

Actualité de la métaphysique de l'esse thomiste

Actuality of the Metaphysics of the Thomist esse

Hervé Pasqua

Université Côte d'Azur (CRHI)

Hervé.PASQUA@univ-cotedazur.fr

DOI: 10.17421/2498-9746-06-04

Résumé

La métaphysique thomiste de l'esse et la pensée heideggerienne du Sein se rejoignent dans un même rejet de la réduction de l'être conçu comme un étant réduit à son essence, à sa représentation, à un « discours sur l'étant », caractéristique de la métaphysique moderne de la subjectivité. Les deux philosophes se séparent, cependant, en ceci que Heidegger distingue et oppose l'être et l'essence — c'est-à-dire l'étant réduit au discours sur l'étant — tandis que saint Thomas d'Aquin distingue l'être et l'essence sans les séparer et les unit sans les confondre dans l'étant. Il s'ensuit que pour le premier l'étant est réduit à l'être sans essence, à l'être-là (Dasein), à l'ek-sistence, dans un monde sans signification, alors que pour le second l'étant exerce de plein droit un acte d'être contracté par une essence. Nous nous attachons, dans cet article, à voir dans quelle mesure la clé de cette différence entre les doctrines ne se ramène pas au rapport qu'elles établissent entre l'être et l'unité. Soit l'Un est au-delà de l'être et s'affirme comme une force d'expulsion de tout ce qui est, soit l'Un est une propriété indétachable de l'être, un transcendantal, permettant à l'étant d'in-sister dans l'être.

Mots clés : Être, Sein, Etant, Dasein, Ens, Essence, Un, Différence, Identité, Heidegger, Thomas d'Aquin, Eckhart

Abstract

The Thomistic metaphysics of the esse and the Heideggerian thought of the Sein meet in the same rejection of the reduction of the being conceived as a being reduced to its essence, to its representation, to a “discourse on the being”, characteristic of the modern metaphysics of subjectivity. The two philosophers are separated, however, in that Heidegger distinguishes and opposes being and essence — that is to say, being reduced to the discourse on being — whereas Saint Thomas Aquinas distinguishes being and essence without separating them and unites them without confusing them in being. It follows that for the first one the being is reduced to the being without essence, to the being-there (Dasein), to the ek-sistence, in a world without meaning, whereas for the second one the being exercises of right an act of being contracted by an essence. In this article, we try to see to what extent the key of this difference between the doctrines

does not come down to the relation that they establish between the being and the unity. Either the One is beyond being and asserts itself as a force of expulsion of all that is, or the One is an indetachable property of being, a transcendental, allowing the being to in-sist in being.

Keywords: *Being, Sein, Being-there, Dasein, Ens, Essence, One, Difference, Identity, Heidegger, Thomas Aquinas, Eckhart*

TABLE DES MATIÈRES

1 L'être sans l'essence	67
2 L'étant, l'être et l'essence	71
3 L'être et l'Un. <i>Ipsum esse et ens infinitum</i>	75
4 La métaphysique rendue à elle-même	80

La pensée de saint Thomas illustre par excellence le paradoxe décrit par Jean-Luc Marion : « Elle n'a en effet cessé — écrit ce dernier — de renaissances en redécouvertes, de s'imposer même durant des siècles où elle n'aurait, en principe, pas semblé pouvoir intervenir. En un mot, le thomisme ne consiste peut-être strictement qu'en une série presque ininterrompue de retours à saint Thomas »¹. Ces retours à saint Thomas sont des retours à la métaphysique de l'*esse*. Comment se présente celle-ci face à la remise en cause de la métaphysique par Heidegger ? La constitution ontothéologique de la métaphysique semble l'avoir définitivement disqualifiée en tant que métaphysique de l'être précisément. La métaphysique interroge l'étant en le constituant comme un objet de l'entendement et non en tant qu'être. Les philosophes auraient ainsi omis de traiter de la question de l'être en abordant l'essence de l'étant à partir de la conception d'un étant suprême qui servirait d'archétype pour l'essence de tout étant. Cette constitution ontothéologique de la métaphysique, disqualifiée par le philosophe de Fribourg, vaut-elle pour toute la philosophie ?² S'applique-telle à la métaphysique de l'*esse* de saint Thomas ? Cette question a été débattue³ et elle est toujours d'actualité. Quelle

¹J.-L. Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'onthologie* (in *Saint Thomas et l'onto-théologie*, Actes du Colloque tenu à l'Institut Catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994), « Revue Thomiste », 95 (1995), p. 31.

²J.-L. Marion est revenu sur cette disqualification dans l'article cité, p. 31-66.

³Cf. O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles*, (coll. Epiméthée), PUF, Paris 2013 ; Heidegger, *l'onthologie et les structures médiévales de la métaphysique*, « Le Philosophoïre » 3/9 (1999), pp. 27-55 ; *Quand commence l'onthologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot*, « Revue thomiste », 95 (1995), pp. 85-108 ; Heidegger, *l'onthologie et les structures médiévales de la métaphysique*, in Constantino Esposito et Pasquale Porro (éd.), *Heidegger e i medievali*, (Atti del Colloquio Internazionale, Cassino 10-13 maggio 2000), « Quaestio – Annuario di storia della metafisica », 1 (2001) ;

forme prend-elle aujourd'hui?⁴ Dès qu'il s'agit de dire ce qu'est l'être de l'étant, Heidegger reste prisonnier de son rejet de l'essence. L'étant sans l'essence se retrouve jeté dans un monde sans signification et se réduit à *être là*, voire le *là*. Il ek-siste arraché à soi, comme à l'essence. Nous nous demanderons dans ce qui suit dans quelle mesure saint Thomas, en concevant la relation entre l'être et l'essence au cœur de l'étant comme une composition réelle (*compositio realis*), ne répond pas à la difficulté soulevée par Heidegger. Cette composition unit les éléments constitutifs de l'étant comme se distinguant l'un de l'autre sans se séparer et s'unissant sans se confondre. L'étant sans l'essence ne signifie rien ; sans l'être, il n'est pas. L'étant est ce qu'il est grâce à un acte d'être qui est, au plus intime de lui-même, ce qui lui est propre et unifie tout ce qu'il est. L'être est l'acte de l'étant (*actus entis*). Il ne peut devenir un autre. L'étant est ou il n'est pas et, s'il est, il est ce qu'il est. Peut-on séparer l'être et l'essence et réduire l'étant, soit à l'essence, soit à l'être exclusivement, sans risquer de se méprendre sur la nature du véritable objet de la métaphysique ? Telle est la question soulevée par la métaphysique thomiste de l'esse.

1 L'ÊTRE SANS L'ESSENCE

Commençons par rappeler ce que l'auteur de *Sein und Zeit* entend par « différence ontologique ». Cette différence consiste à opposer l'être (*Sein*) conçu comme ce qu'il y a de plus fondamental et l'étant (*Seiende*) considéré comme ce qui se réduit au concept ou à la représentation. Or, l'être (*Sein*) n'a rien à voir avec une production de l'entendement et avec un discours sur l'étant (*Seiende*) auquel le ramène la métaphysique moderne de la subjectivité. Pour l'ontologie phénoménologique du philosophe de Fribourg, l'étant n'est pas représentation, mais manifestation. A la différence de Husserl, il ne considère pas les choses comme ce qui se présente à la conscience, mais comme ce qui se présente indépendamment de toute conscience à laquelle elles se présentent. L'étant est ce qui se présente en tant qu'il se présente à partir de lui-même. Il se manifeste en se présentant et se tient là dehors comme sorti d'une bouche d'ombre, d'une ouverture, avec laquelle il se confond. Cette ouverture est ce d'où tout sort en se trouvant là dehors. Telle est l'essence

voir également du même Auteur *Naissance de l'onto-théologie*, in *Être et représentation*, (coll. Epiméthée), PUF, Paris 1999, pp. 457-470 ; cf. les travaux de J.-L. Marion sur Descartes et sur Thomas d'Aquin (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Paris 1986 ; *Saint Thomas et l'onto-théologie*, « Revue Thomiste », 95 (1995), pp. 31-66 ; J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990 ; *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005 (en particulier, le premier chapitre, « La constitution ontothéologique de la métaphysique ») ; J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, PUF, Paris 1999 ; *Penser l'existence. L'existence exposée. Époque médiévale*, Vrin, Paris 2013.

