

## L'existence

### L'existentialisme métaphysique de Thomas d'Aquin

**Michel Nodé-Langlois**

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

L'étude des textes du Docteur Angélique conduit inévitablement à s'interroger sur la légitimité d'une partie de son entreprise<sup>1</sup> : faire servir la philosophie d'Aristote à la formulation d'une théologie qui était à tous égards étrangère à ce dernier. Fondée sur des Écritures révélées, encombrées de récits cosmogoniques, de fables, et de chroniques historiques, à peu près exemptes de ratiocination métaphysique, cette théologie paraît devoir être mise au nombre des traditions mythologiques auxquelles Aristote oppose sa propre théologie philosophique<sup>2</sup>.

C'est notamment un fait irrécusable qu'Aristote, démonstrateur de l'existence du Premier Moteur immobile, n'a pas professé une théorie de la création du monde. Mais qu'Aristote ne fût pas chrétien n'est qu'un fait, et, à en croire Thomas d'Aquin, la question est précisément de savoir si Aristote aurait pu, voire dû enseigner que le monde est créé par Dieu.

Sans doute cette question est-elle résolue d'avance si l'on présuppose que dans le domaine considéré, celui de la théologie, les raisonnements sont toujours prédéterminés par des croyances, et qu'il n'y a donc pas de sens à envisager que le païen Aristote eût pu devenir chrétien par un simple développement de ses thèses philosophiques. Pourtant, le même Aristote

---

<sup>1</sup> Article paru dans le n° 6 de la Revue *dioti*, puis repris, avec l'autorisation du premier éditeur, dans le volume *Saint Thomas d'Aquin des Cahiers d'histoire de la philosophie*, Cerf, 2010.

<sup>2</sup> Voir : Aristote, *Métaphysique*, Livre A, ch.8, 1074b.

présentait son enseignement comme la critique rationnelle des croyances de son temps<sup>3</sup>, et si une idée lui est étrangère, c'est bien celle qui nie que le divin puisse être l'objet d'une connaissance, encore moins d'une science<sup>4</sup>. Thomas n'était donc pas infidèle à l'aristotélisme en voulant répondre rationnellement à la question de savoir si Dieu doit ou non être considéré comme le créateur de l'univers.

Or sa thèse est que la réponse affirmative à cette question s'impose, si l'on va jusqu'au bout des conséquences impliquées dans les découvertes philosophiques faites par Aristote, lorsque, le premier, il conçut précisément ce qui par la suite devait recevoir le nom de *métaphysique*.

On peut donc caractériser la métaphysique thomasienne en la désignant non seulement, ce qui est traditionnel et justifié, comme une *philosophie de l'être*, mais plus encore comme une *métaphysique de la création*. Ce n'était sans doute pas la première du genre, car elle fut précédée d'innombrables constructions théoriques, patristiques et scolastiques, qui visaient à procurer l'intelligence de la foi définie par les conciles œcuméniques, sur la base du canon des Écritures. Mais la doctrine thomasienne s'est signalée par une puissance remarquable de synthèse, en même temps que par une profondeur qui lui confère une radicalité rarement rencontrée ailleurs.

C'est qu'en présentant la création comme métaphysiquement démontrable, Thomas désignait le point précis d'articulation entre la rationalité philosophique et l'assentiment au dogme chrétien, comme si la philosophie se terminait sur la parole qui est la première du texte révélé : « Au commencement, Dieu créa... »<sup>5</sup>. Il importait au frère Thomas que Dieu fût ainsi connu, car on ne saurait croire en lui sans avoir reconnu, et non pas postulé, son originarité radicale, qui fait de lui la source de tout l'être et, par suite, de toute vérité et de tout bien.

Thomas héritait d'abord d'Aristote une thèse qu'il n'avait cure de rectifier, à savoir que la métaphysique est une science nécessaire<sup>6</sup>, et non pas, comme on le crut plus tard, une illusion de la raison pure.

La conception aristotélienne s'était elle-même élaborée à partir de la critique de plusieurs formes de pensée antérieures : le relativisme, phénoméniste ou nihiliste des sophistes<sup>7</sup> ; le matérialisme de certains présocratiques<sup>8</sup> ; l'interprétation du platonisme comme « réalisme des idées » – affirmation de leur subsistance réelle séparée du sensible<sup>9</sup> ; enfin ce qu'on pourrait appeler le scientisme<sup>10</sup>. Thomas paraît avoir eu une

---

<sup>3</sup> *Loc. cit.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, ch. 6.

<sup>5</sup> *Genèse*, ch. I, v.1. Saint Thomas considérait le commencement du monde comme une vérité de foi indémontrable pour la raison philosophique, contrairement à l'affirmation de sa création. Voir Gilson, *Le Thomisme*, p. 198.

<sup>6</sup> Voir Aristote, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.1. Pour l'étude de ce livre essentiel, on utilisera avec profit la traduction et le commentaire qu'en a donnés Jean Cachia aux éditions Ellipses (1998).

<sup>7</sup> *Op. cit.*, Livres Γ et K.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, Livres A et Γ.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, Livres A, M et N.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, Livres Γ, E et K.

conscience aiguë de l'étroite connexion de ces thèmes dans la fondation aristotélicienne de la métaphysique.

Quant au premier, Platon avait dit l'essentiel dans le *Théétète*, en montrant l'impossibilité de confondre la science et la sensation, et en réduisant à la contradiction la thèse qui prétendrait que toutes les opinions se valent eu égard à la vérité. Thomas a repris la critique du relativisme sceptique en lui donnant un tour inoubliable : « *Veritatem esse est per se notum : quia qui negat veritatem esse concedit veritatem esse : si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit* »<sup>11</sup>. Si formel soit-il – il vaudrait d'ailleurs mieux dire : *dialectique* –, ou peut-être parce qu'il est formellement impeccable, l'argument atteste l'existence d'une vérité absolument indépendante des opinions subjectives individuelles, en même temps qu'absolument inaccessible à la seule sensation. C'est pourquoi la réfutation du relativisme avait été pour Platon la découverte de *l'intellect*<sup>12</sup> comme faculté de connaître une vérité ignorée des sens, en même temps que de rectifier les erreurs de jugement que ceux-ci induisent.

Thomas voyait une nette incompatibilité entre d'une part cette découverte conjointe de l'intellect et de la vérité intelligible, et d'autre part le matérialisme de certains présocratiques. « Les premiers philosophes qui ont conduit des recherches sur les natures des choses ont pensé qu'il n'y avait rien au monde qui ne fût corporel. Comme ils voyaient que tous les corps sont changeants (*mobilia*), et qu'ils pensaient que ceux-ci étaient dans un flux continu, ils jugèrent que nous ne pouvons avoir aucune certitude sur ce qu'il en est en vérité des choses. Car ce qui est dans un flux perpétuel ne peut être saisi avec certitude, s'étant écoulé avant même d'avoir été discerné par l'intelligence (*mente*) »<sup>13</sup>.

Platon en revanche fut celui qui mit en évidence que le réel n'était pas seulement sensible mais aussi intelligible, et que c'était en tant qu'intelligible qu'il s'offrait à une connaissance certaine, laquelle reçut le nom de *science*. Thomas toutefois, s'il fait gloire à Platon d'avoir découvert la réalité de *l'idée*, et sa valeur de fondement dans la connaissance, juge que ce dernier a « dévié de la vérité »<sup>14</sup> en considérant que l'idée ne pouvait être réelle que de la même façon que les choses dont elle constitue l'unité intelligible, bref en existant séparément (*chôris*) – à la manière de ce qu'Aristote appellera une *substance* – mais avec l'immatérialité et l'immobilité qu'elle a dans l'intellect qui pense les choses par son moyen.

