

## La nouvelle métaphysique thomiste

DAVID TORRIJOS-CASTRILLEJO

La croissance du thomisme au cours du XX<sup>e</sup> siècle est bien connue ; elle fut le fruit de la vigueur qu'il avait commencé à acquérir au siècle précédent, en grande partie grâce à l'impulsion donnée par la célèbre encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII. Cependant, dans le monde catholique, la théologie du dernier siècle a suscité une révision de la tradition philosophique et la théologique, bien que cela ait contribué à un certain manque d'intérêt pour le thomisme. À cet égard, nous pouvons jeter un coup d'œil sur la description du processus d'abandon de Saint Thomas dans les centres catholiques américains exposée par Alfred J. Freddoso, professeur d'études thomistes à l'Université de Notre-Dame<sup>1</sup>. Il nous explique, d'une part, comment l'étude et l'enseignement de la pensée thomiste déclinèrent dans le monde catholique pendant la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle et, d'autre part, comment ce déclin aura aussi des conséquences paradoxales à notre temps, comme, par exemple, que les œuvres des théologiens les plus célèbres du XX<sup>e</sup> siècle sont devenues beaucoup moins compréhensibles pour leurs jeunes lecteurs. En effet, Rahner, De Lubac, Congar, Schillebeeckx, etc. deviennent beaucoup moins significatifs si l'on se retrouve dépourvu de la formation traditionnelle

1. Cf. Alfred J. Freddoso, « The Vindication of St. Thomas: Thomism and Contemporary Anglo-American Philosophy », *Nova et vetera. English Edition* 14 (2016), p. 565-584.

thomiste qu'eux-mêmes et leurs contemporains ont reçue et contre laquelle ils ont, en partie, réagi.

Freddoso, pour sa part, déclare que, après des années où le thomisme a été écarté comme faisant partie d'une manière de faire philosophie et théologie stérile et dépassée, ces dernières années un renouveau de l'intérêt pour les études thomistes est en train de gagner du terrain. Cette renaissance du thomisme dans le domaine de la langue anglaise à laquelle il fait allusion est menée par des érudits qui ne viennent pas de la « vieille scolastique » mais qui essaient simplement de penser le monde en utilisant la polyvalence explicative fournie par la pensée thomiste. Ils ne sont pas non plus les héritiers du soi-disant « thomisme analytique » qui a prospéré au cours du XX<sup>e</sup> siècle, mais constituent une nouvelle génération de chercheurs qui ont trouvé dans la pensée de Saint Thomas une veine dont on peut tirer des éclaircissements pour comprendre la réalité dans le moment présent. Freddoso mentionne, pour donner un exemple de ce nouveau mouvement, trois auteurs : Oderberg, Feser et White. Ces érudits croient que le thomisme contient un potentiel rationnel digne d'être pris en compte par ses contemporains appartenant à des traditions philosophiques très différentes, souvent en contradiction explicite non seulement avec ce que nous pourrions appeler « la pensée catholique », aussi avec une pensée théiste en général.

Dans ma présentation, je voudrais parler d'un autre courant de chercheurs qui écrivent aussi en anglais et qui, en ce sens, font partie du nouveau thomisme qui se développe aux États-Unis. En particulier, j'aimerais parler du travail d'un des professeurs qui dirigeait mes recherches lorsque j'étais étudiant, Stephen L. Brock. En collaboration avec le groupe de recherche « Lumen » de l'Université Sergio Arboleda en Colombie, la professeure Liliana Irizar et moi avons publié en espagnol il y a deux ans la deuxième compilation de ses articles traduits dans notre langue maternelle<sup>2</sup>. Cette publi-

2. Cf. Stephen L. Brock, *Estudios metafísicos. Selección de ensayos sobre Tomás de Aquino*, édité par Liliana Irizar et David Torrijos-Castrillejo, Bogotá, Ediciones Universidad Sergio Arboleda, 2017.

cation fait partie du projet « Dewan en español », car ce groupe de recherche a commencé son travail en faisant connaître l'œuvre du dominicain Lawrence Dewan. Dewan, qui est mort en 2015, a enseigné au Collège de philosophie et de théologie dominicaine d'Ottawa, à l'Institut Pontifical des Études Médiévales à Toronto, à l'Université Catholique d'Amérique, l'Université d'Ottawa... Il a étudié avec quelques des plus célèbres représentants du thomisme du siècle dernier comme Gilson, Owens ou Pegis. Dewan représente un regard critique mais reconnaissant sur ce thomisme qui l'a précédé. Avec des figures comme lui, il commence quelque chose que j'aimerais appeler un « nouveau » thomisme en langue anglaise qui se développe actuellement avec des autres savants vivants comme Brock, son disciple, qui est l'auteur sur lequel je vais concentrer mon discours<sup>3</sup>.

Dans les pages qui suivent, je vais centrer mon argumentaire sur l'un des aspects centraux de la métaphysique thomiste, notamment, la distinction réelle entre l'essence et l'acte d'être. Ce trait est étroitement lié au caractère distinctif de Dieu à différence des créatures, car Dieu est « être subsistant » (*ipsum esse subsistens*) tandis que les créatures sont, selon la métaphysique de Saint Thomas, composées de l'acte d'être et de l'essence. Bien qu'à première vue ce sujet pourrait sembler un peu lointain des mouvements philosophiques contemporains, il est curieusement devenu assez actuel grâce principalement à la pensée de l'un des philosophes les plus influents dans les études métaphysiques ces derniers temps : Martin Heidegger. Je crois que son idée de la distinction entre l'être et les étants a contribué à obscurcir notre accès à la véritable philosophie de Thomas d'Aquin. Cependant, des auteurs comme Brock ont contribué à la clarifier ces dernières années. Par conséquent, dans mon exposé, je présenterai d'abord le point de vue de Heidegger sur la compréhension onto-théo-logique de la métaphysique, ensuite je

3. Sur Dewan, Brock a écrit : « Personalmente, puedo decir, sin exageración alguna, que ningún otro pensador contemporáneo ha tenido sobre mí, mayor influencia que él » (« Prólogo », dans Lawrence Dewan, *Lecciones de metafísica*, Bogotá, Publicaciones Universidad Sergio Arboleda, 2009, p. 17).

montrai comment la pensée de Jean-Luc Marion et Étienne Gilson a essayé de donner ce que nous pourrions appeler une « réponse catholique » au défi posé par ladite onto-théo-logie. Enfin, je vais parler de la nouvelle exposition de Brock sur ces questions dans le but de montrer comment elle est capable de mettre en lumière certains points qui sont passés inaperçus en partie à cause du conditionnement de la lecture de Heidegger.

### Heidegger et la question de l'onto-théo-logie

Nul n'est besoin de rappeler que je ne peux pas exposer ici suffisamment les points de vue de Heidegger sur l'être et la métaphysique. Permettez-moi de donner uniquement quelques notes. Comme on le sait, pour Heidegger, la métaphysique occidentale a porté l'homme contemporain à « l'oubli de l'être » et ceci dépendrait en grande partie de la constitution « onto-théo-logique » de la métaphysique. Dans une conférence sur ce sujet, Heidegger expose sa compréhension personnelle de cette science telle que déterminée par sa relation intrinsèque avec la logique, l'ontologie et la théologie<sup>4</sup>. Cette approche s'explique comme une investigation de la façon dont Dieu entre dans la philosophie. Cela n'arrive pas parce que le christianisme aurait utilisé la philosophie classique pour construire sa propre théologie sinon à cause de la nature même de la métaphysique. Elle s'occupe de l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire l'étant dans sa propre entité. Par conséquent, elle doit découvrir la fondation de l'étant, qui se montre, à son tour, comme fondé. Dieu apparaît comme l'étant infondé et fondateur de tout le reste. En d'autres termes, il apparaît comme *causa sui*. Cependant, selon Heidegger, celui-ci n'est pas le Dieu de la religion, car devant Lui, on ne peut pas le prier ou tomber en adoration<sup>5</sup>. Cette constitution onto-théo-logique de la métaphysique a conduit la pensée occidentale à oublier la différence ontologique entre l'être et l'étant. En fin de compte, le problème de

4. Cf. Martin Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, GA 11, p. 51-79.

5. Cf. *ibid.*, p. 77.

cette compréhension réside dans l'étude de l'étant par la logique, de sorte qu'il sera toujours présenté comme pensé. Dieu apparaîtra comme le fondement (*Grund*) ou la raison (λόγος) de l'étant et sera donc enfermé dans la fermeture de la pensée.