⁴D. M. Micheletti, *Il contributo del tomismo analitico alla filosofia contemporanea. Dall'antropologia alla teologia naturale e al dibattito sull'ontologia*, « Divus Thomas », 117/2 (2014), pp. 110-175.

du *Dasein*, l'être-là, elle réside dans son ek-sistence (« *Das „Wesen“ des Daseins, liegt in seiner Existenz* »)⁵. Le mot « *Wesen* » est écrit entre guillemets pour souligner qu'il ne s'agit pas, en utilisant ce mot, de le confondre avec l'essence comme ce qui définit « ce qu'est l'homme » ou « qui est l'homme », ce serait faire de ce « quoi » ou de ce « qui » un objet de pensée et laisser échapper le caractère hors conscience et ek-statique de l'être-là consistant à sortir de soi. *Wesen* signifie se réaliser comme *essence*⁶ au sens de se présenter *là* dans le monde. Mais ce qui est dans le monde n'est pas *dans* le monde comme l'eau dans un verre ou un sujet face à un objet. L'être-là est *au* monde, en sortant de soi, en se manifestant, il s'ouvre en ouvrant un monde comme une eau qui se répand. L'être de l'étant n'est donc pas autre que l'étant, mais l'étant comme sortant de soi, ek-sistant. Il est, dans le langage métaphorique de Heidegger, ce qui se montre en se cachant, ce qui se donne en se retirant au-delà de toute conscience ou intellection de soi. Tel est le véritable sens de l'ek-sistence du *Dasein*. Son essence (*Wesen*) est d'ek-sister, non de le rendre intelligible et connaissable. En tant qu'ek-sistant, le *Dasein* déploie son « *Wesen* », c'est-à-dire se pro-jette pour se trouver là et s'assumer comme étant *là*. La *Lettre sur l'humanisme* s'exprime clairement sur la nature du *Dasein* en affirmant qu'il est moins « être-là » qu'« être-le-là »⁷.

Il faut donc prendre soin, nous avertit Heidegger, de considérer l'étant comme projection et non comme représentation, c'est-à-dire comme une production conceptuelle, une réalisation de la subjectivité, un objet de l'entendement : l'étant est sans essence qui le définit, il ek-siste. La métaphysique de la subjectivité doit être dépassée par une philosophie de l'être compris comme source de son propre déploiement, de cette projection par laquelle le *Dasein* se trouve jeté, provenant de ce jet (on pourrait tout aussi bien dire de pli) qu'est l'être : « cet être dont le destin est de destiner »⁸ ou le jet de jeter ou le pli de se déplier. Il n'est pas question d'un être de l'essence (*esse essentiae*) ou d'un être de l'existence (*esse existentiae*)⁹, mais de l'être lui-même dont le *Wesen* est d'ek-sister, de se rendre présent, d'être là, *Da sein*.

⁵M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. fr. du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, Authenticity, édition hors commerce, 1985, p. 54 ; cf. *La lettre sur l'humanisme*, in *Question III*, trad. fr. de A. Préau, J. Hervier et R. Munier, Gallimard, Paris 1966, p. 92. Cf. A. Ghisalberti, *Incidenza della concezione del predicato di esistenza nella critica heideggeriana dell'ontoteologia. Una rilettura di Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto*, « Rivista di filosofia neo-scolastica », 107/1-2 (2015), pp. 217-230.

⁶*Wesen* peut être considéré comme un équivalent du latin *essentia*, qui signifie dans l'ontologie de Dietrich de Freiberg l'absence de toute différence entre l'essence et l'être en acte. Cf. *Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg. L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*. Traduction et commentaires par Alain de Libera et Cyrille Michon, Ed du Seuil, Paris 1996, p. 249.

⁷*Lettre sur l'humanisme*, p. 108.

⁸*Ibid.*, 96.

⁹*Ibid.* : « Aussi est-ce à dessein que la phrase de *Sein und Zeit* (p. 42) citée plus haut porte ce mot „Wesen“ entre guillemets. On indique par là que l'essence (*Wesen*) ne se détermine plus désormais,

La distinction entre *esse essentiae* et *esse existentiae* a été conçue de manière conceptuelle et subjective. Or, elle n'a pas lieu si on part du « destin » de l'être qui est de destiner (jeter ou déplier). Destiner (envoyer ou donner) se confond avec le destin (l'envoi ou le don). Ce qui ek-siste est le déploiement de ce qui se montre à partir de soi. L'erreur de Sartre fut d'avoir distingué et séparé l'existence et l'essence et affirmé que l'existence précède l'essence. Or, pour Heidegger, l'existence ne précède pas plus l'essence que l'essence l'existence. L'étant, le *Dasein*, n'est pas davantage une composition d'existence et d'essence qui le constitueraient comme une réalité substantielle, il est pure relation ek-statique, c'est-à-dire « ouverture à », ou « éclaircie de l'être », — à nouveau une métaphore — pour dire l'origine de ce qui, sans se montrer à une conscience, se présente en étant là.

« L'être transcendant pur et simple »¹⁰ dont parle Heidegger est ouverture et revêt le sens de sortie dans la dispersion — et l'expansion — hors de toute unité indifférenciée, il est pure possibilité ou pouvoir être. Pouvoir être, c'est pouvoir être autre et rester le même, c'est-à-dire rester un pouvoir. Ek-sister, c'est donc cesser d'être un statiquement. Tout s'ouvre, mais d'où s'ouvre ce qui s'ouvre, si tout est ouverture ? L'être de l'étant est cette ouverture, il est acte, mais un acte de sortir ; son « essence » réside dans l'ek-sister. Il est lui-même projet, jeté en avant, propulsé à vrai dire hors de la pure indifférenciation qui reste au-delà de l'être, comme l'Un des néoplatoniciens, et qui se révèle ici comme un pouvoir d'expulsion. Le *Dasein* n'est pas considéré comme un être contingent dont l'essence n'est pas d'être, mais comme la possibilité d'être là où il s'effectue et se détermine en ek-sistant, c'est-à-dire en étant porté à la présence en vertu de son essence (*Wesen*) jusqu'à l'épuisement de toutes ses possibilités, jusqu'à la possibilité ultime qu'est la mort.

Ainsi, quand Heidegger se demande : « Qu'est-ce que l'être ? »¹¹, sa réponse reste nécessairement vague et négative : l'être est « ce qu'il est », il n'est « ni Dieu ni un fondement du monde », répond-t-il : « Voilà ce que la pensée future doit apprendre à expérimenter » — déclaration grandiloquente — il s'agit de l'expérimenter en le laissant être là où il se dit, le *Dasein*. Il ne faut donc pas envisager l'être à partir de l'étant, mais l'étant à partir de l'être qui le jette au dehors en se jetant avec lui. Quant au futur, il consiste à dépasser la philosophie de la représentation « qui ne pense contamment que l'étant comme tel, et non point et jamais l'être comme tel »¹². La question de l'être ne doit donc pas porter sur l'étant réduit à sa représentation par la subjectivité, mais se rapporter à l'étant dont l'« essence »

ni à partir de l'*esse essentiae*, ni à partir de l'*esse existentiae*, mais à partir du caractère ek-statique de l'être-le-là ».

¹⁰ *Ibid.*, 111.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 102.

(Wessen) réside dans l'ek-sistence. L'être lui-même est ce rapport, un rapport de donation de soi, un « destiner », il est ce qui donne en donnant, il est le donateur, le donataire et le don, un *destin* qui s'épuise dans l'acte de *destiner*. Nous avons ainsi une réponse à la question de savoir ce qu'est l'être, elle se trouve dans l'expression : « Es gibt » (cela donne). L'être est le « es » qui « gibt ». Le “es”, (ce) qui “gibt” (donne), est l'être lui-même : « Le don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert est l'être même »¹³. Cette formule « es gibt », précise l'auteur de la *Lettre sur l'humanisme*, offre l'avantage d'éviter celle de « das Sein ist » (l'être est). Dire l'être est, en effet, c'est dire qu'il est quelque chose qui est, à savoir un étant objectivable. Or, précisément, l'être n'est pas objectivable. Dire qu'il est, ce serait le représenter et le figer dans un *esse essentialiae*, dans un étant connu comme cause qui produit et comme un effet produit. Or, l'être se présente à partir de lui-même, il est sans pourquoi¹⁴. On ne peut expliquer l'être comme un étant à partir d'un étant. Car il est ce qui ek-siste, sort de soi, et habite — il faudrait dire hante comme un fantôme — l'étant qu'il entraîne avec lui dans sa sortie et à sa perte. Penser l'être, ce serait l'enfermer dans une essence et revenir sans cesse à lui comme à une identité toujours à reconstituer. Telle est la signification du système de Hegel et aussi bien de la philosophie de l'Un de Plotin. Quand Heidegger dit « l'être est le transcendant pur et simple »¹⁵, la transcendance a le sens ici d'une transdescendance, d'une sortie de soi et d'une descente, d'une déchéance, d'un *verfallen*, à la manière d'une chute hors de l'Un indifférencié, dans le multiple. Qu'est-ce, en effet, que ce *Sein* qui se retire en s'effaçant pour se retrouver dans le là du *Dasein* où il se dit ? Il est le « es » impersonnel, neutre et anonyme, qui « gibt », qui donne et se donne en pure perte en s'ouvrant *au* monde. Il ne s'ouvre pas *dans* le monde, avons-nous dit, pour s'y retrouver comme l'eau dans le verre. Il ne remplit pas le monde, il le vide, comme l'Un pour Plotin — ou l'Esprit pour Hegel — vide le monde en revenant sur lui-même par un retour sur soi et se reconstituer après sa sortie et sa descente. Mais, pour Heidegger, il n'y a pas de retour et de reconstitution de l'identité de soi avec soi, il n'y a qu'un différer. L'être est dépassement exclusivement, il est le « transcendant pur et simple » au sens où il doit être expérimenté à rebours de l'étant et se dévoiler — ou se révéler — « dans ce dépassement et comme dépassement »¹⁶ : dépassement de soi dans l'ek-sistence. Savoir si l'être comme transcendant pur et simple désigne ce dévoilement, sa vérité (*alétheia*), c'est l'unique question proclame Heidegger que doit se poser la pensée qui cherche à penser la vérité de l'être. A partir de la vérité de l'être seule, c'est-à-dire son dévoilement, on peut expérimenter — non comprendre — comment l'être est, à savoir comme ce qui se manifeste à partir de

¹³ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

lui-même dans le projet ek-statique. Mais ce projet ne crée pas, il ne *jette* rien, c'est l'être qui jette l'homme et se jette avec lui dans l'ek-sistence pour se présenter en bout de course dans le *là* de l'être-là, qui est le seul mot pour le dire.

