



Uniwersytet  
Wrocławski



ISSN 2029–2236 (print)  
ISSN 2029–2244 (online)  
SOCIALINIŲ MOKSLŲ STUDIJOS  
SOCIAL STUDIES  
2011, 3(1), p. 17–29.

## LE CHANGEMENT DU SENS DES NOTIONS D'ÊTRE, D'ÉTERNITÉ ET DE TEMPS DANS LA SCOLASTIQUE MODERNE

Povilas Aleksandravičius

Université Romeris, Institut des sciences humaines,  
Chaire de la philosophie,  
Ateities 20, LT–08303 Vilnius, Lituanie  
Téléphone (+370 5) 2714 628  
Courrier électronique povilasal@hotmail.com

Reçu le 26 janvier 2011. Prêt pour la presse le 18 mars 2011

***Résumé.** On relève, dans cet article, le mouvement essentiel de la pensée métaphysique de la scolastique post-thomasienne, à partir de Duns Scot, en passant par Suarez. Ce mouvement se manifeste lors des analyses des notions d'être, d'éternité et de temps dans leur reprise par les scolastiques modernes. La notion d'être devient univoque, celle d'éternité est réduite à la conception rationnelle de l'immobilité, celle de temps, enfin, perd la portée ontologique. Le processus de la scolastique moderne est vu comme faisant partie de celui de la modernité post-cartésienne dans son ensemble. L'exigence se pose désormais de revenir à la lecture authentique des écrits de Thomas d'Aquin, ce qui correspondrait, en fin de compte, à la justification de la philosophie dans le monde d'aujourd'hui.*

***Notions principales:** être, éternité, temps, scolastique moderne, cause, raison, ratio, Thomas d'Aquin.*

## Introduction

Les recherches sur les notions de temps et d'éternité dans les écrits de saint Thomas concluent nécessairement, d'une part, à l'impossibilité de la connaissance positive, par le biais de la *ratio*, de l'éternité, d'autre part, à la constatation de l'*actus* de l'éternité dans le temps (ou la participation du temps à l'éternité) où, suivant la conjonction de l'*intellectus* et de la *ratio*, l'éternité se manifeste comme fondement et unité du temps dans chaque instant de celui-ci (*creatio / conservatio*)<sup>1</sup>. Dans le langage de la métaphysique de l'être, cette conclusion correspond à la célèbre distinction *réelle*, au sein de l'*ens* créé, d'essence et d'*esse*. Essentielle pour la pensée thomassienne, cette distinction a été longuement débattue et disputée dans l'école de la scolastique post-thomassienne, avant d'être remise en valeur par les thomistes du XXe siècle<sup>2</sup>. Cette remise en valeur signifie la redécouverte du caractère *réel* de la distinction, alors que, entre le XIVe et le XIXe siècle, l'école thomiste a nettement penché pour l'interprétation de la distinction en tant que distinction *secundum ratio* (Suarez). Suite à cette interprétation, la conception de l'être propre à Thomas d'Aquin a été obscurcie, voire travestie. Secondé par la négligence de la distinction entre l'*intellectus* et la *ratio*<sup>3</sup>, cet obscurcissement a été déterminant pour la compréhension de l'éternité et du temps durant cette longue période. Nous voulons présenter en quelques lignes cette compréhension de la scolastique tardive<sup>4</sup>.

### 1. L'obscurcissement de l' « esse » dans l'école thomiste

Nous empruntons ce titre à C. Fabro<sup>5</sup> dont un article nous a inspiré pour interpréter la lecture que l'école thomiste « classique » faisait de la notion de l'être de saint Thomas<sup>6</sup>. La thèse de cet article est la suivante: « L'obnubilation de la véritable notion thomiste de l'*esse* qu'on peut observer dans le développement de l'école, s'accompagne (comme signe et cause à la fois) de l'abandon de la terminologie première propre au

- 1 Aleksandravičius, P. *Temps et éternité chez saint Thomas d'Aquin et Martin Heidegger*. Saarbrücken: Editions européennes universitaires, 2010, s. 61–158.
- 2 Citons, à titre d'exemple, Gilson, E. *L'Être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948; Fabro, C. *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*. Louvain – Paris, 1961; Forest, A. *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1931.
- 3 Sur cette distinction, Thomae de Aquino. *Summa theologiae*. Pars I. Qu. 79, a. 8; Thomae de Aquino. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Q. 15; Cottier, G. *Le désir de Dieu*. Paris: Parole et Silence, 2002, s. 51–65; Aleksandravičius, P., *op. cit.*, s. 145–158.
- 4 Sur la vaste problématique de l'interprétation de la pensée de saint Thomas par les scolastiques ultérieurs, jusqu'à nos jours, la bibliographie est débordante. Citons Courtine, J.-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990; Prouvost, G. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris: Cerf, 1996. Le n° 95 de la *Revue thomiste* (1995) contribue largement à la réflexion sur ce sujet, dans une perspective de confrontation de la philosophie thomassienne à la structure de l'onto-théo-logie au sens heideggérien.
- 5 Sur le rôle assez contrasté de ce philosophe thomiste dans le paysage intellectuel de l'Eglise au milieu du XXe siècle, voir les mémoires de Breton, S. *De Rome à Paris: itinéraire philosophique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1992.
- 6 L'obscurcissement de l' « esse » dans l'école thomiste. *Revue thomiste*. 1958, 58: 443–472.

saint Docteur et de l'adoption par les thomistes de la terminologie de leurs adversaires », de celle d'Henri de Gand en particulier<sup>7</sup>. Après avoir déterminé, dans ses grandes lignes, le processus de cette « obnubilation », nous accentuerons une de ses facettes les plus remarquables et les plus importantes pour l'ensemble de l'histoire de la métaphysique, à savoir la *rationalisation* de la conception de l'être, décisive pour l'acceptation des termes d'éternité et de temps.