En bref, si « la métaphysique occidentale depuis son début avec les Grecs [...] est à une fois ontologie et théologie »<sup>6</sup>, alors tous les efforts accomplis depuis lors, conduisent inexorablement à l'oubli de l'être : c'est la situation dans laquelle nous nous retrouvons. Effectivement, la métaphysique, dans sa constitution onto-théo-logique, ne fait pas considérer l'étant et l'être dans leur différence, mais elle le fait en pensant à l'étant dans son ensemble de sorte qu'elle ignore la différence « en tant que différence » ; celle-ci est précisément la raison pour laquelle nous tombons dans l'oubli de l'être<sup>7</sup>.

Compte tenu du panorama désolant que Heidegger a découvert dans la philosophie occidentale en raison de la structure onto-théo-logique de la métaphysique, le philosophe allemand lui-même répond par un refus de toute présentation de Dieu inscrite dans la philosophie en tant que telle. Il pense que la théologie chrétienne devrait prendre au sérieux la parole de l'apôtre Paul<sup>8</sup> selon laquelle Dieu aurait rendu folle la sagesse du monde, c'est-à-dire la philosophie<sup>9</sup>. La réaction la plus cohérente à cette pensée devrait être de renoncer à mentionner « l'être » pour parler de Dieu et ainsi il l'exprime résolument<sup>10</sup>.

Cette approche de Heidegger a eu un écho dans la pensée catholique, dont je ne citerai que deux exemples qui, de même, ont

6. « Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen — und noch ungebunden an diese Titel — zumal Ontologie und Theologie », (*ibid.*, p. 63).
7. « Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz als Differenz zu achten » (*ibid.*, p. 76).
8. 1Co 1,20.
9. Cf. id., *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«*, GA 9, p. 379.
10. « Sein und Gott sind nicht identisch, und ich würde niemals versuchen, das Wesen Gottes durch das Sein zu denken. Einige wissen vielleicht, daß ich von der Theologie herkomme und ihr noch eine alte Liebe bewahrt habe und einiges davon verstehe. Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort „Sein“ nicht vorkommen. Der Glaube hat das Denken

leurs répercussions face à la pensée de saint Thomas : je parle des réponses de Étienne Gilson et Jean-Luc Marion. Tout d'abord, je vais faire référence à la position prise par Étienne Gilson, qui « a voulu montrer que la tentative de Heidegger à transcender l'« ontothéologie » avait déjà été accomplie dans la théologie thomiste, où Dieu n'est pas une entité »<sup>11</sup>. En effet, c'est ainsi que le penseur français s'est exprimé :

[...] chez saint Thomas, l'*ens* est l'*habens esse* ; dans une métaphysique où l'étant est conçu comme « ce qui a l'être », il est impossible de penser à l'un sans penser à l'autre. C'est même pourquoi la métaphysique thomiste s'accommode mal du nom d'onto-logie, car elle est une considération de l'être plus encore qu'un discours sur l'étant. Elle n'est même pas une onto-théologie, pour la simple raison qu'elle pose Dieu au-delà de l'étant, comme l'Être même : *ipsum purum esse*. Bref, cette philosophie est tout ce que, selon Heidegger, la métaphysique ne peut pas être...<sup>12</sup>

Pour Gilson il est clair que la métaphysique thomasiennne échappe de l'accusation d'être une onto-théo-logie, grâce à sa conception de l'être. Cependant, sa conception de l'*esse* thomasiennne oblige Gilson à payer le prix de l'éloignement de la philosophie chrétienne de la métaphysique classique. Ainsi, la pensée chrétienne

des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube » (id., *Zürcher Seminar*, GA 15, p. 436-437). « Der einzige, der die Lösung suchte, Meister Eckhart, sagt: Gott „ist“ überhaupt nicht, weil „Sein“ ein endliches Prädikat ist und von Gott gar nicht gesagt werden kann » (id., *Das Aristotelische Fragen nach der Vielfalt und Einheit des Seins*, GA 33, p. 46).

11. Francesca Aran Murphy, *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson*, Columbia, University of Missouri Press, 2004, p. 303 : « Gilson wanted to show that Heidegger's quest to transcend "onto-theology" is fulfilled in Thomist theology, in which God is not an entity ». Sur l'existentialiste interprétation de Gilson de la divinité selon Thomas d'Aquin, voir « Being as Existence and Essence. Étienne Gilson, 1884- » dans Arthur C. Cochrane, *The Existentialists and God. Being and the Being in the Thought of Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Étienne Gilson, Karl Barth*, Philadelphia, The Westminster Press, 1956, p. 100-112. Néanmoins, Kearney croit que non seulement Thomas d'Aquin, mais aussi Gilson se meuvent pleinement dans une perspective onto-théo-logique : voir Richard Kearney, « The God Who May Be », dans John D. Caputo, Mark Dooley, and Michael J. Scanlon (éds.), *Questioning God*, Bloomington, Indiana UP, 2001, p. 157.
12. Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1994, p. 372. Cf. Étienne Gilson, « Dieu au-delà de l'essence », *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 59-85.



s'éloignerait de la position « essentialiste » dominante dans le monde grec<sup>13</sup>. En effet, bien que Gilson reconnaisse que pour Aristote l'être est lié à l'actualité et celle-ci ne se produit que chez les individus, il finit par être tout aussi essentialiste que son maître Platon, car l'être au vrai sens est donné dans les essences universelles et, ainsi, l'existence actuelle et individuelle est reléguée à un plan secondaire. « De cette façon, le monde d'Aristote est composé d'existants sans existence »<sup>14</sup>.

Par conséquent, Gilson semble croire qu'Aristote, en négligeant la distinction entre l'être et les étants, serait tombé dans ce que Heidegger appelait « l'oubli de l'être ». Ça n'a rien de surprenant, pense Gilson, parce que l'existence ne se distingue parfaitement que par l'idée judéo-chrétienne de la création<sup>15</sup>. En échange, Dieu, pour Aristote, ne serait pas l'auteur de l'être, mais une simple cause physique qui ne connaîtrait même pas le monde : « Prier le Dieu d'Aristote serait inutile, jusqu'à au moins, que la prière comprenne la demande »<sup>16</sup>.

Dû à sa façon de concevoir Dieu, Gilson pensait qu'il avait délivré Saint Thomas de tomber dans une métaphysique d'approche onto-théo-logique, mais il se sentait obligé à distancier, dans une large mesure, Thomas de la tradition aristotélicienne. Le résultat serait, comme l'a exprimé Dewan, un Dieu « sans essence »<sup>17</sup>. Dans le but d'aboutir à un apophatisme comme celui que Heidegger favorise, Gilson doit nier en Dieu toute essence pour le concevoir comme *esse pur*. Dewan, pour sa part, montre que l'interprétation de la

13. Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, *op. cit.*, p. 371 et suivantes.

14. Étienne Gilson, *The Being and Some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952, p. 50 : « Thus, the world of Aristotle is made up of existents without existence ».

15. Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989, p. 66-71.

16. Étienne Gilson, *The Being and Some Philosophers*, *op. cit.*, p. 71 : « To pray to the God of Aristotle would be pointless, in so far, at least, as prayer includes asking ».

17. Cf. Lawrence Dewan, « Étienne Gilson and the Actus Essendi », *Maritain Studies / Études maritainiennes* 15 (1999), p. 71-80. Voir aussi Liliana B. Irizar, « Étienne Gilson, Lawrence Dewan y el *actus essendi* », dans Liliana B. Irizar et Tamara Saeteros (éds.), *La fascinación de ser metafísico: Tributo al Magisterio de Lawrence Dewan*, O.P., Bogotá, Publicaciones Universidad Sergio Arboleda, 2015, p. 305-344.