À vrai dire, Platon avait lui-même formulé les objections les plus décisives – tel le fameux « troisième homme »<sup>15</sup> – contre pareille

---

<sup>11</sup> « L'existence de la vérité est connue de soi : car celui qui nie que la vérité existe accorde que la vérité existe : si en effet il n'y a pas de vérité, il est vrai qu'il n'y a pas de vérité. Or, s'il y a quelque chose de vrai, il faut que la vérité existe » (Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q. 2, a.1, 3).

<sup>12</sup> Voir *Id.*, *Op. cit.*, Ia, q. 84, a.6.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, Ia, q. 84, a.1.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Voir Platon, *Parménide*, 132a, cité par Aristote, *Métaphysique*, Livre A, ch. 9, 990b 17. Si *l'homme-en-soi* intelligible non seulement est la forme ou essence commune à tous les individus humains sensibles, mais en outre est une réalité qui existe distinctement d'eux avec l'humanité pour seul prédicat, il sera inévitable de reconnaître qu'il y a une forme commune entre les hommes sensibles et leur idée supposée subsistante. Et si cette forme commune doit elle-même subsister pour être connue, et être principe de vérité, la même conséquence se

interprétation de sa théorie des idées. Aristote n'avait eu qu'à le reprendre, et malgré sa dissidence à l'égard de l'Académie, il pouvait revendiquer une rigoureuse fidélité à ce qu'il y avait de plus profond et de plus vigoureux dans l'autocritique platonicienne. Thomas en tout cas paraît avoir accordé une très grande importance à la critique platonico-aristotélécienne de ladite théorie : nombreux sont les textes où il présente la séquence qui va des présocratiques à Aristote comme un progrès philosophique, dans lequel il juge à l'instar de ce dernier que les philosophes ont été « contraints par la vérité elle-même (*ab ipsa veritate coacti*) »<sup>16</sup>. Ce que Thomas trouvait dans la compréhension de cette histoire, c'était la vérification philosophique d'une intelligibilité intrinsèque de l'existant sensible, et du même coup de quoi fonder la possibilité d'en connaître intellectuellement la vérité essentielle.

Il y avait en fait quelque chose d'assez platonicien dans la formulation aristotélécienne de l'acte de naissance de la métaphysique. Platon appelait *en soi* (« *auto kath'auto* »<sup>17</sup>) toute réalité considérée en tant que telle, autrement dit dans son idée<sup>18</sup>. Aristote requiert pour sa part l'élaboration d'une « science de l'être en tant qu'être (*to on è on*) »<sup>19</sup>, c'est-à-dire qui considère l'être en tant que tel. La justification de cette requête est qu'il existe des sciences qui ont chacune rapport à un certain genre d'êtres : le corps naturel mobile pour la physique, les espèces de la quantité pour les mathématiques, par exemple. Une science ne peut avoir qu'un être pour objet, car de ce qui n'est pas, il n'y a rien à connaître. Mais chaque science apparaît du même coup puissante à prouver certaines conclusions, à rendre raison de certaines propriétés de certains êtres, et impuissante à rendre compte de ce que son objet a en commun avec tous les autres, et sans quoi il ne saurait être son objet. Cette limitation du pouvoir cognitif de nos sciences, à laquelle leur développement historique n'a pas changé un iota, impose qu'il soit rendu compte aussi de cet élément commun : faute de quoi l'accomplissement de leur projet de connaissance est condamné à rester en suspens<sup>20</sup>. Ainsi les

---

reproduira à l'infini, de sorte qu'au lieu d'une unité intelligible, on aura une multiplicité infinie d'hommes-en-soi, plus nombreux que les hommes sensibles. Platon suggère lui-même (*loc. cit.*, 132b) que la seule solution pour concevoir sans contradiction la connaissance intellectuelle est de considérer que l'idée n'est pas une chose, et que l'universel intelligible est immanent aux singuliers sensibles, permettant que ceux-ci soient l'objet de *visées* unifiées de la part de l'intellect, autrement appelées *noèmes*, *intentions*, ou *concepts*.

<sup>16</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre A, ch. 3, 984b 10 (n° 97 du *Commentaire* de Thomas).

<sup>17</sup> Platon, *Phédon*, 66a 3.

<sup>18</sup> Ainsi, dans le *Phédon*, l'idée de l'égalité, c'est « *auto ho estin ison* » (75d 5) – l'égal-qui-n'est-rien-qu'égal, à la différence des choses concrètes qui sont à la fois égales et inégales.

<sup>19</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.1. La traduction en français de *to on* suscite d'interminables réflexions, dont Étienne Gilson a présenté l'essentiel dans *L'Être et l'Essence* (Vrin 1987). La traduction littérale est : *l'étant*, qui n'appartient pas au français courant, lequel parle plus volontiers de *l'être*, en substantivant l'infinif. J'ai pris le parti de me tenir à cet usage courant jusqu'au moment où l'analyse conduit à la distinction entre *ens* et *esse*, réservant alors l'infinif *être* pour la traduction de l'infinif latin.

<sup>20</sup> On peut évidemment renoncer à considérer que les sciences aient un rapport à l'être, ce qui a pour conséquence d'en faire des constructions mentales tirant leur autorité non pas de *l'être-ainsi* des choses, mais de l'accord des esprits au sein de la communauté réputée scientifique.

sciences, telles qu'il pouvait déjà les connaître, avaient pour Aristote l'intérêt non seulement de procurer des connaissances qui échappaient aux incertitudes de la simple expérience sensible, mais encore de révéler une dimension du connaissable en tant que tel qui dépasse manifestement leur compétence.

Cette implication de l'être en tout objet de science explique la thèse thomassienne, reprise plus directement d'Avicenne<sup>21</sup>, qui fait de « l'être », le « premier intelligible » : *ens primum intelligibile*<sup>22</sup>. Il s'agit évidemment ici de la priorité logique de ce qui est « antérieur en soi », et non pas de l'antériorité chronologique de ce qui est « antérieur pour nous »<sup>23</sup>. Thomas pense comme Aristote que l'origine de toute notre connaissance est dans la sensation, et que notre intellect acquiert une connaissance des choses sensibles par l'abstraction de leur formes intelligibles, à partir des images (*phantasmata*) qu'elles nous procurent<sup>24</sup>. Ce qui fait la primauté de l'être, c'est justement qu'il est la notion la plus universelle, qui ne définit aucun être en particulier, mais se trouve impliquée dans la définition de tout<sup>25</sup> : il est donc le sommet de l'abstraction et ne peut être connu, sinon après tout le reste, du moins sans que des êtres soient d'abord appréhendés, empiriquement puis conceptuellement.