En dénonçant la différence ontologique, c'est-à-dire la différence qui oppose l'être comme ce qui jette en se jetant et l'étant comme représentation, Heidegger les réunit en un même acte d'ek-sister. L'être et l'étant se rejoignent dans un même mouvement de sortie. Sortie de quoi ? Sortie de soi et à partir de soi de ce qui se présente au-delà de toute essence qui figerait l'être de l'étant en le substantialisant. L'être de l'étant est pure relation et ouverture au monde au sens de dispersion (le *Dasein* est *mitsein*). Tout ce qui est ek-siste, se disperse et se perd en étant au monde qui l'aspire. Ce qui ek-siste se dépense en pure perte comme une énergie qui s'épuise en se répandant. La pensée heideggerienne est un plotinisme, ou un hégélianisme, amputé de son mouvement de retour. Il n'y a pas de retour à Ithaque.

Une telle pensée est totalement étrangère à la métaphysique de l'esse de saint Thomas. En l'ignorant, elle arme ce qui la réfute.

2 L'ÉTANT, L'ÊTRE ET L'ESSENCE

Heidegger, on l'a vu, repousse la distinction entre *esse essentiae* et *esse existentiae* comme une distinction entre deux réalités indépendantes. Mais en rejetant cette distinction et réduisant l'étant à l'existence sans essence, ne jette-t-il pas le bébé avec l'eau du bain ? La pensée de saint Thomas répond à cette question, d'une part, dans la stricte mesure où elle ne déploie pas une philosophie de la subjectivité mais une philosophie de l'être et, d'autre part, parce qu'elle distingue l'être et l'essence, mais elle ne les considère pas comme deux réalités juxtaposées dans l'étant. L'essence (*essentia*) et l'être (*esse*) sont les éléments constitutifs de l'étant ; distincts et indissociables, ils se distinguent sans se séparer et s'unissent sans se confondre¹⁷. La notion d'un *esse essentiae* est aussi étrangère à l'Aquinat

¹⁷Sur le thème du rapport entre l'être et l'essence chez saint Thomas, la littérature est abondante. Voir l'incontournable Et. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948/2000. Dès le premier quart du XIIIe siècle le débat a été engagé sur la question de savoir si *esse* et *essentia* sont des réalités distinctes, des aspects distincts d'une même réalité ou des manières distinctes de concevoir une même réalité. Le débat s'est poursuivi sous des formes différentes jusqu'au XXe siècle. Voir M. Grabmann, *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*, « Acta Pontificia Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis », 1 (1934), pp. 61-76 ; M.-D. Roland Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques (Bibliothèques thomiste, VIII), Vrin, Paris 1948 ; J. F. Wippel, *Essence and Existence*, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 385-410 ; cf. également la traduction et les commentaires d'Alain de Libera et de Cyrille Michon et le dossier de textes de différents auteurs médiévaux en fin de volume, in *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités De ente*

que celle d'un *esse existentiae* qui seraient extérieurs l'une à l'autre. Il s'ensuivrait que l'être d'un étant sans essence se réduirait à l'*existentia*, à ce qui se trouve là dehors sans signification, ce qui est précisément la conception de Heidegger. La composition d'être (*esse*) et d'essence (*essentia*) dans l'étant (*ens*) distingue radicalement celui-ci de l'être qui s'identifie à son essence : l'*ipsum purum esse*. Il n'y a donc pas de différence ontologique entre l'*ens* et l'*esse* ainsi compris : l'étant *est* et si l'on veut dire qu'il ek-siste, il faut l'entendre au sens où il est posé par l'être hors du non-être tout en étant limité par une essence qui le détermine comme tel. L'être en tant qu'acte est, au cœur de l'étant, ce qui le constitue en propre. L'étant *est*, il est en vertu d'un acte d'être qui lui est propre parce que déterminé comme *ce qu'il est* par une essence. Il n'y a donc pas un *esse essentiae* d'un côté et un *esse existentiae* de l'autre. Pas d'être sans essence, pas d'essence sans être. Une séparation radicale ne peut être concevable qu'en dehors d'une philosophie de l'être sans essence. Or, tel n'est pas le cas de la philosophie thomiste. Pour saint Thomas, il y a un étant composé d'être et d'essence et un être dont l'essence est d'être, qui est Dieu. Dans un cas comme dans l'autre, l'être n'est pas sans essence. Dans le cas de Dieu, son essence est son être ; il n'est pas au-delà de l'essence, car alors il faudrait dire qu'il est au-delà de l'être¹⁸. Un être sans essence est un être qui serait toujours à la recherche de lui-même, de son identité, un être inintelligible en soi et pour soi, pure errance d'un ek-sistant¹⁹. La seule différence concevable est donc celle qui distingue l'étant créé dont l'essence n'est pas d'être et l'*esse per se subsistens* dont l'essence est d'être.

Ce qui précède montre ce qui oppose la métaphysique thomiste de l'*esse* à la constitution onthéologique de la métaphysique telle que la décrit Heidegger. Ce dernier dénonce l'absence de différence entre l'être et l'étant de la métaphysique qui conçoit de manière univoque l'essence de l'étant fini à partir de l'essence d'un *ens infinitum*, dont la façon d'être servirait d'archétype pour l'essence de tout étant qui tend vers elle. Mais ce n'est pas toute la métaphysique. Une telle vue renvoie à la conception scotiste, non thomiste, de la métaphysique²⁰. Pour

et *essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg* ; éd. bilingue, Le Seuil, Paris 1996.

¹⁸Cf. Th.-D. Humbrecht, O. P., *Dieu a-t-il une essence ?*, (Saint Thomas et l'onto-théologie. Actes du Colloque tenu à l'Institut Catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994), « Revue Thomiste », 95 (1995), pp. 7-18.

¹⁹La déité est une expression de l'essence divine : « La déité, écrit le P. Th. D. Humbrecht, est la forme "signifiée" (Thomas d'Aquin, ST, Ia, q. 39, a. 4) ; "il y a identité en Dieu de son essence ou nature, et de sa déité" (*ibid.*, q. 3, a. 3, obj. 1), comme il y a identité en lui de sa bonté, de son action et de son essence. Cela nous est une indication, s'il en était besoin, du fait que l'essence n'est pas qu'une source de limitation de l'être, comme le pensait Gilson, mais une perfection, elle aussi : rien moins que la divinité de Dieu. La divinité n'est pas pure puissance, elle est en acte, dans l'être divin. Et c'est pourquoi il n'y a pas d'absorption de l'essence dans l'être ; quand on dit que "l'essence n'est rien d'autre que l'être" en Dieu, on renvoie à la non-composition de Dieu, à sa simplicité, qui est son absolue perfection », Th. D. Humbrecht, *art. cit.*, p. 14.

²⁰Voir O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles*, (coll. Epiméthée), PUF, Paris 2013, en particulier pp.

Duns Scot, en effet, les étants ne se distinguent pas en vertu d'un acte d'être propre, car l'être a un sens univoque identique pour tout ce qui est. Dieu ne se distingue donc pas en tant qu'être des autres étants, il n'est pas l'*esse per se subsistens*, il est l'*ens infinitum*. Quand on parle de Dieu, on parle d'un étant infini par rapport à un étant fini. Il n'est nullement question de différence entre l'être et l'étant, il n'y a qu'une différence d'intensité entre étants en fonction de leur plus ou moins grand éloignement de l'étant infini, qui est le premier des étants. Il n'en va nullement ainsi pour l'Aquinat. Dieu n'est pas un étant supérieur qui se distinguerait des autres étants en intensité d'être. Si tel était le cas, on ne parlerait pas de thomisme, mais de scotisme. Pour Duns Scot, en effet, ce qui distingue les êtres entre eux ce n'est pas l'être, qui a le même sens univoque pour tous les étants, c'est une tension du fini vers l'infini qui se diversifie selon la plus ou moins grande intensité avec laquelle chaque étant tend vers ce dernier. Ainsi, il n'y a pas de différence ontologique entre l'*ens fini* et l'*ens infini*. Nous sommes donc bien devant une conception ontothéologique de la métaphysique.