*via negativa* chez Saint-Thomas élaborée par Gilson n'est pas entièrement correcte : le but de Thomas est de ne pas éliminer l'essence de l'identité divine, mais plutôt d'éliminer la composition entre la forme et son actualité, entre l'essence et son *esse*<sup>18</sup>. De plus, saint Thomas ne nie pas que Dieu a de l'essence, mais affirme même que le terme « essence » peut être attribué avec plus de vérité à Dieu qu'aux créatures. D'autre part, Dewan avertit que le point de vue de Gilson altère le concept même d'*esse* chez Saint Thomas et il le sépare paradoxalement de l'existence actuelle. Tandis que, pour saint Thomas, l'*esse* est l'actualité de l'essence et ceci inclut aussi l'existence, Gilson va jusqu'à dire que l'*esse* est la « cause efficiente » de l'existence d'un étant<sup>19</sup>.

Dans une certaine mesure, Gilson tend à identifier l'*esse* avec Dieu lui-même, de sorte que « l'acte d'être *moins l'essence surajoutée* est exactement l'acte d'être infini, qui est Dieu »<sup>20</sup>. Ceci, en plus d'identifier l'acte d'être fini des créatures avec une participation de Dieu comprise comme possession partielle du même être divin, il se fait que l'acte de l'être fini devient uniforme et que sa variété dépend seulement de l'essence, comme si toutes choses existaient de la même manière<sup>21</sup>.

Si Gilson a tenté de sauver la critique de Heidegger en entrant dans la bataille du flanc de l'essence, Jean-Luc Marion a même remis

18. Cf. Lawrence Dewan, *op. cit.*, p. 75.

19. Cf. Lawrence Dewan, *op. cit.*, p. 94; voir Étienne Gilson, *The being and some philosophers*, *op. cit.*, p. 172.

20. Étienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », Paris, 2007, p. 182.

21. Bien que Gilson ne défende pas l'univocité de l'être, je voudrais faire ici une réflexion sur ce sujet : les auteurs qui défendent l'univocité de l'être le font, il semble, parce qu'ils l'identifient à une simple « existence », mais ce faisant, ils s'en sont éloignés de la philosophie de Thomas qui comprend plutôt cela comme la « actualité » de l'essence (qui inclut aussi l'existence). Au contraire, ils interprètent l'existence comme un simple concept négatif : « exister hors des causes, hors du néant ». Mais ce concept peut très bien être considéré comme « univoque » au sens où une négation est toujours vérifiée de la même manière dans tous les individus sur lesquels elle est dite. Or, une simple négation ne constitue pas une « nature », c'est-à-dire un élément pouvant représenter le concept univoque d'un genre. Par exemple, l'« exister » du blanc et le « exister » de l'œuf ne sont « univoques » que dans le sens où tous les deux choses « sont donnés », et sous cet aspect, ils ne diffèrent de rien; mais c'est un simple concept négatif.



en question « l'être » en tant que tel. D'où l'éloquent titre de son bien connu livre, *Dieu sans l'être* (1982). Cet auteur accepte l'argumentation de Heidegger et l'intègre dans sa critique philosophique des idoles. L'idole est un dieu fait par les hommes qui empêche la reconnaissance de Dieu dans sa divinité. La divinité atteinte par la métaphysique serait donc pour Marion, non le vrai Dieu, mais plutôt une idole conceptuelle<sup>22</sup>. L'idole n'est pas capable de fonder la religion, mais l'empêche par sa propre nature blasphématoire. Pour cette raison, Marion croit nécessaire ne pas comprendre Dieu d'une manière idolâtre, au point d'écrire une croix de Saint-André sur le nom « Dieu » pour se référer à Lui. Sa proposition est, en fait, la même que celle de Heidegger : on doit chercher un moyen de se référer à Dieu sans faire usage de « l'être », en utilisant d'autres ressources qui ne L'enferment pas dans nos concepts. Ainsi, un discours sur Dieu qui conduit à la rencontre avec Lui peut être fait mais cela ne pourra pas être fait en utilisant la notion d'être, toutefois il serait possible seulement par l'amour<sup>23</sup>.

En principe, la position de Marion pourrait nous forcer à renoncer à toute réflexion métaphysique sur Dieu, puisque l'objet de cette science est l'étant en tant qu'étant. Cependant, en 1994, il donna une conférence dans laquelle il compara le jugement critique de Heidegger sur la théologie avec la théologie naturelle de Saint Thomas d'Aquin<sup>24</sup>. Dans ce nouveau travail, il change sa position sur le problème, en laissant une certaine place pour une métaphysique telle que celle utilisée par cet auteur médiéval<sup>25</sup>. En effet, il se rend compte que Dieu ne peut pas être compris en philosophie comme s'Il s'agissait d'un autre étant, et la connaissance que nous pouvons

22. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p. 55 : « La *causa sui* n'offre de "Dieu" qu'une idole, si limitée qu'elle ne peut ni prétendre à un culte et une adoration, ni même les supporter, sans trahir aussitôt son insuffisance ».

23. *ibid.*, p. 73.

24. Elle fut publiée : « Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie », *Revue Thomiste* 95 (1995), p. 31-66. Après, cet article sera imprimé comme dernier chapitre de la deuxième édition de *Dieu sans l'être*, que j'utilise.

25. Pour connaître sa posture initiale, on voit, par exemple, *Dieu sans l'être*, *op. cit.*, p. 109-123.

acquérir selon saint Thomas est très limitée et constitue plus une *docta ignorantia* qu'une connaissance positive. En ce sens, Dieu ne serait pas un « étant » et ne posséderait pas non plus l'« être » de la façon comme ces deux concepts sont conçus par Heidegger, mais l'*esse* avec lequel Thomas identifie la réalité divine peut être considéré comme dépourvu de « être ». Dans ce sens, Thomas serait d'accord avec le projet primitif de Marion. En d'autres termes, il ne serait pas nécessaire d'inclure le docteur angélique dans la récusation de toute la métaphysique qui essaie de penser Dieu<sup>26</sup>.

Dans la conférence mentionnée, en premier lieu, Marion fait valoir que, pour saint Thomas, Dieu ne tombe pas sous le sujet de la métaphysique. La métaphysique a pour objet l'étant en tant qu'étant, de sorte que Dieu est considéré par elle comme la cause de son objet mais, contrairement à d'autres auteurs, Il ne fait pas partie de l'objet au sens strict. En second lieu, Marion insiste sur les affirmations de Thomas où il montre clairement que l'*esse* divin ne correspond pas avec l'*esse* des créatures ni encore moins avec l'*ens commune* qui n'est qu'une abstraction, une généralisation dépourvue des perfections des créatures. Ainsi, selon Marion, il « se libère aussi de son type d'intelligibilité, jusqu'à apparaître, à son égard, rien de moins qu'inconnu »<sup>27</sup>.

Puisque l'essence est identifiée en Dieu avec l'*esse*, « [c]e mode d'être revient en propre à Dieu et le sépare de tout autre étant, ou plutôt de l'étantité en général »<sup>28</sup>. L'*analogia entis* serait donc ca-

26. *ibid.*, p. 331, note 68.

27. *ibid.*, p. 296-297.

