

Article

« Saint Thomas et le *De Hebdomadibus* de Boèce »

Emmanuel Trépanier

Laval théologique et philosophique, vol. 6, n° 1, 1950, p. 131-144.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019831ar>

DOI: 10.7202/1019831ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

On sait que sur la composition de substance et d'*esse*, saint Thomas s'est plu à introduire le nom de Boëce, lui empruntant la célèbre distinction entre le *quod est* d'une part, le *quo est* ou *esse* d'autre part. On sait aussi que toute une école affirmait l'hylémorphisme chez tous les êtres, à l'exception de Dieu, en se rattachant à une proposition non moins fameuse du même Boëce: «In omni eo quod est citra primum est hoc et hoc». C'est ainsi que l'auteur dont se réclamaient Alexandre de Halès et saint Bonaventure pour étendre aux anges la composition de matière et de forme, prêtait à saint Thomas cette composition de substance et d'*esse* qui devait assurer aux anges leur caractère d'êtres composés.

Par quelle espèce de composition Boëce distinguait-il les anges de Celui qui est la simplicité absolue, ce n'est pas le problème que nous entendons soulever. Notre intérêt se porte à la question de savoir si dans cette diversité du *id quod est* et de l'*esse* telle qu'elle est posée par Boëce lui-même, le terme *esse* désigne bien l'acte d'être, l'exister, ou selon le mot communément reçu, l'existence. Encore, car notre question est plus précise: il s'agit de déterminer s'il en est ainsi dans le *De Hebdomadibus*¹ d'où manifestement saint Thomas tire ces expressions. La question serait peut-être de peu d'importance si nous nous limitions à discuter de la signification des termes, mais on aura tôt fait de se rendre compte que par delà celle-ci nous cherchons à mettre en lumière les positions respectives de Boëce et de saint Thomas sur un problème qui leur était commun: celui de la bonté des créatures.

La lettre de Boëce au diacre Jean, le commentaire même qu'en fait saint Thomas sont d'une interprétation fort délicate. Après un chapitre liminaire où, comme le dit saint Thomas, Boëce annonce son sujet, la méthode et l'ordre qu'il va suivre, le traité lui-même s'ouvre au chapitre II avec cette affirmation: «Diversum est esse, et id quod est: ipsum enim esse nondum est. At vero id quod est, accepta essendi forma, est, atque consistit». Nous sommes du coup face à la difficulté. Boëce, très certainement, livre les clés nécessaires à l'intelligence de sa lettre, et les termes qu'il emploie ont pour nous une telle ambiguïté que nous ne pouvons les comprendre. Évidemment, il y a l'interprétation de saint Thomas, à savoir que l'acte d'être est divers de ce qui est, que cet acte n'est pas encore ce qui existe, mais que le sujet est et existe en recevant cet acte. Mais voilà qu'avec le plus grand respect et dans l'espoir d'un profit plus grand, nous nous permettrons de soumettre cette interprétation à un examen attentif.

¹ À moins d'indication contraire, nous utilisons l'édition MANDONNET, au Tome I des *Opuscula Omnia*, pp.165-192, P. Lethielleux, Paris 1927.

Que si l'on doute de sa nécessité, nous rappellerons deux opinions qui ont un peu l'air de positions extrêmes. Le R. P. Roland-Gosselin faisait suivre son édition du *De Ente et Essentia* de deux études ou analyses historiques sur le principe de l'individualité et sur la distinction réelle d'essence et d'existence. Le chapitre consacré à Boèce sur ce dernier problème peut se résumer à un effort pour montrer que la distinction d'essence et d'existence ne se trouve pas chez cet auteur, que l'*esse* du *De Hebdomadibus* n'est rien d'autre que l'essence, que le *id quod est* est le sujet de cette essence, la substance première¹. Et quand au chapitre consacré à saint Thomas², le R. P. parlera des difficultés auxquelles ce dernier s'est exposé en prenant «l'*esse* dont parle Boèce au sens d'exister», à notre avis il aura beaucoup trop tôt terminé son analyse. Ne laissera-t-il pas cette impression qu'une méprise sur un terme qui court du début à la fin d'un traité, ne pouvait avoir d'autre résultat que d'en fausser la compréhension? En se limitant au seul problème de la distinction d'essence et d'existence, le P. Roland-Gosselin laisse fortement planer ce doute que saint Thomas soit passé tout à côté de la solution de Boèce sur la question même du bien.

La seconde position part d'un plus grand attachement à la lettre de saint Thomas. Elle accepte tout simplement que la diversité entre le *id quod est* et l'*esse* s'identifie en Boèce lui-même à la distinction d'essence et d'existence. Déjà nous avons insinué qu'au sujet de la bonté des créatures saint Thomas avait apporté une solution qui n'est pas celle de Boèce. Nous l'établirons plus loin, laissant à saint Thomas de le dire lui-même et en termes explicites. Mais que l'on prête à Boèce d'entendre le terme *esse* de la manière même où saint Thomas l'entend, dans le *De Hebdomadibus* comme dans ses autres œuvres, il y a certainement ce danger que l'on trouve dans le commentaire du *De Hebdomadibus* ce qui est la doctrine propre de saint Thomas alors que ce dernier s'y est strictement limité à donner un exposé de la solution de Boèce. C'est ce danger, nous semble-t-il, que Sister M. Verda Clare n'a pas su éviter dans ses récents articles au *Laval théologique et philosophique*³. Ces articles, qui portent le titre: *Whether Everything That Is, Is Good*, et le sous-titre de *Marginal Notes on St. Thomas's Exposition of Boethius's De Hebdomadibus*, accusent, selon nous, une absorption pure et simple de la doctrine de Boèce par la doctrine de saint Thomas.