Quand saint Thomas parle de Dieu, il n'en parle pas comme d'un *ens infinitum*, mais comme d'un *esse per se subsistens* dont l'essence est d'être : « [...] Dieu est l'être même subsistant par soi; il suit de là nécessairement qu'il y a en lui toute la perfection de l'acte d'être »²¹. Il en découle une différence fondamentale entre Dieu et la créature, qui n'est pas une différence d'intensité entre deux étants, mais une différence entre un étant dont l'essence est d'être et un étant dont l'essence n'est pas d'être. Il y a donc une différence fondamentale entre l'être en tant qu'*esse purum* dont l'essence est d'être et l'être en tant qu'étant déterminé par une essence qui n'est pas son être. Ainsi, l'étant n'est pas sans essence et il n'est pas autre que son être, il *est* ce qu'il est et c'est bien ce qui en fait le mystère. Comment se fait-il que l'étant soit et soit ce qu'il est? Il est, et son être ne se réduit pas à son essence ni ne s'en déduit. Si en Dieu qui est *esse per se subsistens* l'essence est son être, dans l'étant qui n'est pas Dieu l'essence se distingue de l'être, mais ne s'en sépare pas. Cette distinction est intérieure à l'étant, il s'agit précisément d'une composition d'être et d'essence *dans* l'étant, non d'une distinction *entre* l'être et l'étant : l'étant *est* et il est *ce qu'il est*. L'être est l'acte qui unifie tout ce qu'est l'étant. Cette doctrine est différente de celle de Heidegger, selon lequel la différence ontologique oppose l'être et l'étant, parce qu'il ne conçoit pas l'essence autrement que comme *Wesen*, comme ce qui se présente à partir de soi-même, comme ek-sistence. Le *Wesen* de l'étant ne consiste pas en un discours sur l'étant, à sa rationalisation moderne qui le réduit à un objet construit par l'entendement, à un *esse essentiae*. Cette conception est à l'origine de l'ère technique

261SS.

²¹Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, sol. : « Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. »

pour laquelle un étant n'est que ce qui peut être produit et utile, toujours sous la main, et mis à la disposition de l'étant humain, ce *Dasein* qui prend conscience de soi comme étant jeté dans un monde à son usage, mais dont l'utilité nie sa condition d'ek-sistant en en faisant un objet.

Saint Thomas fait un usage parcimonieux de l'expression *existentia*. Quand il y recourt, le verbe *existere* signifie être exposé au sens d'être posé hors du non-être. En ce sens, l'être n'ek-siste pas, car l'être ne peut sortir de soi sans cesser d'être. *Esse* et *existere* sont incompatibles. L'être de l'étant ne consiste donc pas à sortir de soi, à se jeter au-dehors et se trouver là, comme le taureau dans l'arène sorti du toril pour y mourir. L'être (*esse*) est l'acte de l'étant (*actus entis*) posé hors du non-être pour se maintenir dans l'être. Il est parce qu'il a reçu l'être, il est *habens esse*, encore faut-il préciser qu'avoir l'être, c'est être. Ce point de doctrine distingue saint Thomas d'Avicenne. Pour ce dernier, l'*esse* est un accident qui s'ajoute de l'extérieur à l'essence au terme d'une création qui passe par une série de médiations que sont les Intellects²². Pour le premier, fidèle à la vérité révélée d'une création immédiate, l'*esse* se distingue de l'essence, mais il s'en distingue dans l'étant. Pour l'un et l'autre l'*esse* est bien apporté de l'extérieur à l'essence. Mais, pour l'un, il reste extérieur à titre d'accident à la constitution de l'étant alors que, pour l'autre, l'*esse* est ce qui fonde l'étant de l'intérieur, il est ce qu'il y a de plus intime et de plus profond en lui : « l'être est en toute chose ce qui lui est le plus intime »²³.

L'Aquinat distingue l'être comme acte pur (*ipsum purum esse*) et l'être comme acte de l'étant (*actus entis*)²⁴. Il s'ensuit que l'*actus essendi* de l'*esse purum* n'est pas l'*actus essendi* de l'étant, sinon celui-ci serait Dieu. Dans l'étant, l'*esse* est l'acte déterminé par une essence qui permet de le définir comme tel étant et non tel autre. Un pur acte d'être (*actus essendi*) sans essence serait un fantôme. Or, l'étant n'est pas sans essence, il est composé d'être et d'essence. L'être et l'essence, avons-nous dit, s'unissent en lui sans se confondre et se distinguent sans se séparer. L'essence n'est pas l'être et l'être n'est pas l'essence, mais l'un n'est pas sans l'autre. Il s'ensuit que l'être n'est pas sans être reçu avec l'essence dans l'étant. Cela signifie que Dieu ne crée pas des *actus essendi* finis indépendamment de l'essence. Mais, surtout, cela veut dire que l'être de l'étant n'est pas l'*ipsum esse purum*, car il serait Dieu. Maître Eckhart est resté ambigu sur ce point, car en affirmant que l'étant est par un autre, *ab alio*, il a considéré cet autre comme étant constitutif de tout l'étant, de sorte que l'étant n'a pas d'être propre, il est pure ek-sistence et appelé à se fondre en Dieu. Pour saint Thomas, en revanche, l'étant est en vertu d'un acte d'être qui lui est propre et

²²Cf. H. Pasqua, *La réception d'Avicenne dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, in *Avicenne. Ibn Sînâ (980-1037)*, sous la direction de Hervé Pasqua, *Noesis*, 32 (2018), pp. 189-220.

²³Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1.

²⁴Cf. *De veritate*, q. 10, a. 8, ad 12 : « *Esse enim est actus entis* ».

n'est pas sans être déterminé par une essence : l'être de l'étant ne se déduit pas de l'essence, il n'est pas l'essence se réalisant et il ne se réduit pas à l'essence, car elle n'est rien.

Pour saint Thomas, l'être et l'essence se distinguent donc dans l'étant fini, mais pas dans l'*esse ipsum* où ils s'unissent. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, l'être n'est pas sans essence. Introduire une différence au cœur de l'*esse ipsum*, dont l'essence est d'être, serait séparer l'être de l'être, ce serait ouvrir une faille de non-être dans laquelle l'être s'abîmerait sans pouvoir reconquérir son essence. L'être ne serait pas en soi, il serait réduit à un processus désespéré d'auto-constitution de soi par soi, il serait *causa sui*, or il ne saurait en être ainsi pour l'Aquinat, car il faudrait dire que l'être est avant d'être. Si Dieu est l'*esse per se subsistens*, l'être et l'essence — *Deus et Deitas* — sont un. Mais, il faut aussitôt rappeler que ce n'est pas parce qu'il est un que l'être est : c'est parce qu'il est, qu'il est un. L'unité n'est pas le vide de l'indétermination pure et nue de l'Un plotinien, sans être et sans essence. L'Un n'a pas le primat sur l'*esse*, ni la *Deitas* sur *Deus*. S'il en était ainsi, l'*esse* divin s'identifierait à l'autre que l'Un, c'est-à-dire au non-un qui introduirait en son sein le poison mortel de la division, qu'il devrait surmonter en vain pour se reconstituer comme une totalité unifiée. Tout se ramènerait, dans cette optique, à un événement de différenciation et d'unification. L'ipséité de l'*esse ipsum* se constituerait en se déployant entre les deux moments de la conception de soi, son *essence*, et de l'effectuation de soi, son *être*. La subsistance de l'*esse ipsum* devrait faire place à la *conversio* ou *reditio ad seipsum*, comme déploiement et repliement originaires de soi en soi. La distinction entre l'essence et l'être ne serait plus, dès lors, un instrument de l'explication de l'étant fini seulement, elle vaudrait aussi pour l'*esse ipsum*. Une telle doctrine, on le voit, est à l'opposé de l'affirmation thomiste de l'identité en Dieu de l'être et de l'essence. L'identité y apparaît comme un aboutissement et le résultat d'un retour sur soi de l'unité toujours à reconstituer. Dans cette perspective, l'être est de trop pour l'Un car l'Un n'est Un que s'il n'est pas, conformément à la première hypothèse du *Parménide* de Platon²⁵, point de départ de toute la tradition néoplatonicienne. Or, la doctrine thomiste de l'*esse* exclut toute métaphysique de l'Un.