28. *ibid.*, p. 298. « Dieu se dit proprement *esse* et non pas *ens* » (*ibid.*, p. 309). Nonobstant, Thomas affirme avec clarté que le mot *ens* est proprement dit de Dieu : « In II enim *Metaphys.* [Aristoteles] ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem *Metaphys.* ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum » (*ScG.*, I, c. 13). « [S]ubstantia est ens per se, quod Deo constat convenire » (*ScG.*, I, c. 25). « Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas » (*ScG.*, I, c. 28). Même Marion doit reconnaître ce fait, et

pable de sauver la disparité entre l'être de Dieu et des créatures, en expulsant l'univocité d'un concept d'étant qui effectivement cadrerait sur une constitution onto-théo-logique de la métaphysique. Alors Thomas parle de Dieu comme fondement de toutes choses, mais aussi cette fondation laisserait Dieu dehors de ce que nous trouvons dans la création, donc il affirme que « < bon >, < beau >, < vrai > ne disent sans doute rien de la bonté, de la vérité et de la beauté divines, sinon qu'ils proviennent par efficience indiscutable, mais abstraite, sans contenu réel »<sup>29</sup>. Selon Marion, la création produirait une discontinuité essentielle entre Dieu et les créatures : « [...] non seulement entre Dieu et les étants, mais aussi bien entre Dieu et l'être de ces étants »<sup>30</sup>. Comme nous le voyons, les créatures pourraient difficilement nous dire quoi que ce soit au sujet de Dieu, qui resterait fondamentalement inconnu devant nos yeux, parce que l'*esse* divin serait quasi-équivoque par rapport à l'être créé. Par voie de conséquence, Dieu ne peut pas être considéré, selon le saint Thomas de Marion, comme *causa sui*, non seulement en raison de l'inconvénient logique de la formule si elle est prise au sens strict, mais parce qu'Il serait détachée de l'ordre de la causalité créée.

Enfin, Marion est d'accord avec Gilson sur le fait qu'il était une caractéristique particulière de Thomas d'Aquin l'avoir développé la soi-disant « métaphysique de l'Exode » quand il a mis l'accent

- il cite aussi *STh.*, I, q. 2, a. 3, co.; q. 3, a. 6, co.; q. 3, a. 7, co.; q. 9, a. 1, co.; q. 11, a. 4; *ScG.*, I, cc. 20.80. Son interprétation sur ce fait nous permet dire que Marion croit que le mot *ens* indique finitude ; mais ce n'est pas compris dans l'usage de Thomas.
29. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, op. cit., p. 302. Cependant, dans *STh.*, I, q. 13, a. 2 deux positions sont réfutées. La première soutient que tous les prédicats affirmatifs à propos de Dieu ont en réalité une signification négative. La seconde déclare que ces prédicats signifient seulement que Dieu est la cause de ces perfections chez les créatures. Cette seconde position coïncide avec la thèse défendue par Marion dans le texte cité. Dans l'article suivant, on indique expressément que certains prédicats (tels que, précisément, « bon », « sage », « vrai ») sont dits de Dieu *proprement* ; en fait, ils sont dits avec plus de vérité de Dieu que des créatures. Brock montre que la doctrine ici réfutée appartient également à la thèse selon laquelle il est nécessaire de nier que Dieu a une essence (à laquelle Marion aussi adhérerait, comme nous le verrons plus tard) : voir Stephen L. Brock, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Eugene, Cascade, 2015, p. 132.
30. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, op. cit., p. 307.

sur la notion d'« être » pour parler de la nature incommunicable de la divinité<sup>31</sup>. À cet égard, il juge insuffisante la « défense » de l'accusation de l'onto-théo-logie à la pensée de saint Thomas menée par Gilson, car elle n'est pas capable de libérer Dieu du discours sur l'étant mais aussi sur de celui de l'être<sup>32</sup>. De plus, il dit que sa proposition « s'oppose donc absolument à la tactique d'É. Gilson »<sup>33</sup>. En effet, selon Marion, Gilson aurait tenté de montrer que la différence ontologique défendue par Heidegger avait déjà été anticipée par saint Thomas. Cependant, Marion croit que, pour saint Thomas, ce qui importe ce n'est pas l'*esse* mais Dieu en tant que tel. Par conséquent, l'*esse* doit être compris à la lumière de Dieu et non l'inverse, sinon Dieu serait enfermé dans une compréhension préalable de l'étant et de l'être. En ce sens, Marion comprend sa propre interprétation comme une apologie de Thomas bien plus radicale que celle de Gilson.

Étant donné que l'être de Dieu est différent de l'être créé, on pourrait admettre que la théorie thomiste accepterait de parler d'un « Dieu sans l'être », c'est-à-dire, sans l'être créé. Mais Marion finit par concorder avec Gilson quand il pense que la notion d'« essence » devrait être écartée pour parler de Dieu<sup>34</sup>. De la même manière que Gilson<sup>35</sup>, Marion affirme aussi que, puisque l'être ne

31. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, *op. cit.*, p. 316. Marion dit que « la majorité des théologiens chrétiens antérieurs à Thomas d'Aquin avaient soit privilégié l'horizon du Bien à la suite du néo-platonisme, soit directement préféré celui de la charité, mais en leur subordonnant dans les deux cas celui de l'être » (*ibid.*). Cette affirmation est surprenante car la considération de Dieu comme « Étant » par excellence est non seulement dominante depuis les origines de la pensée patristique, en particulier chez l'école alexandrine (déjà chez Philon d'Alexandrie), mais elle apparaît fortement même dans les Écritures. D'abord, il faut rappeler que le traducteur de la Septante a écrit à la place de Ex 3,14 : *Εγώ ειμι ὁ ὢν*. Voir aussi : Sp 13,1 ; Jn 4,26 ; 6,20 ; 8,24.28.58 ; 13,19 ; 18,5-6.8 ; Ap 1,4.8 ; 4,8.

32. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, *op. cit.*, p. 317, note 54.

33. *ibid.*, p. 320, note 57.

34. *ibid.*, p. 323-324.

35. Étienne Gilson, *Le Thomisme : Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* Librairie philosophique J. Vrin, collection « Études de philosophie médiévale », Paris, 1997, p. 184 : « [...] l'entendement humain se meut à l'aise dans le concept, et que nous avons un concept de l'être, mais non de l'exister [...]. Ce qui tombe en

peut pas être réduit à l'essence, il est donc inconnaissable<sup>36</sup>. Ainsi, en fin de compte, « l'esse que Thomas d'Aquin reconnaît à Dieu n'ouvre aucun horizon métaphysique, n'appartient à aucune onto-théo-logie et entretient une si distante analogie avec ce que nous concevons sous le concept d'« être », en sorte qu'il n'en est pas, n'y est pas, voire — aussi paradoxal qu'il y paraisse — n'est pas. L'esse ne désigne Dieu que dans la stricte mesure où il le dit sans l'être »<sup>37</sup>.

### L'esse de Dieu selon S.L. Brock

Dans son dernier livre, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas*, Stephen L. Brock consacre quelques pages à aborder la question de l'esse, l'essence et l'appellation de Dieu comme *ipsum esse subsistens*<sup>38</sup>. Il s'agit ici d'un sujet abordé par lui dans d'autres travaux antérieurs où, selon les mots de L. Irizar, « il a aussi sauvé l'*ipsum esse* de Thomas de l'onto-théo-logie, bien que les prémisses desquelles il part et la conclusion à laquelle il arrive sont remarquablement différentes de celles de Jean-Luc Marion »<sup>39</sup>. De plus, comme Brock l'a dit lui-

premier lieu dans l'entendement, c'est donc bien l'être essentiel ou de nature, ce n'est pas encore l'exister ».

36. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, op. cit., p. 324-325. Il y a plusieurs erreurs herméneutiques dans cette page de Marion. D'une part, il y a l'identification de « l'être » avec « l'être de Dieu » ; voir, par exemple, le moment quand on cite les mots de Thomas sans rien ajouter : « [...] sicut Dei substantia ignota, ita et esse » (*De pot.*, q. 7, a. 2, ad 1). Dans ce contexte, on voit clairement que *esse* ne signifie pas dans ce sentence simplement « être », mais « l'être de Dieu ». Pour cette raison, dire que l'être de Dieu n'est pas limité par une essence finie ne signifie pas, comme le comprend Marion, que Dieu n'a pas d'essence. En outre, Marion commet une très grave erreur en confondant l'incapacité de l'homme à « comprendre » l'essence divine (*notitia comprehensionis*) avec la capacité de « savoir » quelque chose de celle-ci (*notitia intellectionis*) : cf. *STh.*, I, q. 12, a. 7 ; *Super Io.*, I, lect. 3, §102.
37. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, op. cit., p. 327-328.
38. Cf. Brock, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 120-144.
39. Liliana Irizar, « El esse, el ipsum esse y la naturaleza del ser », dans Brock, *Estudios metafísicos* p. 28 : « [...] también consigue rescatar al ipsum esse de Tomás de la ontoteología, si bien las premisas de las que parte y la conclusión a la que arriba son notablemente diferentes de las de Jean-Luc Marion ».

même expressément, sa posture sur notre connaissance de Dieu est en désaccord avec les opinions de Gilson et de Marion<sup>40</sup>.