Notre tâche se trouve donc délimitée à ceci: montrer que la solution de Boèce au problème de la bonté des créatures en elles-mêmes, n'a point pour principe, comme cela sera dans la solution propre à saint Thomas, la distinction réelle d'essence et d'existence; montrer aussi que nonobstant le fait qu'il ait entendu la diversité de *quod est* et *esse* pour la diversité de l'existence et de son sujet, saint Thomas ne s'est nullement trompé, tout au contraire, sur le fond même de la solution de Boèce.

¹ M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O.P., *Le «De Ente et Essentia» de saint Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir, Kain 1926, Études II, ch.2, pp.144-145.

² *Ibid.*, ch.9, p.186.

³ *Laval théologique et philosophique*, Vol.III (1947), n.1, pp.66-76; n.2, pp.177-194; Vol.V (1949), n.1, pp.119-140.

Si le chapitre II formule un ensemble de propositions d'intelligence difficile, aux termes ambigus, il est tout normal que nous cherchions à les éclairer en recourant aux chapitres subséquents. Nous pourrions donc passer au chapitre IV, le chapitre où Boëce expose sa solution, et constater à l'analyse que cette solution n'engage aucunement la distinction d'essence et d'existence. Nous le ferons, mais non sans avoir considéré le chapitre III qui est celui de la présentation du problème.

«C'est l'opinion commune des docteurs, y dit Boëce, que tout ce qui est tend au bien. Mais la similitude est à la racine de toute tendance ou inclination: tout tend à ce qui lui est semblable. Les choses qui tendent au bien sont donc bonnes. Mais il faut rechercher si elles sont bonnes par participation ou de par leur substance: *utrumne participatione, an substantia*. Que ce soit par participation, il faudra dire que par elles-mêmes ou en elles-mêmes elles ne sont bonnes d'aucune façon. Ce qui est blanc par participation n'est pas blanc par lui-même, il n'est pas blanc par cela qu'il est lui-même: *per se, idest eo quod ipsum est*. Ainsi, pour être bonnes par participation, ces choses ne seraient pas bonnes par elles-mêmes, elles ne tendraient pas vers le bien, ce qui pourtant est admis.

Reste qu'elles soient bonnes de par leur substance. Mais ces êtres dont la substance est bonne, *id quod sunt, bona sunt*, c'est-à-dire que «les ce qu'ils sont, sont bons». Or ce qu'ils sont ils le tiennent de ce qui est leur être même. Donc leur être est bon. Mais s'il en est ainsi et que ces êtres qui sont, sont bons en ce qu'ils sont, c'est pour eux la même chose que d'être et d'être bons, que d'être bons et d'être absolument ce qu'ils sont. Ils sont donc des biens substantiels puisque leur bonté n'en est pas une par participation. Mais en accordant que leur être même est bon, il n'est pas douteux que ces biens substantiels seront semblables au Premier Bien, que plus encore ils seront le Bien lui-même puisqu'il n'est rien de semblable au Bien que lui-même. D'où il suit que tous les êtres qui sont seraient Dieu, ce qu'il n'est point permis de dire. Aussi ne sont-ils pas des biens substantiels, et partant leur être même n'est pas bon. Ils ne sont pas bons en ce qu'ils sont, ils ne le sont pas davantage en participant à la bonté, de sorte qu'en aucune manière ils ne tendent vers le bien et qu'en aucune manière ils ne sont bons».

Nous ne prétendons pas que ce chapitre soit exempt de toute ambiguïté, et nous admettons volontiers que notre manière de le comprendre porte déjà en elle une interprétation. Car ce que nous avons traduit par *être* en disant que pour ces choses qui sont bonnes par leur substance, leur être lui-même est bon, ce n'est rien d'autre en Boëce que le terme *esse*. Tout comme nous avons traduit *eo quod ipsum est*: «par cela qu'il est lui-même» au lieu de «par cela que lui-même est»; comme nous avons rendu *in eo quod sunt* non par «du fait qu'ils sont» mais «en ce qu'ils sont», laissant à cette expression une référence à la question *quid est*. Mais il nous paraît que si ces termes et expressions peuvent être tirés au clair avec une certaine facilité, c'est en prenant le contexte de ce chapitre III.

Il est bien clair, en effet, que le problème de la bonté des créatures — leur bonté en elles-mêmes et pas seulement cette bonté que procurent opérations et vertus — comporte à sa base même la distinction de l'essence

