

Swieżawski, Stefan

Le problème de l'existence

Organon 18 19, 105-126

1982 1983

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Stefan Swieżawski (Pologne)

LE PROBLÈME DE L'EXISTENCE

1. LA COMPOSITION DES ÊTRES D'ESSENCE ET D'EXISTENCE

Sans égard à l'orientation philosophique adoptée, ni à la sympathie éprouvée pour telle ou autre attitude doctrinale, il faut admettre — d'un point de vue historico-philosophique aussi objectif que possible — que la conception de saint Thomas relative à la dualité de tous les êtres contingents corporels représente la réussite la plus sérieuse de la pensée philosophique latine au Moyen Âge, dans le domaine de la philosophie de l'être. Selon Thomas, comme on le sait, tout être matériel, c'est à dire corporel, étant une substance concrète, est composé de matière et de forme substantielle. Dans l'analyse de ce premier composé qui constitue la substance corporelle, Thomas ne dépasse pas l'étape atteinte en métaphysique par Aristote, dont la philosophie de l'être n'est rien d'autre qu'une philosophie de la substance. Mais ce qui est vraiment nouveau dans la métaphysique de Thomas d'Aquin c'est l'assertion selon laquelle le composé hylémorphique — donc la substance corporelle — se constituerait au premier étage et ne dépasserait pas l'ordre de l'essence. En aucun cas il ne faut oublier que la théorie aristotélicienne de l'être, où la substance est le point d'arrivée (substance composée de matière et de forme, dont le rapport est celui de la puissance à l'acte) est une philosophie essentialiste — l'existence, en tant que problème métaphysique, n'y ayant jamais voix au chapitre. Cette étape — fondement de la philosophie réaliste — n'a été atteinte que par saint Thomas. Si la métaphysique doit représenter une philosophie de l'être dans le sens total du réel, il faut qu'elle concerne les êtres existants et que l'existence y occupe un rôle prédominant. C'est donc pour cette raison que Thomas accorde à tous les êtres contingents (non seulement corporels) ce composé d'essence et d'existence, dont le rapport est celui de la puissance à l'acte, et qui, dans les substances corporelles s'accomplit au «second étage»; le rôle d'essence y est tenu par la substance hylémorphique, composé constitué au «premier étage».

Le fait d'avoir sensiblement élargi la portée de la conjonction puissance-acte (elle s'étend bien au-delà de l'hylémorphisme qui n'en est qu'une des variantes) et de lui avoir donné une signification autre que celle d'Aristote constitue une réus-

site, la part la plus personnelle et la plus précieuse apportée par saint Thomas à la métaphysique. L'existence, traitée comme un élément de l'être, réellement distinct de l'essence et faisant fonction d'acte par rapport à chaque essence (que ce soit une substance composée de matière et de forme, ou bien une pure forme autonome, donc une substance spirituelle) d'acte dans toute l'acception du terme — voilà le véritable signe spécifique de la philosophie de l'être de Thomas. Ainsi présentée, l'existence est ce qu'il y a de plus précieux dans toute la réalité (elle n'est pas seulement réservée à certaines catégories et n'est pas une contingence de l'essence), et, suite logique à une telle vision, l'assertion que le composé le plus universel se rapportant à tous les êtres contingents sans exception est justement le composé d'essence et d'existence; le seul être sans composé et qui, par conséquent, est existence pure et autonome, c'est Dieu, unique être nécessaire. Une telle vision de l'être et de sa structure était, comme nous le savons, à tel point différente des définitions se rapportant aux conceptions métaphysiques courantes, qu'elle se libérait avec peine, chez Thomas, du poids des notions traditionnelles; quant à ses disciples directs et ses continuateurs, ils lui font subir des déformations, ou bien l'abandonnent et la font tomber dans l'oubli¹. Quelques-uns parmi les thomistes du bas Moyen Âge ont gardé à grand-peine une certaine conscience de l'importance et du caractère novateur de la conception thomasiennne de l'esse qui constitue la clef de voûte de sa métaphysique de l'être réellement existant².

L'une des tâches principales d'une histoire de la philosophie de l'être dûment conçue, considérant la portée de l'œuvre approfondie par Thomas dans le domaine de la problématique métaphysique, serait de détecter l'approche, l'abandon, les différents aspects de déformation qu'on a fait subir pendant des siècles à la conception du composé des êtres contingents d'essence et d'existence. La conscience d'avoir affaire à une opinion particulière et d'avoir délaissé sa forme pure ne s'éveille qu'assez tard chez ceux qui se proclamaient thomistes et voulaient paraître les fidèles continuateurs de la pensée de saint Thomas³. Il semble que le XV^e siècle serait, à ce point de vue, une époque importante, tant à cause des distortions croissantes apportées à la question qui nous occupe, que des premiers indices critiques concernant ces déformations. Aussi, faut-il accorder une grande importance, en

¹ Voir: W. Seńko, *Contribution aux recherches sur l'histoire des déformations de la conception de l'esse de Thomas dans l'école thomiste primitive*, dans: *Etudes du domaine de la pensée de S. Thomas*, Lublin 1974; voir aussi: S. Swieżawski, *Quelques déformations de la pensée de S. Thomas...*

² Cet aspect paraît fort intéressant, par ex. dans l'ouvrage découvert et publié par W. Seńko, *Tractatus de ente et essentia de Thomas Sutton* (W. Seńko, *Un traité inconnu De ente et essentia*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» XXVII (1960), p. 229-266). Nous y trouvons une énonciation significative (ibid., p. 260): «Si quis... subtiliter considerat naturam entis creati omnino cogitur ponere realem differentiam inter esse et essentiam. Inter alios autem novos doctores, qui diversitatem rerum subtiliter indagaverunt praecipue venerabilis doctor frater Thomas primus fuit, qui nobis hanc veritatem expressit...»

³ Pic de la Mirandole ou Pomponazzi se rendaient compte de la différence de conception, relative à l'être et à la métaphysique, entre Aristote et S. Thomas. Quant à Dominique Bañez (†1604) qui reprochait à Capreolus et Cajetan de ne pas avoir compris l'enseignement de Thomas concernant l'esse comme acte des actes, voir: S. Swieżawski, *Byt*, chap. II de ce volume app. 194.

vue de l'histoire de la métaphysique, à toutes les recherches sur le contenu philosophique des nombreux commentaires de l'époque, consacrés à *De ente et essentia* de saint Thomas⁴ et à de semblables traités.

En ce temps-là, le problème de la composition des êtres d'essence et d'existence suscitait un vif intérêt général, plus vif — ne l'oublions pas — dans le monde grec que dans le monde latin; il y occupait le point central des disputes philosophico-théologiques des savants byzantins⁵. Dans les écrits latins consacrés à ces problèmes, c'est l'interprétation de Gilles de Rome qui semble la plus généralisée et qui est considérée, de plus en plus, comme la plus fidèle à la pensée de Thomas. Elle prend forme dans sa très longue controverse avec Henri de Gand⁶. Au cours de la dispute, Gilles a proposé une interprétation de la structure essence-existence des êtres contingents — interprétation fixée ensuite dans la tradition égidiennne — comme d'un composé de deux «choses» différentes (l'essence et l'existence comme *duae res!*); cette interprétation a fortement pesé sur le thomisme à la charnière du XIII^e et du XIV^e siècles et durant les siècles suivants. Cette explication réiste appliquée à la conception centrale de la métaphysique de Thomas est devenue — on le sait — l'une des causes d'un fléchissement et d'une distorsion sensibles de la philosophie thomasienne de l'être; pour la même raison Ockham a cristallisé et consolidé sa critique dirigée contre tout essai de multiplier les êtres (les choses!) sans aucune nécessité. Pour un historien de la métaphysique il n'est pas indifférent de trouver dans les nombreux textes du XV^e siècle d'inspiration égidiennne⁷ (l'essence et l'existence comprises comme deux choses, la forme *totius* et la forme *partis* différenciées dans les substances etc.) à côté des thèses influencées par les idées de Gilles de Rome, des formules qui rendent très correctement la pensée de Thomas⁸. L'exposé égidienn

⁴ Voir à ce sujet par ex.: Feck I passim; W. Seńko, *Les commentaires anonymes...* où l'auteur décrit les quatre Commentaires anonymes sur ce traité, conservés en manuscrits: BJ 740, Wrocław, Bibliothèque du Chapitre 70, Bibl. Univ. Wrocław IV Q 16 et BJ 512. Dans le commentaire du manuscrit BJ 740 W. Seńko voit une déformation des idées de Thomas lui-même ainsi que de celles de Gilles de Rome (ibid., p. 9). Voir aussi: L. Kuc, *La notion de l'être d'après Thomas de Vio Cajetan...* Parmi les nombreux commentaires sur ce petit ouvrage de S. Thomas, qui ont paru dans la période dont nous nous occupons, on peut citer le commentaire rédigé par Jean Werd, régent du Studium dominicain de Vienne dans les années 1500-1510 (voir I. W. Frank, *Hausstudium...* p. 304). — Mériteraient d'être examinées de plus près les *Questiones metaphysicae super De ente et essentia Thomae Aquinatis* de Henri de Gorkum (voir: Weil 88).

⁵ Par ex. dans la lettre du dominicain Andrée de Rhodes adressée à Bessarion il y a un texte intéressant au sujet de l'identité d'*esse* et *essentia* en Dieu (voir: Candal 337 et le texte qui s'y trouve (f. 178 v-179 r): ibid. 355-357).

⁶ Voici ce que dit Gilson sur l'importance primordiale de cette dispute pour l'histoire doctrinale: (*History of Christian Philosophy...* p. 451): «In a study especially devoted to the history of this post-Thomist polemic, the controversy between Henry of Ghent and Giles of Rome, concerning the metaphysical structure of finite being, would perhaps occupy the central place».

⁷ Voir à ce sujet: chap. II de mon *Byt*, app. 181.

⁸ Par ex. dans le texte anonyme décrit par W. Seńko des *Questiones super De ente et essentia S. Thomas* (manusc. Bibl. du Chap. de Wrocław 70) distinctement égidiennes, il y a une phrase qui rend fidèlement la pensée de Thomas: «... substantiae immateriales sunt compositae ex esse et essentia, quia essentia comparatur ad esse sicut potentia ad actum». W. Seńko, *Charakterystyka problematyki istoty i istnienia na podstawie wyboru tekstów występujących w polskich rękopisach średniowiecznych* (en polonais: La problématique de l'essence et de l'existence d'après un choix de textes des manuscrits médiévaux polonais), dans: *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, Seria A, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965, IV, p. 49.

de la métaphysique de l'essence et de l'existence fut très tôt considéré comme le miroir fidèle de la pensée de Thomas. Gilson estime à juste titre que, dans sa polémique avec le scotisme, Cajetan adopte à maintes reprises le point de vue de Gilles et non celui de Thomas⁹. Mais à cette époque on ne se rendait guère compte de l'immense différence qui existe entre eux dans le domaine de la philosophie de l'être.