L'antipathie que ces auteurs expriment pour l'essence et l'étant y compris, dans le cas de Marion, pour l'être, est due en grande mesure au fait que la « métaphysique » traditionnelle les aurait utilisé pour « conceptualiser » l'*esse* et, finalement, Dieu même. Comme nous l'avons vu, Gilson et Marion ont nié que saint Thomas ait parlé d'un véritable « concept » d'*esse*. Cependant, Brock, dans le livre susmentionné, affirme qu'il est suffisamment démontré textuellement que saint Thomas a pensé que les êtres humains forment une notion d'*esse*<sup>41</sup>. En fait, Brock avait déjà insisté dans autres articles sur l'expression de saint Thomas *natura essendi*, c'est-à-dire, « la nature de l'être », qui désigne le contenu de ce concept<sup>42</sup>. Nonobstant, saint Thomas ne fait pas trop souvent appel à cette « nature de l'être » parce que l'*esse* existe d'une manière différente dans chaque chose. Cette « nature » n'a pas l'unité d'un genre mais celle d'une certaine « proportion ». Si cette brève unité fût alludée quand on décrit Dieu comme *ipsum esse subsistens*, alors nous attribuerons à Dieu une sorte extrêmement précaire d'être, car Il manquerait les perfections contenues dans les créatures et il nous resterait seulement ce que les étants ont à commun. C'est pourquoi saint Thomas

40. Ils sont nommés dans Brock, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 131-132, voir note 91.

41. Brock (*ibid.*, p. 131, note 85) mentionne la thèse de doctorat de Rosa Vargas Della Casa (*Thomas Aquinas on the Apprehension of Being: The Role of Judgement in Light of Thirteenth-Century Semantics*, Marquette University, Phil. Diss., 2013). On peut aussi citer cet article : José Juan Escandell, « Para una metafísica del ente y de la esencia » dans Miguel Pérez de Laborda (ed.), *Sapienza e libertà: Studi in onore del prof. Lluís Clavell*, Roma, Edusc, 2012, p. 147-160.

42. *STh.*, I, q. 14, a. 6, co.; *De quodlibet* III, q. 1, a. 1, co., etc. Cf. Brock, *ibid.*, p. 131, notes 86 et 87; id., « Acerca de si el *ipsum esse* de Tomás de Aquino es "platonismo" », dans Brock, *Estudios metafísicos*, p. 31-70. Voir aussi « On Whether Aquinas's "Ipsum Esse" Is "Platonism" », *The Review of Metaphysics* 60 (2006), p. 269-303.



nie que l'essence divine puisse être identifiée à notre « notion générale d'être », c'est-à-dire ce qu'il appelle *esse commune*<sup>43</sup>.

Il y a quelques années, Brock a écrit un article pour comprendre correctement la signification des mots *ipsum esse subsistens* parce que des auteurs, comme Anthony Kenny, les avaient compris comme une identification de Dieu avec une sorte d'idée platonicienne de « être »<sup>44</sup>. Comme nous l'avons vu, Gilson, de son côté, déduisait de ces mots l'inconvenance de parler d'une « essence » en Dieu. Dieu est un *esse* pur afin qu'Il ne soit pas contraint par une essence qui Le limiterait à une certaine manière d'être. Ceci est caractéristique de la conception de « l'essence » partagée par Gilson et Marion ainsi qu'une bonne partie des thomistes du XX<sup>e</sup> siècle. Sur la base des textes dans lesquels saint Thomas dit que l'essence « restreint » l'être<sup>45</sup>, le rôle de l'essence est réduit à la simple limitation de l'*actus essendi*.

C'est en grande partie ici que réside l'une des contributions les plus importantes de Lawrence Dewan à la métaphysique thomiste

43. « Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. unde ex hoc ipso quod additionem, non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium: etiam ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest » (*ScG.*, I, c. 26; cité par Marion, *Dieu sans l'être*, p. 296). Par le fait qu'on dit que les perfections ne sont pas « ajoutées », nous ne pouvons pas conclure que le texte entend indiquer que Dieu est dépourvu d'essence ; mais plutôt on veut exprimer qu'Il possède d'abord toute perfection d'une manière éminente : « Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praexistere in Deo secundum eminentiorem modum. [...] ex hoc quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat » (*STb.*, I, q. 4, a. 2, co.). C'est pourquoi le texte de *ScG.*, I, c. 26 se réfère à cet acte singulier de l'être divin dans lequel toute perfection est entièrement contenue pour indiquer que cet acte comme tel est tout à fait exclusif et qu'il n'est partagé par personne d'autre que Dieu.

44. Cf. supra note 41.

45. Voir, par exemple *De ente et essentia*, c. 4 : « Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis ».

contemporaine<sup>46</sup>. Dewan a insisté sur la facette « existentielle » de l'essence, car c'est par elle que les choses ont l'être. Le cœur de sa théorie est dans la forme, qui, de soi-même, *est* acte, tandis que l'être est l'actualité de cet acte qui est la forme. Sans doute, saint Thomas dit expressément que les choses ont l'*esse* « par » la forme. Celle-ci jouit d'un certain rôle instrumental parce que Dieu donna l'être à travers elle en tant qu'elle est la cause formelle de l'être. Si l'essence fait que l'*esse* des créatures soit limité, elle ne le fait pas parce qu'elle « supprime » quelque chose à un certain *esse* nébuleux et indifférencié concrétisé dans les essences, mais plutôt parce que l'essence fournit l'*esse*, même si elle le fait d'un mode fini, selon sa façon d'être. Elle est une perfection *limitée* capable de jouer un rôle instrumental pour fournir l'être, mais ça veut dire qu'elle est une *perfection*.

En aucun cas, l'*esse* ne devrait être compris comme une sorte de liquide infini qui a été recueilli de manière limitée par des verres de différentes capacités qui l'ont reçu dans différentes mesures<sup>47</sup>. Selon cette image, si l'ensemble du *esse* était donné d'une manière « in-finie », alors il ne serait reçu dans aucun vase mais serait donné entièrement sans aucun vaisseau. Autrement dit, l'*ipsum esse subsistens* n'aurait aucune essence. On voit que cette compréhension de l'essence seulement la voit comme une réceptacle potentiel et fini. Mais tous les deux concepts répugnent la nature divine.

Cette négation de l'essence en Dieu, selon Brock, a produit « une tendance généralisée à lire la théologie de Thomas d'une ma-

46. Cf. Liliana B. Irizar, « Form and Being in Thomas Aquinas. A Study of Lawrence Dewan's Metaphysical Proposal », *Science et Esprit* 62 (2010), p. 39-59.