Ce caractère fondamental du concept d'être se vérifie dans l'ordre de la démonstration, ou « syllogisme scientifique »<sup>26</sup>. Thomas a appris d'Aristote que toute démonstration se fonde sur de l'indémontrable. Aucune science n'est en effet capable de rendre compte démonstrativement des principes qui fondent ses preuves, notamment celui qui fonde tout raisonnement cohérent autant que toute énonciation sensée : l'axiome de non-contradiction<sup>27</sup>. Cette autre limite de la connaissance scientifique rend nécessaire l'examen de ces principes, sauf à se contenter de les postuler, et à réduire la science, comme Platon l'avait fortement souligné, à un système d'opinions<sup>28</sup>, pour ne pas dire à une escroquerie intellectuelle. Or la discussion des principes ressortit à la « philosophie première »<sup>29</sup>. Car le seul moyen de vérifier un principe indémontrable est de se demander s'il est possible de le nier, et de montrer que cette négation se supprime elle-même parce qu'elle implique contradiction : la vérification dialectique d'un principe – qu'Aristote appelait « démonstration par réfutation »<sup>30</sup> – repose donc sur le même axiome que toutes les démonstrations. Quant à ce dernier, il apparaît lui-même indéniable non pas en ce que son négateur se contredirait – ce dont précisément il admet la possibilité –, mais en ce que, admettant la vérité simultanée des contradictoires, il avoue, lorsqu'il nie le principe en paroles, que ce dernier est vrai pour lui aussi<sup>31</sup> : ce principe est

---

<sup>21</sup> « *Primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit* » (Thomas d'Aquin, *Commentaire à la Métaphysique*, Livre I, leçon 2, n° 558).

<sup>22</sup> *Id.*, *Somme de Théologie*, Ia, q. 5, a.2.

<sup>23</sup> Aristote, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch. 2, 71b 33 ; ch. 3, 72b 26.

<sup>24</sup> Voir Thomas d'Aquin, *De la Vérité*, q. X, a.6.

<sup>25</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q. 94, a.2.

<sup>26</sup> Aristote, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch. 2.

<sup>27</sup> Voir Aristote, *Métaphysique*, Livre Γ, ch. 4.

<sup>28</sup> Voir Platon, *République*, Livre VII, 533b-c.

<sup>29</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre Γ, ch. 3 ; Livre K, ch. 3-4.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, Livre Γ, ch. 4.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, Livre K, ch. 5, 1062b.

donc la plus indéniable des vérités, celle dont la connaissance commande toutes les autres.

Or un tel principe renvoie manifestement à cet *être en tant qu'être* dont Aristote recherchait la science : car il ne concerne pas tel être, mais dit qu'universellement, *il est impossible que le même à la fois soit et ne soit pas*. Thomas insiste sur cette connexion qui reconnaît dans les premiers principes logiques l'expression d'une intuition intellectuelle de l'être, qui est pour lui le fondement de toute connaissance : « Notre intellect connaît naturellement l'être, et ce qui appartient par soi à l'être, en tant que tel. Sur cette connaissance se fonde la connaissance des premiers principes, par exemple qu'on ne peut pas affirmer et nier en même temps, et d'autres de ce type »<sup>32</sup>. Il peut y avoir une science de l'être en tant qu'être dans la mesure où d'abord la sensation nous révèle l'existence des choses autant que de nous-mêmes, et où des choses ainsi révélées notre intellect voit qu'elles obéissent non seulement à des lois constitutives qui les font telles ou telles, mais aussi à des lois universelles qui tiennent au fait même qu'elles sont.

Il était impossible d'aborder l'être de cette manière sans souligner, dans les termes d'Aristote, qu'il est un « *pollachôs légoménon* »<sup>33</sup>, quelque chose qui se dit en de nombreux sens. Les *Catégories* aristotéliennes avaient cherché à déterminer les significations générales de l'être, c'est-à-dire les manières principales de l'attribuer, pour autant qu'elles sont irréductibles l'une à l'autre tout en se référant toutes à l'être : substance, quantité, qualité, relation, etc. L'exhaustivité de la liste importe peu en fin de compte. Il importe en revanche beaucoup de distinguer l'être de ce qui est en tant que *sujet* d'attribution – la substance –, et ce qui n'est qu'en tant qu'*attribut* d'un tel sujet – l'accident : il faut que les deux soient, sauf à identifier un être et un non-être, mais ils ne sauraient être dans le même sens, puisque par exemple la laideur est attribuable à beaucoup de choses diverses, tandis que Socrate est laid mais n'est attribuable à rien.

La reconnaissance de cette polysémie n'était pas seulement une constatation d'ordre linguistique, qui se redoublerait du fait qu'elle varie elle-même d'une langue à l'autre. L'impossibilité de traiter l'être comme un terme univoque<sup>34</sup> était pour Aristote la solution aux graves difficultés que Gorgias avait soulevées à propos de l'ontologie parménidienne. Parménide avait comme découvert l'être et sa valeur de principe premier en prononçant que « l'être est »<sup>35</sup>. Mais à n'entendre dans cette proposition que l'identité de l'être à soi-même, on s'aperçoit aussitôt qu'elle s'applique aisément au non-être, dont on dira qu'il « est, puisqu'il est non-être »<sup>36</sup>. Ce qui se voulait affirmation radicale de l'être comme identité se révèle dissolution de l'être dans la contradiction. On n'y échappe qu'à la condition de reconnaître que « *être quelque chose* ne revient pas au même que *être absolument*

---

<sup>32</sup> Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, 2<sup>ème</sup> partie, ch. 83.

<sup>33</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre Γ, ch. 2.

<sup>34</sup> C'est ainsi qu'Aristote établit qu'« il n'est pas possible que l'être soit un genre » (*Métaphysique*, Livre B, ch. 3, 998b 22), parce qu'un genre ne peut être différencié que par des différences auxquelles il n'appartient pas, et qu'il faudrait donc que l'être soit différencié par des différences qui ne soient pas, ce qui est absurde.

<sup>35</sup> Parménide, *Poème*, fgt 8 DK.

<sup>36</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre Γ, ch. 2, 1003b 10. Le livre de Gorgias s'intitulait : *Du Non-être ou de la Nature*.

*parlant* »<sup>37</sup>, ou que l'être ne peut signifier l'identité intelligible – l'essence – sans signifier d'abord l'existence.

La polysémie de l'être n'en posait pas moins à Aristote un problème de consistance logique, auquel il trouvait une solution à laquelle Thomas a donné le nom grec, à vrai dire impropre, d'*analogie*<sup>38</sup>. Que l'être ait plusieurs sens pouvait en faire un terme purement équivoque, ce qui, loin de fonder le raisonnement, autoriserait tous les sophismes, qui ne manquent pas d'exploiter les glissements de sens inapparents. Mais entre les termes univoques – tel le genre *animal* – et les termes équivoques – tel *le chien* dès lors qu'il dénomme une constellation – il y a des termes qui qualifient des réalités d'essence différente, mais toujours en référence à une signification principale : c'est ainsi à la *santé* de l'animal que l'on renvoie, quand on déclare *sains* un régime, un climat, un médicament, un mode de vie, une urine ou une plaie. Il y a ici une forme d'unité logique qui n'est pas une pure univocité, mais qui traduit dans la pensée et le discours des rapports réels de causalité – terme lui-même polysémique – ou d'indicialité.

La polysémie de l'être ne condamne donc pas la pensée de l'être à la contradiction. Encore faut-il indiquer quelle est parmi les significations de l'être la première à laquelle renvoient toutes les autres. La réponse aristotélicienne trouvait celle-ci dans la substance<sup>39</sup>, condition de l'existence de tous ses attributs en tant qu'elle existe distinctement – « séparément » – tandis qu'ils ne peuvent avoir d'existence séparée. D'où le texte fameux qui ramène la question « qu'est-ce qui est l'être (*ti to on*) ? » à la question : « qu'est-ce qui est la substance (*tis hē ousia*) ? »<sup>40</sup>.