Pendant que les idées de Gilles sur l'essence et l'existence étaient traitées comme l'expression adéquate à la pensée métaphysique de Thomas, de nombreuses énonciations parlaient — comme on le sait — non pas des différences entre Thomas et Gilles, mais entre le thomisme et l'albertisme. Tout en s'étendant sur ces divergences, on touchait aussi au problème du composé d'essence et d'existence. On retrouve ces problèmes aussi bien dans certains commentaires sur *De ente et essentia*¹⁰, que dans les écrits d'éminents albertistes. Il s'agit avant tout de Jean de Nova Domo, chez qui on trouve un Commentaire sur les onze livres de la métaphysique d'Aristote et un traité *De esse et essentia*¹¹. Ce dernier, très significatif pour l'albertisme, est probablement le produit littéraire des conférences parisiennes de Jean. Il souligne la différence entre les convictions d'Albert et celles de Thomas et affirme qu'Albert n'admettait pas la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Jean partage l'opinion d'Albert¹². Néanmoins les divergences de jugements sont plus profondes et dépassent le problème de la différence réelle; les albertistes comprennent l'essence et l'existence d'une toute autre façon que Thomas, ils y ajoutent un troisième élément — *quod est* — sujet concret¹³, qui reçoit les deux précédents. Les substances spirituelles sont-elles composées de *essentia* et d'*esse*, y a-t-il une distinction en elles entre la nature et le sujet concret de cette nature? — se demande Heiméric de Campo, en quoi il suit Jean de Nova Domo et accentue avec encore plus de vigueur la triade (*essentia, esse, quod est*), ainsi que la différence qui existe entre cette conception et les idées de Thomas¹⁴. Heiméric ne se meut qu'en apparence sur l'espace délimité par Thomas — ce qui ne doit pas nous induire en erreur — car, en répondant à la question de Thomas: *An Deus sit suum esse?* — il prépare sa réponse en s'appuyant

⁹ Voir: Gils I 278-279.

¹⁰ K. Feckes mentionne par ex. (Feck I 673-674) un Commentaire anonyme sur le *De ente et essentia* (Würzburg Univbibl. M. ch. f. 297) dont l'auteur s'intéresse fort à la métaphysique, se réclame surtout, d'une part de Gilles de Rome, de l'autre, d'Albert et des albertistes.

¹¹ M. Grabmann annonce (Grabm VI 386) que le Commentaire de Jean sur les livres I-XI de la Métaphysique se trouve à la Bibliothèque de Darmstadt (Ms. 401). Le texte manuscrit du *De esse et essentia* renferme une série de codex et entre autres: Bibl. Univ. Wrocław IV Q 19.

¹² Voir: Meers I 133-136; voir aussi: t. I de *Byt*, p. 191 et app. 126.

¹³ Jean l'exprime en une seule phrase — *propositio quarta* de son *De esse et essentia*: «*Essentia enim habet modum principii fontalis, esse autem habet modum fluxus vel fluentis a fonte, quod est vero habet modum alvei in quod esse a fonte fluit*» (cité in: Haubst IV 428).

¹⁴ Heiméric pose la question suivante: *An substantia immaterialis sit composita ex essentia et esse?* — ainsi que: *An in separatis a materia sit differentia naturae et suppositi* (cité in: Haubst IV 426). Voir: Haubst IV 426 et 428; voir aussi: chap. 9 de *Byt*, app. 10. Il ne faut pas oublier que dans les discussions entre thomistes le problème d'*esse* était étroitement relié à la question sur la distinction entre la nature et le *suppositum*. Selon Cajetan: «*Suppositum differt a natura per unum connotatum extrinsecum, scilicet actum essendi*» (In I Partem Summae, 4, 2 — cité in: Quar 302).

distinctement sur une conception de l'être tout à fait différente de celle de Thomas¹⁵.

Si, dans l'albertisme, l'essence comme l'existence subissent un processus d'hy-postase, par contre l'avicennisme (influençant, comme on le sait, le scotisme et de nombreux courants doctrinaux de l'époque) bien qu'accentuant la distinction entre l'essence et l'existence, considère l'existence comme une contingence de l'essence. Tels sont les rapports mutuels dans tous les êtres non-nécessairement existants; Dieu seul, en tant qu'être nécessairement existant (*nesesse est* — dans la terminologie avicenniste) en est l'exception. Les formules de l'époque se rapportant à notre problème révèlent maintes fois leur origine avicenniste¹⁶. Le transfert d'*esse* par l'âme¹⁷ est aussi une manifestation — parfois indirecte — de l'influence d'Avicenne, en particulier de sa conception de créativité indirecte (l'acte créateur n'est pas, d'après lui, uniquement le privilège de Dieu).

Les investigations qui viennent à peine de démarrer durant les dernières décennies et qui ont trait à des secteurs particuliers de l'histoire de la métaphysique nous ont amenés, dans notre domaine, à des conclusions inattendues. Il s'avère que ce ne sont point les philosophes et les théologiens considérés comme étant les thomistes les plus renommés qui ont montré une compréhension totale à l'égard du problème central de la philosophie de l'être de Thomas, mais des savants qu'on avait situés jusqu'à présent sur un plan divergent de celui de la pensée de saint Thomas, ou même contradictoire. Il s'agit avant tout de Pic auquel on reprochait des opinions antithétiques à celles de Thomas. Ce qui choquait les thomistes conservateurs, c'était que Pic ne voulait pas admettre qu'on dise de Dieu qu'il est un être. Dans sa polémique avec Pic, Antonio Cittadini de Faenza, plus aristotélicien que thomiste, parmi les nombreux reproches qu'il lui adresse en retient le principal: Pic ne veut pas admettre que Dieu est être et qu'il est essence. Pic se défend, en se référant à Thomas pour qui, d'après Pic, Dieu n'est (à proprement parler!) ni être, ni essence, mais surtout qu'on ne peut le traiter comme un être assujéti aux dix catégories¹⁸.

Pic — on le sait — était persuadé qu'il existe une profonde harmonie entre la plus profonde vision de la réalité, élaborée par les trois «grands» — Platon, Aristote et Thomas. Il n'est possible d'accorder leurs idées sur l'être et Dieu que si l'on met en évidence qu'il n'y a aucune commune mesure entre Dieu et les êtres contingents.

¹⁵ Voir: Haubst IV 431.

¹⁶ Par ex. Gilles Charlier énonce l'une de ses questions de la façon suivante: «Utrum aliqua creatura sit nesesse esse?» (cité dans: S. Swieżawski, *Note sur le Commentaire...* p. 81). L'une des thèses discutées à Cracovie était la suivante: «Omnis homo necessario existit» (cité in R. Palacz *Wybór kwestii filozoficznych*, p. 239).

¹⁷ D'après Pierre Trapolino, le maître de Pomponazzi, l'âme humaine, elle-même créée, nourrit l'*esse*, donc elle crée à son tour! (voir: Fior 251).

¹⁸ Au sujet de la polémique entre Cittadini et Pic voir entre autres: Di Nap I 380-382; voire aussi Saitta. G. Saitta (ibid. 537-538) attire l'attention sur un détail de la polémique qui nous intéresse: d'après Cittadini Thomas aurait identifié *essentia* et *ens*, et Pic ne veut pas en convenir. Aussi Cittadini interpelle-t-il Pic: «In Thoma dicisti Deum essentiam non esse? Cum totus Thomas huic sententiae reclamaret;» à quoi — dit Saitta — Pic répond: «per il grande Aquinate Dio non est essentia, non ens».

Pour Pic la terminologie est d'importance; il ne faut pas appeler Dieu être, mais plutôt non-être, car il est au-dessus de l'être, il est *super-ens*. Tel est le sens de l'analyse de Thomas — et c'est dans cette lumière que les grandes intuitions métaphysiques du néoplatonisme et de l'aristotélisme trouvent leur accomplissement et leur accord¹⁹.

A l'appui d'analyses minutieuses des textes de Pic, G. di Napoli conclut que, malgré les nombreuses différences qui séparent Pic de Thomas, en ce qui concerne le problème de l'esse, non seulement Pic se réfère à Thomas, mais il suit fidèlement la voie que celui-ci a tracée en métaphysique et surtout dans sa spéculation philosophique au sujet de Dieu, *Ipsum esse*. En ce sens — affirme di Napoli — on peut introduire Pic dans le courant du thomisme authentique et vivant²⁰:

En dehors du cercle de cette pensée métaphysique qui atteint les plus vastes profondeurs et, pour ainsi dire, sur sa périphérie, Pic de la Mirandole se solidarise avec la thèse de Thomas, proclamant la différence réelle entre l'essence et l'existence dans tous les êtres accidentels²¹. Ceci témoigne de l'acuité de ses méditations car on ne peut rejeter la distinction réelle entre la puissance et l'acte (par conséquent entre l'essence et l'existence), si l'on entend correctement et si l'on accepte la composition fondamentale des êtres de puissance et d'acte. Mais — comme nous l'avons déjà mentionné — à l'époque qui fait l'objet de notre examen nous observons souvent des situations où des questions de second et d'arrière-plan viennent occuper le premier rang, au point d'étouffer et d'obscurcir les sujets essentiels. En ce sens, l'hylémorphisme relègue dans l'ombre le problème plus général de puissance et d'acte et celui, plus particulier de distinction entre l'essence et l'existence élimine le sujet beaucoup plus fondamental de la composition des êtres contingents d'essence et d'existence. On dirait que la distinction réelle intéresse beaucoup plus vivement et nos contemporains et les historiens de l'époque que le véritable problème du composé puissance-essence et acte-existence²².

¹⁹ Voir: chap. 9 de *Byt*, note 45 et app. 45.

²⁰ Di Napoli écrit comme suit (Di Nap I 387): «Pico è, senza riserve e senza limiti, nella linea del tomismo; in tale sede la sua sintesi superatrice di Platone e di Aristotele è la stessa sintesi di S. Tommaso». Voir: *ibid.* 386-387. Dans une autre étude du même auteur nous lisons (Giovanni Pico... p. 257-258): «La riposta alla domanda, se Pico fu o no, e in quale misura, un tomista, deve poggare... su quella dottrina che è il perno della metafisica tomistica, e cioè l'ontologia dello *Ipsum Esse*... Ebbene è precisamente l'ontologia dello *Ipsum Esse* a caratterizzare la teoresi di Giovanni Pico della Mirandola, e con l'espresso richiamo nei testi picchiani all'autorità di Tommaso d'Aquino. La teoresi picchiana dello *Ipsum Esse*, per cui la visuale ontologica si precisa, come in Tommaso, come ontoteologia (app. 33) il termine „ontoteologia” esprime insieme la metafisica come filosofia della realtà come ente e di Dio come *Ipsum Esse*: il termine è stato usato nello stesso senso da M. Heidegger (*Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 2° ed.) nell'operare un confronto-sintesi fra la *Logica* di Hegel e la propria *Fundamentalontologie*; in lui abbiamo la „Ontotheo-Logic”, è implicita nelle Conclusiones, aperta nello *Heptaplus*, compiuta nel *De ente et uno*, di fesa e approfondita nelle polemiche fra Pico e l'aristotelico Antonio Cittadini».