47. L'image appartient à A. Kenny, cité par Brock, « Acerca de si el *ipsum esse* de Tomás de Aquino es "platonismo" », dans Brock, *Estudios metafísicos*, p. 38-39 ; id., « On Whether Aquinas's "Ipsum Esse" Is "Platonism" », p. 275. Brock est retourné sur ce point dans ce dernier livre : « It [sc. the distinction between *esse* and *essentia*] is not between a thing's essence or form and some extraneous, unspecified, and (as it were) amorphous nature that is called simply *esse* and nothing else. Rather, the *esse* of diverse things is itself diverse in each of them. That is, diverse things are diverse according to their *esse*. This means that *what* their *esse* itself *is* is diverse [see *De ver.*, q. 2, a. 11 ; *De ente et essentia*, c. 4 ; *STb.*, I, q. 3, a. 5]. Why? Because in each case it is a direct function of a diverse form or essence. But it is not the form or the essence. It is the act of the essence » (Brock, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 128).

nière fortement apophasique, c'est-à-dire, en faisant valoir qu'il-y-a peu d'affirmer au sujet de Dieu et que, en fin de compte, même les jugements affirmatifs — comme, par exemple, que Dieu est un *esse* subsistant — sont plus négatifs qu'affirmatifs »<sup>48</sup>. Cependant, une lecture attentive de Saint Thomas nous permet d'apprécier que son regard bienveillant sur l'apophasisme néoplatonicien et celui des auteurs islamiques ne signifie pas qu'il soit complètement d'accord avec eux. Selon lui, quand ils eurent affirmé que les termes positifs devraient être plutôt compris d'une façon négative, ce qu'ils voulaient en fait dire n'était pas que Dieu était improprement « bon », « sage » ou « puissant », mais qu'Il l'était d'un mode « éminent »<sup>49</sup>. En d'autres termes, la négation ne faisait pas appel à la perfection dite de Lui mais à la façon selon laquelle une telle perfection est donnée parmi les créatures. En Dieu, les perfections sont données d'une manière plus grande, ce qui dépasse notre capacité de savoir, mais cela ne signifie pas que nous parlons d'un mode impropre d'elles. Toutefois, nous pourrions croire que cela contredit la déclaration expresse de Thomas qui, d'accord avec la tradition, dit que sur Dieu on ne sait pas « ce qu'Il est » mais seulement on sait « qu'Il est », c'est-à-dire, nous ignorons son essence, mais nous pouvons

48. « These [readings] mesh with a broader recent tendency to read Thomas's theology as highly apophatic, that is, as holding that there is little or nothing that can be affirmed about God, and that ultimately even such judgments as that God is a subsistent *esse* are rather negative than affirmative » (Brock, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 132). Brock se réfère ici à Marion parmi des autres auteurs. Sa critique de son extrême apophasisme est aussi partagé, au moins partiellement, par Shanley : « Marion's reading simply cannot be reconciled with what we have seen of Aquinas's position that certain terms can be predicated of God positively and substantially (though non-quidditatively) through analogy. For all of his progress on analogy, Marion still seems somewhat under the spell of Scotus insofar as he continues to construe analogy as an account of how formal concepts can apply to God rather than as an account of the lived use of language in religious affirmations » (Brian J. Shanley, *The Thomist Tradition*, vol. 2, *Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, New York, Springer, 2002, p. 66). Voir aussi id., « St. Thomas, Onto-Theology and Marion », *The Thomist* 60 (1996), p. 623.

49. Cf. Brock, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 132. Voir *Sent.*, I, d. 2, q. 1, a. 3.

savoir son existence<sup>50</sup>. À cette objection, Brock offre la clarification suivante :

En fait, puisque tout ce qui est en Dieu est Dieu et Dieu est sa propre essence, la connaissance que ces termes [positifs] expriment doit être une sorte de connaissance de l'essence de Dieu. Certes, Thomas affirme que rien de notre connaissance de Dieu soit « quidditative », c'est-à-dire, rien de notre connaissance nous donne même une réponse partielle à la question « qu'est-ce que Dieu est ? » Mais ce n'est pas la même chose que dire que nous ne possédons aucune connaissance *sur* ce qu'est Dieu. De plus, Thomas insiste sur le fait qu'il est impossible de savoir qu'une chose existe sans savoir quelque chose sur ce que cette chose est, au moins de manière imparfaite et confuse<sup>51</sup>.

En tout cas, afin de nous convaincre du fait qu'attribuer une essence à Dieu n'enlève rien à sa divinité, nous devons comprendre ce que l'« essence » signifie pour Saint Thomas. En effet, il n'y voit pas d'abord une source de « limitation » mais la conçoit plutôt comme une « perfection ». Si l'essence signifie limitation dans les créatures, c'est seulement parce que leur essence est quelque chose de fini et elle n'est pas aussi parfaite que l'essence divine<sup>52</sup>. Mais même parmi les créatures, l'essence est une perfection qui se manifeste principalement dans la forme. La forme, comme Dewan aime de le rappeler, est « quelque chose de divin dans les créatures » et fait partie de

50. *STh.* I, q. 3, proemium : « Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit ».
51. Brock: *The philosophy of Saint Thomas Aquinas* p. 132-133, note 95: « In fact, since everything in God is God, and God is His own essence, the knowledge that these terms express must be some sort of knowledge of God's essence. Thomas certainly denies that any of our knowledge of God is "quidditative." That is, none of it provides even a partial answer to the question, "What is God?" But this is not to say that we have no knowledge *about* what God is. Indeed, Thomas insists that it is impossible to know that a thing exists without knowing something about what it is, at least in some imperfect and confused way ».
52. « The forms that limit *esse* and contract it to a species of a genus are forms that are distinct from *esse* and contain potency—imperfect forms, forms that are not act alone » (*ibid.*, p. 136).

la similitude que les créatures ont avec Dieu<sup>53</sup>. C'est pourquoi que saint Thomas déclare expressément que Dieu est forme<sup>54</sup>.

Ce qui est source de la limitation de soi-même est la matière et pas tellement la forme. Mais il est bien connu que Thomas parle non seulement de la composition entre la matière et la forme, mais aussi de celle entre la forme et l'*esse*. Toutefois, « il n'y a rien comme une forme qui soit identique à sa propre matière, mais il peut y avoir un *esse* qui soit identique à sa propre forme »<sup>55</sup>. Il-y-a donc quelque affinité entre la forme et l'être. C'est parce que l'*esse* est la chose la plus « formelle » qui existe. Tandis que la matière ne peut pas être identifiée à la forme parce qu'elle est intrinsèquement potentielle (elle est pure puissance), la forme est d'elle-même acte. C'est pourquoi la forme peut être *esse*, car tous les deux sont acte.

Si Dieu est une forme, alors la théologie naturelle de saint Thomas est beaucoup mieux expliquée, puisque l'activité seulement peut appartenir à une forme. D'où nous pouvons concevoir le pouvoir divin qui s'étend vers l'extérieur de Soi. La forme est aussi celle qui soutient les activités spirituelles de Dieu, y compris sa connaissance. S'il n'y avait pas d'essence en Dieu, les défenseurs de l'apophatisme strict devraient expliquer la suivante question : Dieu est inconnaissable juste pour nous ou est-Il inconnaissable même en Lui-même ? Cependant, Thomas explique que Dieu est le plus connaissable en Lui-même et que l'apparente obscurité de notre intelligence à cet égard ne réside pas dans les ténèbres divines, mais plutôt dans l'excès de lumière : nous pourrions dire, elle ne réside pas dans le carence d'essence mais dans un excès de perfection.

Par la perfection de la connaissance divine, Dieu se connaît entièrement : alors Il sait tout ce qui est connaissable. Dieu est alors connu, par son essence, par sa forme, mais cela ne veut pas dire qu'Il

53. Cf. Lawrence Dewan, *St. Thomas and Form as Something Divine in things*, Milwaukee, Marquette UP, 2007.

54. Brock (*ibid.*, p. 134) cite une série de passages où il le dit expressément : cf. *STh.*, I, q. 3, a. 2, co. et ad 3; q. 13, a. 11, co.; a. 12, obj. 2; q. 86, a. 2, ad 1.

55. « There is not such a thing as a form that is identical with its own matter, but there can be *esse* that is identical with its own form » (Brock, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 134).

est « définissable ». S'Il pourrait être défini, alors Il serait connu par autre chose, puisque nous définissons quelque chose quand nous exprimons une chose par une autre. Or, cela n'empêche pas qu'une chose soit connue par elle-même. C'est ainsi que Dieu se connaît Lui-même.