Thomas assume cette réponse, mais il en fait l'occasion d'un approfondissement majeur de l'ontologie aristotélicienne. Car le sens premier de l'être a lui-même pour Aristote deux significations<sup>41</sup>. L'*ousia* peut désigner, comme l'idée platonicienne, ce qu'est essentiellement un être, le prédicat principal qui dit quel type de réalité il est, et qui lui permet de posséder en outre ses autres attributs : telle l'humanité pour les hommes, ou l'équidistance des points de la circonférence pour les cercles. Mais en tant même qu'universelle, l'essence n'a d'être qu'en appartenant à des sujets qui sont des individus<sup>42</sup>. Il y a donc un sens de l'*ousia* qui est plus fondamental que l'essence, puisque celle-ci le présuppose : au sens premier, l'*ousia*, ce qui a l'être, c'est l'individu, et l'existence individuelle est donc le sens fondamental de l'être, celui qu'exprime le verbe être pris absolument – qui est assurément un terme universel, mais non pas un prédicat essentiel, ou, comme dira Kant, « réel ». On retrouve ici la distinction qui permettait la réfutation du sophisme de Gorgias, ainsi que la formulation de deux

<sup>37</sup> Aristote, *Réfutations sophistiques*, ch. 5, 167a 2.

<sup>38</sup> *Analogia* désigne en grec la proportion, c'est-à-dire l'identité de deux rapports : a/b = c/d. Thomas d'Aquin a envisagé pendant un temps de comprendre en ce sens l'analogie de l'être, avant de la concevoir comme une plurivocité ordonnée en référence à un sens premier (voir Bernard Montagnes, *La Doctrine de l'Analogie de l'Être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963). Il conservait le nom, mais en le détournant de son sens originel.

<sup>39</sup> Voir Aristote, *Métaphysique*, Livre Z, ch. 1.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 1028b. Pour l'interprétation de ce passage, voir Jacques Brunschvig, « Dialectique et ontologie chez Aristote », dans *Études aristotéliciennes, Métaphysique et Théologie*, p.193 (Vrin-Reprise, 1985).

<sup>41</sup> Voir Aristote, *Catégories*, ch. 5, 2a 11-19.

<sup>42</sup> « J'appelle universel ce qui par nature s'attribue à plusieurs » (Aristote, *De l'Interprétation*, ch. 7, 17a 39).

questions que selon Aristote toute science se pose à propos de son objet, sans les confondre : « est-ce que cela est (*eī esti – an sit*) ? » et « qu'est-ce que c'est (*ti esti – quid sit*) ? »<sup>43</sup>.

Thomas en concluait qu'il fallait distinguer, au sein de l'étant (*ens*), l'essence (*essentia*) et l'être (*esse*), c'est-à-dire l'exister<sup>44</sup>. Cette distinction était tout à fait explicite chez Aristote, mais Thomas jugeait que ce dernier n'en avait pas tiré toutes les conséquences qui s'imposent. Thomas s'inscrivait certes par là dans la postérité philosophique d'Avicenne<sup>45</sup>, qui avait déjà commenté Aristote en ce sens, mais il s'opposait au philosophe musulman quant au rapport de l'exister et de l'essence au sein de l'étant. Le premier s'ajoutant à la seconde sans en faire partie, Avicenne lui appliquait la notion aristotélicienne d'accident. À quoi Thomas objecte que c'est là supposer que l'essence pourrait être sans son *esse*, – tout comme un homme existe avant d'acquiescer cet accident qu'est pour lui la science –, ce qui est absurde. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, considérée à part, abstraction faite de l'existence, l'essence est une possible manière d'être, une identité spécifique. La distinction aristotélicienne qui permet de penser le rapport d'*essentia* à *esse* n'est donc pas le rapport de substance à accident, mais celui de la *puissance* à l'*acte*, de la potentialité à l'effectivité. Aussi Thomas conçoit-il l'*esse* comme *acte de l'essence*<sup>46</sup>, avec la conscience de dire quelque chose qu'Aristote n'a pas dite, tout en trouvant chez lui tout ce qui était nécessaire pour la dire, et même pour la justifier.

Le premier geste philosophique de Thomas d'Aquin fut donc d'infléchir l'aristotélisme sur la voie d'une *métaphysique de l'existence*, ou, si l'on veut, d'un *existentialisme métaphysique*, qui n'éprouvait aucun besoin de nier la réalité de l'essence, ni de postuler l'absurdité de l'existence, mais relativisait la première par rapport à la seconde, s'interdisant du même coup de dissoudre celle-ci dans l'autre, ou de prétendre l'en déduire, comme le tenteront les rationalismes ultérieurs. L'aristotélisme y gagnait en cohésion, sinon en cohérence. Car la pointe extrême de l'abstraction ontologique rejoignait la noétique : professer l'origine sensible de toute notre connaissance, c'est évidemment reconnaître que le connaissable n'est tel pour nous que pour autant qu'il nous est *donné*, dans une expérience qu'aucune déduction ne saurait produire, ni aucune réflexion suppléer<sup>47</sup>. C'est de l'expérience que concepts et définitions reçoivent leur contenu, parce que l'universel intelligible est immanent au sensible, en puissance dans la sensation d'être identifié comme tel par l'intellect. C'est l'expérience

---

<sup>43</sup> *Id.*, *Seconds Analytiques*, Livre II, ch.1.

<sup>44</sup> Voir Thomas d'Aquin, *De Ente et Essentia*, ch. 5.

<sup>45</sup> Voir Ibn Sina, *Kitab al-Isarat wa l-Tanbihat* (Livre des Directives et Remarques), 4<sup>ème</sup> groupe.

<sup>46</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Question disputée De Potentia*, q.VII, a.2, *ad 9m* ; *Somme contre les Gentils*, 2<sup>ème</sup> partie, ch. 54.

<sup>47</sup> Thomas d'Aquin paraît occuper la position théorique que Merleau-Ponty cherche à rejoindre, dans *Le Visible et l'Invisible*, moyennant une critique serrée de ce qu'il appelle la « philosophie réflexive », c'est-à-dire l'idéalisme moderne. Mais faute de renoncer tout à fait à cet idéalisme qui est la source de toutes les apories qu'il affronte, Merleau-Ponty ne parvient jamais à ce réalisme auquel toutes ses argumentations paraissent tendre.

encore qui nous donne à penser, dans leur évidence intuitive, les premiers principes indéniables de la connaissance<sup>48</sup>.

En second lieu, c'est la distinction logique du concept et du jugement qui prend un nouveau sens. Car s'il est vrai que le concept nous rend l'être présent en nous faisant viser, sur un mode universel, les attributs réels, essentiels ou accidentels, des choses que nous appréhendons, c'est au jugement qu'il revient pour Thomas d'atteindre l'*esse* par-delà l'essence, en même temps qu'à travers elle. Non pas que l'*esse* ne soit pas un concept, auquel cas l'intellect ne pourrait l'attribuer ; mais parce que l'*esse* est toujours énoncé comme celui d'un certain sujet ; et surtout parce que c'est dans l'acte de jugement que l'intellect connaît la vérité de ce qu'il énonce, c'est-à-dire sa conformité à la chose qu'il vise, conformité qui est déjà réalisée dans l'acte de simple appréhension qu'est le concept, mais n'y est pas signifiée comme telle. Là encore, Thomas ne faisait que renchérir sur Aristote pour qui « tu n'es pas blanc parce que nous sommes dans le vrai en pensant que tu l'es, mais c'est parce que tu l'es que nous sommes dans le vrai en le disant »<sup>49</sup> : c'est l'*être-ainsi* de la chose, en tant qu'elle *existe* indépendamment de notre pensée, qui fait la vérité de notre pensée, et non pas la capacité que celle-ci a de s'en faire une idée. Aussi Thomas allait-il jusqu'à affirmer que « la vérité est fondée sur l'*esse* de la chose plutôt que sur son essence »<sup>50</sup>.