²¹ A. Dulles (Dull 58) le mentionne: «The fundamentally Thomistic character of Pico's *pax philosophica* is nowhere more apparent than in his acceptance of... [the] distinctio realis between essence and existence...»

²² Le problème de la distinction réelle est l'un des sujets principaux de la polémique de Cajetan avec les scotistes (voir par ex. Wern II C 181; voir aussi: Ragn I 126). De même dans des textes caractéristiques pour l'époque, tels que ceux originaires d'Ingolstadt: «positiones et dicta... per...

L'historien M. Grabmann est l'un des plus méritoires dans le domaine des recherches relatives aux opinions des auteurs de la fin du Moyen Âge sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Dans l'un de ses ouvrages consacré à la question anonyme du XV^e siècle *De distinctione inter essentiam et esse reali* il cite les auteurs qui ont défendu, pendant ce siècle, la thèse de la différence réelle²³. Ce sont, d'après Grabmann, le dominicain Thomas Claxton dans son *Commentaire sur les Sentences Jean Capreolus*, Pierre Negri, Gérard de Monte dans le *Commentaire sur le De ente et essentia de saint Thomas*, Antoine de Carlenis (†1460) qui discute avec Alexandre d'Alexandrie et François de Mayronis, le dominicain Ubertinus de Albigio (†1434) qui attaque également Alexandre d'Alexandrie du point de vue du thomisme égidien, Paul Soncinas dans ses *Quaestiones metaphysicales* et Dominique de Flandre²⁴. Il faut y ajouter, entre autres, comme partisans de la distinction réelle, Henri de Gorkum²⁵ les auteurs des commentaires anonymes sur le *De ente et essentia*²⁶ et Cajetan²⁷.

De nombreux adversaires attaquent, évidemment, la thèse de la distinction réelle, soutenue par des thomistes de diverses nuances. Ils l'attaquent, soit en remplaçant la différence réelle par une distinction formelle, soit en s'opposant à toute distinction entre l'essence et l'existence. Selon les averroïstes (dont l'opinion est partagée par ex. par Elia del Medigo²⁸) tout le problème de la composition des êtres d'essence et d'existence, ainsi que celui de la distinction entre ces éléments constituants sont inutiles, étant donné que l'être s'identifie à l'essence. Partant d'autres principes que ceux de la métaphysique de l'essence, les philosophes d'orientation nominaliste arrivent à des conclusions tout à fait semblables. Tout en accentuant l'identité de l'essence et de l'existence, mais en utilisant une autre terminologie que celle de Thomas, Jean Mair dit: *Quidquid alii dicant, dico quod esse essentiae et existentiae*

Johannem de Adorff, que videntur contrarie dictis sanctorum patrum et discrepare ab his, que tenet ecclesia Katholica» (Jean Adorff était recteur en 1480), on a souligné la signification de la *differentia inter esse et essentia*, et il est question de l'erreur de ceux qui nient la thèse que *essentia ab esse... distinguitur* (voir: Ehrle I 338-339).

²³ Voir: Grabm IV 54-60.

²⁴ L. Mahieu souligne (Mah 375) que Dominique défend la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence aussi bien dans les êtres corporels que spirituels.

²⁵ Il s'agit de la 9^e *Propositio* dans ses *Positiones... de anima*. Henri y décrit la *distinctio realis* entre l'essence et l'existence (voir: Weil 117).

²⁶ Grabmann analyse de près la Question anonyme: *Utrum esse et essentia differant realiter*, conservée dans la Bibliothèque des dominicains à Vienne (Codex 210/51); on y voit distinctement l'influence de Gilles de Rome (voir: Grabm IV 57-60). Dans les commentaires anonymes (*Les commentaires anonymes...* p. 16) examinés par Seńko apparaît un Dubium (23^e dans le Ms BJ 512): «Dubitatur an in omnibus rebus reperiatu distinctio realis essencie et esse» — et, dans le commentaire anonyme de Cracovie (Ms BJ 2085), analysé par le même auteur, on trouve une *Quaestio de reali distinctione inter ens et essentiam*; une thèse formulée sur le mode égidien y est avancée, comme l'expression fidèle des opinions de S. Thomas: ... *essentia accidentis et esse sunt res realiter distinctae* (voir: W. Seńko, *Charakterystyka problematyki...*, p. 55).

²⁷ Cajetan défendait avec beaucoup de fermeté la distinction réelle entre l'essence et l'existence contre Trombetta (voir par ex.: Gils 267); il semble qu'il ait introduit sa conception du *modus substantialis* surtout pour renforcer sa thèse de la distinction réelle (Voir: Gazz I 320).

²⁸ Voir: Di Nap I 366.

*identificantur cum re quae existit*²⁹. Bien entendu, conformément au climat intellectuel de l'époque, on proposait d'autres solutions intermédiaires, pour éviter des positions extrêmes. C'est de ce point de vue qu'il faudrait analyser de plus près les idées de Denys le Chartreux³⁰, de Jean de Głogów³¹ et de beaucoup d'autres.

2. ESSENTIALISME

Nous avons maintes fois parlé dans ce volume, comme dans les précédents, d'essentialisme philosophique et de tendances essentialistes dans les divers courants de la pensée de cette époque. A présent nous sommes à même de déterminer avec plus d'exactitude ce qu'il convient d'entendre par essentialisme, après avoir considéré la composition des êtres accidentels d'essence et d'existence, problème que nous venons d'étudier. La spéculation philosophique est essentialiste lorsqu'elle n'envisage que l'essence de la réalité présentée, quand elle analyse ce que sont les choses, sans prendre en considération le fait qu'elles sont. Plusieurs raisons font négliger la sphère de l'existence; le plus souvent c'est la certitude qu'il n'y a aucune différence entre essence et existence, ou encore lorsque tout l'intérêt se porte uniquement sur l'essence des choses envisagées, dont la plus minutieuse analyse est considérée comme la tâche propre de la philosophie en général et de l'ontologie en particulier. L'essentialisme philosophique ainsi conçu devient, comme on l'a dit, le modèle de toute philosophie de type phénoménologique; dès l'époque dont nous nous occupons, ce modèle prépare le terrain au développement, bien des siècles plus tard, de la phénoménologie dans toute l'acception du terme. Conformément à la terminologie d'alors, la sphère essentielle de la réalité est étudiée par ceux qui s'intéressent à ce qui est formel dans les êtres (aux formes de toute espèce) et à ce qui constitue leur nature. On sait, d'après tout ce qui a été dit à ce sujet dans notre étude, que ce sont les scotistes — philosophes et théologiens — qui ont mis en évidence d'une manière tout à fait exceptionnelle l'analyse des diverses manifestations formelles de l'être et que leurs traités *De formalitatibus*³² sont l'expression classique de la philosophie essentialiste de l'être à cette époque. Nous savons également que la contro-

²⁹ Jean Mair III Sent., 6, 2 — cité in: Vill 103.

³⁰ Dans son *Elementatio philosophica (Propositio 38)* Denis expose ses opinions au sujet de l'essence et de l'existence: «...reor, quod realiter idem sunt... Nam et Avicenna et Algazel opinati sunt, quod realiter distinguantur ab invicem id sodem, loquendo de esse actualis existentiae: quam opinionem secuti sunt Thomas, Aegidius, Bonaventura, Guilelmus ac alii plures. Porro Commentator videtur sensisse contrarium; et hanc opinionem sunt secuti Albertus, Henricus, Udalricus cum suis» (cité in Grabm VI 391; voir encore Grabm IV 55).

³¹ Z. Kuksewicz: *Jana z Głogowa koncepcja duszy* (La conception de l'âme de Jean de Głogów), p. 236-238) souligne l'influence exercée par Gilles de Rome sur Jean de Głogów et constate que Jean admet la distinction réelle entre l'essence et l'existence tout en la modifiant à sa façon et l'affaiblissant pour les esprits purs. Dans les *Quaestiones in Aristotelis libros Metaphysicorum* Jean pose la question suivante: «Utrum ens et esse nominant dispositionem realiter distinctam ab essentia?» cité par W. Seńko dans: *Wstęp do studium...* (Introduction à une étude...), p. 45.

³² K. Michalski (*Michał z Bystrzykowa...* p. 22): «Les traités intitulés „Formalitates” écrits par d'éminents scotistes... sont une encyclopédie des notions philosophiques les plus importantes „ad intentionem Scoti”»

verse portant sur la signification et la portée des *formalitates* fut l'une des plus caractéristiques pour le courant des idées au XV^e siècle³³; nous savons aussi que les *formalisantes* — c'est à dire ceux qui identifiaient à l'extrême la réalité à la multiplicité des formes qu'ils avaient distinguées — ont fait l'objet de nombreuses critiques, de nombreuses attaques, ne fût-ce que de la part de Gerson, de Luther³⁴ ou de Valla³⁵.

La philosophie platonicienne, comme l'aristotélicienne, furent le terreau de l'essentialisme, car toutes deux accordent en réalité aux éléments formels un caractère d'indestructibilité (idées platoniciennes et formes autonomes d'Aristote); le destructible et l'éphémère trouvent leur raison d'être dans l'antithèse du formel (dans le monde des images s'opposant aux idées du platonisme — et dans la matière de l'aristotélisme). Il était donc facile d'accorder la plénitude de l'être non seulement aux formes autonomes (ou formes pures³⁶), mais à toute forme en général, car — on le soulignait — toute forme grâce à son essence est incorporelle n'ayant pas de matière en soi³⁷, donc durable et indestructible. Si donc être forme (chose déterminée), ou substance et non existence, constitue la raison propre d'un étant réel et autonome, la réalité devient multiple et de niveau divers, suivant les mutations possibles des formes et des substances. L'ancienne controverse entre Aristote et Platon ressuscite sous un autre aspect: le créateur du Lyceion reprochait au Maître d'avoir, sans nécessité aucune, doublé la réalité et introduit un étant triple: dans les individus, dans la pensée et dans les idées.

A l'époque que nous étudions la situation est encore plus compliquée: les penseurs ont hérité d'une tradition presque bimillénaire de tentatives pour accorder le platonisme et l'aristotélisme, ils s'y sont essayés eux-mêmes³⁸, tout en interprétant fort librement les opinions de Platon et d'Aristote sur les formes, leurs variétés et leurs propriétés³⁹. Infiltré dans la pensée latine — infiltration qui a duré des

³³ Voir par ex.: Carreras 532.