et de l'accident. Car la bonté par participation pour Boèce, ce n'est rien de plus qu'une bonté qui serait un accident, puisque, comme l'exemple de ce qui est blanc le confirme, la participation elle-même se définit comme la participation à une forme accidentelle. L'hypothèse d'une bonté par participation est si rapidement éliminée parce que la bonté serait alors une espèce d'addition, elle ne serait pas le fait de la créature par elle-même. Mais si la seconde hypothèse n'est pas plus recevable, c'est qu'il faut entendre tous les termes qui y figurent comme si Boèce utilisait le terme *essence* lui-même. Il avait formulé la question: *utrumne participatione, an substantia?* Et telle est bien la difficulté que si la bonté n'est pas un accident, on ne voit pas comment échapper à ce qu'elle s'identifie à la substance, à l'essence même des créatures. Ce qu'une chose est de par sa substance, elle l'est en ce qu'elle est ce qu'elle est, et si Boèce ajoute qu'elle tient ce qu'elle est de son *esse*, il faut aller plus loin et dire que cet *esse* est très exactement le principe qui est à ce point déterminant du *ce qu'est une chose* qu'il est l'être même de cette chose. Car bien que Boèce n'emploie pas ici le mot *forme*, il faut savoir remarquer qu'il y a bien deux réalités distinctes à être déclarées bonnes: le *id quod sunt* et l'*esse*: celui-ci dans un deuxième temps très marqué puisqu'il est dit bon par inférence de la bonté du *id quod sunt*. La similitude des créatures au Premier Bien, leur assimilation et réduction à Celui qui est la Bonté même, ne prennent rigoureusement valeur de conséquences absurdes que si prenant *substantia* pour essence, *id quod sunt* pour ce que sont les choses dans la totalité de leurs constituants intrinsèques, on va jusqu'à loger la bonté au cœur même des choses créées par l'attribution, l'identification de cette bonté à ce qui est leur forme et que Boèce appelle leur être. C'est vraiment de la sorte que la créature serait Dieu, d'où suit l'impossibilité qu'elle soit bonne en raison de sa substance.

Nous considérons donc qu'en ce troisième chapitre l'*esse* représente pour Boèce quelque chose de la substance des créatures, ce qu'il y a pour ainsi dire de plus essentiel à leur essence même. Cela établi, le chapitre III ne demande qu'à projeter sa lumière sur celui qui le précède. De fait, il est au plus haut point significatif que tout soit dit sur la diversité du *id quod est* et de l'*esse* antérieurement à la position même du problème. C'est là plus qu'un indice à l'effet que les propositions énoncées au chapitre II ne sont pas précisément les principes de la solution, mais bien plutôt les vérités universelles qui feront naître une difficulté spéciale touchant la bonté des créatures. L'ordre des chapitres exige inéluctablement que ce que Boèce expose en son deuxième chapitre soit cela même qu'il est nécessaire d'avoir à l'esprit pour comprendre en tout premier lieu la difficulté elle-même. Ce n'est pas une simple question que le diacre Jean soumet à Boèce; c'est au contraire un problème ardu auquel lui-même n'a pas su donner de solution. En demandant si les créatures sont bonnes par participation ou dans leur substance, le diacre ne s'attend certes pas à ce que Boèce réponde par ceci ou par cela. S'il consulte ce dernier, c'est qu'il n'est pas sans connaître certaines vérités sur la participation et l'accident, sur la substance et l'être des choses. Vérités qui sont antérieures au pro-

blème de la bonté, qui en sont même à l'origine puisqu'elles ne paraissent pas laisser de joint par où introduire quelque solution. C'est à cause d'elles que Boëce dira au chapitre III: non, la créature n'est bonne ni par participation, ni par sa substance. Mais son assertion sera d'autant plus nette et ferme que ces vérités concernant l'être et la participation auront été mieux établies dans le chapitre précédent. On est donc forcé d'admettre que si la difficulté du chapitre III a sa racine dans l'opposition de l'essence et de l'accident, le chapitre II n'a pas d'autre intention que de formuler cette opposition dans les vérités qu'elle implique et qui la traduisent.

En tout premier lieu, il y a l'affirmation d'une diversité entre l'essence d'une chose et cette chose. Car s'il est vrai qu'une chose reçoit des accidents, il faut que cette chose soit d'une certaine manière autre que son essence puisqu'il ne peut appartenir à l'essence d'être sujet des accidents. Mais avant que d'être sujet, cette chose doit être constituée en elle-même, c'est-à-dire qu'elle doit avoir reçu sa forme d'être. Et celle-ci qui n'est pas par elle-même, donne d'être et d'exister à cette chose qui la reçoit. C'est alors que cette chose peut être plus que ce qu'elle est, quelque chose d'autre que ce qu'elle est absolument. C'est la diversité entre l'accident et la substance: la chose reçoit son essence ou sa forme pour être, et cette réception lui permettra désormais d'être n'importe quoi d'autre. Tel est le fait de tout être composé, de tout être qui est sujet d'accidents. Seul, par conséquent, un être simple, soit un être sans accidents, peut être identique à sa propre essence; il n'y a vraiment que lui à exclure cette diversité de l'essence et de la chose.

Voilà quelle est la substance du chapitre II exprimée en des termes qui nous sont certes plus familiers. Comprenons maintenant Boëce lorsqu'il expose cette doctrine en désignant la chose par *ce qui est*, la forme-essence par *être*, la réception par la participation: «Il y a diversité entre l'être et ce qui est: l'être en effet n'est pas encore. Mais ce qui est, la forme d'être reçue, est et existe. Ce qui est peut participer à quelque chose, mais l'être lui-même ne le peut d'aucune manière. Il ne peut y avoir de participation que lorsque quelque chose est déjà. Or quelque chose est lorsqu'il a reçu l'être. Ce qui est peut avoir quelque chose de plus que son être même; mais l'être lui-même n'a aucun mélange d'autre chose que lui-même. Il y a cependant diversité entre être quelque chose en ce que l'on est, et être quelque chose: ici en effet c'est l'accident qui est signifié, et là, c'est la substance. Tout ce qui est participe à ce qui est l'être pour être; il participe au contraire à autre chose pour être quelque chose; et par là ce qui est participe à l'être pour être; mais il est pour participer à n'importe quoi d'autre. — Pour tout être composé, autre est l'être et autre ce qui est. Tout être simple implique l'unité de l'être et de ce qui est. Toute diversité est cause de discorde; la similitude au contraire est désirable (*ou cause du désir*). Et ce qui désire autre chose se montre naturellement tel qu'est cela même qu'il désire. Ce que nous avons posé là suffit: il restera à l'interprète prudent de l'adapter à ses arguments»¹.