### 1.1. « Le fléchissement formaliste »<sup>8</sup> de l'*esse*

La distinction propre à saint Thomas entre Dieu en tant que *esse purus ipsum* ou *esse per essentiam* et la créature en tant que *ens per participationem*, où aucune commune mesure ne puisse être affirmée entre les deux termes, est systématiquement comprise, dès la mort de saint Thomas, en termes de distinction *ens necessarium per se* et *ens per aliud possibile*<sup>9</sup>. Non seulement l'expression *esse* est rendue par l'*ens*, celui-ci étant ainsi appliqué à la fois à Dieu et à la créature, alors que saint Thomas affirme que Dieu est au-dessus de tout *ens*<sup>10</sup>, mais aussi la catégorie du *nécessaire*, dans son opposition avec le *possible*, pénètre la conception de l'*esse divinum* comme son corrélat principal, alors même que pour saint Thomas cette catégorie exprime *proprement* le mode d'être des *créatures* spirituelles et celui de Dieu uniquement par analogie<sup>11</sup>. De la sorte, un système clos rationnel *necessarium / possibile* pose, quoique sans prendre pleinement conscience de la portée de ce fait<sup>12</sup>, un dénominateur commun entre Dieu et la créature.

Déjà avant le XVII<sup>e</sup> siècle, ce système commence à dominer la métaphysique thomiste, où l'*esse* est compris comme une sorte de « super-essence », d'« essence en elle-même » (au sens d'*entitas!*) qui crée les essences des choses. Suarez a terminologiquement simplifié ce système en galvaudant la distinction *essentia / existentia* en tant que distinction rationnelle et non pas réelle: *existentia* n'est qu'un prédicat rationnel de l'*essentia*. Cette dernière est la seule réalité « réelle » et elle se partage en deux cas de figure: *ens necessarium increatum* et *ens possibile creatum*. Le sens thomasien de l'*esse* en tant que l'*actus essendi* ou l'*actus actuum*, lequel est sans commune mesure avec l'*essentia* de l'*ens*, mais ayant lieu néanmoins au sein de celui-ci, perd définitivement sa pertinence et est oublié. Le processus de la création se présente comme une mise « extra possibilitatem » ou « extra nihilum » d'une essence possible par une Essence nécessaire. Quant au problème de l'effectuation de cette Essence elle-

7 L'obscurcissement de l'« esse » dans l'école thomiste. *Revue thomiste*. 1958, 58: 443–444.

8 *Ibid.*, s. 444.

9 *Ibid.*, s. 445.

10 *De natura generis*, c. 1. Quant au fait que souvent saint Thomas appelle Dieu par *ens*, il faut y voir plutôt l'affirmation d'une compénétration mystérieuse de l'*esse divinum* et de l'*ens*, de l'unité qui ne supprime nullement leur différence; et si l'Aquinat appelle Dieu *ens*, il ne le traite pas, proprement, comme tel. A ce sujet, voir des remarques judicieuses de Lotz, J.-B. *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*. Pfullingen: Neske, 1975, s. 83–85.

11 Fabro, C. L'obscurcissement de l'« esse » dans l'école thomiste. *Revue thomiste*. 1958, Nr. 58, s. 463, note 1.

12 « Toute la discussion se développe dans la ligne de ce formalisme qui n'a pas le moindre soupçon de la trahison doctrinale qu'il est en train d'opérer », *ibid.*, s. 454.

même, qui se pose bien puisque cette Essence existe comme existe tout étant, l'idée de *causa sui* est dispensée par Suarez: si le créé est formellement défini comme existant, c'est-à-dire comme étant causé par un autre, l'incrée peut l'être en tant qu'il existe, c'est-à-dire est causé, par soi. Moyennant ce concept, Dieu est relégué dans l'ordre de la causalité que la raison observe au sein des créatures, comme simple production d'une essence par une autre, avec cette différence que Dieu se réalise lui-même par lui-même<sup>13</sup>. Cette conception de *causa sui*, introuvable dans les écrits de Thomas d'Aquin, est pourtant désormais communément attribuée à ce dernier et considérée comme la clé d'interprétation de sa pensée.

Ainsi s'accomplit le « fléchissement formaliste » de la notion d' « acte d'être », selon l'expression de C. Fabro, où l'*esse* de saint Thomas joue un rôle formel exprimant le fait qu'une essence créée possible, pour devenir existante, a été actualisée ou « réalisée » ou que l'Essence nécessaire, pour exister, se suffit à elle-même: *existentia* est identique dans tous les cas, car formelle. Les thomistes des XVIIe - XIXe siècles reprennent à répétition cette doctrine, comme en témoigne la grande *Summa philosophica* de Salvatore Roselli éditée en 1858. Une des conséquences de cette doctrine suarézienne est l'incapacité d'apercevoir le dépassement qu'accomplit saint Thomas entre le clivage traditionnel intérieur / extérieur et, plus généralement, immanence / transcendance. Dans la tradition thomiste « baroque », l'Être divin est compris, en effet, comme « transcendant » le monde, mais il le fait selon les normes que découvre la rationalité humaine en considérant le rapport d'extériorité entre deux essences<sup>14</sup>. Or, selon saint Thomas, la transcendance divine va au-delà de ce clivage rationnel en s'inscrivant, en tant qu'éternité « qui n'est rien de temps », au sein du temps<sup>15</sup>. Afin de comprendre plus profondément la position de l'école thomiste post-thomasienne, nous devons considérer le processus de l'appropriation *rationalisant* de la métaphysique de saint Thomas.