Brock attire également l'attention sur la manière thomasienne d'énoncer les mots *ipsum esse subsistens*<sup>56</sup>. Il est facile de les interpréter en pensant qu'en Dieu il y aurait « le même être » que nous trouvons dans les créatures mais, en lieu et place d'être donné dans une essence finie, il subsisterait en Lui par lui-même. Nonobstant, il serait difficile penser qu'il voudrait exprimer une telle idée simplement parce que saint Thomas se réfère souvent à l'être divin en parlant de « son » *esse*, c'est-à-dire que Dieu ne serait pas « l' » *esse* subsistant mais, quand Thomas parle d'*esse subsistens*, il s'agit d'« un » être qui subsisterait tout seul, qui serait identifié avec son essence. Il est dès lors bien clair que Dieu est le tout seul « être » qui subsiste par lui-même, mais ça ne signifie pas que l'article « un » ne soit pas justifié. Quand Brock utilise ici l'article « un », il ne veut pas non plus dire que l'être de Dieu est simplement un cas d'un concept général, mais il indique simplement qu'on parle d'un être *individuel*, non de « l'être même », le concept général hypostasié. Enfin, Dieu est « être pur » de la même manière qu'Il est « forme pure », mais cela ne désigne aucunement l'identification de l'être de Dieu avec l'être des autres choses, parce que Thomas rejette expressément cette identification, comme nous l'avons déjà vu.

Parler d'essence et forme en Dieu ne signifie en aucun cas une réduction « conceptualiste » et c'est pourquoi Brock propose un texte du commentaire sur Dionysius<sup>57</sup> où on trouve clairement que, si Dieu est l'origine de tout être créé, Il est aussi l'origine de toute limite dans les créatures. Il est vrai que, par rapport aux essences créées, l'être créé ne est pas limité, puisqu'à travers lui on comprend toute créature ; mais, par rapport à Dieu, même l'*esse* créé est déficient dû à la délimitation de sa propre *ratio*. Cette *ratio* est un certain

56. Cf. Brock, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 136.

57. *De div. nom.*, XIII, lect. 3, § 989.



« concept » de l'être créé qui est limité par sa propre nature, tel qu'il a été prévu par l'esprit divin. L'*esse* increé, au contraire, n'est pas affecté par la finitude du concept de l'*esse*. C'est en ce sens que l'*esse* de Dieu transcende l'*esse commune*. Selon les mots de Brock, « nous pouvons parler de Dieu comme de quelque chose de réel, mais nous ne devrions pas Le considérer comme en faisant partie de la réalité »<sup>58</sup>. Une fois de plus, nous ne pouvons pas connaître la quiddité divine ni la façon dont Dieu dispose de son *esse*, mais « cela ne signifie pas que nous ne pouvons rien savoir de positif sur Dieu, sinon que nous ne pouvons pas connaître sa propre manière d'être, lequel est — pour ainsi dire — une fonction de ce qu'Il est proprement »<sup>59</sup>. Toutefois, nous pouvons nier d'une façon correcte toutes les manières d'être qui ne Lui appartiennent pas. La *via negationis* concerne cet aspect, c'est-à-dire, la *manière* de se donner la perfection, plutôt que la perfection elle-même.

Brock revient à la notion d'*ipsum esse subsistens* lorsqu'il s'agit de la perfection divine qui se donne infiniment dans sa simplicité, tandis que dans le reste des choses, la perfection ne se produit qu'avec une progressive complexité<sup>60</sup>. Dans cette particularité qui échappe notre compréhension, la transcendance divine est pleinement manifestée. Selon Thomas, si l'*ipsum esse subsistens* est un *esse* non reçu dans aucune autre chose, il possède toute la perfection possible sans aucune limitation. Cette thèse pourrait nous amener à penser que la seule « perfection » dont on peut parler en Dieu serait l'*esse*, bien que cette perfection fût possédée d'une manière infinie.

58. « [...] we may speak of God as something real, but we must not think of Him as part of reality » (Brock, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 138).

59. « He [sc. Aquinas] says that since we cannot know what God is (*quid sit*), neither can we know how He is (*quomodo sit*). This however, does not mean that we cannot know anything positive about Him, but that we cannot know His proper mode of being, which is (so to speak) a function of what He properly is » (*ibid.*).

60. Voir *ibid.*, p. 138-139. « So in the same way in which the divine form transcends all other forms, it also transcends the nature of *esse* itself. The entire perfection of *esse* is inferior to the perfection of God. In other words, *esse* itself must be related to God as imperfect act to perfect act. The nature of *esse* is included in the divine nature, as in its cause, but it does not constitute the divine nature » (Brock, « On Whether Aquinas's "Ipsum Esse" Is "Platonism" », p. 301 ; id., « Acerca de si el *ipsum esse* de Tomás de Aquino es "platonismo" », dans Brock, *Estudios metafísicos*, p. 68).

Cependant, Thomas ne croit pas que l'*esse* soit la seule perfection authentique qui appartient à Dieu. Il y a d'autres perfections que l'*actus essendi*. Socrate n'a pas seulement la perfection d'exister, mais il est aussi sage. Mais la perfection de sa sagesse ne consiste pas simplement en son « être sage » puisque Socrate est sage « par » sa sagesse, c'est-à-dire par une forme qui est distincte de sa propre âme, c'est-à-dire, la forme par laquelle il est un homme. En effet, chaque forme, qu'elle soit substantielle ou accidentelle, est une perfection et c'est par les formes que les choses ont un être substantiel ou accidentel. Cependant, toutes ces perfections qui, dans les créatures sont contenues dans leurs formes respectives, elles sont données en Dieu d'une manière simple et éminente, d'une manière plus excellente que le mode selon lequel elles se donnent dans les créatures. En Dieu, ces perfections font partie de « son » *esse*. Finalement,

ce qu'est l'*esse* et ce qu'est l'essence ou ce qu'est la forme ou ce qu'est la puissance ou ce qu'est la sagesse ou ce qu'est l'amour, elles ne sont pas des choses identiques. Mais en Dieu toutes elles sont identiques : chacune de ces perfections est ce que Dieu est. Par conséquent, ce qu'est l'*esse* et ce qu'est l'*esse* de Dieu ne sont pas la même chose. *Esse* est seulement *esse*. Dieu lui-même, dit Thomas, est *esse tantum*, il n'est qu'un *esse*, mais Thomas dit aussi que l'*esse* de Dieu n'est pas seulement *esse* ! Quand nous élevons notre pensée vers Dieu, nous devons certainement enlever la matière de la forme, laissant la forme sans restriction. Mais nous ne devons pas supprimer toutes les formes ou toutes les perfections de l'*esse*, en laissant l'*esse* sans aucune spécification. Nous ne devons pas non plus retirer l'*esse* commun de l'*esse* de Dieu, rendant le mot purement équivoque ou plutôt insignifiant<sup>61</sup>.

La procédure mentale que nous devons adopter est plutôt de considérer l'affinité que toutes les perfections possèdent avec l'*esse*

61. « Absolutely speaking, what *esse* is, and what essence or form or power or wisdom or love is, are not the same. But in God they are identical; each is just what God is. And so, what *esse* is, and what God's *esse* is, are not the same. *Esse* is just *esse*. God himself, Thomas says, is *esse tantum*, just an *esse*; but Thomas is also saying that God's *esse* is not just *esse*! In raising our thought to God, we must certainly strip matter from form, leaving form uncontracted. But we must not then strip all forms

commun et ensuite nous devons les réunir en supprimant toutes les limitations qu'elles ont et en les rendant quelque chose d'absolument simple qui transcende l'*esse* commun même. C'est ainsi que nous arrivons à connaître Dieu par analogie, certes imparfaitement, mais d'un mode nullement équivoque.