¹ La dernière partie du chapitre que nous avons indiquée par un trait n'apparaît pas dans l'édition MANDONNET; nous l'avons tirée de l'édition VIVÈS, *Opera Omnia S. Thomae*, T.XXVIII, p.470.

Il est facile de voir comment un tel texte ait pu prêter à confusion. Une traduction qui se veut littérale doit encore s'accompagner d'une explication. Celle que nous venons de proposer devrait pouvoir se lire parallèlement à ce que nous avons d'abord donné comme la substance de ce chapitre. Rappelons seulement que si le chapitre III pose le problème de la bonté des créatures à savoir si elles sont bonnes dans leur substance ou par participation à une forme accidentelle, le chapitre précédent se devait uniquement de préciser quel est le sujet de la participation. Car le procès de la bonté du créé au chapitre III tiendra tout entier dans ces limites qu'il est impossible à l'être-essence d'une chose de participer à quoi que ce soit d'autre, et que cet être-essence ne peut pas être identique au sujet même de la participation.

Mais, pour toucher à deux propositions de la fin du chapitre¹, se peut-il que le composé soit le composé du sujet et de l'existence plutôt que le composé du sujet et des accidents; se peut-il que l'être simple soit celui où l'existence est identique à l'essence, plutôt que l'être qui n'a point à recevoir d'accidents? Nous ne pouvons y voir que les plus graves inconvénients. Supposons en effet, et pour un instant, que la solution de Boèce repose sur la distinction d'essence et d'existence de cette manière que la bonté est liée à l'existence elle-même. Il arrive alors que Boèce se trouve à donner les principes de solution pour un problème qu'il n'a pas encore formulé. De sorte qu'au moment où il le formule et s'applique à le montrer insoluble, au moment où il s'efforce d'établir que la créature ne peut être bonne par participation, ni surtout dans sa substance, nous tout au moins, nous savons qu'il y a l'existence et que, toujours selon cette interprétation, elle est d'après le chapitre II un troisième terme distinct de l'essence, sans être cependant un accident proprement dit. Et dès lors que Boèce veut déduire cet inconvénient que si l'esse des créatures est bon, les créatures sont Dieu, comment admettre son argumentation si nous savons déjà que l'existence, si intime et si profonde soit-elle par ailleurs, n'est toujours, si elle est distincte de l'essence, que quelque chose de consubstantiel. La distinction d'essence et d'existence reconnue dès le deuxième chapitre, tout l'effort de Boèce en son chapitre III se trouve amoindri, pour ne pas dire ruiné et annihilé. C'est pourquoi nous redirons que l'esse dont parle Boèce doit être ce qu'il y a de plus déterminant en la substance de toute chose. Un terme distinct de la substance? En un sens oui, puisqu'il est le principe formel de la substance, mais nullement à la façon de l'existence qui n'est jamais de sa raison. Aussi doit-on dire que les chapitres II et III ne sortent pas des distinctions suivantes: celle de la substance et de l'accident, celle de l'être-forme et de la substance en tout ce qu'elle est, celle enfin de cette forme et de son sujet, ou de cet être et de ce qui est.

Qu'apportera le quatrième chapitre? C'est le chapitre de la solution. Mais par quel élément nouveau Boèce parviendra-t-il à surmonter l'asser-

¹ «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. Omne simplex, esse suum, et id quod est, unum habet».

tion finale du chapitre précédent à l'effet que les créatures en elles-mêmes ne sont bonnes d'aucune manière ?

En mettant au point de départ l'hypothèse de la non-existence de Dieu: «Enlevons, pour un moment et en esprit, la présence du Premier Bien». Si pour lors nous maintenions en tout ce qui existe quelque bonté, il en serait de celle-ci comme de toute autre qualité: être et être bon seraient forcément choses distinctes. Soit, en effet, une seule et même substance qui est bonne, lourde, blanche et ronde. Selon le raisonnement aristotélicien, tous ces prédicats doivent nécessairement désigner un *aliud* par rapport à la substance à qui nous les attribuons. Car en désignant tour à tour la substance elle-même, ils s'identifieraient fatalement entre eux. Chacune de ces qualités équivaut donc à être quelque chose, cependant qu'aucune d'elles ni leur ensemble n'équivaut à être absolument. Être bon ne saurait pas plus être l'*esse simpliciter* qu'être blanc ou lourd. Si les choses ne viennent pas du Premier Bien, ce qu'implique notre supposition, elles peuvent être bonnes, mais cette bonté reste d'ordre accidentel, sans jamais atteindre la substance et l'être de ces choses. C'est le *id quod est* qui sera bon par participation, mais en aucune manière l'*esse*. Peut-être croirait-on échapper à cette distinction entre être et être bon si les choses n'avaient que la bonté pour toute qualité. L'être absolu d'une substance ne serait-il pas dans l'être bon si cette substance n'était ni lourde, ni colorée, ni de telles dimensions, ni de quelque autre qualité? Mais de telles choses, répond Boëce, ne paraîtraient pas être des choses mais le principe des choses; puis il faudrait parler d'elles comme d'une seule et unique chose car il n'y a qu'un seul être qui soit seulement le bien et rien d'autre.