³⁴ Quant à la critique de Gerson voir le chap. VII de *Byt* entre la notice 112 et 132. En ce qui concerne l'attitude de Luther, voir le chap. II, app. 136.

³⁵ Voir: Prantl 163.

³⁶ Le thème des formes pures continue à intéresser les auteurs de l'époque. Par ex. le Commentaire anonyme sur le *De ente et essentia* du XV^e siècle, analysé par Feckes (Feck I 670-671) comprend sept questions presque uniquement consacrées au problème de l'essence et des formes pures.

³⁷ Par ex. Barthélémy Spina (Spina 8 r a) souligne qu'aucune forme n'est jamais corporelle en ce sens, *ut intrinsece in sua essentia materiam includat*. Il est évident pour Marsile Ficin que ce qui est incorporel, c'est la forme, et surtout la qualité, dans laquelle les corps seraient complètement passifs (voir: Stöckl 160). A ce sujet on a posé le problème suivant: les formes (les formes seules!) substantielles et accidentelles peuvent-elles être et sont-elles des principes suffisants d'action (par ex. chez Nicolas de Foligno; voir: Thorn II 172).

³⁸ Par ex. Chrisostome Javelli essaie d'accorder la platonisme et l'aristotélisme dans le problème de la forme (voir: Wern II C 169).

³⁹ Gilson montre (Gils II 128-129) la façon dont Cajetan adoptant la division proposée par S. Thomas des formes substantielles en trois variétés (formes incapables d'exister sans matière, formes pures, donc immatérielles et formes intermédiaires (l'âme humaine!) qui, de par leur nature, sont des formes existant conjointement avec la matière, mais peuvent durer sans matière) et, interprétant cette division de Thomas à sa manière, considère — contrairement aux textes! — qu'Aristote a adopté cette troisième variété «intermédiaire» des formes.

siècles — l'avicennisme a renforcé les tendances néoplatoniciennes qui s'y étaient déjà solidement enracinées. Conséquemment au triple étant du néoplatonisme — dans la cause (en tant qu'idée), formel et participant⁴⁰ — Avicenne a mis en relief l'étant formel, introduisant la notion de *natura communis* indéterminée, notion qui a joué un si grand rôle dans le scotisme. Chaque nature possède, avant tout, cet étant formel, distinct de l'existence purement pensée et de l'existence dans un mode de choses concrètes, particulières. Donc chaque être est une nature qui, de soi, n'est ni générale, ni particulière.

Ces natures, ou formes, subsistent d'une façon qui leur est propre, puisqu'elles ne sont ni universaux, ni êtres particuliers. Elles subsistent formellement, donc d'une façon qui n'est propre qu'à elles. La notion de nature commune (*natura communis*) s'associe ou même s'identifie dans les mentalités de l'époque à la notion de formes subsistant — conformément à la spéculation philosophique arabe (de celle d'Avicenne, comme de celle d'Averroès) dans leur propre siège, c'est à dire, dans l'intellect agent, détaché des individus humains, qui met en mouvement la sphère de la lune et, pour cette raison, est appelé *Intelligentia Lunae*. On le définit encore comme *dator formarum* ou *colchodea*⁴¹, car c'est de lui que tirent leur origine toutes les formes qui apparaissent sur la terre. La conception d'un étant formel subsistant ou essentiel, différent du mode d'après lequel subsistent les choses qui nous entourent dans un monde sensuel et perceptible, étant antérieur à l'existence concrète, cette conception rattachée à l'acception avicennienne (puis scotiste) de la nature commune apparaît également chez Henri de Gand. Cela est important, vu le rôle considérable qu'a joué Henri dans le développement de la pensée latine à la fin du Moyen Âge. Pierre le Noir par ex. conteste l'opinion de Henri, affirmant que: *forma substantialis ante sui generationem secundum suam essentiam non (est) ... in natura*⁴².

Pourtant si l'on admet que les formes sont, en quelque sorte d'elles mêmes *in natura* et, indépendamment de leur «incarnation» dans les concrets, il faut considérer comme réel tout ce qu'on peut distinguer comme une forme à part — dans le langage scotiste *formalitas*. Ce jugement était évidemment inadmissible pour les partisans fidèles du concrétisme aussi bien ockhamien que thomasien⁴³. Néanmoins, l'influence du scotisme, comme nous l'avons maintes fois souligné, sur le style de la démarche philosophique était considérable et le terme de *natura communis* de plus en plus

⁴⁰ Ce triple étant apparaît par ex., comme l'un des principaux motifs dans le *Commentaire* de Pic sur la *Canzone d'Amore* de Benivieni. J. C. Nélson en parle de la façon suivante: «The first book of Pico's *Commentary* treats of standard Neoplatonic themes: three modes of being of all things including Ideas — causal, formal and participatory...» (Nels 56).

⁴¹ Le terme «colchodea» était un terme arabe latinisé «al-kokodem», correspondant au terme latin «dator formarum». Le mot: «al-kokodem» est d'origine persane, introduit comme terme astrologique par Avicenne dans le vocabulaire arabe (voir: Nardi XVII 313).

⁴² Pierre le Noir; *Clypeus thomistarum* II, 3 — cité in Hes 62. Pierre polémique avec Henri de Gand qui admettait l'étant des formes, avant qu'elles ne se réalisent dans un être concret *secundum esse formale formabile* (ibidem).

⁴³ Duhem (Duh II 117) considère que Versorius, contrairement à Avicenne, Avicbron et Roger Bacon, rejette toute distinction réelle entre la *natura communis* et la *natura propria*. Voir le chapitre IV de *Byt*, note 66.

utilisé par les thomistes d'alors⁴⁴. Il va de soi que seule une analyse fondamentale de tous les contextes où apparaît ce terme permettrait de fixer sa signification véritable, ainsi que le degré de dépendance de l'acception scotiste. Il faudrait encore examiner si par ex. la notion de forme originaire — *forma originaria*⁴⁵ — employée par Pic correspond à l'avicennienne *natura communis*, ou plutôt à l'idée classique de Platon.

Que les scotistes aient été, dans la période dont nous nous occupons, les principaux représentants de l'essentialisme, soit d'une philosophie et d'une théologie dirigées avant tout vers l'analyse de l'essence, c'est à dire vers la recherche et la distinction des variétés de formes, vers la recherche de la façon dont elles subsistent, il ne peut y avoir là-dessus aucun doute. Ils distinguent une abondante gamme de formes qui, elles, sont suivies de nombreux degrés de la perfection de l'être (parmi lesquels, également, l'*esse obiectivum* ou l'étant-objet de nos actes intentionnels qui ne s'identifie pas à l'étant mental pur: *esse rationis!*); il s'ensuit une conception de l'être «par couches», celle-ci est exprimée dans de nombreux traités, élaborés par les scotistes — *De formalitatibus*. Leurs auteurs sont célèbres⁴⁶ et moins connus⁴⁷, mais de même que d'autres points de la doctrine scotiste, là encore les sujets caractéristiques pour les *formalitates* se retrouvent chez des écrivains qu'aucun lien n'unit au scotisme⁴⁸.

L'un des multiples exemples de l'influence très étendue, en ce temps, du scotisme qui crée sa propre terminologie et un climat spécifique pour la réflexion philosophique, c'est l'œuvre de Jean Mair, dont le nominalisme s'est approprié certains éléments scotistes. Il s'intéresse — et ceci est significatif — à la forme (spécifique) de l'espèce la plus proche de l'individu, nommé *species specialissima*⁴⁹. La notion de cette forme spécifique précédant immédiatement l'individu, nous amène au pro-

⁴⁴ Le texte suivant de Barthélémy Spina (Spina 13 r a-b) est significatif: «Non solum... ipsa natura communis non est formaliter in phantasmate, sed nec obiective aliquo modo, immo ab eo est abstracta, et est formaliter per speciem in intellectu possibili obiectivo vero, remote quidem est in re, proxime vero in verbo...»

⁴⁵ Voir: Di Nap I 373-375.

⁴⁶ Il faut citer à ce propos Etienne Brulefer (son ouvrage était connu sous différents titres: «formalitates cum argumentationibus ad eas» (voir: Fer 323), *Tractatus de formalitatibus* (voir: Heynck 19, app. 10), *Formalitates de mente Scoti* (voir: Weg 162-163); Maurice de Portu (*Epitomata in scoticas formalitates* — voir: Prantl 269); Pierre Tartaret (E. Wegerich, Weg 190) donne le titre de cet écrit: *Tractatus formarum ad totam physicam intelligendam*; voir: Prantl 205); Antoine Trombetta (Pic connaissait et possédait dans sa bibliothèque son *Tractatus formalitatum*) voir: Kibre II pos. 1007 de l'inventaire détaillé; voir aussi: Dull 34, et Wern II C 180; le titre entier de ce *Tractatus*, dans l'édition vénitienne de 1519 (avec les *Opuscula de Spina*) est le suivant: «Auree scoticarum formalitatum lucubrations in florentissima iam potavina achademia edita ab excellentissimo Sacre Theologie doctore, Magistro Antonio Trombetta»; voir aussi le chap. III de *Byt*, app. 63, où l'on a donné la définition de formalitas d'après Trombetta.

⁴⁷ On peut indiquer à titre d'exemple: Antoine de Fantis (auteur des notes pour les *Formalitates de Sirectus*) (voir: Prantl 270); Jacques Textoris (voir: Combes III 600); Nicolas Lakaann (voir: Mei IX 432; voir encore: Mei XII 177), ou Jean Lope de Valence (son *Aureum Formalitatum speculum* de la fin du XV^e siècle se trouve dans la bibliothèque de Pic; voir: Kibre II pos. 648 de l'inventaire détaillé).

⁴⁸ Prantl indique l'influence de cette thématique sur Pierre d'Ailly (Prantl 105) et Pierre le Noir (ibid. 222).

⁴⁹ Voir le t. I de cette étude p. 227, note 12.

blème de la forme individuelle qui constitue l'individu en tant qu'individu, à cette haecceité scotiste⁵⁰ tant décriée. Examiner avec la plus grande exactitude la structure essentielle de l'être individuel et trouver la raison propre qui justifie l'unicité et l'impossibilité absolue d'une réplique de l'être que voici (il s'agit du τὸ τί δ'Αριστοτε, de l'être concret, dans le monde sensuellement perceptible, je peux montrer du doigt, en disant «le voici»), voilà ce qui constitue le centre d'intérêt principal de toute philosophie de l'essence, donc de la métaphysique essentialiste. Nous savons que le scotisme voyait le principe de l'individuation non dans la matière, mais dans la forme — non dans la forme spécifique (même pas dans la *species specialissima*), mais dans la forme individuelle qu'il nommait haecceité. Il est clair que, si l'intérêt de la réflexion philosophique se concentrait sur les formes, spécifiques ou individuelles, le problème de l'existence se trouva relégué dans une marge sans importance pour la métaphysique. Il est également évident et rationnel que le problème de l'haecceité intéressât vivement les auteurs d'orientation scotiste⁵¹; pourtant un nouveau témoignage de l'influence vitale exercée par l'essentialisme scotiste sur la vie intellectuelle de l'époque nous est fourni par des penseurs, étrangers à l'école scotiste, fascinés par la question de l'être individuel, par l'haecceité. Javellus⁵² ou Pic⁵³ s'y sont arrêtés et, d'après la relation de Nifo, Ficin a accepté l'haecceité, en tant qu'élément constituant de l'essence particulière déduisant cette conception de la tradition philosophique néo-platonicienne⁵⁴.