3 L'ÊTRE ET L'UN. IPSUM ESSE ET ENS INFINITUM

La conception d'une constitution ontothéologique de la métaphysique ne résulte pas, en vérité, d'une philosophie de l'*ipsum esse*, mais de la conception scotiste de l'*ens infinitum* c'est-à-dire de l'indétermination de l'Un indifférencié. Tel que

²⁵Cf. Platon, *Parménide*, 141^e : « L'Un ne participe (...) d'aucune façon à l'être — D'aucune, semble-t-il. — L'Un n'est donc en aucune façon. — Apparemment. — Il n'a donc même pas assez d'être pour être un; car, du coup, il serait et participerait à l'être. Il apparaît bien, au contraire, et que l'Un n'est pas un et que l'Un n'est pas... ».

le conçoit Heidegger, Dieu a affaire avec l'être compris comme un étant suprême inaccessible. Or, ainsi entendu, l'étant suprême renvoie à l'*ens infinitum* de Duns Scot, non à l'*ipsum purum esse* de l'Aquinat. Il faut ajouter que le philosophe de Fribourg a conçu cette constitution dans l'intention avouée d'expliquer comment Dieu — et particulièrement le Dieu chrétien — entrait en métaphysique en s'identifiant à l'étant suprême caractérisé comme « fondateur fondé », c'est-à-dire comme *causa sui*. Or, nous l'avons vu, pour l'Aquinat l'*esse* divin est son essence, il n'a pas à la conquérir pour s'auto-constituer, car il n'y a pas d'être sans essence. Mais en Dieu l'être ne s'ajoute pas à l'essence, il se confond avec elle ; il ne s'en distingue que dans l'étant créé. L'*esse subsistens per se* ne peut pas se définir comme *causa sui*, parce l'être en tant qu'être ne peut se causer lui-même en se donnant une essence qui lui donnerait l'être, il devrait pour cela non seulement différer de soi, mais aussi se précéder lui-même donc être avant d'être, ce qui est absurde. La disqualification ontothéologique d'une métaphysique de l'*esse subsistens per se* se disqualifie elle-même, dès lors qu'elle vise la conception univoque de l'*ens infinitum* pour laquelle l'être ne se distingue pas d'un autre être en raison de sa composition d'être et d'essence — par rapport à un être dont l'être s'identifie à l'essence — mais en vertu de l'intensité plus ou moins grande avec laquelle chaque être fini tend vers l'infini inaccessible. Pas de différence ontologique donc, ici, mais une différence d'intensité.

Pour saint Thomas l'être en tant qu'être (*esse*), qu'il soit l'être de Dieu ou l'être de la créature n'est donc pas cause de soi. L'*esse* divin ne saurait exercer la causalité qu'envers ce qu'il crée : « L'*ipsum esse* ne peut pas, en effet, être causé par la forme même ou la quiddité de la chose — j'entends par une cause efficiente — parce qu'alors une chose serait cause de soi-même et une chose produirait elle-même l'être, ce qui est impossible. Il faut donc que toute chose dont l'*esse* est autre que sa nature reçoive l'*esse* d'un autre »²⁶. Si l'*esse* est envisagé comme cause, il ne peut l'être que comme cause d'un autre que soi. L'Aquinat reprend, ici, directement le *Liber de causis* qui affirme : « La première des choses créées est l'être et avant lui il n'y a pas d'autre créé. »²⁷ La causalité ne joue qu'en faveur des étants créés dont l'*esse* qu'ils reçoivent se distingue de l'*essentia*. Il ne saurait en

²⁶Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, V : « Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente ; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnia talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. » ; *Summa Theologiae*, I, q 2, a 3, c. : « Nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile » ; *Summa contra Gentiles*, 1, 18, 4 : « Non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius, esset enim prius seipso, quod est impossibile » ; *Summa Theologiae*, I, q 19, a5 : « ...idem non est causa sui ipsius ».

²⁷Id., *Liber de causis*, prop. 4, § 47, éd. et trad. fr. P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme*, Etude et traduction du *Liber de causis*, Paris, 1990, p. 448 : « Primum rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud. »

être de même pour Dieu, qui est son être (*Deus est suum esse*)²⁸, en qui l'essence ne diffère pas de l'être et qui ne saurait dès lors jouer le rôle de cause pour lui-même.

En Dieu il n'y a pas d'altérité du fait que, étant son être en acte, il n'est pas son essence en puissance. Il est immédiatement sa divinité et sa propre essence²⁹ : « *Deus igitur non habet essentiam que non sit suum esse* »³⁰. Son identité ne résulte donc pas d'un retour auto-constitutif sur soi. Ce n'est pas l'essence de Dieu qui est nécessaire, mais l'*esse*³¹. L'être *est* nécessairement, il ne peut pas ne pas être : « *Aliquid esse quod per se necesse est esse, quod Deus est* »³². Mais ce n'est pas parce qu'il est nécessaire qu'il est : c'est parce qu'il est, qu'il est nécessaire. L'être et l'essence s'identifient originellement en Dieu au sens où son essence ne détermine pas son être du dehors comme dans le cas de l'étant créé : « Ce qui n'est pas relatif à un autre ni dépendant de lui est nécessaire. La nécessité marque l'autonomie de l'être divin (*esse Dei*). Toute distinction interne à Dieu – écrit le Père Humbrecht – impliquerait une dépendance, ou bien à l'essence même, ou bien encore à quelque principe extérieur, toutes source d'accidentalité. La nécessité de l'être divin est la manière négative, par mode de mise à l'écart de tout ce qui s'y oppose, de parler de la simplicité divine »³³. Est ainsi éliminé de Dieu, poursuit l'Auteur, ce qui n'est pas Dieu. Encore faudra-t-il préciser que l'*esse* divin n'est pas *negatio negationis*, son *esse* ne résulte pas de la négation de ce qui le nie, il n'est pas le contraire du non-être et n'a pas à le nier, car le non-être ne précède pas l'être.

Seul ce qui n'est pas Dieu est principié. L'*ipsum esse* est sans principe. Il n'est pas principié, parce qu'il *est* déjà. Si l'essence divine était autre que son être, il s'ensuivrait comme dans l'étant créé que l'essence se rapporterait à l'être comme la puissance à l'acte. Dieu serait pure puissance et non acte pur. Or, tout est acte en Dieu qui est l'*ipsum purum esse*. Son essence n'est pas en attente de se réaliser. Être n'est pas pour Dieu le terme d'une attente, parce qu'il n'est pas une essence possible à réaliser. Il suit de ce qui précède que c'est parce que l'être est que son essence est d'être, ce n'est pas parce que son essence est d'être qu'il est. L'argument ontologique de saint Anselme ne vaut pas, parce que l'être ne se déduit pas de son essence. L'*ipsum esse subsistens* est son être : son être est sujet et non prédicat, tandis que pour l'*unum per se* l'être est un prédicat qui dévore le sujet. Affirmer en effet que *l'Un est*, c'est nier l'Un qui perd son unité en lui ajoutant l'être, alors que dire *l'être est*, ce n'est rien lui ajouter, c'est affirmer son indivisibilité : *ens et*

²⁸Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, 22, 4.

²⁹*Ibid*, I, 21.

³⁰*Ibid*, I, 22.

³¹Cf. Th. D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005, p. 584.

³²Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, 22.

³³Th. D. Humbrecht, *op. cit.*, 531.

unum convertuntur. L'unité est un transcendantal, c'est-à-dire une propriété de l'être en tant qu'indivisible, car l'être ne saurait se séparer de l'être sans cesser d'être. Rien n'est plus simple que l'être : « Nihil est formalius aut simplicius quam esse »³⁴.

Le principe sans principe, en tant qu'*esse ipsum subsistens*, cèdera sa place au principe principié quand l'*Intellectus* imposera son primat sur l'*esse* et se transformera en principe auto-constitutif de soi. Ce sera l'œuvre d'Eckhart, suivi de près par Nicolas de Cues. Le Thuringien interprète le « Sum qui sum » de l'*Exode* 3, 14 au sens réflexif de retour sur soi comme Intellect³⁵. Ce retour constitue une totalité unifiée. Or, il ne peut en être ainsi pour la philosophie de l'*esse* de Thomas : tout ce qui est, la totalité des étants, provient de l'*esse* créateur dans la mesure où l'être que celui-ci donne à l'étant n'est pas le sien, mais un être propre à l'étant sorti de rien, posé hors du non-être, créé *ex nihilo*. L'*esse* divin ne crée pas en se retirant du monde, comme si le monde l'empêchait d'être tout ce qu'il est. Dire que l'*esse ipsum* n'est pas *actus entis* ne signifie pas que l'*esse* résulte de la négation de tout ce que l'étant est comme si l'*esse*, et ici l'*esse* divin créateur, devait se constituer à partir de la négation des déterminations de l'étant qui seraient autant de négations de l'*esse*. Ne pouvoir dire de l'*esse* divin que ce qu'il n'est pas, cela ne signifie pas que son *esse* dépende de ces négations. Ce procédé est propre à l'hénologie de type eckhartien pour laquelle l'Un — en l'occurrence, la *Deitas* — est *negatio negationis*, négation de l'être qui le nie en le différenciant. Or, pour saint Thomas, ce n'est pas parce que l'*esse* n'est pas un étant fini, visible, manifeste, etc que l'*esse* est infini, invisible, caché, etc : c'est parce qu'il est l'*esse* qu'il est infini, invisible, caché, immuable, etc. La théologie négative conserve un aspect « positif » dans le cadre d'une métaphysique de l'*esse*, que la *negatio negationis* de l'hénologie négative perd totalement. Car de l'*unum in se* on ne peut rien dire, parce qu'il n'y a rien à en dire, alors que de l'*ipsum purum esse* on ne peut dire tout ce qu'il est en raison de l'infinie richesse de son acte d'être. Tout ce qui peut être dit de lui, seul le *Logos* divin peut le dire. A partir du moment où l'*esse* divin n'est pas en attente de lui-même, son *Logos* n'est pas un moment constitutif de soi. Aucune primauté de l'*intellectus* sur l'*esse* ne vient creuser un vide à remplir au sein de l'*esse purum* qui n'est pas parce qu'il est intelligible, mais est intelligible parce qu'il est.