## 1.2. La rationalisation de l'*esse*

Par l'expression *rationalisation* de l'*esse* nous entendons la soumission de la conception de l'être à des normes dictées par la *ratio* humaine sans que soit pris en compte le sens ultime de l'*intellectus* selon lequel la rationalité de l'homme est constituée par ce qui le dépasse, par un élément du néant du savoir. Dans ce processus de la *rationalisation* de l'*esse*, la figure de Duns Scot est déterminante. L'intellectualité de l'être divin, à laquelle participe la rationalité humaine, n'est plus considérée comme un abîme infranchissable pour l'homme, comme c'était le cas chez saint Thomas, mais comme ce qui a une commune mesure avec la rationalité humaine: ce n'est plus la *ratio* qui est tendue vers l'*intellectus*, mais l'*intellectus* qui est ramené aux normes de la *ratio*. Duns Scot, en effet, reproduit le même mouvement que les thomistes dès la fin du XIIIe

13 Suarez, F. *Disputationes metaphysicae*, XII, Prol.: « Ipsa causalitas est veluti proprietates quaedam entis ut sic: nullum est ens, quod aliquam rationem causae non participet », Dieu étant entendu, bien évidemment, comme *ens*.

14 Selon une expression de J.-B. Lotz, cette tradition est « un thomisme unilatéral impatient de poser prématurément la transcendance », *supra* note 10, s. 85.

15 Aleksandravičius, P., *supra* note 1, s. 129–131.

siècle, sous l'influence notable d'Henri de Gand<sup>16</sup>. Pour Duns Scot, le concept d'être, exprimé par l'unique notion d'*ens*, est univoque<sup>17</sup>. La notion d'étant est *universelle* dans ce sens qu'elle englobe à la fois Dieu et les créatures qui *sont* au même sens du mot *être*, faisant ainsi de la perfection divine une perfection d'ordre ontique, et non pas une perfection selon *être* même. L'important est de constater que, selon cette conception scotiste, l'*ens* univoque est considéré comme objet de l'intellect humain, ce qui inscrit l'*esse divinum* lui-même dans le champ de la connaissance positive de l'homme, au même titre que tout étant. « L'univocité de l'étant repose sur trois thèses: 1 il y a une unité mentale qui représente d'emblée toutes choses; 2 cette unité est l'unité de la *ratio essendi*, qui est commune, plus certaine que toute autre chose et antérieure à tout ce qui est douteux; 3° cette unité peut par conséquent être prédiquée de toute chose réelle, de la substance comme de l'accident, de Dieu comme de la créature »<sup>18</sup>. La transcendance de Dieu est dès lors comprise à l'intérieur de la conception de la transcendance commune, indifférente et neutre de l'étant comme tel<sup>19</sup>. Cette transcendance de l'étant constituant un *concept* premier au sein de la connaissance *positive* de l'homme, Dieu est en principe inclus dans un concept et « compris comme un étant parmi d'autres, et non comme le principe transcendant tout étant. Il est un *étant*, et non le pur acte d'*être* »<sup>20</sup>. De cette manière, l'objet premier de la métaphysique devient le concept positif de l'étant commun, antérieur à toute recherche théologique. Ce que nous pouvons connaître de Dieu, même si cette connaissance est effectivement limitée, voire impossible, dans des conditions terrestres, doit être *conforme* en principe, selon Duns Scot, à l'idée première que nous avons de l'étant. Le *concept positif*, produit premier de l'activité de la *ratio*, devient donc la norme suprême de toute connaissance. Si le mot *mystère* garde un sens, il ne se définit plus comme un *inaccessible* par principe à la *ratio* humaine, car il appartient à un domaine *ontologiquement* autre que cette dernière, mais comme un inconnaisable d'ordre *ontique*: ce n'est plus la question de principe, mais celle de la faiblesse actuelle de la *ratio*. En principe, Dieu peut être *rationnellement* connu et constituer la fin de la métaphysique *positive*: « Toute enquête métaphysique à propos de Dieu procède en considérant la raison formelle de quelque chose, en supprimant de cette raison formelle l'imperfection qu'elle a dans les créatures, en réservant cette raison formelle, en lui attribuant totalement la perfection souveraine et en attribuant cela à Dieu », affirme Duns Scot<sup>21</sup>. Suarez reprendra, développera et popularisera la conception de Duns Scot:

16 Boulnois, O. Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot. *Revue thomiste*. 1995, 95: 106.

17 *Ibid.*, s. 101.

18 *Ibid.*, s. 103.

19 *Ibid.*, s. 104.

20 *Ibid.*

21 Duns Scotus. *Ordinatio*, I, d. 3, § 39. « C'est pourquoi la métaphysique transcendantale est antérieure à la science divine, et ainsi, il y aura quatre sciences spéculatives: l'une, transcendantale, et les trois autres, spéciales », Duns Scotus. *In Metaphysicam*, I, q. 1, § 47. Manifestement, nous assistons à l'apparition des prémisses de l'organisation wolffienne des sciences et au commencement spectaculaire de l'« onto-théologie » au sens heideggérien du terme.

« Objectum adaequatum hujus scientiae [à savoir la métaphysique *conceptuelle*] debere comprehendere Deum »<sup>22</sup>.

### 1.3. L'interprétation de la notion de cause efficiente comme raison suffisante

Le processus de l'obnubilation de l'*actus actuus* thomasiens et celui de la rationalisation de l'*esse* se traduit également par une transformation progressive de la conception de *fondement* de l'étant: la notion de *causa efficiens* devient *causa sive ratio*<sup>23</sup>. Lorsque saint Thomas exprime le rapport créationnel de Dieu aux créatures moyennant le vocabulaire de *causalité* et considérant Dieu, sous ce rapport, comme cause efficiente, il exonère la notion de Dieu de toute implication essentielle avec l'étant. Cause de l'étant en tant qu'« acte », au sens analogique du terme, de tout acte d'être de l'étant, Dieu ne peut « être » qu'au-delà de l'étant. Ainsi la causalité divine n'a rien du concept de causalité ontique valable au sein de l'étant<sup>24</sup>. Or, avec l'inclusion de l'*esse divinum* dans un concept rationnel, c'est-à-dire avec la subordination de la notion de divinité à la *ratio* humaine, la notion thomasiennne de *causa efficiens* n'a pu que revêtir une signification propre à l'univers de l'étant et à la causalité ontique. Le sens d'*analogie* étant définitivement éclipsé depuis Descartes<sup>25</sup>, la conceptualité positive (représentative) a pu prétendre épuiser la totalité de ce qui est, y compris le sens du fondement ultime qu'est Dieu. En passant par la conception de Dieu comme *causa sui*, le mot même de « cause » a été progressivement remplacé par un concept plus limpide du point de vue rationnel: *ratio*, raison. La cause, fut-elle divine, est convertible avec *ratio entis*<sup>26</sup>. Chez Leibniz, Dieu Créateur porte déjà tout naturellement le titre d'*ultima ratio*, entièrement intelligible à partir du fameux principe de raison suffisante<sup>27</sup>. L'école thomiste, qui avait rendu possible cette évolution dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, s'est emparée, dès le XVIII<sup>e</sup> et jusqu'au P. Garrigou-Lagrange, de la doctrine leibnizienne, simplifiée et dispensée dans les manuels de Wolf, et un nombre important de thomistes

22 Suarez, F. *Disputationes metaphysicae*, I, sect. 1, nn° 13, 26. Cf. Marion, J.-L. Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie. *Revue thomiste*. 1995, 95: 40.

23 Humbrecht, T.-D. Note sur la cause efficiente et l'onto-théologie. *Revue thomiste*. 2005, 105: 5–24.

24 Pour les détails, nous ne pouvons que renvoyer à l'article cité de Marion, J.-L., *op. cit.*, s. 31–66.

25 « Ici paraît la haute singularité de Descartes: au moment même où il ouvre la métaphysique à sa modernité en occultant définitivement la question de l'analogie (et donc des Noms Divins), et en instaurant l'univocité de la *causa sive ratio* jusqu'à forger le Dieu *causa sui*, il ouvre, en tout autre sens, la métaphysique », Marion, J.-L. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF, 1991, s. 443.

26 Déjà explicitement chez Suarez: cf. Carraud, V. *Causa sive ratio*. Paris: PUF, 2002.

27 Heidegger a brillamment analysé la soumission de la notion de Dieu, ainsi que de tout problème concernant le fondement, au principe de raison: « Toute efficacité [...] (suivant le principe de raison) requiert une cause. Or la cause première est Dieu. Ainsi le principe de raison n'est valable que pour autant que Dieu existe. Seulement, Dieu n'existe que pour autant que le principe de raison est valable. Une telle pensée tourne dans un cercle », Heidegger, M. *Le principe de raison*. Paris: Gallimard, 1962, s. 90. Selon Heidegger, la métaphysique occidentale dans son ensemble a été déterminée par cette soumission de fondement au principe de raison, sous une forme latente au début, et de toute évidence dès Leibniz. La pensée de saint Thomas d'Aquin n'est considérée, dans cette interprétation de Heidegger, que comme une étape du processus de l'émergence progressive de cette soumission.

du début du XXe siècle, sans soupçonner le fait qu'ils transgressent l'enseignement propre de saint Thomas, ont réussi à rendre officielle cette doctrine par la bouche du Magistère ecclésiastique suprême, comme en témoigne l'encyclique de Pie XII *Humani generis* (1950) qui traite le principe de raison suffisante comme l'un des « principes inébranlables de la métaphysique », « philosophie reconnue et reçue dans l'Eglise »<sup>28</sup>.

## 2. Eternité et temps selon les scolastiques modernes

L'obscurcissement du sens thomasiens d'*esse* dans la scolastique moderne, n'a pu que se répercuter sur la conception d'éternité et de temps. Suite à l'enfermement de l'ensemble de l'étant dans un concept positif, Dieu étant compris comme un Etant essentiel, fut-il suprême, l'éternité entre dans un genre qu'appréhende la raison (*ratio*) humaine, autrement dit, dans un *concept*: elle est l'*immobilité* qui s'oppose à la *mobilité* des êtres temporels. Pour saint Thomas, la notion d'éternité dépasse tout genre; étant la mesure de l'*actus actuum*, l'éternité dépasse, pour ainsi dire, le genre du genre<sup>29</sup>. Sans identité ontique, elle ne peut pas entrer en rapport concurrentiel avec l'étant et, par conséquent, peut *coexister avec* l'étant, voire *dans* l'étant. Or, selon la scolastique tardive, qui n'a plus ce sens élevé de l'éternité, l'immobilité éternelle n'est intelligible qu'à partir de la mobilité physique des choses, selon le principe d'opposition et d'abstraction croissante. Pierre Auriol remplace d'ailleurs le mot même de « transcendance » par « abstraction », ce qui l'aide à réfuter l'idée de la présence de l'éternité dans le temps<sup>30</sup>. L'éternité serait ainsi un immobile selon toute fertilité d'un *concept rationnel* d'immobilité que nous obtenons à partir d'une représentation d'un étant qui se figerait parfaitement: au sein du concept homogène de l'étant, donc toujours sous un même rapport, après avoir procédé par abstraction, l'opposition parfaite est atteinte et aucune *coexistence* entre l'être éternel et l'être en mouvement ne peut être admise. *Aeternitas est comparatur (ad tempus) omnino negative et praecisive* (Auriol)<sup>31</sup>. Cajetan et Suarez, tous les deux d'accord sur ce point entre eux et avec Auriol, utilisent eux aussi la méthode abstractive, selon laquelle on supprime progressivement, au sein de la notion d'éternité, toute qualité positive du temps (négation de la puissance même de changer, celle de toute succession ensuite, et, enfin, celle de tout nombre même de la succession), mais non pas pour émanciper cette notion de tout genre, mais plutôt pour l'inscrire dans un certain *concept*, dans un certain genre donc que l'on peut *opposer rationnellement* à celui de temps<sup>32</sup>. L'éternité et le temps s'opposent comme s'opposent deux genres opposés, c'est-à-dire radicalement, mais *au sein du même système*. Cette opposition rationnelle chasse donc toute cohabitation: puisque l'éternité et le temps dépendent de la même perspective ontologique, ils peuvent entrer en *opposition* selon le

28 Cité par Humbrecht, T.-D., *supra* note 23, s. 11.

29 Aleksandravicius, P., *supra* note 1, s. 106–122.

30 Finance, J. La présence des choses à l'éternité d'après les scolastiques. *Archives de philosophie*. 1956, 19: 44.

31 *Ibid.*, s. 46.

32 Cajetan, T. In Iam, X, I, n° 5; Suarez, F. *Disputationes metaphysicae*, 50, sect. IV, n° 9.

sens plénier de ce mot. Si saint Thomas emploie, à propos de l'éternité, des expressions qui connotent un sens de mouvement, telle la *vie*, ce sont là des métaphores, objet de la théologie. Du point de vue philosophique, ce qui importe, pour les modernes, c'est de garder la cohérence *logique* des concepts.

Cette logique, c'est, bien entendu, celle d'Aristote. Seulement, la lecture que saint Thomas fait d'Aristote et celle de ses disciples divergent dès leur principe. L'Aquinatène intègre la pensée du philosophe grec dans son propre projet et cette intégration est une transformation. En particulier, la cause motrice d'Aristote, conjointe à la cause finale, est chargée par saint Thomas d'un sens ontologique plus profond, généré par l'idée de la création *ex nihilo*, par celle de la donation de l'être en général, de l'*actus essendi*. La cause motrice d'Aristote est subtilement remplacée, chez l'Aquinatène, par la cause efficiente<sup>33</sup>, ce qui n'est pas la même chose. L'ensemble du bâtî philosophique aristotélicien en est transformé, y compris sa logique. Celle-ci ne peut plus être envisagée comme une instance autonome, comme un organon indépendant qui règle la pensée. Elle est ouverte, elle participe à et est déterminée par l'« acte » de l'*actus essendi*, ce qui signifie sa subordination à la dynamique extraordinaire de celui-ci. Rien de tel chez les scolastiques modernes. Le sens de l'*actus actuum* étant pour eux perdu, ils envisagent la logique d'Aristote comme une science formelle qui joue un rôle d'un décalque schématique de l'être tel qu'ils le comprennent. Ce statut de la logique en fait la reine des sciences, car, dans ses lois immuables, elle représente l'être en général, son éternité, sa divinité: c'est la raison pour laquelle un concept forgé par la raison humaine doit être absolument véridique et immuable.

Moyennant cette logique universelle, propre à Dieu lui-même, puisque c'est à partir d'elle qu'il crée des choses, la raison humaine peut obtenir des « vérités éternelles » et les exprimer dans des propositions « immuables », selon le sens d'immobilité de genre rationnel. Si, selon saint Thomas, toute proposition positive au sujet de Dieu doit être animée et dépassée de l'intérieur (*intellectus / ratio*), la scolastique moderne s'arrête sur l'aspect de la *ratio*. La vérité éternelle, celle qui mesure l'immobilité divine, peut être exprimée par des propositions rationnelles, puisque la logique rationnelle l'atteint: Dieu est un étant qui rentre dans un concept forgé par l'homme raisonnable. Dès lors, le lieu de la vérité est une proposition logiquement cohérente.

L'immobilité devient critère de vérité: est vraie la proposition qui résiste à toute épreuve, laquelle chercherait une faille d'ordre logique. Telle vérité est éternelle, et c'est parce qu'elle est éternelle qu'elle ne peut être ébranlée et changer. Elle exprime, en effet, le *nunc stans* immuable, le perpétuel présent auquel toute idée de changement quelconque est par définition étrangère. Puisque l'éternité immobile et ce qui change, les choses physiques, se trouvent englobés sous le même concept d'étant, leurs rapports sont de nature concurrentielle. L'idée de la présence existentielle de l'éternité dans le temps répugne les scolastiques: Suarez, à l'instar de Duns Scot, la rejette<sup>34</sup>. Cajetan, en lisant l'article 13 de la question 14 de la *Somme théologique* de saint Thomas, déclare

33 Humbrecht, T.-D., *supra* note 23, s. 12–14.

34 Suarez, F. *De scientia futurorum contingentium*, I, c. 7, n° 12. Sur la conception suarézienne des rapports entre l'éternité et le temps, Finance, J., *supra* note 30, s. 41–43.



« qu'il n'a jamais vu personne défendre, de vive voix ou par écrit, la thèse thomiste de 'présentialité' des choses à l'éternité »<sup>35</sup>. Présente pourtant bel et bien dans les textes de saint Thomas, cette thèse n'est intégrée que par maints détours et difficultés dans les commentaires des thomistes modernes qui ne peuvent pas révéler son sens profond, la notion d'*actus actuum* faisant défaut<sup>36</sup>.

Les propositions qui changent se situent à l'opposé du genre d'immuable: elles sont donc temporelles, car elles expriment les choses qui se meuvent et le temps est la mesure du mouvement. Si pour saint Thomas, le sens ultime du temps réside dans le mouvement de la donation de l'être de l'étant, tant qu'il est mesuré par l'âme intellectuelle humaine<sup>37</sup>, les thomistes modernes comprennent le temps exclusivement comme la mesure quantitative du mouvement physique, d'où les discussions interminables sur l'« objectivité » ou la « subjectivité » du temps. Rien de surprenant, puisque le sens de la notion de cause, pour ces scolastiques, se limite à la représentation logiquement cohérente des rapports entre des étants physiquement extérieurs l'un à l'autre. Le sens profond, thomasien, de transcendance étant perdu, le rapport sujet / objet ne peut que devenir le centre de gravité de toute réflexion, à l'instar de la philosophie moderne dans son ensemble<sup>38</sup>. Pour les thomistes, cette gravitation se traduit encore comme une croisade infinie contre l'« idéalisme », au nom du « réalisme »: selon eux, l'être commande (« réalisme ») ses lois à la logique, et c'est pourquoi la logique est éternelle, véridique et immuable, alors que, pour les idéalistes, ce sont les idées qui formeraient l'être intelligible. C'est ainsi que la philosophie de saint Thomas fut entièrement réduite, par ses nombreux disciples de l'époque moderne, à ces clivages sophistiqués.

## Conclusions

Nous avons relevé quelques lignes du mouvement de la pensée post-thomasienne, en observant, en particulier, le changement du sens des notions d'être, de cause, d'éternité et de temps. La notion même de Dieu constitue l'horizon indépassable aussi bien de la métaphysique de saint Thomas que celui de la pensée de ses disciples baroque. Mais si, pour saint Thomas, l'indicibilité de Dieu par l'intelligence humaine finie reste

35 Cité dans *ibid.*, s. 51.

36 Sur les positions de Capreolus, Cajetan, Sylvestre de Ferrare, Bañez, Alvarez, Molina au sujet de la présence des choses temporelles à l'éternité, voir *ibid.*, s. 49–56. « C'est Jean de Saint-Thomas qui donnera, à la thèse thomiste, sa dernière précision », *ibid.*, s. 56–59, précision et expression qui dépassent de loin celles des autres thomistes jusque devenir la référence principale des représentants de l'école thomiste au XXe siècle, tels Gasrigou-Lagrange ou Maritain. M.-D. Chenu écrit à propos de Jean de Saint-Thomas et d'autres: « La *Summa totius logicae*, non seulement apocryphe, mais pénétrée de conceptualisme nominaliste, a fâcheusement alimenté la logique de Jean de Saint-Thomas, et celle de beaucoup d'autres thomistes à sa suite », Chenu, M.-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal-Paris: Vrin, 1950, s. 280.

37 Aleksandravicius, P., *supra* note 1, s. 62–102.

38 La discussion entre les cartésiens et les scolastiques ne sort pas du « dilemme » entre, d'un côté, « le temps, nombre du mouvement », avec le problème insolvable de nombre du repos, et, de l'autre, « un temps rationnel, indépendant du mouvement », avec la difficulté de le mesurer, Armogathe, J.-R. Les sources scolastiques du temps cartésien. *Revue internationale de philosophie*. 1983, 146: 332.

essentielle et indispensable pour l'accès authentique au penser du divin, voilà que les scolastiques d'inspiration cajétanienne et suarésienne englobent, en principe, la totalité de la connaissance du divin par les procédés humains. L'être étant le même pour Dieu et pour l'homme, car tous sont des étants au même sens, la *ratio* divine devient accessible à la *ratio* humaine comme la *ratio* de tout être. Telle est la tendance générale de la scolastique moderne. En suivant cette tendance, cette scolastique converge, nous l'avons constaté, avec le mouvement générale postcartésien, avec la philosophie de Leibniz. Mais dès lors, elle doit partager le destin de la modernité toute entière. Ainsi nous aboutissons à deux conclusions importantes:

1. Les écrits des scolastiques d'inspiration cajétanienne et suarésienne ne rendent pas justice à ceux de Thomas d'Aquin, même s'ils prétendent à en être l'interprétation officielle.

2. La métaphysique scolastique moderne participe à la technicisation de la société européenne, de sa raison et de ses modes de vie. Les luttes ecclésiastiques, dans lesquelles se logent le plus souvent les courants scolastiques thomistes, contre la technique et ses conséquences dans l'ordre spirituel et moral, sont vouées à l'échec: ils luttent contre ce qu'ils enfantent.

D'où, aujourd'hui, une double tâche pour le penseur de la tradition philosophique thomasiennne:

1. Interpréter les écrits de saint Thomas selon des règles voulues par lui-même, c'est-à-dire selon les données d'observation et d'écoute du réel, sans préjugé aucun.

2. Après avoir reconnu que le mode technicisant n'est pas un mode unique du penser, remonter en son aval.

Or, en effet, l'écoute du réel et la remontée en aval est la même chose. Remonter vers les sources du réel ou, comme dirait Thomas d'Aquin, vers les causes ultimes d'être, constitue le sens de la philosophie même. Mais ne s'agit-il pas aussi de la justification de la philosophie dans le système actuel des sciences? Voilà un sujet de réflexion pour tout homme de science!

## Bibliographie

- Aleksandravičius, P. *Temps et éternité chez saint Thomas d'Aquin et Martin Heidegger*. Saarbrücken: Editions européennes universitaires, 2010.
- Armogathe, J.-R. Les sources scolastiques du temps cartésien. *Revue internationale de philosophie*. 1983, 146: 326–336.
- Boulnois, O. Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot. *Revue thomiste*. 1995, 95: 85–108.
- Breton, S. *De Rome à Paris: itinéraire philosophique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1992.
- Carraud, V. *Causa sive ratio*. Paris: PUF, 2002.
- Chenu, M.-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal-Paris: Vrin, 1950.
- Cottier, G. *Le désir de Dieu*. Paris: Parole et Silence, 2002.
- Courtine, J.-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- Duns Scotus. *In Metaphysicam*. Lyon: Durand, 1639.
- Duns Scotus. *Ordinatio*. Roma: Typis Poligottis Vaticanis, 1950.

- Fabro, C. L'obscurcissement de l' « esse » dans l'école thomiste. *Revue thomiste*. 1958, 58: 443–472.
- Fabro, C. *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*. Louvain – Paris, 1961.
- Finance, J. La présence des choses à l'éternité d'après les scolastiques. *Archives de philosophie*. 1956, 19: 24–62.
- Forest, A. *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1931.
- Gilson, E. *L'Être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948.
- Heidegger, M. *Le principe de raison*. Paris: Gallimard, 1962.
- Humbrecht, T.-D. Note sur la cause efficiente et l'onto-théologie. *Revue thomiste*. 2005, 105: 5–24.
- Lotz, J.-B. *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*. Pfullingen: Neske, 1975.
- Marion, J.-L. Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie. *Revue thomiste*. 1995, 95: 31–66.
- Marion, J.-L. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF, 1991.
- Prouvost, G. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris: Cerf, 1996.
- Suarez, F. *Disputationes metaphysicae*. Milano: Vita e Pensiero, 1969.
- Thomae de Aquino. *De natura generis*. Osma: Biblioteca del Cabildo.
- Thomae de Aquino. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Roma: Editori di San Tommaso, 1975.
- Thomae de Aquino. *Summa theologica*. Paris: Apud Ludovicum Vivès, 1871.

## BŪTIES, AMŽINYBĖS IR LAIKO SĄVOKŲ PRASMĖS KAITA MODERNIOJOJE SCHOLASTIKOJE

Povilas Aleksandravičius

Mykolo Romerio universitetas, Lietuva

**Santrauka.** Tomo Akviniečio būties metafizikos šerdis – buvimo akto (*actus essendi*) ir esmės kiekvienoje būtybėje reali perskyra. Tik šios metafizikos kontekste imanoma suvokti Akviniečio vartojamų amžinybės ir laiko sąvokų prasmę. Dunsas Skotas būtį suvokia kitaip: būties sąvoka jam yra vienareikšmė, kitaip tariant, jos prasmė nekinta priklausomai nuo to, ar būtis yra priskiriama Dievui ar sukurtajai būtybei. Taip Dievo pažinimas tampa esą iš principo imanomas racionaliajam žmogaus protui: kaip pažįstame bet kokią būtybę, taip galėtume pažinti ir Dievą, jeigu tik mūsų protas būtų pakankamai stiprus. Tomo Akviniečio tvirtinimo apie principinį Dievo nepažinimą žmogaus racionalumui čia nebelieka. Jau XIV a. pradžioje Tomo Akviniečio pasekėjai pamiršta arba atvirai kritikuoja jų mokytojo teigtą buvimo akto ir esmės perskyros realumą ir linksta link Dunso Skoto būties vienareikšmiškumo tvirtinimo. Taip pačios būties ir netgi Dievo pažinimas yra išspraudžiamas į žmogaus ratio taisyklės: vyksta būties sąvokos racionalizacija. Priežastingumo dėsnį, kurį pats Akvinietis taikė tik sukurtųjų būtybių terpėje, modernieji scholastai įveda į dieviškosios būties lygmenį, lyg Dievą būtų galima traktuoti kaip galutinę priežastį pagal tą pačią priežastingumo sąvokos reikšmę, kurią aptinkame sukurtajame pasaulyje. Dievas tampa *Causa sui*. Tai sąvoka fantomas, plačiai vartojama moderniųjų scholastų, bet visiškai svetima Tomui Akviniečiui. Pati modernioji scholastika čia, galima sakyti, susilieja su

bendra postdekartiškąją Europos metafiziką, ypač leibniziškojoje jos versijoje. Amžinybė čia suvokiama pagal racionaliai traktuojamą nejudėjimo sąvoką, t. y. ją logiškai priešinant judėjimui, abstrakcijos būdu atsiribojant nuo visų judėjimo savybių ir gaunant tyrą ir esą tikrą nejudėjimo amžinybės idėją. Tomo Akviniečio amžinybės kaip gyvybės samprata čia yra pamišta arba sąmoningai nustumta į teologijos lauką, griežtai atskirtą nuo filosofinio mąstymo. Savo ruožtu laiko sąvoka praranda ontologinę reikšmę, kurią ji turėjo Tomo tekstuose. Laikas čia jau nėra būtybės buvimo kaip ontologinio judėjimo vertinimas, bet tik mažavertis fizinio judėjimo matmuo. Iš čia – nepabaigiami ir sterilūs ginčai apie laiko „subjektyvumą“ ir „objektyvumą“, ginčai, svetimi pačiam Tomui Akviniečiui.

Straipsnis prieina išvados, kad jame aptarti scholastai, nežiūrint jų pretenzijų būti oficialiais Tomo Akviniečio interpretatoriais, iškreipė jo tekstų prasmę. Dar daugiau, jie tapo bendro Vakarų postdekartiškosios metafizikos likimo dalininkais, nepaisant jų dažnai deklaruojamos kovos su šios metafizikos pasekmėmis (ypač moralės srity). Teigiant, kad mąstymas yra tik technika, kaip ir visas pasaulis, ir kad Dievas yra tik technikas, bergždžia kovoti prieš technikos pasekmes: nėra prasmės naikinti to, ką pats nuolat gamini.

Straipsnis baigiamas svarstymu apie filosofijos prasmę Tomo Akviniečio raštuose bei jos aktualumą mūsų dienų pasauliui.

**Reikšminiai žodžiai:** būtis, amžinybė, laikas, modernioji scholastika, priežastis, Dievas, ratio, Tomas Akvinietas.

## TRANSFORMATION OF THE MEANINGS OF THE CONCEPTS OF BEING, ETERNITY AND TIME IN MODERN SCHOLASTICISM

Povilas Aleksandravičius

Mykolas Romeris University, Lithuania

**Summary.** *At the core of Thomas Aquinas metaphysics of being lies the actual divide between the act of being (actus essendi) and the essence of every living being. This context of metaphysics alone allows the understanding of the meanings of eternity and time as used by Thomas Aquinas. Duns Scotus understands being in a different way, he provides the concept of univocity of being, in other words, the meaning of being does not change with regard of its affiliation to the God or to the created living being. In this way, supposedly, the rational mind of man can, in effect, attain the God: in the same way as we gain comprehension of any living being, so we are granted the ability to comprehend the God on the condition that our minds are sufficiently deep. Thomas Aquinas proposition about the underlying inability of human rationality to attain the God is erased from this approach. As early as the 15th century the followers of Thomas Aquinas forgot or openly criticised their educator's proposed reality of the divide between the act of being and the essence of being, and showed tendencies to accept Duns Scotus' concept of the univocity of being. In this way the comprehension of being, and even that of the God, has become limited to the rules of human ratio, i.e. the rationalising of the comprehension of being has taken place. The law of causality, which Thomas Aquinas*

held applicable only to the domain of the created beings, modern scholastics introduced to the domain of the Divine being, as though the God could be comprehended as the ultimate cause and measured by the identical meaning of the cause concept, which is professed in the created world. The God is turned into *Causa sui*; a phantom concept, broadly spread among modern scholastics, but entirely foreign to Thomas Aquinas. The very modern scholasticism here, in a manner of speaking, converges with the general post Cartesian European metaphysics, particularly with its Leibnitz version. Eternity gains the understanding of a rationally interpreted concept of immobility, i.e. creating logical opposition to mobility and by abstracting from all features of mobility to produce a pure idea of immobility – eternity. The Thomas Aquinas' concept of eternity here is forgotten or intentionally relocated to the field of theology, clearly separate from philosophical thinking. The concept of time, in its own turn, is devoid of its ontological weight, which it used to show in Thomas Aquinas' texts. Now time is no more a measure of ontological passing of the created being, but an inconsequential measure of physical movement. Hence stem endless and sterile disputes about the „subjectivity“ and „objectivity“ of time, disputes alien to Thomas Aquinas.

The article concludes, that scholastics discussed in the article, despite their ambitions to pass as official interpreters of Thomas Aquinas, distorted the meaning of his texts. More, they became shareholders of the overall Western post Cartesian metaphysics, irrespective of their declarative struggle with the outcomes of this metaphysics (particularly in the area of morales). The assumption that thinking is a mere technique, as well as the whole world, and the God is mere technician, makes it pointless to fight the consequences of technology: it is senseless to destroy something what you are producing yourself continuously.

The article ends in discussion about the meaning of philosophy in Thomas Aquinas works and its relevance for the modern world.

**Keywords:** being, eternity, time, modern scholasticism, cause, God, ratio, Thomas Aquinas.

---

**Povilas Aleksandravičius**, Mykolas Romeris universiteto Humanitarinių mokslų instituto Filosofijos katedros docentas. Mokslinių tyrimų kryptys: metafizika, filosofijos istorija, religijos filosofija, politikos filosofija, etika.

**Povilas Aleksandravičius**, Mykolas Romeris University, Humanities Institute, Departement of Philosophy, associate professor. Research interests: metaphysics, history of philosophy, philosophy of religion, political philosophy, ethics.