Comment alors ces êtres composés, qui ne sont pas uniquement le bien ou l'essence de la bonté, peuvent-ils être bons dans leur être et autrement que d'une bonté par participation? C'est justement qu'il faut tenir compte de l'existence du Premier Bien et rétablir la relation des créatures à Dieu. Ces êtres ne peuvent être absolument que ce que Celui qui est seulement bon ou le seul bien par essence, a voulu qu'ils soient. «Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur»: ils sont dits bons parce que leur être a découlé de la volonté du Bien. Et telle est la différence entre celui-ci et ceux-là que le Premier Bien est bon en ce qu'il est (essentiellement et par essence), alors que tout autre bien est bon de par sa procession de Celui qui est la Bonté même, «ex eo cujus ipsum esse est bonum», de Celui dont l'être absolu est d'être bon. Or l'être de toutes choses, leur être absolu, provient ainsi du Premier, et c'est ce qui permet de dire avec vérité qu'il est bon, que la chose est bonne *in eo quod est*, dans son être absolu. Et si la procession constitue la raison formelle de l'attribution, il faut tenir à ce que les choses ne seraient point bonnes dans leur être si elles ne découlaient du Premier Bien. «Tunc enim in eo quod essent, non essent bona, si a primo bono minime defluxissent».

Le chapitre V ajoutera que la similitude des biens créés au Premier Bien se trouve détruite par là même. Puisque en effet l'être des choses n'est bon qu'en raison de sa procession de la Bonté même, il n'est pas absurde de considérer que sans celle-ci il ne serait point bon, même si la

chose pouvait avoir une bonté d'ordre accidentel. L'être qu'il n'aurait pas du Bien, ne pourrait pas être bon, alors que l'être du Bien est bon sans restriction comme sans condition. Boëce insiste sur ces mêmes idées :

Si igitur sublato ab his primo bono, mente et cogitatione, ista, licet essent bona, tamen in eo quod essent, bona esse non possent: et quoniam actu non potuerunt existere, nisi ea quod vere bonum est produxisset: idcirco et esse eorum bonum est, et non est simile substantiali bono id quod ab eo effluit: et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent: quoniam et praeter bonum, et non ex bono essent, cum illud ipsum primum bonum, et ipsum esse sit et ipsum bonum, et ipsum esse bonum.

Or ce qui est vrai dans le cas du bien ne l'est pas pour des qualités comme la blancheur, pas même comme la justice. Dieu, certes, n'est pas blanc, et l'être blanc n'est d'ailleurs pas notre être absolu. Comment entendre que les choses seraient blanches parce que la volonté du blanc, d'où elles procéderaient, leur aurait communiqué d'être blanches dans leur être même ? Il est vrai que Dieu est juste, et que telle est sa volonté que nous le soyons. Mais justice et bonté ne sont pas tout simplement la même chose: celle-ci revient à l'essence et celle-là, à l'opération. En Dieu, il y a identité de l'être et de l'agir; c'est donc pour lui la même chose que d'être bon et d'être juste. Là où il n'y a pas cette simplicité de l'*esse* et de l'*agere*, la justice est distincte de la bonté. C'est pourquoi il revient à tous d'être bons, mais non pas à tous d'être justes. Ou si l'on veut, la bonté dont nous parlons est quelque chose de général alors que la justice est une bonté spéciale. Et celle-ci ne descend pas en toutes choses alors que toutes choses sont bonnes.

Voilà que nous avons été conduit à traduire le *De Hebdomadibus* presque en son entier, à la seule fin de montrer que la distinction d'essence et d'existence n'y apparaît ni dans la position du problème de la bonté des créatures (ch. III), ni dans les propositions qui sont à l'origine de ce problème (ch. II), ni même dans la solution que propose Boëce (chs IV et V). Il est par trop manifeste, en effet, qu'à la bonté par essence qui est celle du Premier Bien, et à la bonté par participation qui est un accident du créé, Boëce a su ajouter une troisième manière d'être bon. De cette manière, les créatures sont dites bonnes dans ce qu'elles sont et dans leur être, mais elles le tiennent uniquement de leur relation au Premier Bien d'où vient qu'elles sont ce qu'elles sont et d'où procède leur être. Cette solution suppose à sa base qu'être bon dans son être c'est être la bonté même, et nous approfondirons ce point avec le commentaire de saint Thomas. Mais le plus clair dans la lettre de Boëce, est bien que si l'on supprime la relation des créatures à Dieu, la seule bonté qu'elles pourraient revendiquer ne saurait être qu'un accident comme tous les autres accidents. C'est cette relation, et rien d'autre, qui constitue vraiment le principe de la solution de Boëce.

* * *

Pour donner la pensée de saint Thomas sur la bonté du créé, de même que pour la situer par rapport à celle de Boëce, nous n'allons pas reprendre par le détail son exposition du *De Hebdomadibus*. Nous irons droit à la *Somme théologique*, à cet article où il s'est demandé « si être bon par essence

est le propre de Dieu»¹. Et, pour le moment du moins, nous considérons la réponse à cette question comme l'expression de ce que nous avons appelé la solution propre de saint Thomas.

Celui-ci commence par poser que toute chose est dite bonne selon qu'elle est parfaite, et que la perfection d'une chose est triple. Il y a d'abord cette perfection qui consiste pour elle à être constituée dans son *esse*, entendez maintenant: dans son existence. Puis il y a le fait de recevoir certains accidents qui pour être nécessaires à l'opération parfaite seront autant de perfections surajoutées à la chose elle-même. Enfin, c'est une autre manière d'être parfaite et achevée que cette chose atteigne ce qui est sa fin. La mineure se devine aisément. Pour conclure en effet qu'être bon par essence est le propre de Dieu, il suffit que les perfections susdites n'appartiennent par essence qu'à Dieu seul. De fait, les articles antérieurs ont établi que seule l'essence divine est son existence, et que seule elle détient en elle-même ce qui chez les autres êtres est addition, accident de l'essence. Quant à atteindre sa fin, il ne peut en être question pour Dieu puisque, loin d'être ordonné à autre chose, il est lui-même la fin ultime de toutes choses. C'est donc par essence que Dieu possède entière et totale perfection, et c'est ainsi que lui seul est bon par essence.

Si l'on remarque que de ces trois manières d'être parfait, les deux dernières sont de l'ordre des opérations et des accidents, il est facile de voir que la première représente ce que Boëce appelait la bonté des créatures en elles-mêmes. Or, pas plus que Boëce, saint Thomas n'accepte que celles-ci soient bonnes de par leur substance ou essence. Mais, tout autant que Boëce, il entend accorder aux créatures d'être bonnes autrement que par quelque mode d'être accidentel. Toutefois, la bonté sera toujours quelque chose de surajouté. C'est que, dès le principe, la bonté aura été fortement liée à l'existence elle-même: «Unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum autem unumquodque est perfectum, inquantum est in actu. Unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei...»². La bonté suivra donc les conditions de l'existence: comme celle-ci n'est de l'essence d'aucune créature, aucune créature ne sera bonne en son essence; mais comme l'existence est surajoutée à l'essence sans en être un accident proprement dit, ainsi la bonté sera le fait de la créature en elle-même mais en aucun moment son être même. «Licet unumquodque sit bonum, inquantum habet esse; tamen essentia rei creatae non est ipsum esse. Et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam»³. Ainsi la bonté que l'on peut qualifier de substantielle parce qu'elle est fondée dans l'existence substantielle, conserve tout de même ce caractère d'*addition* qui permet à la bonté de s'introduire comme extrinsèque à l'essence, mais autrement que ce que Boëce eût appelé une bonté par participation.

¹ *Ia*, q.6, a.3.

² *Ibid.*, q.5, a.1.

³ *Ibid.*, q.6, a.3, ad 2.

Il dépasserait les cadres de cet article de pousser une analyse de cette solution. Revenons plutôt au *De Hebdomadibus* et prouvons enfin ce que nous affirmons depuis les premières lignes: saint Thomas a pu voir la distinction d'essence et d'existence dans le *De Hebdomadibus*, mais il a tout de même compris le sens et la portée de la solution de Boèce. Un seul paragraphe du commentaire, le sixième du chapitre IV, suffit pour s'en rendre compte. Sans doute, saint Thomas est encore attaché à l'*esse* selon que ce terme signifie le fait d'être et d'exister. Il dit ainsi que les choses créées ne pourraient pas être dans la réalité si Dieu, qui est l'essence même de la bonté, n'avait d'abord voulu qu'elles soient, et que cette procession de leur existence «a voluntate illius qui est essentialiter bonum» permet de dire qu'elles sont bonnes. Le bien second, ajoute-t-il, est bon selon qu'il découle du Premier, qui, lui, est bon par essence; l'existence de la chose créée est bonne, et cette chose elle-même est bonne en tant qu'elle existe parce que son existence lui vient du Premier Bien. Sans cette causalité du Bien suprême sur l'existence des choses créées, celles-ci ne seraient point bonnes du seul fait qu'elles existent.

Soulignons bien cette dernière affirmation dans son propre texte: «Sed sic solum res creatae non essent bonae in eo quod sunt, si esse earum non procederet a summo bono». Elle signifie manifestement ceci que les choses créées ne sont pas bonnes du fait qu'elles existent, si leur existence ne procède pas du Souverain Bien. N'est-ce pas tout autre chose que dans la *Somme théologique*? À cet endroit la bonté avait sa raison prochaine dans l'existence, et toute chose était bonne du fait même d'exister. Et ce sont les différents rapports de l'essence à l'existence qui permettaient la distinction entre la bonté créée et la Bonté première. Ici l'existence n'entraîne pas d'elle-même que l'on est bon; elle signifie seulement, peut-on dire, que l'on existe. D'où il suit que pour être bon, il faut exister de par la volonté du Premier Bien. C'est d'ailleurs le sens de cette hypothèse où pour nier que la créature soit bonne, l'on fait abstraction de la présence du Premier Bien, alors qu'une hypothèse de ce genre, faite à la même fin et d'après ce que dit la *Somme*, pourrait se limiter à la supposition que les créatures n'existent pas.

Saint Thomas a fort bien saisi Boèce puisqu'il ajoute aussitôt: «Sa solution revient donc à ceci que l'existence du Premier Bien est bonne selon sa raison propre, parce que la nature et l'essence du Premier Bien n'est rien d'autre que la bonté; mais l'existence du bien second est bonne, non pas selon la raison de sa propre essence, puisque son essence n'est pas la bonté elle-même ou quelque chose de semblable». Coupons là la citation pour l'instant afin de remarquer que ce n'est pas l'existence qui est ou n'est pas de l'essence elle-même. C'est bel et bien la bonté. N'est-ce pas la preuve qu'aux yeux de saint Thomas le problème de la bonté n'est pas résolu en s'en remettant à l'identité et à la distinction d'essence et d'existence? Si l'existence de Dieu est bonne parce que la bonté est son essence, et si l'existence de la créature n'est pas bonne parce que la bonté n'est pas son essence, saint Thomas peut prendre l'*esse* pour l'existence, mais il n'en laisse pas moins le débat au plan de l'essence où Boèce le plaçait.

La solution de Boëce, toujours selon saint Thomas, est strictement limitée à la relation causale des créatures à leur principe et fin: «Sed esse ejus habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum, quod est ejus causa». Ce qui est bien la manière la plus ténue d'être bon, puisque ce n'est pas être bon selon la raison première et propre de ce terme. C'est être bon comme le remède est sain qui cause la santé, et comme le bistouri est chirurgical qui sert à l'art de la chirurgie. On est en présence d'une signification secondaire du terme *bon* selon laquelle la créature est vraiment bonne — comme le remède est vraiment sain au sens que nous donnons à ce terme quand nous l'appliquons au remède —, mais il n'est pas plus possible de la dire bonne au sens de ce qui a la bonté qu'il n'est possible de concevoir que le remède sain serait le sujet qui possède la santé. Ainsi les choses créées sont bonnes sans avoir la bonté, comme le remède est sain sans avoir la santé, parce que, sans doute possible, avoir la bonté, être bon (au sens premier) et être la bonté même sont pour Boëce toutes expressions équivalentes, ou si l'on veut, les deux premières prennent chez lui le sens même de la troisième. C'est donc en toute compréhension et fidélité que saint Thomas disait: Dieu est bon «quia natura et essentia primi boni nihil aliud est quam bonitas», la créature ne l'est pas «quia essentia ejus non est ipsa bonitas». Il n'y a donc manifestement qu'une bonté qui est celle du Premier Bien. Cependant, nous disons que les créatures sont bonnes non comme ce qui a la bonté mais comme ce qui en découle; et si nous parlons encore, dans le cadre de Boëce, de la bonté des créatures, le terme ne recouvre plus qu'une relation au Premier Bien, ou, ce qui revient au même, à la bonté prise dans l'acception propre de ce terme.

Voilà comment il nous paraît que saint Thomas dans son exposition du *De Hebdomadibus* n'a point cherché à donner une autre pensée que la pensée même de Boëce. Et nous croyons avoir établi que sa méprise sur le terme *esse* n'a point nui à sa compréhension de la dite pensée. Il suffira maintenant d'ouvrir le *De Veritate* pour le voir affirmer de façon absolument catégorique que la solution de Boëce aurait encore toute sa valeur dans l'hypothèse où l'existence des créatures ne serait pas distincte de leur essence.

On connaît cet article 5 de la question 21, où saint Thomas se demande «si le bien créé est bon par son essence». À quoi il répond que selon trois auteurs il faut dire que les créatures ne sont pas bonnes par essence mais par participation. Ces auteurs sont: saint Augustin, Boëce et l'auteur du *De Causis*. Mais peut-être n'ont-ils de commun que la thèse générale, car chacun s'appuie sur des raisons diverses parce qu'il se place à un point de vue différent des autres. L'article de saint Thomas n'est pourtant pas la simple récitation de ces raisons. Il y a ceci, en effet, qui nous empêche de considérer uniquement ce qu'il rapporte de Boëce, et c'est cette espèce de gradation selon laquelle il présente dans l'ordre: saint Augustin, l'auteur du *De Causis* et Boëce. Gradation qui signifie, comme nous allons le voir en détail, que la différence entre Dieu et la créature au point de vue du bien, est la plus marquée en prenant le point de vue de saint Augustin, tandis

qu'à l'extrême, avec Boèce, elle se maintient à vrai dire sans apport ou addition à l'essence du créé.

Le point de vue de saint Augustin est en effet celui de la distinction entre le bien *simpliciter* et le bien *secundum quid*. Division qui suit d'une certaine manière celle de l'esse en substantiel et accidentel, mais d'une certaine manière seulement puisque la bonté consécutive à l'esse substantiel n'est que la bonté *secundum quid*, tandis que la bonté d'ordre accidentel, qui s'ajoute nécessairement à la première, fait de tout l'être un être absolument bon. Voilà ce qui est vrai pour nous, par exemple. L'homme bon est celui qui atteint son ultime achèvement d'homme par les opérations parfaites, conformes à sa nature et à sa fin. L'homme bon est donc l'homme vertueux. Or les vertus comme les opérations qui les engendrent et celles qui en découlent, sont des accidents. C'est donc un bien que d'être homme par son essence, mais le bien de l'homme, son bien total et absolu, ne s'obtient que par de véritables additions à son essence. Or il n'en est pas ainsi de Dieu qui possède en la simplicité de son être substantiel tout ce que ces accidents peuvent représenter en nous de qualité et de perfection. Ainsi, Dieu est absolument bon par son essence, mais les créatures ne le sont qu'à la faveur d'accidents. La différence est donc, selon saint Augustin, fondée sur la distinction d'essence et d'accidents.

Voici maintenant l'auteur du *De Causis* qui, lui, fonde la différence entre la bonté divine et la bonté créée sur la distinction d'essence et d'existence. C'est en tout point la doctrine que nous avons lue dans la *Somme*. La bonté essentielle, dans les créatures, ne se prend pas selon la considération absolue de la nature, mais selon l'existence de cette nature: «*Humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi in quantum esse habet*». Mais il n'y a que l'essence divine à être son existence, car Dieu est l'esse subsistant; tandis que l'existence est pour tout autre être quelque chose de reçu et de participé. Comme chez saint Augustin, par conséquent, la bonté ne convient pas aux êtres créés par leur essence, mais en raison de quelque chose de surajouté à l'essence. Mais ce n'est pas un accident proprement dit puisque l'esse demeure quelque chose de consubstantiel. C'est pourquoi saint Thomas ajoute que même si la bonté absolue se disait de la créature selon son existence substantielle, il resterait encore que la créature aurait une bonté par participation comme elle a l'existence par participation. La différence entre Dieu et le créé est assurément moins prononcée de cette façon, mais Dieu est toujours le seul être qui soit bon par essence.

La bonté divine et la bonté créée peuvent enfin se distinguer à ce point de vue que le bien a raison de fin. Dieu a raison de cause finale, il est la fin ultime comme il est le premier principe. Et de même qu'en tout ordre de causalité la cause seconde influe sur son objet dans la mesure où elle subit l'influence de la cause première, ainsi en est-il de toute fin vis-à-vis de la fin ultime: elle n'a relation ou raison de fin que sous cette ordination à la fin suprême. Appliqué à la créature, cela veut dire que celle-ci est bonne puisqu'elle est désirée et voulue par le créateur lui-même, mais ce n'est pas pour elle-même mais bien pour lui que le créateur la désire

et la veut. La créature ne saurait donc avoir raison de fin en dehors de cet ordre au créateur.

À vrai dire, il n'est pas facile de reconnaître là la solution du *De Hebdomadibus*. Et de fait, saint Thomas ne dira pas tout simplement *telle est la raison de Boëce*, mais *telle paraît être l'intention de Boëce*: «et haec videtur esse intentio Boetii». La formule que choisit saint Thomas indique clairement que par delà la lettre du *De Hebdomadibus* il s'est efforcé de saisir ce qui était l'intention même de son auteur. Comment ne pas admettre en effet que la solution du *De Hebdomadibus*, à la prendre comme saint Thomas lui-même l'expose à cet endroit, est vraiment décevante sur ce point qu'en acceptant le terme bonté en son sens propre elle n'en accorde aucune aux créatures. Ici, au *De Veritate*, c'est tout comme si saint Thomas essayait de découvrir en ce que formule Boëce une pensée plus satisfaisante et plus profonde, bien que par ailleurs elle soit moins apparente. C'est pourquoi on ne saurait retrouver à la lettre dans les explications sur le *De Hebdomadibus* ce que dit saint Thomas dans le présent article. Mais on voit bien qu'à une bonté des créatures définie comme simple rapport au Premier Bien qui est leur principe, saint Thomas substitue une bonté qui en soit une au sens propre, tout en ne se trouvant dans les créatures que sous l'influence du Premier Bien et de la Fin ultime. Il est certain que présentée en ces termes, la pensée de Boëce se trouve considérablement enrichie, mais on ne peut dire plus que ce que dit saint Thomas: «haec videtur esse intentio Boetii in libro de Hebdomadibus».

Mais quoi qu'il en soit de cette nouvelle perspective, rien n'est changé au point essentiel de notre discussion. De quelque façon qu'on l'envisage, la solution de Boëce n'a jamais pour principe quelque chose de surajouté à l'essence. C'est pourquoi saint Thomas la met au dernier rang: elle est assurément la moins radicale des trois manières de distinguer la bonté divine et la bonté créée. Celle-ci n'est pas plus définie par les accidents qu'elle n'est liée à une existence distincte de l'essence. La raison du *De Causis* permettait de dire que même si la bonté substantielle des créatures était leur bonté absolue, elle se distinguerait encore de la bonté divine comme l'existence participée se distingue de l'existence par essence. La raison de Boëce permet maintenant d'affirmer que la bonté de Dieu serait encore distincte de la bonté des créatures dans cette ultime et dernière hypothèse où l'existence de ces dernières serait une seule et même réalité que leur essence. «Dato igitur quod creatura esset ipsum esse, sicut et Deus; adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni, nisi praesupposito ordine ad creatorem».

Voilà bien comment saint Thomas se trouve à reconnaître de la façon la plus expresse que la solution de Boëce ne repose nullement sur la diversité du *id quod est* et de l'*esse*, l'un et l'autre entendus pour *ce qui est* et l'*acte d'être*. Le *De Veritate* ne laisse pas de prise au doute: il signifie on ne peut plus nettement que le *De Hebdomadibus* contient un autre enseignement que celui de la *Somme*, à l'article 3 de la question 6. Si à ce dernier endroit, saint Thomas fait intervenir la distinction d'essence et d'existence pour ce qui est de la bonté substantielle du créé, nous ne pouvons pas ignorer

par le *De Veritate* que ce n'est pas de Boèce mais de l'auteur du livre *De Causis* qu'il tient ce point de vue. Nous admettons que le *Sed contra* de la *Somme* mentionne le nom de Boèce, mais faudrait-il lui accorder plus d'autorité qu'à tout cet article du *De Veritate*? Le *De Hebdomadibus* et le *De Causis* avaient chacun leur manière de distinguer la bonté divine et la bonté créée. Malgré le «*diversum est esse, et id quod est*» du premier, saint Thomas ne s'y est pas trompé. Son commentaire peut être fautif sur le sens du terme *esse*, mais il est remarquable de justesse et de précision sur la solution même de Boèce. Et c'est peut-être pour l'avoir si bien comprise qu'il lui a préféré celle du livre *Des Causes*. Mais réfléchir sur la signification profonde de cette dernière et en résoudre les difficultés donneraient matière à un autre article.

EMMANUEL TRÉPANIÉ.