Enfin, rien n'atteste mieux ce primat de l'existence dans la métaphysique thomasiennne que la critique de l'argument anselmien – ultérieurement dénommé « ontologique » – qui reviendrait pour Thomas à faire de l'existence de Dieu une évidence intellectuelle<sup>51</sup>. Thomas ne met pas en cause la désignation de Dieu comme « *id quo majus cogitari non possit* », ni même l'affirmation qu'en Dieu l'existence est impliquée dans l'essence : ce sera sa propre thèse, lorsqu'il démontrera qu'en Dieu, et en Dieu seul, il est impossible de les distinguer<sup>52</sup>. Mais, formé à l'école de la rigueur logique aristotélicienne, il raisonnait ainsi : si l'argument prétend partir d'une définition dite « réelle » – c'est-à-dire qui énonce l'essence de quelque chose –, elle présuppose l'existence de son objet et ne peut donc servir à la démontrer ; si la définition n'est que nominale, elle ne fait qu'énoncer ce que l'on entend par Dieu, et l'existence de celui-ci devra être démontrée par ailleurs pour que l'on soit sûr de nommer par là quelque chose. Que nous ne puissions penser que comme existant, et non pas comme simplement fictif, un être auquel censément ne manque aucune perfection, cela ne prouve donc pas qu'il existe un tel être hors de notre pensée. Le réalisme métaphysique de Thomas lui interdisait de penser qu'on puisse conclure une existence d'une définition<sup>53</sup>, comme si l'on pouvait connaître en allant de la pensée à l'être, au lieu d'accueillir l'être dans la pensée.

---

<sup>48</sup> Voir Aristote, *Seconds Analytiques*, Livre II, ch. 19.

<sup>49</sup> *Id.*, *Métaphysique*, Livre Θ, ch. 10.

<sup>50</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, IIa-IIae*, q. 109, a.1.

<sup>51</sup> Voir *Op. cit.*, *Ia*, q. 2, a.1.

<sup>52</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Ia*, q. 3, a.4.

<sup>53</sup> On voit que sur ce point, Kant n'a rien découvert.

Le primat reconnu à l'existence n'allait pas sans modifier fondamentalement le sens des conclusions de la métaphysique aristotélicienne.

Aristote avait fondé la métaphysique en déniait à la physique le statut de « science première »<sup>54</sup>, pour la raison qu'on ne saurait réduire l'étant à l'étant naturel : la philosophie première a reçu le nom de métaphysique parce qu'elle a pour objet une réalité qui est *au-delà* de la nature (*méta - phusin*), objet de la physique. Ce dépassement ne doit pas être entendu en un sens simplement logique ou notionnel, comme si l'on disait que les « principes communs »<sup>55</sup> ou « axiomes »<sup>56</sup> qui fondent la démonstration scientifique dépassent le domaine spécialisé de chaque science, ou que la notion d'être dépasse toute notion d'un genre particulier. Autrement dit, la science de l'être en tant qu'être ne saurait se réduire à une *axiomatique* des premiers principes de la démonstration, ni à une *ontologie* prenant pour objet la notion d'être et les propriétés qui s'y rattachent. Car la science se définit pour Aristote comme une connaissance par la cause<sup>57</sup>, c'est-à-dire une connaissance explicative de son objet. Comme science de l'être en tant qu'être, la *sophia* doit donc expliquer les êtres en tant qu'ils sont, dire pourquoi ils sont et non pas pourquoi ils sont tels ou tels, comme par exemple lorsque la géométrie explique pourquoi le triangle s'inscrit dans un cercle, ou lorsque l'astronomie explique l'éclipse du Soleil par l'interposition de la Lune. C'est à cette condition que la *sophia* sera « science des premiers principes et des premières causes »<sup>58</sup>, parce qu'elle considérera dans l'étant ce qui est en lui le plus fondamental : l'être.

La substance étant pour Aristote le sens fondamental de l'être, il en tirait la conséquence que la science première devait expliquer la substance en tant que telle, et que l'explication des substances qui en ont besoin, pour autant qu'elles résultent d'autre chose, ne peut se trouver qu'en un être lui-même subsistant<sup>59</sup>. Toute réalité subsistant ou pouvant subsister indépendamment de la nature relève sans doute de la philosophie première<sup>60</sup> : c'est le cas pour Aristote non seulement des intelligences

---

<sup>54</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre E, ch. 1.

<sup>55</sup> *Id.*, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch. 32.

<sup>56</sup> *Id.*, *Métaphysique*, Livre Γ, ch. 3.

<sup>57</sup> Voir : *Id.*, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch. 2.

<sup>58</sup> *Id.*, *Métaphysique*, Livre A, ch. 2, 982b.

<sup>59</sup> Voir *Op. cit.*, Livre Λ, ch. 5.

<sup>60</sup> Il y a assurément ici un problème en ce qui concerne la détermination de l'objet de la métaphysique. Sans doute ne préoccupait-il pas outre mesure Thomas, dont la tâche de théologien avait d'autres visées que les problèmes d'épistémologie formelle et de délimitation des compétences. Aussi se contentait-il de la définition aristotélicienne du troisième degré d'abstraction : la connaissance des formes réellement séparées, soit de *l'immatériel subsistant*. Il y a toutefois là une détermination de l'objet de la métaphysique qui peut paraître purement négative, et relative à celle de l'objet des autres sciences : les formes inséparables de la matière pour la physique, et les formes inséparables, mais conçues par abstraction comme si elles étaient séparées, pour les mathématiques. Par ailleurs il est clair que seule la connaissance de l'être divin permet l'achèvement de la science de l'être en tant qu'être, puisque c'est lui qui est la première cause et le premier principe des êtres en tant qu'ils sont, ce qui n'est évidemment le cas d'aucune autre forme séparée. C'est dire que la théologie est science première absolument, et à l'intérieur même des sciences qui ont pour objet les êtres supra-sensibles. Si donc l'on prend la *métaphysique* en son sens étymologique, on lui donnera volontiers pour objet le supra-sensible en général. Mais si on en fait le nom de la philosophie première ou de la science de l'être en tant qu'être, c'est bien à la théologie qu'il faudra

séparées qui président au mouvement des astres<sup>61</sup>, mais aussi de l'intellect humain en tant que son activité transcende celle de l'organisme<sup>62</sup>. Mais la science première ne s'accomplit que comme *théologie*<sup>63</sup>, si par Dieu (*théos*) l'on entend ce premier moteur dont Aristote juge l'existence nécessaire à l'origine de tout mouvement<sup>64</sup>. Le mouvement est en effet l'acquisition par un être d'une forme nouvelle, c'est-à-dire d'une manière d'être de laquelle il était en puissance. Or nul ne pouvant se donner ce qu'il n'a pas, tout mouvement requiert un moteur qui communique une forme qu'il possède en acte. Si donc il existe des moteurs mus, il doit aussi exister quelque chose qui soit un moteur non mû, comme tel principe premier de tout mouvement. Et un tel être doit être conçu comme un « acte pur »<sup>65</sup>, sans quoi il aurait lui-même besoin d'un moteur pour passer de la puissance à l'actualisation.