Ce vaste ensemble de problèmes de l'essence — genre ou unité — préparait une tendance, caractéristique de l'essentialisme, à hypostasier les éléments de l'être ou même les êtres intentionnels, donc à leur attribuer les propriétés des êtres subsistants, à les traiter comme des substances autonomes. Le composé thomasien de l'être d'essence et d'existence fut bientôt interprété de telle sorte qu'on commença à traiter aussi bien l'essence que l'existence comme des «choses» à part (réification provenant de Gilles de Rome). Cette tendance fut soutenue par une autre issue de la grammaire spéculative: concevoir l'essence comme un substantif (*ens ut nomen — essentia*) et l'existence comme un verbe (*ens ut verbum — esse*). Cette conception en apparence purement linguistique (partant d'Hervaeus Natalis⁵⁵) permettait aussi de traiter les

⁵⁰ Garin rappelle (Garin II 176) que c'est le cardinal Vitalis du Four, auteur du *De rerum principio* attribué à Duns Scot qui a introduit la «haecceitas» et qui considérait ce terme comme l'une des principales notions philosophiques.

⁵¹ Ce problème a été travaillé entre autres par Nicolas de Orbellis (voir: Prantl 176; il semble que Nicolas se concentre sur les problèmes rattachés à *quidditas, haecceitas et formalitas*). Nicolas Bonetus (voir: Prantl 194; Bonetus s'occupe entre autres de problèmes de la haecceitas, non seulement concernant la substance, mais aussi l'accident), Jean de Ségovie (considérant le problème théologique des relations entre les Personnes de la Trinité, il les définit de la façon suivante: *relativae realitates sive haecceitates seu persistentiae*) (voir: Haubst II 125), Jean Marbres ou le Catalan, enseignant à Toulouse (voir: Carreras 560).

⁵² Voir: Wern II C 177-178.

⁵³ Voir le chap. V de *Byt*, notes 30 et 31, ainsi que app. 30, 31.

⁵⁴ Voir le chap. V de *Byt*, app. 32.

⁵⁵ C. Fabro considère (Per una storia del tomismo „Sapienza” IV, 1951, p. 38-42) qu'à ce sujet Hervé Natalis a distinctement influencé Pierre le Noir, Dominique de Flandre, Cajetan, François Sylvestre de Ferrare. Par ex. Pierre le Noir est d'avis qu'entre l'*esse* et l'*essentia* la différence est la même qu'entre le verbe et le substantif. Analysant la notion d'essence et la soumettant à une forte

deux éléments de l'être comme des hypostases subsistantes. Par exemple dans les triades considérées par Ficin, où chacun des trois membres est une hypostase plus ou moins distinctement constituée, le terme d'*essentia* apparaît souvent⁵⁶; de même lorsque Ficin identifie la nature (l'essence!) et la substance⁵⁷, il exprime la même tendance. Ce même penchant à accorder aux essences un status d'unités subsistantes ou même d'étants nécessaires, on le trouve également chez des auteurs se considérant comme des représentants typiques de l'école thomiste et étant universellement reconnus comme tels. Dans cette école, les discussions au sujet de ce statut ontique furent vives et nourries d'impulsions nombreuses⁵⁸. Dans ce contexte il faut rappeler les spéculations sur l'*esse* quidditative, soit l'étant essentiel indépendant⁵⁹, sur l'extra-temporalité — soit une certaine éternité — des essences⁶⁰. Des voix critiques s'élevaient par endroits contre cet incertain étant des essences, intermédiaire entre l'existence réelle et purement mentale. Les plus distinctes étaient celles des nominalistes dans la controverse des universaux⁶¹, mais il faut y ajouter les critiques non moins importantes des averroïstes, concernant la conception d'Avicenne du *dator formarum* et de l'indéterminée *natura communis*⁶².

3. L'ESSENTIALISATION DE L'EXISTENCE

Comme on le voit, on faisait subir de toutes parts des distortions profondes, des transformations boiteuses — processus qui allait en s'amplifiant — à la spéculation métaphysique approfondie, au cours du Moyen Âge latin, par Thomas de la façon la plus complète, grâce à son idée de la composition de tous les êtres contin-

critique, il demeure, semble-t-il, sous l'influence de la distinction *ens ut verbum* et *ens ut nomen* (voir: Vas I 420 et 427-431).

⁵⁶ Kristeller (Krist IV 40-45) cite plusieurs triades de ce genre: *ens — essentia — esse; essentia — virtus — operatio; essentia — vita — intelligentia*.

⁵⁷ Voir: Krist IV 175-177.

⁵⁸ L'une des impulsions provenait du fait qu'on traitait comme ouvrages de S. Thomas différents écrits pseudo-thomasiens. Par ex. Henri Rotstock, enseignant à Vienne dans le Studium dominicain entre 1424 et 1447 commente d'une façon erronée des traités attribués à Thomas: *De differentia essentiae, subsistentiae et substantiae*, ainsi que *De quo est et quod est* (voir: I. W. Franck, *Hausstudium...* p. 206-209). Fort significatif est, par ex., l'explicit dans le manuscrit dominicain de Vienne (Cod. Vienn. OP 295 f 52r): «... explicit declaratio rev. mag. Henrici de Rotstock de Colonia regentis studii conv. Viennens. quam fecit super tractatum S. Thome... de differentia essentiae, subsistentiae et substantiae» (cité in Lohr II 42).

⁵⁹ De l'*esse* quidditative Cajetan parle de la façon suivante: «... dupliciter posait forma aliqua sensibilis seu corporea dici esse: primo ut in se quidditative sit talis... secundo ut si in se non sit talis...» (cité in Spins 7 v b).

⁶⁰ En disant que toute essence subsiste éternellement en Dieu, Jean Capreolus ajoute: «... quaelibet essentia semper fuit in quod nunc est essentialiter et per se...» (*Defensiones* III — cité in J. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin*, Caprolesu — Silvester von Ferrara + Cajetan, Pullach bei München 1959 (= *Pullacher philosophische Forschungen*, IV, p. 21); et Pierre le Noir pose la question suivante dans son *Clypeus thomistarum* (II, 1): «Utrum quidditas entis, puta hominis vel alterius entis, reponibilis in praedicamento fuerit ab aeterno in suo esse quidditativo non secundum esse ideale sed extra essentiam divinam ens obiectivum potentiae creantis deducibilis de esse quidditativo ad esse reale actuale per creationem Dei sine motu?» (cité in Hes 61).

⁶¹ Voir le chapitre V de ce volume, note 79 ainsi que app. 79 et 80.

⁶² B. Nardi écrit à ce sujet (Nardi XVII 314): «... [sul sinolo] insiste di continuo Averroè nella sua critica al „dator formarum” di Avicenna. Non l'uomo universale, ma quest' uomo particolare e concreto nasce da un altro uomo singolo e concreto; non il cavallo dal cavallo, ma questo cavallo da quel cavallo».

gents d'essence et d'existence. L'une des causes facilitant ce processus c'était — considérons-le attentivement — le facteur linguistique; celui-ci constitue d'une part l'un des motifs des déformations de plus en plus prononcées de la conception en soi, et de l'autre un indice extrêmement sensible de toutes les altérations qu'on imprimait à la pensée philosophique. Celui qui aurait affaire, ne fût-ce que d'une manière superficielle, aux spéculations sur l'essence et l'existence dans des textes (thomistes et autres) du XIV^e et du XV^e siècle serait frappé de la différence entre la terminologie des auteurs et celle de Thomas. Là; comme dans d'autres questions, la simplicité et la clarté de la langue de saint Thomas sont remplacées par un vocabulaire dont les termes sont loin de remplir la fonction explicative et communicative de la pensée.

Mais, fait beaucoup plus grave, ces transformations n'étaient pas accomplies inconsciemment et accidentellement, elles sont l'expression d'une pensée devenue obscure et confuse, déformée surtout par la pression du courant essentialiste. Le symptôme le plus caractéristique de cette altération du vocabulaire c'est d'avoir remplacé les termes si simples d'*essentia* et d'*esse*, employés par Thomas pour désigner l'essence et l'existence, par d'autres beaucoup plus compliqués et, avant tout, par *esse* suivi d'un supplément qui le détermine. L'innovation la plus typique ce sont les couples: «*esse essentiae*» et «*esse existentiae*». Ces termes, enrichis en apparence, témoignent, en réalité, de la difficulté avec laquelle des esprits, habitués au penser essentialiste, issu du néoplatonisme, nourri abondamment d'avicennisme et de scotisme, devaient se brancher sur les voies si simples, mais si différentes de la spéculation de Thomas; pour ce dernier on ne peut entendre l'existence que comme un acte réalisant l'essence, en tant que puissance corrélative à l'existence. Toute autre compréhension de l'existence conduit, selon la conception de Thomas, à une transformation plus ou moins camouflée de l'existence en un facteur essentiel. Cette tendance (le plus souvent inconsciente) à pourvoir l'essence et l'existence d'une signification essentialiste a trouvé sa plus frappante expression dans l'introduction du terme «*existentia*», jamais employé par S. Thomas, à la place de «*esse*» ou conjointement avec celui-ci. Au lieu de parler de composition d'*essentia* et d'*esse*, on introduit d'une façon de plus en plus générale une autre manière de présenter la structure de l'être, comme composition d'*essentia* et d'*esse existentiae*⁶³: Certains auteurs savaient fort bien que le terme «*existentia*» qu'ils utilisaient partout était inconnu de Thomas à qui les mots «*essentia*» et «*esse*» suffisaient entièrement pour exprimer sa propre conception. Il est intéressant et instructif de voir que Pic, entre autres, était conscient du fait⁶⁴.

⁶³ L'une des formules dans les *Quaestiones cracovienses* (R. Palacz, *Wybór kwestii filozoficznych...* p. 236) est typique à cet égard: «*Essentia et esse existentiae in rebus creatis distinguuntur*».