De son côté, le cosmos — la totalité des étants — rend manifeste ce qu'il n'est pas, à savoir sa propre cause créatrice, sans laquelle il ne serait pas sorti du rien d'étant. Ce rien d'étant, cependant, ne désigne pas l'*esse* comme sur-étant. Il n'est pas davantage le réceptacle de l'être qu'il reçoit. Comment ce qui n'est rien

³⁴Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, 23

³⁵Eckhart, *Commentaire de l'Exode* 3,14 (n. 16). Voir P. Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, (Collection Patrimoines - Christianisme), Cerf, Paris 2006 ; H. Pasqua, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, (Collection La nuit surveillée), Cerf, Paris, 2006, p. 113ss.

pourrait-il recevoir quelque chose ? Le réceptacle est l'être créé lui-même qui se reçoit comme l'être propre de l'étant dans les limites de son essence. Autrement dit, l'être reçu ne peut être l'*esse ipsum per se subsistens* qui donne l'être à l'étant. Donner l'être à l'étant a le sens transitif de créer *ex nihilo*. Il est significatif que la réduction de l'étant à la manifestation de l'être à partir de lui-même dans le cadre de l'ontologie phénoménologique de Heidegger présente quelque similitude avec la philosophie de l'Un. La manifestation de ce qui se présente à partir de soi se conçoit comme un processus d'extériorisation dans un mouvement de sortie analogue à l'accouchement. Cet accouchement consiste à avorter Dieu identifié à l'Un sans l'être, c'est-à-dire à un méta-transcendantal³⁶. Car recevoir l'être pour l'Un, ce serait cesser d'être Un. La mise au monde est une sortie — Heidegger dirait une ouverture — hors de l'Un, qui est une expulsion. L'être surgit sous l'effet de cette force expulsive, en se rendant présent dans le monde différencié et dispersé dans le non-un. Tout l'effort de reconstruction reviendra à l'intellect dans une philosophie de la subjectivité. L'œuvre de Hegel est l'illustration parfaite de cette reconstitution de l'unité par le retour sur soi au terme de l'odyssée de l'Esprit. Le cosmos n'est plus ici le résultat de l'œuvre créatrice de l'*esse* divin, il est une étape dans le processus d'auto-reconstitution de l'Un, par l'anéantissement du monde qui appartient au non-un. C'est cette conception d'un retour sur soi, constitutif de l'ontothéologie, que rejette Heidegger : il n'y a plus qu'une dispersion sans retour, dont le terme ultime est pour le *Dasein* de se trouver *là*.

Telle est la conséquence de l'option consistant à dépasser l'horizon de l'être en lui substituant l'horizon de l'un, du bien ou du vrai, voire du beau, c'est-à-dire des transcendants. Or, Thomas d'Aquin établit de la manière la plus ferme que la connaissance de Dieu peut et doit s'accomplir dans l'horizon exclusif de l'être entendu comme *esse ipsum per se subsistens* et non comme *ens infinitum* absolument indéterminé. L'*esse* est le premier nom de Dieu qui se révèle à l'étant dans *Exode* 3, 14 comme *Celui qui est*, c'est-à-dire comme son être créateur. Supposer que les transcendants puissent à eux seuls attester de la transcendance de Dieu sans l'être, ce serait leur enlever tout fondement, plonger Dieu dans une transcendance et le réduire à la condition de *conceptus univocus entis*, ou de concept vague d'*ens supremum* ou *infinitum*. En passant de l'*esse ipsum* de *Celui qui est* — qui est le nom propre du « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » — à l'*unum*, au *bonum*, au *verum* ou au *pulchrum*, les transcendants s'affichent comme les noms recherchés en vain d'un Dieu introuvable parce que « sans l'être ». Il est impossible, en effet, dans cette ligne, de prétendre soutenir un retour à une supposée authentique conception thomiste de l'*esse*, car l'être pour saint Thomas est précisément ce qui a la primauté sur les transcendants tout en étant convertible

³⁶Andre de Muralt parle en ce sens d'un « sur-transcendantal » ; cf. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Vrin, Paris 1995, p. 18-44.

avec eux. C'est, en effet, parce qu'il est que l'être est un, etc : ce n'est pas parce qu'il est un, etc, qu'il est. Le primat de l'être sur les transcendants offre une garantie contre l'attraction du nihilisme hénologique qui n'est, en vérité, qu'une *negatio negationis*, c'est-à-dire la négation de l'être qui nie l'Un en s'ajoutant à lui. Identifier l'être et l'essence en Dieu permet à Thomas d'Aquin d'empêcher l'esse divin de disparaître dans l'abîme inintelligible qui se creuserait en son sein entre lui et ses transcendants. Ceux-ci sont des propriétés de l'être. Le primat de l'esse *ipsum* exclut l'idée de transcendants convertibles entre eux, mais pas avec l'être. Or, pour être un et bon, il faut d'abord être. Si l'on tient au mot métaphysique, il faudra donc que celle-ci ne se trompe pas d'objet. La question n'est pas de se demander : qu'est-ce qu'un *Dieu sans l'être*, c'est-à-dire un *esse sans l'esse*, mais qu'est-ce qu'un *transcendantal sans l'être* ?

En se révélant comme *Celui qui est*,³⁷ Dieu révèle son nom propre, le nom au-dessus de tout nom, un nom qui ne renvoie pas à un autre nom, mais à l'esse *ipsum per se subsistens* dont la seule chose certaine que l'on puisse en dire est que son essence est d'être. Telle est la raison pour laquelle l'Aquinat nous met en garde contre une confusion possible entre l'esse considéré comme acte d'être, sujet, ou substance, et l'esse considéré comme simple copule : « *Esse se dit de deux façons : en un premier sens, pour signifier l'acte d'être, en un autre pour marquer le lien d'une proposition, acte de l'âme joignant un prédicat à un sujet* »³⁸. Pareille composition de sujet et de prédicat, recoupant celle d'être et d'essence, détermine sans exception l'étant créé mais disparaît en Dieu, cas unique, en qui l'essence ne se distingue plus de l'acte d'être. Ce mode d'être revient en propre à Dieu seul et le sépare de tout autre étant, ou de l'étantité en général : « En Dieu seul, son essence est son esse (*sed soli Deo cuius solius essentia est suum esse*) » ; « Il est propre à Dieu seul que le mode d'être soit son être subsistant (*Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens*) » ; « Dieu seul est son esse (*solus Deus est suum esse*) ». L'esse divin, cependant, n'est pas sans essence : « Dieu est non seulement son essence [...] mais aussi son esse »³⁹.

4 LA MÉTAPHYSIQUE RENDUE À ELLE-MÊME

A partir du moment où l'être et l'essence se confondent en Dieu, l'*ipsum esse subsistens* n'est pas suspendu à une essence qui le rend possible parce que non-contradictoire. Ce n'est là qu'une conclusion logique conforme à l'ontothéologie

³⁷Sur ce sujet, voir l'étude remarquable de S.-Th. Bonino, *Dieu, « Celui qui est » (De Deo ut uno)*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, Paris 2016.

³⁸Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2 : « *Esse dupliciter dicitur : uno modo significat actum essendi ; alio modo significat compositionem propositionis quod anima adinvenit conjugens praedicamentum subjecto.* »

³⁹Cf. *Ibid.*, I, q. 3, a. 3 ; *Summa contra Gentiles*, I, 25, 3 et 5.

qui réduit l'être à du pensable, c'est-à-dire à du possible, et pour laquelle la métaphysique de la subjectivité, ou de l'Esprit, c'est-à-dire de l'Un en soi et pour soi, est toute la métaphysique. L'esse divin, dans cette perspective, serait subordonné à ce qu'il intellige : lui-même et la totalité des étants. Or, l'esse *ipsum* n'a pas à s'efforcer de rester présent à soi comme s'il était menacé de ne plus être, tel l'*unum in se* cessant d'être Un et différencié aussitôt en disant « Je suis ». L'esse *ipsum* n'a pas à se réapproprier, après s'être perdu, en se désappropriant de soi, il n'est pas un roi dépossédé devenu mendiant de ce qui lui appartient en droit. Rien de plus éloigné de l'esse thomiste que l'idée spinoziste d'un *conatus in suo esse perseverando*. L'acte d'être de l'esse *ipsum* n'est pas volonté crispée soucieuse de soi et tournée vers soi, pur pouvoir d'un possible à réaliser. Il n'est pas parce qu'il exercerait un pouvoir-être face à la menace — pesant exclusivement sur l'Un — de se perdre en se dispersant. Aucun moment kénotique ne nécessite un retour en lui. Il n'a pas à s'efforcer d'être en courant après lui-même. Ce n'est pas parce qu'il ne peut pas ne pas être qu'il est, c'est parce qu'il est qu'il ne peut pas ne pas être. Saint Thomas d'Aquin a reconnu Dieu comme *esse* et s'est réjoui de voir que la Révélation de Dieu comme *Celui qui est* confirme sa métaphysique de l'être. L'esse divin ne désigne aucun au-delà de l'être — l'un, le bien, le vrai, le beau — comme si Dieu pouvait être au-delà de Dieu ! Dieu est sa *Deitas*, aucun transcendantal de l'être ne peut être au-dessus de lui. Tous les transcendants sont des propriétés de l'être et convertibles avec lui. C'est parce qu'il est, qu'il est un, bon, vrai, beau.