### Considérations conclusives

Je crois que l'approche de Brock parvient à sauver les inquiétudes qui agitent Gilson et Marion, mais il a des avantages : d'une part, il ne nous oblige à séparer Thomas complètement de la tradition aristotélicienne<sup>62</sup> ; d'autre part, l'aristotélisme « sauve » l'*esse* de Dieu d'être une idée platonicienne qui embrasserait tout mais qui resterait dénuée de contenu ; de l'autre côté, il ne nous conduise pas à un apophatisme aussi prononcé que celui que Marion défend. Il est clair que la nature incommunicable de Dieu n'est pas simplement l'*esse* des créatures au grade suprême ; au contraire, l'être divin, dans sa singularité, a une préférence par rapport à l'*esse* créé. Cependant, cela ne nous empêche pas connaître quelque chose de la nature divine ; l'*esse* créé ne peut pas non plus l'empêcher, mais plutôt il constitue une ressemblance divine dans les créatures qui permette montrer Dieu, non Le cacher.

Je voudrais finir cette réflexion en évoquant une conférence au sujet de la troisième voie thomiste, prononcée par Brock il y a quelques années<sup>63</sup>. Alors il commença son discours en se référant au fameux passage de Heidegger que nous avons cité, dans lequel le philosophe allemand disait que le Dieu de la métaphysique, le

or other perfections away from *esse*, leaving *esse* unspecified. Nor do we strip common *esse* from His *esse*, making the word purely equivocal, or rather meaningless » (Brock, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 142-143).

62. Dans ma compte rendue du dernier livre de Brock, je moi-même ai exprimé : « [Brock] Se aleja así de cierto número de tomistas que, durante el siglo XX y lo que llevamos del XXI, han tratado de adherirse al Doctor Angélico, al parecer, a pesar de Aristóteles » (*Anuario filosófico* 49 [2016], p. 444).
63. Stephen L. Brock, « Aquinas' Third Way of Proving a God: Logic or Love? », *Conférence à l'Université de Chicago prononcée le 5 février 2012*, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=Ua0TkeTE3ZY>.

Dieu *causa sui*, n'est pas un Dieu religieux : « Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier, ni lui sacrifier, il ne peut, devant la *causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser »<sup>64</sup>.

À la fin de sa conférence, Brock rappelle que l'*ipsum esse subsistens* ne peut être conçu comme le concept le plus vide, un simple produit de l'esprit pour justifier d'une manière sèchement rationnelle l'existence de toutes choses. Par ailleurs, il essaie de montrer que le Dieu *ipsum esse subsistens* est un Dieu véritablement religieux, en éprouvant de montrer comment un « Dieu d'amour » — comme celui proposé par Marion — ne s'oppose pas au « Dieu de la métaphysique », mais l'intègre. Permettez-moi de clore ma contribution avec ses mêmes mots conclusives :

Il n'est pas vrai, comme le texte de Heidegger insinue, que Dieu cache l'être de tout le reste des choses, et l'être cache Dieu en tant qu'existence. Ce n'est pas vrai que pour Thomas l'être même est l'essence de Dieu. L'être même — on peut le dire — n'est qu'être. Mais l'existence de Dieu n'est pas seulement être. Elle est être, mais elle est aussi forme, et est également pouvoir, et est aussi sagesse, et est aussi bonté, et est aussi amour, et l'exemple parfait de chaque chose, et elle n'est pas une synthèse de ces perfections, parce qu'elle n'est pas une synthèse : elle est simple. Donc, nous ne pouvons pas l'identifier avec l'essence de l'un d'eux, ni même à l'essence de l'être lui-même. Elle est au-delà de notre pouvoir de concevoir toutes ces choses dans une forme simple, et elle est leur source. Ainsi, la nature divine n'est pas la nature de l'être même, elle est la cause de cette nature. N'oublions pas non plus comment cela se passe avec l'amour de Dieu, son amour spirituel bien sûr, le genre qui appartient à la volonté. La volonté de Dieu a toujours ce qu'elle aime, et elle est donc toujours heureuse. Thomas appelle le plaisir de la volonté *gaudium*, joie. Le Dieu de Thomas est alors un acte de joie

64. « Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen » (Martin Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, GA 11, p. 77).

pure, éternelle et subsistante. Et c'est de sa joie qu'Il a fait le monde. Il me semble que devant un tel Dieu, on peut très bien jouer de la musique, danser, et tomber à genoux plein de crainte<sup>65</sup>.

65. « Therefore, it is not true, as Heidegger's text insinuates, the well God drowns the being of everything else, being itself drowns God as existence. It is not true that, for Thomas, being itself is God's essence. Being itself—we can say—is only being. But God's existence is not only being. It is being, but it is also form, and is also power, and is also wisdom, and is goodness, and is love, and the perfect exemplar of every single thing; and it is not a synthesis of these perfections, because it is not a synthesis; it is simple. So, we cannot identify it with the essence of any of them, nor even with the essence of being itself. It lies beyond our power to conceive in a simple form of all those things, and it is their source. So the divine nature is not the nature of being itself, it is the cause of that nature. Let's also not forget how it stands with God's love, His spiritual love of course, the kind that belongs to the will. God's will always has what it loves, and so it is always pleased. Thomas calls the will's pleasure *gaudium*, joy. Thomas's God is a pure, eternal, subsisting act of joy. And it is out of its joy that He made the world. It seems to me that before such a God, one can very well play music, and dance, and fall to one's knees in awe » (ma transcription du vidéo).

## Apport des métaphysiques rebelles pour une réflexion actuelle

YVES MEESEN .....	329
Métaphysiques rebelles .....	332
Langage et expérience dans la philosophie contemporaine .....	335
Lignes de forces pour le sens .....	338

## La nouvelle métaphysique thomiste

DAVID TORRIJOS-CASTRILLEJO .....	341
Heidegger et la question de l'onto-théo-logie .....	344
L'esse de Dieu selon S.L. Brock.....	353
Considérations conclusives .....	363

## La métaphysique et l'éthique à la rescousse d'une nouvelle réflexion de l'être

MONA GRADESCU .....	367
Préliminaires.....	367
La nécessité d'une nouvelle réflexion de l'être dans le contexte contemporain, dans la perspective du transcendantal du bien .....	367
La problématique actuelle de l'être .....	372
<i>Quelques considérations critiques au sujet de la connaissance de l'être .....</i>	<i>375</i>
La découverte du chemin de la pensée à l'être dans la philosophie contemporaine .....	377
Une philosophie de la rencontre chez Martin Buber.....	377
L'appel à une éthique de l'altérité et du Bien chez E. Lévinas.....	383
Conclusion partielle .....	387
La théâtralisation des dialogues platoniciens : la propédeutique de la médiation au savoir à la question de l'être .....	388





Daniel Cohen éditeur  
www.Éditionsorizons.com  
*Collection « Débats »*  
*Thème : Philosophie*

Il y a, chez Orizons, nombre de collections qui ont vocation d'accueillir des textes dont l'inclination correspondrait à l'idée que l'on se fait de tel sujet, de tel mythe, etc. Il est des écrits qui sortent des sentiers battus : de leur fond, de leur forme affleurent une probité et une richesse intellectuelles qu'on ne saurait contester ; la question évoquée est au cœur des sensibilités, réelles ou ambiguës, dans la Cité. La personnalité de l'auteur, le thème qu'il articule méritaient une collection à part entière. S'il n'est pas de sujet qui s'exclurait des autres, il est des manières de le traiter différemment et d'offrir, aux contemporains, une réflexion nourrie sans écarter le débat contenu souvent dans le développement de l'ouvrage proposé ; ladite réflexion n'exciperait pas d'une intention polémique par principe ; elle s'ouvre à la discussion, tranquillement à coup sûr, franchement parfois.

Aussi cette collection s'ouvre-t-elle à des thématiques variées et universelles : Histoire, Esthétique, Littérature, Philosophie, Sciences à l'occasion.

ISBN : 979-10-309-0197-9  
© Orizons, Paris, 2019

Sous la direction de  
Claude Brunier-Coulin  
et Jean-François Petit

# Le statut actuel de la métaphysique



UNIVERSIDAD  
SAN DÁMASO  
Biblioteca

**O**rlizons  
2019