⁶⁴ G. Di Napoli dit (Giovanni Pico... p. 259) «... la terminologia del Quattrocento chiamava spesso „existentia” quello che in Tommaso è lo „esse”; però mai di fatto Tommaso ha usato il termine „existentia” per indicare lo „esse” (app. 37 ibid.: «Nel suo carteggio col Cittadini... Pico così scrive: „Memineris ex sententia Thomae omnia citra Deum, quae sunt, ex essentia et esse (sic enim vocat existentiam) esse composita”...; cioè: Pico dice che Tommaso chiama „esse” quel che nel comune linguaggio del suo tempo e detto „existentia”...)). Voir également Di Nap I 372.

«Esse essentiae», et «esse existentiae», termes de plus en plus généralement utilisés, témoignent d'une certitude, ancrée dans les prémisses-mêmes de la spéculation métaphysique d'une riche gradation et diversité de l'existence (non seulement réelle et mentale, donc intentionnelle), aussi faut-il traiter ces divers types d'existence comme des manifestations d'un ordre essentialiste extrêmement exubérant et différencié. Dans certains textes on voit en transparence que l'auteur est tout à fait conscient de la différence entre l'acception qu' accorde Thomas à l'existence et celle qui a cours au XV^e s. Par ex. Gérard de Monte dit sans ambages que les distinctions employées dans les discussions de son époque ne seraient pas considérées par Thomas comme des différences réelles — aussi, ajoutons-le — dans l'estimation de Thomas toute la controverse du XV^e siècle au sujet de l'essence et de l'existence n'aurait-elle que nominalement concerné les problèmes qu'il avait posés, mais en réalité ils seraient situés sur le plan de l'essentialisme et traiteraient l'existence seulement comme une manifestation de l'essence. Voici un texte significatif de Gérard: *Ex quo patet lucide quod Doctor sanctus et venerabilis Albertus non sumunt esse existentiae in eadem significatione. Unde supposita significatione, quam imponit Albertus ipsi esse existentiae, Doctor sanctus indubie concederet, quod haec tria: essentia, esse essentiae et esse existentiae essent solum modaliter diversa*⁶⁵. De nombreuses énonciations de cette époque montrent qu'on traite l'existence (*existentia*) d'après Avicenne comme une sorte d'accident ou plutôt comme un certain aspect de l'essence qui n'en diffère pas réellement⁶⁶, ou bien comme une autre essence réellement distincte de l'essence donnée (*duae res*).

L'existence traitée comme essence (par voie d'identification à l'essence, traitée comme une seconde essence à côté de l'essence, comme un certain accident etc.) n'est pas uniquement caractéristique pour les auteurs qui professent une conception distincte de celle de Thomas⁶⁷, mais elle s'insinue aussi dans les écrits de ceux qui voulaient passer pour les continuateurs fidèles de la pensée de saint Thomas. Concevoir l'existence comme essence ou chose — c'est à quoi inclinait le texte généralement connu et exploité du *Liber de causis: Prima rerum creatarum est esse*⁶⁸. Ce

⁶⁵ Texte tiré du *Commentaire* de Gérard de Monte sur le *De ente et essentia* de S. Thomas, cité in Feck I 673.

⁶⁶ Par ex. dans la question citée par Grabmann (Grab IV 60-61), question anonyme, basée en grande partie sur Gilles de Rome: «Utrum esse et essentia differant realiter? — ce qui nous frappe c'est la complexité de la terminologie. En voilà un échantillon: Sed esse existentie non possum intelligere sine esse vel non esse, quia sicut non possum intelligere quantitatem lapidis sine quantitate lapidis sic non esse existentie sine esse existentie. — Cum ergo possum rosam intelligere utroque modo scilicet sub non esse existentie et etiam cum esse existentie, planum est, quod essentia rose non est idem quod suum esse».

⁶⁷ Le problème de l'essence et de l'existence était conçu — comme on le sait — d'une autre manière par les albertistes que par les thomistes. Voici un texte (cité in W. Seńko, *Charakterystyka problematyki...*, p. 75) qui, d'après les albertistes expose la dualité de l'esse essentiae: «... quidam de opinione Alberti ponunt duplex esse essentiae, scilicet ante rem et hoc dicunt idem cum esse existentiae in re et in generabilibus dicunt esse essentiae ante rem non idem esse cum esse existentiae in re, quia illud simpliciter est ingenerabile et incorruptibile».

⁶⁸ Par ex. Jacques de Gostynin, dans son *Commentaire sur le Liber de causis* (quest. 4) écrit et cité: «Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliquid» (cité dans: *Jakub z Gostynina, Komentarz...* p. 6).

fut l'inspiration seconde, à côté de l'égidiansime, pour interpréter l'existence de manière essentialiste et réiste. A la lumière de la doctrine du *Livre des causes*, l'existence apparaît comme «quelque chose», comme une chose déterminée essentiellement — plus précisément comme la première des choses créées; du moins telle est l'interprétation suggérée par la version latine de cette thèse. De même la distinction provenant de Boèce entre *quod est* et *quo est* a été incluse par certains auteurs, comme élément d'interprétation, dans le problème de l'essence et de l'existence. Dans l'un des commentaires anonymes sur la première partie de la *Somme de saint Thomas* l'auteur, se référant à l'autorité de Gilles de Rome, écrit: ... *compositio (esse et essentiae) ab aliis etiam dicitur quo est et quod est*⁶⁹. Les albertistes, comme nous l'avons déjà dit, à côté de l'essence et de l'existence comprises à leur manière, introduisent un troisième facteur constituant de la réalité — *quod est* — qui est le lit où coule le cours de l'existence⁷⁰. L'existence, en tant que fleuve remplissant tout ce qui est, voilà encore une des formes de l'existence essentialisée. Une telle acceptation de l'existence permettait en effet de se demander si l'*esse* ne peut être attribué qu'à Dieu seul⁷¹ et si son *esse* ne pénètre pas toute la réalité? Ou au contraire: ne constitue-t-il pas la base inférieure et la plus fondamentale de tout le réel, un *esse* bien moins parfait que la vie et la connaissance⁷² — et non pas, comme le voulait Thomas, la plus parfaite de toutes les perfections et l'acte le plus complet de tous, c'est-à-dire de toutes les réalisations?

Concevoir l'existence sur le mode de l'essence amenait d'autres questions. Si l'existence fait fonction d'essence, faut-il, de plus, que tout être ait son essence? *Utrum aliqua entia sint quae essentiam non habent?* — s'enquiert Jean de Głogów⁷³. Il pose également des questions fort caractéristiques pour les philosophies essentialistes: les substances secondes sont-elles également composées d'essence et d'existence⁷⁴? Cependant, dans les textes de l'époque, nous trouvons parfois des énoncés

⁶⁹ Cité dans: Grabm I 428.

⁷⁰ Voir app. 13 dans ce chapitre. Haubst cite une importante thèse albertiste (Haubst III 314): «... per quod est non intelligetur essentia; et per consequens „esse” cum recipiatur in „quod est” non recipitur in essentia...»

⁷¹ Par ex. dans son *Commentaire sur les Sentences* (I, 10) Jean de Dąbrówka demande: «Utrum soli Deo conveniat esse...?»

⁷² Il s'agit ici de la triade qui apparaît chez Nicolas de Cuse: *esse — vivere — intelligere*, l'un des signes de la Trinité, imprimé sur toute la création. *Esse* exprime en ce cas la sphère la plus universelle, mais en même temps, la plus basse de toute la réalité. Voir: Haubst I 57-59; voir également dans mon *Byt*, le chap. III app. 313 et 348. — L'une des thèses fondamentales de Duns Scot, à savoir que l'existence est la manifestation la moins parfaite de la puissance de Dieu, y a joué un rôle important. Il dit dans ses *réportata Parisiensia* IV, I, 17 (cité dans: E. Gilson, *Jean Duns Scot...* p. 347, app. 19): «... esse non est nobilissimus effectus Dei, sed imperfectissimus, quia per se includitur in effectu ejus imperfectissimo; nihil enim est in universo ita imperfectum, quin includat esse, et omne agens quodcumque potens super aliquod, potest super esse: commune enim est secundum se perfectis et imperfectis».

⁷³ Jean de Głogów, *Commentarius in opusculum S. Thomae De ente et essentia* (cité dans: W. Seńko, *Wstęp do studium...*, p. 51).

⁷⁴ «Utrum in qualibet secundarum (substantiarum) est coelementatio realis essentiae et ipsius esse quod est quid actualissimum ab essentia non effectum sed secundum eiusdem categoriae?» (Jean de Głogów, *Commentarius...* cité *ibid.* p. 52). Dans cette question il est utile de mettre en valeur l'utilisation de termes tels que «*ipsius esse*» et «*eiusdem categoriae*».

qui y contrairement à ceux qui ont été puisés dans les écrits du maître cracovien — sont, en apparence, tout à fait semblables aux énoncés analogues qu'on peut trouver dans les spéculations de Thomas. Pourtant, soyons prudents dans les conclusions que nous pouvons établir; pour interpréter correctement les opinions des auteurs, dissimulées sous leurs formules et en tirer des conclusions, analysons d'abord en détail le contexte le plus proche et un contexte plus éloigné. C'est par exemple le cas de Ficin: on soulignait dans ses écrits la présence d'un ensemble de problèmes typiquement scolastiques et même thomasiens concernant l'essence et l'existence (par ex. *esse* comme acte de l'essence)⁷⁵, mais ce qui inquiète, c'est sa conception de l'*esse universale*⁷⁶; une analyse plus scrupuleuse de ses idées permet de constater que, malgré des ressemblances avec celles de Thomas, elles en sont néanmoins fort éloignées. Voici la conclusion de M. Gogacz dans son étude consacrée à la structure ontique de l'âme humaine selon Ficin: «... En plaçant l'existence dans une forme substantielle, Ficin complète la théorie d'Aristote par des idées tirées d'une métaphysique scolastique qui demeure sous l'emprise des avicennisants. Car Thomas d'Aquin voyait une autre relation entre l'existence et la forme que Ficin. L'existence est, pour lui, un acte de l'essence et, par là, un acte de la forme; la forme est un acte de la matière. D'après Ficin, l'existence est incluse dans la forme: *actus quidem existendi ibi est, in ipsa scilicet forma*. Il est impossible de préciser si, selon Ficin, cette existence *locum tenet* seulement dans la forme, ou si elle est identique à la forme. (Dans les deux cas la formule se situe en dehors de la métaphysique d'Aristote ainsi que de celle de Thomas)⁷⁷».