L'esse *ipsum* n'est donc pas un étant suprême dans le prolongement infini des étants finis. L'étant fini surgit en recevant l'esse, il ek-siste au sens où il est posé dans l'être sortant de nulle part. Rien n'est avant d'être. L'étant sort du rien, *ex nihilo*. Il n'en sort pas en se tirant lui-même au-dehors, il en est tiré par ce qui n'est jamais sorti de soi. Ce qui n'est jamais sorti de soi est l'esse divin qui n'a jamais commencé d'être. Seul l'étant a commencé d'être, il est l'être qu'il a reçu sans avoir été là pour le recevoir. Il se reçoit en recevant l'être. L'être de l'étant est donc l'être qu'il a reçu comme son avoir propre. Il est *habens esse*, il a l'être comme un avoir propre et c'est pourquoi il n'est l'être d'aucun autre. Il n'est donc pas l'être de celui de qui il le reçoit. Reçu, l'être est donné. Donné, l'être est un don. Don, il est donné par un donateur et reçu par un donataire. Le donateur, le don et le donataire sont distincts. Quelle est la nature de cette distinction ? Voilà bien la question majeure de la métaphysique.

La question métaphysique n'est donc pas de nature exclusivement noétique, elle n'est pas de savoir comment saisir l'être, le connaître, mais de se nourrir de la question : comment se fait-il qu'il y a quelque chose et non pas rien ? Ici, prend sa place la critique heideggérienne de la métaphysique moderne définie comme philosophie de la subjectivité réduisant l'être à un objet de connaissance. Mais là s'arrête ce qu'il faut en retenir. Car l'être est pour Heidegger ek-sistence et pur

mouvement de donation : il est ce qui donne, *Es gibt*, et ce qui se donne. Donner, à ses yeux, suppose être soi-même le contenu du don, le don lui-même, de sorte que le donateur et le donataire se confondent dans le don qui se confond à son tour avec la venue en présence, la manifestation de ce dont le propre est de se désapproprier, de sortir et d'advenir, au sens que revêt le terme *Ereignis*⁴⁰. C'est à cette corrélation que se rattache la notion de retrait. Le retrait résulte de l'impossible nécessité de l'Un en soi. Car l'Un *n'est pas*, conformément à la première hypothèse du *Parménide* de Platon⁴¹. L'Un ne peut que se donner en se perdant. Cela signifie que l'Un cesse d'être Un; en se donnant, il sort de lui-même. Pour Hegel, cette sortie creuse un écart entre soi et soi, qui compromettrait définitivement l'unité de l'Un si celle-ci n'était assurée par le retour sur soi. Pour Heidegger, cette sortie est sans retour. L'unité de l'Un est un pur don sans donateur et sans donataire, en chute libre. Don actif, par lequel le creux ouvert par le mouvement de donation dans l'Un devient un abîme sans fond. Dans cette ouverture, une place provisoire, une contrée déterminée, apparaît, celle du non-un, celle de l'autre que l'Un, correspondant au monde multiple des étants qui paraissent le temps de disparaître, parce que pris dans l'espace ouvert par la sortie hors de l'Un sans l'espoir d'un retour. Tel est le sens du dévoilement, de l'*alétheia* heideggérienne : se manifester en se cachant, se dévoiler en se voilant, ex-sister en se retirant. La différence est un différer sans origine.

Il ne saurait en être ainsi pour une philosophie de l'*esse ipsum per se subsistens*, qui est à l'extrême opposé d'une philosophie de l'*unum in se*. Ce qui ek-siste en dehors de l'*esse* ne remet pas en cause son unité, car cette sortie est une création dont l'effet exclusif est l'être créé, elle n'est pas la sortie hors de soi de l'*esse* qui donne l'être, mais la sortie hors du néant de l'étant qui reçoit un acte d'être propre, intime et distinct de l'*esse ipsum per se subsistens*. L'étant reçoit l'*esse* comme un don extrinsèque au donateur, il n'est pas ce qui se donne en se présentant à partir de lui-même, en se dévoilant dans le geste même par lequel il se différencie en ek-sistant. Car, la contrée de l'étant est cet abîme se creusant au sein de l'Un indifférencié qui s'ouvre à soi comme à un autre. Il ne peut en être autrement pour une pensée étrangère à l'idée d'un *esse per se subsistens*, mettant à sa place celle de l'*unum in se* du néoplatonisme et ses avatars. L'*ipsum esse* selon saint Thomas ne résulte pas d'un mouvement de retour sur soi, d'un réflexe de sauvegarde par un pas en arrière. Il *est*, et la profusion de sa richesse s'exprime dans la perfection d'un acte d'être qui n'a nul besoin de s'affirmer pour être. Il peut créer dès lors en donnant l'être sans se donner en s'accompagnant d'un geste qui le rendrait à soi, comme s'il était condamné à ne plus s'appartenir à l'instar de l'Un qui doit reconquérir son unité perdue en se manifestant dans le non-un.

⁴⁰Voir M. Heidegger, *Temps et Être*, in *Question IV*, Gallimard, Paris 1976.

⁴¹Cf. plus haut, note 24.

La métaphysique thomiste de l'esse évacue d'emblée la réduction de l'*ipsum purum esse* à la pure simplicité d'un être sans essence et inintelligible. Considérer l'être sans l'essence, ce serait le réduire à un pur ek-sister. A l'inverse, le réduire à l'essence ce serait l'anéantir, car sans l'être *ce qui est* n'est pas : tel est le sort de l'étant ramené à sa représentation, envisagé comme connaissable exclusivement, tel que le conçoit l'*ontologia* qui a prévalu de R. Goclenius à Ch. Wolf pour laquelle l'étant s'identifie au *cogitabile*⁴². Cela a conduit à substituer à la philosophie de l'esse la philosophie de la connaissance, c'est-à-dire à une philosophie de la subjectivité contre laquelle Heidegger réagit, mais en la réduisant — à tort — à toute la métaphysique. La métaphysique se réduit, en effet, à ses yeux à l'*ontologia* qui ne distingue pas l'être et l'étant, parce qu'elle confond tout ce qui est avec ce que l'on peut en connaître *a priori*, c'est-à-dire à ce qui en fait un pur possible, à savoir un objet connaissable pour un sujet connaissant, indépendamment de la réalité des choses. Il s'ensuit que l'étant renvoyant à l'*ens cogitabile*, la totalité des étants se ramène à la conception d'un *ens infinitum*, un étant suprême, comme condition de possibilité ultime et cause de tous les étants renvoyant à lui-même en tant que *causa sui*. Or, on l'a vu, l'esse *ipsum* n'est pas l'*ens infinitum* ni *causa sui*, moins encore l'*ens commune* qui est l'*ens* compris par l'intellect exclusivement comme présupposé en général avant tout ce qu'il peut concevoir.

Si donc le terme de métaphysique est à retenir pour définir une philosophie de l'être, ce sera pour la distinguer d'une philosophie de la connaissance qui ne peut concevoir la métaphysique que comme une ontothéologie, confondant l'*ens* avec le *cogitabile* et l'*ens infinitum* avec une *causa sui* renvoyant à soi. La métaphysique de l'esse affirme que l'étant *est* et elle distingue l'être de l'étant créé comme *actus entis* limité par une essence et l'être increé comme *ipsum purum esse* dont l'essence exprime la perfection. Une telle philosophie de l'esse, on le voit, est étrangère à une philosophie pour laquelle l'unité de l'Un résulte d'un retour sur soi. Pour cette dernière, l'Un est le *maximum*, l'*infinitum*, l'indifférencié auquel on ne peut rien ajouter et auquel rien ne peut s'opposer sans ruiner son unité. D'où il suit que la différence entre Dieu et la créature ne s'explique pas à partir de la distinction entre l'esse *ipsum* et l'*actus entis* composé de l'être et de l'essence, mais comme une opposition entre l'Un et l'être. Pour une métaphysique de l'esse, l'être est l'acte de l'étant (*actus entis*) mais non sans l'essence qui limite celui-ci à être ce qu'il est. Si l'être était exclusivement l'être d'un étant sans essence, cet étant serait l'esse *ipsum*, il serait Dieu. Or, l'être de l'étant est reçu d'un autre et rayonne à partir de ce qu'il y a de plus intime dans l'étant : plus intime, parce que sans lui l'étant ne serait pas. Mais l'esse *ipsum* ne tient pas l'être d'un autre. Il est son être, *suum esse*.

⁴²Voir R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, Francfort, 1613 (Reprint G. Olms, 1980) ; cf. J.-F. Courtine, *Suarez et le système métaphysique*, (coll. Epiméthée), PUF, Paris 1990, pp. 436-457.