Les fameuses « cinq voies »<sup>66</sup> sont pour une part une reprise de la démonstration aristotélicienne de l'existence de Dieu<sup>67</sup>. Si les deux dernières peuvent paraître relever d'un héritage néoplatonicien et platonicien, la première conclut, elle, de l'existence du mouvement, empiriquement vérifiable, à l'existence du premier moteur acte pur, tandis que la deuxième s'appuie sur l'existence de la dépendance causale entre certains êtres, pour conclure à l'existence d'une cause première. Quant à la troisième, la plus originale, elle conclut de l'existence d'êtres contingents, qui n'existent pas par eux-mêmes, à celle d'un être non seulement nécessaire mais *absolument nécessaire*, c'est-à-dire dont la nécessité tient à ce qu'il est, et non pas à ce qu'un autre être lui impose d'être.

Sans doute y aurait-il à montrer, plus que Thomas ne s'en donne la peine au moment où il expose ses voies, comment les notions auxquelles elles aboutissent représentent bien un même être. Il se contente du fait que chacune correspond à « ce que nous appelons Dieu »<sup>68</sup>, c'est-à-dire signifie un prédicat du Dieu qui est l'objet de sa théologie.

Plus important peut paraître le fait que l'approfondissement susdit de l'ontologie aristotélicienne change le sens des conclusions atteintes.

---

l'identifier, puisque c'est cette dernière, pour Thomas comme pour Aristote, qui est universelle parce que première. Rien n'interdit alors de parler de *métaphysiques spéciales* pour désigner les *noologies* humaine et angélique – plutôt que lesdites *psychologie* et *cosmologie rationnelles*. Mais on ne les opposera pas pour autant à une *métaphysique générale* qui serait une *ontologie*, dès lors que l'on reconnaît comme Aristote que l'être n'est l'essence de rien, n'est pas un genre, et n'est pas un terme univoque.

<sup>61</sup> *Ibid.*, ch.8.

<sup>62</sup> *Id.*, *De l'Âme*, Livre I, ch.1, 403b.

<sup>63</sup> En *Métaphysique*, Livre E, ch. 1, Aristote prépare l'identification de la philosophie première et de la théologie qui sera effectuée pour de bon au livre Λ, lequel reprend le livre VIII de la *Physique*. En K 7, comme en E 1, Aristote précise que la théologie est « universelle parce que première », c'est-à-dire parce que Dieu est cause à l'égard de tous les êtres, et non pas première parce qu'universelle, comme pourrait prétendre l'être une ontologie.

<sup>64</sup> Voir Aristote, *Physique*, Livre VIII.

<sup>65</sup> Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, 1<sup>ère</sup> partie, ch.22, § 7, texte qui renvoie au ch.16 de la même partie. L'expression thomasiennne ne se trouve pas littéralement chez Aristote, mais traduit fidèlement la pensée de celui-ci. En *Métaphysique*, Livre Λ, ch. 6, Aristote conclut à la nécessité d'un premier moteur « dont la substance soit acte » (1071b 20), c'est-à-dire, comme il l'explique dans la suite, exclue toute forme de potentialité.

<sup>66</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q. 2, a.3.

<sup>67</sup> Pour une présentation sommaire des cinq voies, voir : Michel Nodé-Langlois, *Le Vocabulaire de saint Thomas d'Aquin* (Ellipses 1999), p.29 ss.

<sup>68</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q. 2, a.3.

Si l'analyse de l'étant doit conduire à reconnaître l'*esse* comme acte de l'essence, alors l'acte pur, principe premier de l'être, doit être conçu non pas seulement, à la manière d'Aristote, comme « pensée de la pensée »<sup>69</sup> – éternelle identité réfléchie à soi-même et éternelle jouissance de soi –, mais, plus fondamentalement, comme *acte pur d'exister – ipsum esse subsistens*<sup>70</sup>. La conception d'Aristote s'arrête à la substance et à ce qui lui donne d'être *ce qu'elle est* : sa forme. Dieu est alors pensé comme le pur intelligible. Mais si le principe de toute intelligibilité est l'*esse* plutôt que la forme essentielle<sup>71</sup>, c'est en tant que pur *esse* que Dieu est ce pur intelligible, source de toute existence et de toute intelligibilité.

L'objet de la métaphysique est par suite pour Thomas Dieu comme acte pur d'être, et les attributs qu'il faut lui reconnaître en tant que tel. Ceux-ci peuvent pour lui être connus<sup>72</sup> à partir de celui qui découle sans doute le plus immédiatement de cette notion de la divinité : la *simplicité*, c'est-à-dire l'absence de division interne. La pureté de l'acte d'être en Dieu exclut qu'il puisse y avoir en lui cette distinction entre l'essence et l'existence qui caractérise les autres êtres. Ceux-ci n'existant pas par essence mais seulement parce qu'ils tiennent l'existence d'une cause, ce n'est pas la même chose pour eux, conformément à la remarque déjà citée d'Aristote, d'être et d'être ce qu'ils sont. Mais si l'essence de Dieu pouvait être distinguée de son existence, celui-ci devrait lui être conféré, et Dieu ne serait pas cause première<sup>73</sup>. Thomas ne trouve d'autre moyen d'exprimer l'impossibilité d'une telle distinction qu'en disant que « Dieu est son être (*Deus est suum esse*) »<sup>74</sup>.

Cette proposition a pour nous assurément quelque chose d'obscur, car si nous pouvons voir comment elle résulte du cheminement de la démonstration métaphysique, ce qu'elle signifie en elle-même nous échappe. C'est que tout ce que nous pouvons dire sur Dieu nous est connu à partir de la connaissance d'êtres qui n'existent pas à sa manière<sup>75</sup> : nous n'avons aucune expérience d'un acte pur d'exister, et nos concepts, tirés de l'expérience des êtres sensibles, restent à leur mesure en nous faisant connaître des essences qui ne sont pas leur être. Thomas sait donc ne pouvoir se prononcer sur Dieu qu'à l'aide de notions et de signes irrémédiablement

<sup>69</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre Λ, ch. 7.

<sup>70</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q. 4, a.2, ad 3m.

<sup>71</sup> Thomas d'Aquin reconnaît à l'*esse* un rôle plus formel qu'à la forme substantielle en tant que telle (*illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse*), non pas en ce qu'il serait une forme de même ordre qui se surajouterait à celle-ci, ce qui serait contradictoire, mais en ce qu'il est la première différence intelligible, présupposée à toute différenciation quidditative, c'est-à-dire comme l'acte sans lequel une forme substantielle n'est subsistante qu'en puissance (voir *Somme de Théologie*, Ia, q. 7, a.1). Cette conception paraît tout à fait conforme à celle d'Aristote qui, abordant l'examen du principe de non-contradiction, commence par le référer à l'évidence que « être [*einai* – infinitif pris absolument] et ne pas être [*mè einai*] signifient quelque chose » (*Métaphysique*, Livre Γ, ch. 4, 1006a 29-30).

<sup>72</sup> Pour la déduction des attributs divins, voir l'ouvrage cité à la note 66, p.22 ss.

<sup>73</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q. 3, a.4.

<sup>74</sup> *Ibid.*, q. 4, a.2, ad 3m.

<sup>75</sup> Si l'être devait être considéré comme un terme univoque, il y aurait une contradiction, comme Hegel le soutiendra, à passer de la reconnaissance de l'existant causé – fini en ce sens – à l'affirmation de l'existant incausé – infini en ce sens. L'analogie de l'être est ainsi ce qui permet de répondre affirmativement à la question *an Deus sit?*, sans amphibologie ni contradiction, puisque ce qui implique contradiction, c'est de prétendre limiter l'être à l'univocité d'un certain genre.

inadéquats. Aussi en conclut-il que la connaissance métaphysique de Dieu doit emprunter ce qu'il appelle la « voie négative (*via remotionis*) »<sup>76</sup>, qui consiste à lui attribuer toute perfection nécessaire pour rendre compte de ce qui n'est pas lui, en niant qu'elle lui appartienne sous la forme finie qu'elle a dans ses créatures. D'où les formules étonnantes qui résument la conception thomasiennne de la connaissance métaphysique fondamentale : de Dieu, nous savons « ce qu'il n'est pas » plutôt que « ce qu'il est »<sup>77</sup>, et, de cette manière, « nous rejoignons Dieu comme un inconnu (*Deo quasi ignoto conjungimur*) »<sup>78</sup>. C'est que notre raison ne peut connaître Dieu, moyennant sa capacité naturelle, qu'à partir de ses créatures, et donc dans son *rapport* avec elles<sup>79</sup> : connaissance par conséquent relative, non pas quant à sa vérité – il n'est pas question ici de relativisme –, mais quant à la limite qu'imposent à sa signification et à sa portée les moyens de l'atteindre<sup>80</sup>.

La révision de la notion de l'être divin dans les termes de la métaphysique de l'existence ne va pas sans une réinterprétation corrélative de ce rapport même qui nous permet de l'atteindre, c'est-à-dire de la causalité par laquelle Dieu produit les êtres à partir desquels nous le connaissons.

Toute cause produit un effet qui a une certaine similitude formelle avec elle<sup>81</sup> : c'est ainsi qu'il revient à l'homme d'engendrer l'homme, et au savant de rendre savant celui qu'il enseigne. C'est la possession en acte d'une manière d'être qui rend la cause capable de la communiquer et d'exercer par là-même sa causalité. Si Dieu est l'*ipsum esse*, on en conclura que l'effet propre de Dieu consiste à causer l'*esse* de ce qui n'est pas lui<sup>82</sup>, c'est-à-dire de faire exister, ce qui est la définition même de la création. En effet, toute autre causalité suppose l'existence d'un patient – d'un « mobile » – qui est en puissance de la forme que lui communique l'agent. Mais une causalité dont l'effet propre est l'*esse* ne peut évidemment rien présupposer qui existerait déjà, car elle ne serait pas alors cause d'existence. La seule puissance que présuppose une telle causalité n'est pas la puissance passive d'un sujet préexistant, mais la puissance active de la cause qui le fait exister. C'est dire que la création ne présuppose rien d'autre que la puissance de l'être absolu<sup>83</sup>, puissance elle-même absolue en ce que rien n'existe pour la limiter : c'est très exactement en ce sens que l'on parle de création *ex nihilo*.

Pareille notion est évidemment le point d'écart maximal entre la métaphysique de Thomas d'Aquin et tout ce qu'il pouvait trouver dans la pensée grecque.

---

<sup>76</sup> Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, 1<sup>ère</sup> partie, ch. 14.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Op. cit.*, 3<sup>ème</sup> partie, ch. 49. Saint Thomas cite la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite (ch. 2).

<sup>79</sup> *Op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, ch.30, § 4.

<sup>80</sup> En savoir plus sur Dieu relève pour Thomas d'Aquin de la foi, qui est elle-même une connaissance obscure, en attendant la vision béatifique de l'essence divine, dont la foi donne l'espérance, mais qui suppose que Dieu se communique surnaturellement, par grâce, à l'âme. Voir *Somme contre les Gentils*, 3<sup>ème</sup> partie, ch. 53.

<sup>81</sup> Voir *Op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, ch. 8, § 1.

<sup>82</sup> Voir *Op. cit.*, 2<sup>ème</sup> partie, ch. 6 et 15 ; et : *Id.*, *Somme de Théologie*, Ia, q. 45, a.5.

<sup>83</sup> Voir *Id.*, *Somme contre les Gentils*, 1<sup>ère</sup> partie, ch. 16.

Non pas que l'affirmation de la création contredise en rien l'axiome formulé par Aristote<sup>84</sup> et repris par Lucrèce<sup>85</sup> : *ex nihilo nihil fit* – du néant rien ne peut provenir. C'est au contraire cet axiome qui fonde la déduction de l'existence du créateur : car s'il y a des êtres qui proviennent, et dont l'existence est explicable du fait même de cette provenance, il faut un être qui ne provient de rien pour expliquer l'existence des premiers. Avant le monde – en un sens logique et non pas chronologique – il n'y a pas rien : il y a Dieu. C'est donc bien parce que rien ne peut provenir du non-être absolu qu'il faut poser un être à la source de toute provenance.

Les Grecs toutefois n'étaient pas remontés de là jusqu'à la conception et à l'affirmation de la création, parce que, selon Thomas, ils n'avaient pas poussé leur analyse de l'être jusqu'à l'*esse* conçu comme l'acte sans lequel l'essence ne serait qu'un possible, et en cela même un non-être. Platon concevait la causalité divine comme celle d'un artisan, à la fois architecte et maçon, qui organise sur le modèle des idées, une « *chôra* »<sup>86</sup>, c'est-à-dire une étendue, ou encore une matière, préexistante mais informe : le démiurge du *Timée* fait être les choses qui composent l'ordre du monde, mais il ne cause pas leur existence puisqu'il ne les produit qu'à partir d'un matériau qui existe déjà. Aristote pour sa part renonçait à la présentation d'une cosmogonie démiurgique, que Platon lui-même présentait comme une fable « à peine croyable (*mogis piston*) »<sup>87</sup>, et il concevait la causalité divine comme l'attrait exercé par le premier moteur, en tant que souverain bien<sup>88</sup>, sur un monde de substances qui toutes cherchent à l'imiter, chacune suivant sa nature<sup>89</sup>, sans qu'il y ait eu un commencement à la génération des substances mondaines, puisque toute génération s'effectue à partir d'une matière fournie par les substances antérieures<sup>90</sup>.

Ces deux doctrines, dont Thomas ne cesse de mettre en valeur la grandeur philosophique, n'en étaient donc pas moins ignorantes de la notion de création, et par suite dans l'erreur sur la causalité de la cause première. Elles revenaient en fait à poser en face l'une de l'autre deux réalités existant de façon également absolue, tout en étant définie par des caractéristiques exactement opposées : le Dieu de Platon a affaire à une sorte de non-être existant, un amorphe tout contraire à sa propre perfection de souverain bien intelligible, et qui d'ailleurs lui résiste ; Aristote, peut-être parce qu'il voyait là une contradiction, renonce à substantifier la matière informe, mais son

---

<sup>84</sup> *Métaphysique*, Livre K, ch. 6, 1062b 24.

<sup>85</sup> *De la Nature*, Livre I, v.150 ss.

<sup>86</sup> Platon, *Timée*, 52d 3.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, 52b.

<sup>88</sup> Voir Aristote, *Métaphysique*, Livre Λ, ch. 7.

<sup>89</sup> *Op. cit.*, Livre Θ, ch. 8, 1050b 28.

<sup>90</sup> La « matière première (*prôtè hulè*) », en tant que principe de générativité et de transformabilité des êtres matériels, tient chez Aristote la place de la *chôra* platonicienne. Mais précisément parce qu'elle se définit comme pure puissance, Aristote se refuse à lui prêter une existence séparée, substantielle, ni par conséquent une préexistence, et il ne la juge connaissable que « par analogie », c'est-à-dire par la comparaison des êtres matériels, naturels ou artificiels, qui permet de distinguer en eux leur principe matériel et leur principe formel. – Sur le caractère non chronologique de la relation de création, et sur la distinction que fait Thomas d'Aquin entre la question de la création et celle du commencement, voir l'ouvrage cité à la note 66, et aussi Michel Nodé-Langlois, « Une régression ptoléméenne en philosophie ? Kant et la question du temps » (*Revue de l'Enseignement philosophique*, 46<sup>ème</sup> année - n° 4, mars-avril 1996).

monde cyclique demeure indépendant *quant à son existence* de l'être qui est son explication ultime. Et sans doute faut-il se placer au point de vue de Thomas, c'est-à-dire pousser la noëse jusqu'au discernement de l'esse comme acte, pour faire apparaître une double contradiction : poser en face l'un de l'autre deux existants absolus d'essence exactement contraire, et conférer à une pure puissance la même actualité qu'à l'acte pur divin. Thomas paraît plus aristotélicien que platonicien en ce qu'il pense que Dieu ne crée pas la matière d'abord et les êtres ensuite, mais crée la matière en créant les êtres transformables parce que matériels. Mais précisément il la crée, la fait exister, et il n'y a donc rien dans les êtres mondains qui ne dépende de sa causalité<sup>91</sup>.

La métaphysique reçoit alors un principe d'unification qu'elle ne trouvait pas chez Aristote. Sans doute chez celui-ci déjà l'analogie de l'être prenait-elle une signification logique, en tant que sauvegarde du discours contre les contradictions sophistiques, mais aussi une signification ontologique dans la mesure où la science de l'être en tant qu'être consistait à unifier la connaissance de tous les êtres en les reliant au premier d'entre eux. Or c'était au prix d'une neutralisation philosophique de l'existence<sup>92</sup> : celle-ci était donc à la fois discernée de l'être essentiel, et laissée dans les marges alors même qu'elle paraissait bien posée comme le premier principe de toute intelligibilité. Thomas à cet égard semble avoir décelé chez Aristote comme un *oubli de l'être*, et proposé le remède qui s'imposait à cette amnésie : aller jusqu'au bout du discernement de l'existence ; ne pas se contenter de lui reconnaître sa valeur de fondement logique, mais penser le principe réel de l'être comme l'être à qui sa manière d'exister permet d'être cause d'existence pour tous les autres. Alors seulement l'analogie logique de l'être apparaît comme l'intellection réfléchie de la dépendance réelle entre les êtres, unifiés, sans univocité ni homonymie, par leur relation à leur unique principe.

Le geste métaphysique principal de Thomas est sans doute d'avoir fait de la *création* un *philosophème*. Que celle-ci ait fait l'objet d'une révélation scripturaire est un fait, mais ce fait n'indique rien quant à la possibilité de s'assurer rationnellement de la vérité de ce qui a été ainsi révélé. Pour juger de ce dernier point, Thomas avait à sa disposition un héritage philosophique, enrichi par la transmission à l'Occident latin des œuvres d'Aristote qui y étaient restées longtemps ignorées. Et c'est bien en approfondissant l'aristotélisme suivant sa logique propre, dans le même esprit qui avait été celui d'Aristote à l'égard de son maître, qu'il en est venu à concevoir comme *acte pur d'exister* l'être au-delà duquel il n'est plus possible de remonter

---

<sup>91</sup> Sur le caractère libre de l'acte créateur, voir l'ouvrage cité à la note 66. Sa compréhension de la création conduisait Thomas à récuser toute affirmation d'une autogenèse ou d'une autotransformation de Dieu dans l'acte créateur : la démonstration de l'existence de Dieu conduit à lui comme à l'être dont l'existence n'a absolument besoin de rien d'autre, et cela ne saurait être oublié dans les conséquences qu'on en tire ensuite. Dieu n'a besoin de ses créatures ni pour être ni pour s'accomplir.

<sup>92</sup> Voir sur ce point *L'Être et l'Essence*, d'Étienne Gilson, monument majeur d'une histoire de la philosophie authentiquement philosophique.

dans la compréhension de l'être, et corrélativement la production des êtres comme un *faire exister*<sup>93</sup>.

On ne saurait donc dire que la pensée thomasienne n'est pas vraiment philosophique parce qu'elle consiste à philosopher en fonction d'un dogme, soit à lire Aristote en fonction du dogme de la création. Car précisément, la philosophie ne saurait consister pour Thomas à raisonner à partir de dogmes, ce qu'elle fait trop souvent, en répétant dogmatiquement, à défaut de mystères révélés, des opinions de philosophes tenues pour indiscutables. Mais en outre, la création n'est pas pour Thomas un dogme. Elle est évidemment impliquée dans le dogme, qui sans elle serait dépourvu de sens, mais cela ne l'empêche, pas plus que l'existence de Dieu, d'être l'objet d'une connaissance philosophique. Car il ne suffit sans doute pas qu'une Église enseigne quelque chose, pour que du même coup cela devienne philosophiquement inconnaissable.

Thomas paraît avoir voulu faire la preuve du contraire. C'est pourquoi Chesterton l'avait surnommé, avec une lucidité remarquable chez l'héritier d'une culture réputée peu métaphysicienne : « Saint Thomas du Créateur »<sup>94</sup>.

#### Bibliographie

- Œuvres de Thomas d'Aquin en traduction
- Somme théologique* (4 tomes, Cerf, 1984)
- Somme contre les Gentils* (4 tomes, GF, 1999)
- Questions disputées sur la vérité* (1 volume, Cerf, 1999)
- Recueil de textes
- Joseph Rassam, *Saint Thomas, l'être et l'esprit* (PUF, 1971)
- Introduction et commentaires
- G.K. Chesterton, *Saint Thomas du Créateur* (Dominique Martin Morin, 1977)
- Marie-Dominique Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (Seuil, 1959)
- Jean Cachia, article « Thomas d'Aquin » dans *Les philosophes de Platon à Sartre* (Hachette, 1985)
- Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Vrin, 1969) ; *Le Thomisme* (Vrin, 1986) ; *L'Être et l'Essence* (Vrin, 1987) ; *Autour de Saint Thomas* (Vrin-reprise, 1983) ; *Constantes philosophiques de l'être* (Vrin, 1983)
- Otto Hermann Pesch, *Thomas d'Aquin, Grandeur et limites de la théologie médiévale* (Cerf, 1994)
- Miche Nodé-Langlois, *Vocabulaire de Saint Thomas d'Aquin* (Ellipses, 1999)

---

<sup>93</sup> Pour attester qu'il n'y avait pas d'incongruité à se servir des termes aristotéliens en vue d'explicitier la révélation biblique, Étienne Gilson n'a pas hésité à parler des « métaphysiques de l'Exode ». C'est en effet dans ce livre que Dieu révèle à Moïse que son nom propre est « *Je suis* ». Quant au premier récit de la création, il est une suite redondante de recours au verbe être : c'est d'abord la Terre qui, juste créée, « était un désert et un vide (un tohu-bohu) » – avec une emphase inhabituelle en hébreu sur le verbe *être* – puis la série des injonctions qui commencent avec : « 'Que la lumière *soit* !' Et *il y eut* de la lumière ». On peut évidemment alléguer que l'hébreu n'est pas le grec, mais en conclure qu'il est impossible de dire et de penser en grec ce que d'autres ont enseigné en hébreu n'était assurément l'opinion ni de Thomas ni des juifs alexandrins qui avaient traduit la Bible hébraïque dans la langue d'Aristote.

<sup>94</sup> Voir G.K. Chesterton, *Saint Thomas du Créateur* (Dominique Martin Morin) ; et Otto Hermann Pesch, *Thomas d'Aquin, Grandeur et limites de la théologie médiévale* (Cerf 1994), p. 513.