Comme nous l'avons déjà signalé plusieurs fois au cours de cette étude, l'essentialisme qui s'enracinait dans la philosophie de l'être, se fixait également dans l'école thomiste, déformant en son point central la pensée de Thomas. Ce processus englobait évidemment la compréhension même de l'existence et, chez les thomistes, il s'infiltrait subrepticement dans le mode de leur spéculation philosophique avant tout — semble-t-il y par l'adjonction d'épithètes «précisant» le terme «esse». On parle de moins en moins de *esse* même, de plus en plus de ses diverses variétés⁷⁸. Capreolus, par exemple, introduit toute une série de déterminants et de restrictions qui doivent, d'après lui, marquer avec plus d'exactitude la fonction qu'accomplit l'existence dans les êtres. En analysant la structure ontique de la personne, il rappelle que tout individu est un être subsistant (*suppositum*) et que chaque *suppositum* *includit actum essendi*. Le mot «includit» employé dans cette expression permet de ne pas comprendre le rôle de l'existence dans le suppôt d'une manière univoque; il n'est pas du tout évident, comme on le souligne, que, pour Capreolus, l'*esse* soit un facteur constituant formellement l'être subsistant (*constitutivum formale suppositi*) ou que, d'une manière indéterminée, il appartienne seulement (*pertinet*; comme le dira plus tard

⁷⁵ Voir par ex. Krist I 205; voir aussi Krist IV 41.

⁷⁶ Voir dans *Byt*, le chap. IX, note 168, app. 168.

⁷⁷ Gog 52-53.

⁷⁸ Dans les notes de Vincent Ferrerius à la *Somme de théol.* I, 10, 5 c il est question d'*esse transmutabile* et *intransmutabile* (voir: d'Algaïda 449).

Ficin!) à la structure ontique d'un tel sujet⁷⁹. Lorsque l'intérêt de Jean Capreolus se porte sur le Christ et l'*esse* qui lui revient, il introduit des termes tels que «*existere simpliciter*» et «*existere per accidens*», il affirme qu'un seul *esse substantiale actualis existentiae* appartient au Christ⁸⁰. En analysant le problème du temps, il constate qu'aucun *esse completum* «en dehors de l'âme», c'est-à-dire dans le monde des êtres réels, n'est attribué au temps⁸¹.

Cette coutume qui inscrit des cercles de plus en plus vastes dans l'école thomiste, cette coutume de parler de diverses variantes et nuances de l'existence au moyen de termes composés d'*esse* et d'un supplément a contribué dans une grande mesure à l'essentialisation de l'existence; en effet, de plus en plus rarement on considère l'existence comme un acte de l'essence et, de plus en plus souvent, comme un mode d'après lequel elle se manifeste, énumérant ses variantes et ses nuances. Comme chez les avicennistes l'*esse* se transforme à la longue chez différents thomistes en un attribut de l'essence, en une des «natures» qui, comme chaque nature (comprise à la manière avicenniste ou scotiste) est avant tout une nature en soi et, en second lieu seulement, une nature dans ses réalisations concrètes. C'est dans cet esprit que François Silvestris ou Ferrariensis dit que l'existence se rapporte à la forme (c'est à dire à l'essence) comme les choses blanches à la blancheur ou les choses brillantes à la lumière⁸². L'essence est ici comprise comme *natura communis* à laquelle participent les *esse* particuliers, concrétisés de diverses manières, dans les êtres existants et de laquelle ils sont des reflets.

Dans la polémique de Barthélémy Spina contre Cajetan on rencontre également de très distincts symptômes d'essentialisation de l'existence. Il exprime d'abord sa conviction de pouvoir arriver à une connaissance intellectuelle et notionnelle de l'existence (*esse in sui ratione*⁸³); or, nous savons que nos notions concernent uniquement les essences, et jamais l'existence! L'*esse* est certainement compris essentiellement quand on dit que l'*intelligere* constitue l'*esse* même de l'intellect⁸⁴. Cette

⁷⁹ E. Quarello rappelle (Quar 302) que Cajetan attribue à Hervé et à Jean de Naples et non à Capreolus la conception d'*esse* en tant que facteur constituant du *suppositum*. Quant à Quarello (ibid. 310) il dit: «... storicamente non consta che il Capreolo abbia collocato il costitutivo formale del supposito nell'atto di essere, anche se ha affermato, al pari del Gaetano, che l'essere pertinet ad ipsam constitutionem personae». Voir: app. 14 de ce chapitre. Dans sa polémique avec Pierre Aureoli et Durand au sujet de l'*esse* dans le Christ, Capreolus introduit une distinction qui ne contribue pas à simplifier cet ensemble de problèmes. K. Werner dit à ce sujet (Wern II A 534-535): «... des Esse ist Actus essentiae wohl als actus suppositi, d.i. als Actus illius, quo essentia formaliter existit, ob nicht Actus illius quod formaliter existit».

⁸⁰ Voir: Wern II A 536. Ibidem (535) nous lisons: «... in Christus [ist] nur Ein Existere simpliciter vorhanden..., nämlich jenes des Compositum divinum; der menschlichen Natur Christ, kommt nur ein Existere per accidens zu».

⁸¹ Voir: Wern II B 99. Le problème de l'*esse* se rattache à celui du temps chez Pierre le Noir qui se demande si l'existence peut être mesurée dans le temps: «*utrum esse sit mensurable nunc temporis discreti?*» (voir: Hes 111).

⁸² J. Hegyi cite (*Die Bedeutung des Seins...* p. 87 app. 144) la déclaration suivante de François, incluse dans son commentaire sur la *Somme contra gentiles* 11, 54, 1: «... esse non est ipsa forma, sed comparatur ad ipsum esse sicut lux ad lucere et albedo ad album esse: sicut scilicet causa formalium». Hegyi parle de (ibid. p. 106) «*Ubertonung des Wesenselementes* chez François Silvestris».

⁸³ Voir: Spina Sv b, où l'on trouve l'opposition d'essentia à *esse in sui ratione*.

⁸⁴ Spina dit (Spina 11v b): «*Licet intelligere consistat in esse ipsius intellectus possibilis, immo est ipsum esse eius, non tamen consistit in esse neque est esse ipsius intellectus agentis, sed facere intelligibilia actu que erant in potentia, constituit in esse ipsius intellectus agentis*».

tendance apparaît aussi lorsque l'auteur utilise l'«esse» avec divers suppléments qui la déterminent et la complètent. Ainsi, on peut trouver entre autres chez Spina: *esse mathematicum*, *esse naturale*⁸⁵, *esse repraesentativum*⁸⁶, et surtout celui que nous connaissons si bien — *esse existentiae*⁸⁷ et, combien significatif, *existentier esse*⁸⁸. Enfin, la formule *esse accidentis est inesse*⁸⁹ indique, sans erreur possible, le sens essentiel du mot «esse» qui signifie dans ce contexte non pas l'existence de l'accident, mais son essence même; celle-ci consiste à être fixé dans quelque chose étant son fondement (inesse), c'est-à-dire à être attribué à la substance, et non à avoir le status d'un être autonome. Il ne s'agit donc pas d'un acte d'existence, mais d'un *modus se habendi*, dans ce cas d'une «manière d'être» caractéristique de l'accident.

Les opinions de Barthélémy Spina attendent d'être étudiées plus à fond et avec plus de précision — et ceci en vue de l'ensemble de problèmes qui nous intéressent. Cajetan, objet des attaques de Spina, nous est mieux connu. De nombreux historiens se sont intéressés à sa personne et à ses diverses activités, mais ce sont surtout les études de E. Gilson et d'auteurs tels que J. Hegyi et L. Kuc, continuateurs de ses recherches, qui ont permis de mieux discerner les opinions philosophiques du cardinal de Vio, ainsi que son orientation doctrinale en métaphysique. Si nous réfléchissons un instant sur la «génération» de Cajetan et sur les opinions de ceux qui formaient le milieu intellectuel dans lequel il dispensait son enseignement et duquel est sorti son ouvrage philosophique le plus important, le *Commentaire sur le De ente et essentia*⁹⁰, notre attention sera attirée par les tendances essentialistes qui donnaient le ton à la vie philosophique de l'époque. Il va sans dire que Cajetan devait subir la pression de ces tendances.

Nous nous en apercevons d'abord dans le choix des termes qu'il emploie. Il utilise souvent le terme «existentia»⁹¹, *esse* apparaît accompagné de qualificatifs⁹². Des formules telles que *essentia irrecepta*, ou *esse actualis existentiae*⁹³ sont totalement étrangères au vocabulaire de Thomas et fortement teintées d'essentialisme⁹⁴. D'autres, employées également par Cajetan, *esse essentiae* et *esse existentiae* sont

⁸⁵ Voir: Spina 8v b.

⁸⁶ Voir: *ibid.* 12v a.

⁸⁷ Voir: *ibid.* 9v a.

⁸⁸ On trouve également ce terme chez Cajetan (voir: Spina 8r a-b et 9r a). Voir aussi: app. 365 dans le II chap. de ce volume.

⁸⁹ Voir: Spina 9r a.

⁹⁰ P. Mandonnet considère (Mand I 1313 et 1326) que ce milieu était formé avant tout par le scotiste Antoine Trombetta, les averroïstes Nicoletto Varnia et Agostino Nifo, ainsi que par Pierre Pomponazzi.

⁹¹ En soulignant la tendance qu'avait Cajetan à se servir de ce terme, Gilson montre (Gils I 271-272) la différence entre le langage philosophique de Cajetan et celui de S. Thomas.

⁹² Par ex. il parle d'*esse intellectivum* (voir le t. I de cette étude, p. 302 note 125).

⁹³ Gilson indique que ces termes souvent employés par Cajetan ne se trouvent pas chez S. Thomas (voir: Gils I 268, app. 1), mais — de l'avis de Cajetan — dans la Somme *contra gentiles* (II, 52) Thomas affirmerait que, dans les êtres créés, il y a une distinction réelle entre *quidditas* et *esse actualis existentiae* (voir: *ibid.* 272). Gilson estime qu'une étude méticuleuse des problèmes posés par Cajetan et, avant tout, la recherche d'une réponse satisfaisante à la question de savoir ce qu'il comprend par *esse actualis existentiae* constitue une tâche scientifique de toute urgence (*ibid.* 282-283).

⁹⁴ Voir: Gils I 278. — L. Kuc estime *La métaphysique de l'être...* p. 665) que: « *esse actualis existentiae* de Cajetan ne signifie jamais *esse ... actus enti* dans le sens de S. Thomas ... *essentia* de S. Thomas signifie autre chose que *esse essentiae* de Cajetan ».

alors d'emploi curant. Dans ses subtiles analyses du problème de l'existence vu par Cajetan Gilson condamne toute une série d'erreurs dans l'interprétation et la réception de l'*esse* de Thomas. Cette critique est, de toute évidence, justifiée, si nous admettons que Cajetan voulait, à ce qui semble, suivre fidèlement la voie de la spéculation métaphysique tracée par Thomas. L'une de ces erreurs aurait été d'avoir transformé l'*esse* transcendantal (par rapport aux catégoris) de S. Thomas en *esse* catégorial, limité à la seule catégorie de la substance. Une seconde erreur, découlant de la première aurait été d'avoir identifié l'*esse* et l'existence réalisée au terme de la naissance («generatio») de la substance, ce qui équivaldrait à transférer *esse* dans la sphère de l'essence et à le considérer comme le terme de la maturité de la substance⁹⁵. «L'actualité ... de l'existence — dit Kuc⁹⁶ — est conçue par lui (Cajetan) comme l'ultime „floraison” de l'actualité de la forme». Le troisième reproche adressé à Cajetan par Gilson c'est d'avoir négligé dans ses commentaires sur les œuvres de Thomas ce qui y est le plus important et en rapport direct avec le problème de l'existence⁹⁷ et de n'avoir pas tiré des textes classiques de saint Thomas au sujet de l'*esse* les conclusions qu'il aurait fallu en tirer⁹⁸.

Les recherches entreprises dernièrement par les historiens de la philosophie au sujet de la conception de l'existence formulée par Cajetan confirment dans ses grandes lignes la critique qu'en a faite au XVI^e siècle Dominique Bañez. Celui-ci reprochait autant à Capreolus qu'à Cajetan de n'avoir pas compris, ni accepté, la pensée principale de saint Thomas, pour qui l'*esse* est l'acte de tous les actes, limité par l'essence dont il est l'acte⁹⁹.

Pour Thomas la raison de l'existence ne réside pas dans la forme seule; il ne suffit pas que le *compositum* substantiel se constitue dans l'ordre de l'essence pour qu'il puisse exister. Il lui faut encore un acte différent de la forme (l'acte de tous les actes!) que Thomas appelle justement *esse*. C'est ce que ne voit, ni n'accepte Cajetan et, sous la pression du scotisme comme de la tradition avicennienne qui s'y est implantée, il rejette la conception de Thomas de l'*esse*, en tant qu'acte différent de la forme. Pour lui, l'*esse* n'est rien d'autre qu'une substance réalisée grâce à la causalité efficiente de ce qui est la cause de cette substance et réside dans la forme substantielle¹⁰⁰. Ainsi, cet *esse* n'est nullement un acte distinct de la forme, mais — comme chez Avicenne — un certain attribut de la forme, sa perfection suprême¹⁰¹.

⁹⁵ Voir: Gils II 119. — Voir aussi le chap. IX de *Byt* notes 106 et 107.

⁹⁶ L. Kuc, *Różnica rzeczywista między istotą a istnieniem według Tomasza de Vio Kajetana — na podstawie Komentarza do De ente et essentia Tomasza z Akwinu* (en polonais: La distinction réelle entre essence et existence selon Thomas de Vio Cajetan — basée sur le Commentaire du *De esse et essentia* de Thomas d'Aquin), «*Studia Philosophiae Christianae*» V (1969), 2, p. 118.

⁹⁷ Selon Gilson (Gils II 118), dans son *Commentaire sur la Somme de théologie* «Cajetan omet complètement le problème de l'existence en tant qu'acte de l'essence, et dans le livre III du *Commentaire sur le De anima* il n'accorde aucune attention aux spéculations sur le plan de l'*esse*», (ibid. 120).

⁹⁸ Gilson pense ici à la *Somme de théologie* I, 4, 1 ad 3 um (voir: Gils I 267–268).

⁹⁹ Bañez fait cette critique en analysant la question: qu'est-ce que *existentia sive ipsum esse?* (voir: Gils II 119).

¹⁰⁰ Voir: Gils I 273. — D'après Gilson (ibid. 277) «tout tend à faire croire que, selon Cajetan, ... l'esse thomiste... se réduit ... à la substance mise en état d'existence réelle par l'efficacité de sa cause».

¹⁰¹ L. Kuc l'a bien formulé (*Różnica rzeczywista...* p. 118): «... l'existence n'est [pour Cajetan] qu'un complément à l'essence dans l'ordre de l'essence même, en tant que perfection finale de sa forme».

Les recherches de L. Kuc l'ont amené à la conclusion suivante: «la polémique de Cajetan avec Trombetta est ... (une controverse) de deux ontologies essentielles, dont l'une constitue un essentialisme plus logique — le scotisme de Trombetta, l'autre, plus encore que le scotisme, un avicennisme logique — le thomisme de Cajetan»¹⁰². Ainsi, l'interprétation faite par Cajetan de la conception de l'être et de l'existence chez saint Thomas a complètement abandonné la voie tracée par ce dernier, et s'est située sur le plan où l'avicennisme avait placé les problèmes de l'être. L'être, conçu comme essence prise absolument, en tant que *natura communis*, l'existence — comme complément de l'essence et son attribut — tels sont les principaux symptômes, qu'on a été capable de dépister chez Cajetan, d'un essentialisme métaphysique profondément enraciné, quoique difficile à déceler¹⁰³. Evidemment, Cajetan n'était pas conscient de son essentialisme¹⁰⁴, néanmoins son enseignement de la philosophie de l'être est une étape importante dans le processus d'une perte de contact de la pensée philosophique en Europe avec l'existence réelle.

Un seul détail, mais combien significatif, montre à quel point la vision de l'être de saint Thomas a été modifiée: *esse* n'indique pas ce qui est le plus profond et le plus important dans chaque être; l'existence n'est pas traitée comme l'élément fondamental de l'être et un centre digne de la plus grande attention pour la spéculation philosophique. Cette transformation est déjà, très certainement, un fait accompli chez Cajetan¹⁰⁵; l'historiographie doctrinale, consacrée à la charnière des XV^e et XVI^e siècles¹⁰⁶ se doit d'examiner avec encore plus de soin toute la

¹⁰² L. Kuc, *ibid.* 117–118.

¹⁰³ Ce que dit L. Kuc à ce sujet mérite d'être cité (*Pojęcie bytu wedlug Tomazsa de Vio Kajetana...* p. 149–150): «Cajetan situe la position de Thomas au milieu, entre les opinions de Scot et celles d'Avicenne, mais sur le même plan. Ce plan commun, c'est la nature conçue absolument, à laquelle Cajetan semble, davantage qu'Avicenne, identifier l'être. Que l'essence possède une existence actuelle n'a aucune importance dans les limites de la notion d'être, et la métaphysique thomiste, formulée par Cajetan, ne dépasse pas ces limites (voir: E. Gilson, *L'être et l'essence* — traduit en polonais par P. Lubicz et J. Nowak, Varsovie, 1963, p. 48 sq. La façon dont il présente les divergences entre la position de Thomas et celle d'Avicenne est extrêmement caractéristique. Cajetan estime qu'Avicenne, comparé à Thomas, accorde à l'existence dans l'être non pas un rôle infime, mais beaucoup trop grand. Cajetan ne proteste pas contre l'existence traitée en supplément à l'essence, mais au contraire, ce qui le choque, c'est la liaison trop étroite entre la notion de l'être et l'existence actuelle... Cajetan professe un «aristotélisme avicennisant» qu'il considère comme l'attitude de Thomas... Cajetan... nomme être avant tout „l'essence” d'Avicenne. Voici une conception de l'être née de l'analyse du contenu objectivé d'une notion que Cajetan considère comme le fait primitif, pour ainsi dire naturel, à notre intellect. — Les ouvrages de Gilson et de Paulus ont montré le rôle primordial de la métaphysique d'Avicenne dans la formation des idées d'Henri de Gand et de Duns Scot. Si les études sur l'histoire du thomisme démontreront que les convictions de Cajetan n'étaient pas isolées, que les premiers thomistes, sous l'impulsion intellectuelle d'Henri de Gand et de Milles de Rome, ont aperçu dans la pensée de Thomas des éléments avicenniens surtout, nous serons obligés de considérer sérieusement l'avicennisme comme un des courants de la pensée médiévale tardive».

¹⁰⁴ J. Hegyi écrit à ce propos (*Die Bedeutung des Seins...* p. 150) «... Cajetan... ist sicher kein bewusster 'essentialist'; ebenso sicher aber ist, dass er dazu beigetragen hat, einem entleerten essentialistischen Thomismus den weg zu bereiten; vielleicht hat er auch schon selbst die ersten Schritte auf diesem wege getan».

¹⁰⁵ L. Kuc est d'accord avec J. Hegyi pour estimer la situation de la façon suivante (*La métaphysique de l'être...* p. 661): «La conclusion générale du P. Hegyi que l'*esse* de Cajetan, même dans son sens de l'*esse actualis existentiae*, est loin de signifier l'*actualitas omnium et perfectio perfectionum*, nous semble très justifiée».

¹⁰⁶ Seules les études approfondies relatives à l'ensemble de la pensée du bas Moyen Âge permettront d'apercevoir, d'après Kuc (*ibid.* p. 666): «... quels furent la position et le rôle de Cajetan dans l'histoire de l'essentialisation de la doctrine de saint Thomas d'Aquin».

métaphysique du cardinal de Vio et de mettre en lumière les nombreuses conséquences de cette neutralisation et de cette minimalisation de l'existence dans sa conception de l'être et, par là, de déterminer avec précision la place occupée par Cajetan dans le processus de déformation graduelle de la philosophie de l'être de Thomas. Les recherches des modifications et des distortions qu'on a fait subir à l'acception de l'être introduite par Thomas d'Aquin et surtout à celle de l'existence ne sont pas uniquement importantes — soulignons-le avec force — pour les études de l'histoire du thomisme ou de l'évolution et des transformations de la pensée chrétienne moderne; elles sont fondamentales pour la découverte des ressorts et des courants les plus profonds déterminant l'orientation de toute la réflexion philosophique en Europe au cours des derniers siècles. Il ne suffit pas de constater chez presque tous les philosophes européens de cette époque une dépendance plus ou moins visible, ou du moins indirecte, de la pensée philosophique de S. Thomas, ainsi que des traces de relations avec la métaphysique classique (dont également «scolastico-médiévale»), ni de voir qu'il est important du point de vue historique de mettre à jour de telles dépendances. Le problème est plus sérieux et plus vaste; il consiste à trouver la solution de la question suivante: quelle a été la véritable raison du fait que la philosophie européenne moderne s'intéresse de moins en moins à la réalité extra-mentale et se concentre de plus en plus sur l'homme, rétrécit le terrain de ses recherches, le limitant à des «analyses de l'intellect humain» et, en conséquence, à des êtres mentaux ou intentionnels, se séparant de plus en plus franchement de ce qui existe en dehors du «moi» et indépendamment de ma conscience? Pourtant le contact avec une réalité extra-mentale est aussi nécessaire à l'homme que l'eau et l'air. A mesure que la sagesse philosophique s'en détachait, les sciences particulières venaient la remplacer. Et voici encore une des raisons de leur extraordinaire épanouissement au cours des siècles derniers, mais aussi d'un relâchement graduel des liens avec la sphère de la réflexion sapienciale et d'une disparition progressive de rapports et d'ententes entre elles. L'histoire de la métaphysique au XV^e siècle nous introduit dans un étourdissant spectacle: c'est alors que commence l'immense édification d'une moderne «tour de Babel».