Dans l'étant créé, l'être et l'essence diffèrent en ouvrant en son sein une distance qui sera toujours à combler, alors que dans l'esse divin l'être et l'essence s'identifient. Une distance ne s'ouvre en vérité qu'entre la créature et Dieu : entre l'esse comme *actus entis* et l'esse *ipsum*. La transcendance méta-ontique de l'esse *ipsum* rend donc vaine l'idée d'affranchir la métaphysique thomiste de toute constitution ontothéologique, à laquelle elle se ramènerait, pour la raison que l'esse *ipsum* n'a jamais été inféodé en tant que tel à l'étant créé. Cela ne veut pas dire que l'esse divin soit sans *essentia* car, on l'a dit, ce n'est pas parce qu'il a une essence qu'il est : c'est parce qu'il est qu'il a une essence. L'essence exprime sa perfection. L'esse *actus purum* de la métaphysique thomiste est aussi éloigné de l'esse comme *actus entis* que du *conceptus univocus entis*. Un texte important du *De Potentia* le confirme : « L'être divin, qui est sa substance, n'est pas l'être commun (*esse commune*), mais est un être distinct de n'importe quel autre être. Il s'ensuit que Dieu diffère de n'importe quel autre étant »⁴³. L'affirmation selon laquelle l'esse et l'essentia se distinguent dans l'étant créé, est donc une garantie qu'il ne se confond pas avec l'esse en qui l'être et l'essence s'identifient et qu'on appelle Dieu.

Cela ne signifie pas, toutefois, qu'il faille exclure la possibilité de considérer l'esse *ipsum* indépendamment de l'ens. Toute la question de l'être rebondit, alors, au niveau des transcendants. En se tournant vers un au-delà de l'étant réduit à son essence, on se retrouverait devant un transcendantal qui n'est plus convertible avec l'être : l'un, la chose, le bien, le vrai ou le beau seraient des « méta-transcendants » convertibles entre eux et en particulier avec l'Un : le bien comme ce qui unifie en attirant tout à lui, la chose (*res*) comme unifiant le concept, le vrai en unifiant l'intellect, le beau comme harmonie. Or l'unité n'est pas l'unité de l'Un en soi, mais l'unité de l'être dont elle désigne l'indivisibilité. C'est, en effet, parce que l'être est qu'il est un, ce n'est pas parce qu'il est un qu'il est. Le renversement de cet axiome a entraîné beaucoup de mésinterprétations et l'oubli de l'être en tant qu'esse *ipsum per se subsistens*. Il s'en est suivi la réduction noétique de l'être à l'objet, à une pure construction de l'esprit, à une production de la raison calculatrice, considérée comme une chose, une *res* sans l'être. L'*agere* se substitue à l'être comme source du possible, il désigne ce qui *peut être*. L'acte d'être se confond avec le pouvoir être, avec une pure puissance d'agir. Il ne s'agit plus alors de l'esse *ipsum* comme acte pur d'être, mais de l'*unum in se* comme pouvoir du possible. La métaphysique de l'esse *ipsum* se transgresse ainsi en méta-métaphysique d'un méta-transcendantal non convertible avec l'être, tel l'Un⁴⁴. Or, de l'Un il n'y a rien à dire parce que l'Un n'est

⁴³*De Potentia*, q. 7, a. 2, obj. 4 : « (...) esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente ».

⁴⁴Voir A. de Muralt, *op. cit.*, p. 57ss.

pas, il est indétermination pure. On voit tout ce qui caractérise la métaphysique de l'esse. Le primat de l'esse *ipsum* distingue le thomisme de la métaphysique des *méta-transcendants*, convertibles entre eux, pas avec l'être. De l'ontologie qui réduit l'être à l'étant comme pensable (*cogitabile*), on passe à l'hénologie pour laquelle l'Un est impensable. L'exigence métaphysique ne s'atteste plus que dans le silence apophasique : « le pire des mutismes n'est pas de se taire, mais de parler », selon une formule de Kierkegaard. Car nommer l'Un, c'est nommer l'innommable ce qui entraîne une herméneutique sans fin, laquelle se réduit à une pensée sans contenu, à une essence sans être. Ni science de l'étant en tant qu'être, ni science de l'être en tant qu'être, la métaphysique devient néscience hénologique, c'est-à-dire science de l'Un en tant qu'Un, autrement dit science de rien en tant que rien, docte ignorance, qui est savoir qu'on ne peut rien savoir de rien, le savoir d'un non savoir.

* * *

Rendre la métaphysique à elle-même, c'est lui restituer l'esse comme son objet propre. Pour être un et bon, il faut d'abord être. Si l'on tient au mot métaphysique, il faudra donc que celle-ci ne se trompe pas d'objet. L'étant *est* et il est par la grâce d'un être dont l'essence est d'être et qui n'est pas un étant composé d'être et d'essence. Que l'être soit ! Que « Celui qui est » soit ! Mystère abyssal, *mysterium tremendum fascinendum*. Nous nous émerveillons que l'être soit et, cependant, nous demeure impénétrable, mais il ne l'est pas à Dieu dont l'essence est d'être. Sans essence, il serait inintelligible à lui-même et donc imparfait, c'est pourquoi l'essence exprime sa perfection. Mais, encore une fois, ce n'est pas parce qu'il est intelligible qu'il est : c'est parce qu'il est, qu'il est intelligible. Nous savons qu'il est et nous savons que son essence nous demeure inconnaissable tant que nous vivons dans l'attente de la vision béatifique espérée. Car un abîme sépare l'esse comme *actus entis* et *l'ipsum purum esse*, que seul peut franchir le rayon de sa grâce qui est le sommet de la création.

L'être *est*. Il est impossible que l'être ne soit pas et il n'est pas parce qu'il est possible. L'esse *ipsum* est au-delà du possible et de l'impossible. Il *est*. Son essence est d'être, c'est tout ce que nous pouvons dire de lui, mais il n'est pas parce que son essence est d'être : son essence est d'être, parce qu'il est. Si son être ne dépend pas de son essence, on ne peut donc dire qu'il en résulte comme étant auto-constitutif de soi et le réduire à la *causa sui*. L'esse n'est pas auto-constitutif de soi, *causa sui*, parce que l'esse ne résulte pas d'un retour sur soi. Conçu de la sorte, il serait une pure illusion transcendantale consistant à projeter sur l'esse la logique hénologique. La formulation la plus épurée de cette logique a été donnée par Nicolas de Cues qui conçoit l'Un comme retour sur soi tel un pli qui se déplie (*explicatio*) et se replie (*complicatio*) : l'Un est *unitas, aequalitas* et *connexio*⁴⁵. Il ne

⁴⁵Cf. Nicolas de Cues, *De docta ignorantia*, II, III, 105-111.

saurait en être de même pour l'*esse ipsum*. Eckhart avait affirmé avant le Cusain que la nature de Dieu est unité pure et nue et il distinguait dans la ligne d'une philosophie de l'Un, Dieu (*Gott*) et l'essence divine (*Gottheit*), *Deus* et *Deitas*⁴⁶. La *Deitas* est au-delà de *Deus*, comme l'Un est au-delà de l'être. La question soulevée par cette doctrine est : par quoi Dieu est-il Dieu, si ce par quoi (la *Deitas*) Dieu est Dieu n'est pas Dieu ? Le Maître thuringien justifia la distinction entre Dieu et Dêité en interprétant le « Sum qui sum » de l'*Exode* 3, 14, en un sens réflexif et en l'identifiant à l'*Intellectus*. Cette option bouleversera l'histoire de la métaphysique en affirmant le primat de la métaphysique de l'Intellect sur la métaphysique de l'Être ; elle est résumée en une formule décisive dans les *Questions parisiennes* : « Il ne me semble plus maintenant que c'est parce qu'il est que Dieu intellige, mais que c'est parce qu'il intellige qu'il est, de telle sorte que Dieu est intellect et intelliger, et qu'intelliger est le fondement de son être »⁴⁷. Une telle doctrine, on le voit, est totalement étrangère à celle de saint Thomas pour qui l'*esse* divin n'est pas parce qu'il intellige : il intellige parce qu'il est. L'ontothéologie apparaît *in fine* remise elle-même en question par ce qu'elle condamne en se révélant être le produit de l'illusion hénologique qui conduit à une philosophie du sujet pour laquelle l'être est nécessairement intelligé comme objet connaissable. Elle tombe sous le coup de l'authentique métaphysique de l'*esse* qui n'est pas parce qu'il est un, mais qui est un parce qu'il est.

© 2020 Hervé Pasqua & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribution - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)

⁴⁶ « En se référant à l'idée de Dêité, Eckhart introduit une notion spécifique qui l'oriente, non vers la théologie trinitaire, mais vers ce *grundlose tief apgrunt*, cet "abîme sans fond" qu'est Dieu, cette essence divine absolue, supérieure à tout et dont on ne peut rien affirmer, sinon qu'elle est unité. Si Eckhart introduit cette notion de Dêité, c'est pour essayer de rendre compte de la nature de Dieu, pour faire comprendre qu'il est le Tout-Autre qui appelle un dépassement continuel (...) » ; M.-A. Vannier, *La Dêité chez Eckhart*, in F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (dir.), *Encyclopédie des religions*, Bayard, 1997, t. II, p. 1510ss.

⁴⁷ *Questions parisiennes* II, 4 (in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*. Etudes, textes et traductions par Emilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vigneaux, Edouard Weber, PUF, Paris 1984) : « Ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse ».