient l'être à la substance, ont jadis conclu, et concluent encore aujourd'hui que le Dieu d'Aristote est un créateur. En effet, qu'est-ce que créer, sinon causer l'être? On argumentera donc correctement ainsi : l'être, c'est la substance; le Dieu d'Aristote cause les substances; donc il cause les êtres, et, par conséquent aussi, c'est un créateur. Mais il en va tout autrement pour qui la substantialité n'est pas le tout de l'être. Si l'existence est un acte constitutif de la substance réelle, la cause première des substances ne sera tenue pour créatrice que si son efficace tombe aussi, et, en un sens, d'abord, sur l'acte premier par lequel la substance existe. Le problème de l'éternité du monde reprend ici son importance, car la notion de création n'implique pas que le monde n'ait pas toujours existé, mais elle exige que le monde puisse ne pas avoir toujours existé. Cette « possibilité » de ne pas être est précisément ce qui manque au monde d'Aristote et de ses disciples authentiques, pour que le problème de son origine radicale puisse se poser.

Pour que ce problème puisse se poser, il faut que l'existence soit autre chose que la simple actualisation de l'essence comme telle. *Esse*, disait Siger de Brabant, *significat essentiam per modum actus maximi*. Tout est là. Suffit-il d'actualiser au maximum l'essence en tant que telle pour que, sous la pression interne de sa propre perfection, elle éclate pour ainsi dire à l'existence? S'il en est ainsi, la notion de substance s'offrira comme adéquate à la notion d'être et suffira par conséquent à fonder complètement l'ontologie; mais il faudra renoncer alors à poser le problème de l'existence même des substances. Pour y parvenir, il faut concevoir l'existence comme un acte radicalement distinct de l'actualité de l'essence, c'est-à-dire tel qu'il ne suffise pas de porter l'essence au maximum de son actualité propre, pour l'en voir en quelque sorte jaillir. Bref, il faut aller jusqu'à poser l'essence comme « en puissance » à l'égard de son acte d'exister. Si l'on va jusque-là, on dépasse franchement le plan de l'ontologie aristotélicienne de la substance pour atteindre une ontologie de l'existence proprement dite. C'est peut-être là l'effort suprême de la philosophie première, et c'est celui qu'a tenté, au XIII^e siècle, saint Thomas d'Aquin.

CHAPITRE III

L'ÊTRE ET L'EXISTENCE

Les réflexions de saint Thomas d'Aquin sur la nature de l'être sont liées à la définition aristotélicienne de la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être¹. C'est donc de cette formule qu'il nous faut aussi partir, mais on peut l'entendre en deux sens différents.

En un premier sens, elle signifie la science de ce que l'être est et des propriétés qui lui appartiennent en tant que tel. Ainsi conçue, la métaphysique est une science distincte de toutes les autres parce que son objet, l'être en tant qu'être, est distinct des objets de toutes les autres sciences. En effet, chacune des autres sciences a pour objet un certain genre d'être : par exemple, l'être quantitatif, qu'étudie la mathématique; ou l'être en mouvement, qu'étudie la physique; ou l'être vivant, qu'étudie la biologie; mais la science dont nous parlons étudie ce que c'est que d'être, purement et simplement, c'est-à-dire ce qui, dans tout ce qui mérite, en quelque sens que ce soit, le titre d'être, nous autorise à dire que cela est².

En un deuxième sens, la définition aristotélicienne de la métaphysique signifie cette science qui a pour objet la classe des êtres qui méritent par excellence le titre d'êtres, parce qu'ils sont, au sens plénier du terme. Parmi les sciences théorétiques,

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, K, 3, 1060 b 31.

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 1, 1003 a 21-31. La méconnaissance de ce principe explique toutes les tentatives faites, depuis Aristote, pour constituer la métaphysique comme science d'un des aspects particuliers de l'être, et leurs échecs. Voir sur ce point E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner's, New York, 1937, P. IV.