

Alessandro D. Conti  
(Università dell'Aquila)

testo della conferenza tenuta al Dipartimento di Filosofia  
dell'Università di Friburgo (Svizzera) il 5 novembre 2019

### ***La composition d'essence et d'être de Thomas d'Aquin à Jean Wyclif***

La question de la composition métaphysique de l'étant (*ens*) fini corporel représente l'un des points théoriques décisifs de l'ontologie d'un auteur médiéval – et notamment le problème de la composition d'essence et d'être constitue son noyau central.

Les principaux auteurs de la fin du Moyen Âge consacrent beaucoup d'attention à ce sujet. En particulier, les plus importants penseurs du XIV<sup>ème</sup> siècle, de manière générale, refusaient l'approche typique du siècle précédent et niaient toute forme de distinction réelle entre les deux composantes – peu importe s'il s'agit de nominalistes qui vidaient le problème de son contenu ontologique et le réduisaient à une discussion sur le sens de couples d'expressions synonymiques (c'est-à-dire des termes abstraits tels que '*humanitas*' et des expressions infinitives telles que '*hominem esse*'), ou s'il s'agit de réalistes qui « étantifiaient » l'essence et la considéraient comme un type d'être complémentaire à l'acte d'exister propre à l'individu. Plus spécifiquement, il y a une ligne de pensée qui va de Burley et Wyclif jusqu'à Paul de Venice et qui multiplie les genres d'être et d'essence qui constituent les étants finis et réduise leurs différences réciproques à des distinctions purement formelles.

Selon la doctrine thomiste, qui fut le point de départ du débat sur l'essence et l'être, l'étant fini corporel – par exemple, un homme déterminé – résulterait de l'inhérence à une substance singulière d'une série de formes accidentelles qui la complèteraient et l'enrichiraient ontologiquement. La substance singulière serait quant à elle le produit d'une composition réelle d'essence et d'être, où l'être serait l'acte premier d'une essence donnée en vertu duquel elle existe<sup>1</sup>.

Retravaillant de cette manière le thèse d'origine avicennienne de la distinction réelle entre essence et être dans les créatures, Thomas ne visait pas tant à donner une contribution à la question de la détermination de la nature et structure de l'étant fini, mais plutôt à poser un fondement métaphysique solide pour la conception de Dieu en tant qu'être nécessaire et créateur de l'univers. En effet, c'est dans la composition réelle d'être et d'essence que se manifeste l'incommensurable écart entre l'être divin, dans lequel l'essence coïncide totalement avec l'existence (*quiditas est ipsum suum esse*, pour reprendre une expression du *De ente et essentia*), et les créatures, dans lesquelles l'existence n'est pas

---

<sup>1</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, c. 4, M. D. Roland-Gosselin éd., Paris 1948, p. 34-35; *In I Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3; d. 19, q. 2, a. 2; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; *De veritate*, q. 27, a. 1; *Summa contra Gentiles* I, c. 22, et II, cc. 52 et 54; *Summa theologiae* I, q. 3, a. 4; q. 8, a. 1; q. 50, a. 2; q. 75, a. 5; *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, lib. IV, lectio 2, nn. 549-553 et 558.

une partie constitutive de l'essence, mais est ajoutée par une cause extérieure (à savoir Dieu) en tant qu'acte, et donc perfectionnement ontologique, de l'essence elle-même.

La conception de Thomas est sans doute brillante dans son intuition de fond – puisqu'elle lui permet de garder l'abîme métaphysique entre Dieu et les substances séparées sans faire recours à la doctrine de Gabirol de l'hylémorphisme universel. Il n'en demeure pas moins qu'elle laisse à désirer dans sa réalisation, car Thomas ne possède pas les outils conceptuels nécessaires pour conjuguer l'exigence de sauvegarder la réalité de la composition d'essence et d'être dans les créatures et celle d'accorder à l'être fini un degré suffisant d'unité et de compacité. En effet, la solution de présenter le rapport entre l'essence et l'être en tant que rapport entre puissance et acte s'avère aussitôt purement illusoire : d'un point de vue strictement aristotélicien, être-en-puissance par rapport à quoi que ce soit est lui-même un mode d'être, et si l'on réifie l'essence et l'être en les considérant comme quelque chose de réel, non seulement on compromet irrémédiablement l'unité des étants finis, mais on se heurte également à une contradiction, puisque l'essence devrait en ce cas exister déjà avant d'accueillir son propre acte d'être – comme d'ailleurs Wyclif l'avait bien vu<sup>2</sup>.

Dans sa propre reformulation de la doctrine de Thomas, Gilles de Rome considère l'essence et l'être comme deux réalités (*res*) distinctes<sup>3</sup> :

*Esse et essentia sunt duae res, ita quod esse nihil est aliud quam quaedam actualitas realiter superaddita essentiae, ex quo esse et essentia realiter componitur omne creatum.*

Gilles met ainsi en lumière les difficultés latentes dans la théorie du maître dominicain et introduit une terminologie qui, en général, sera utilisée dans les discussions suivantes lorsqu'on voudra présenter la thèse de la distinction réelle.

Le point faible de l'édifice théorique de Thomas et de Gilles consiste dans l'impossibilité de résoudre de manière satisfaisante la question du rapport entre essence et être : la distinction réelle et la distinction logique (également appelée « conceptuelle » ou « de raison ») sont toutes deux insuffisantes. Car la première conduit nécessairement aux apories sur l'existence que l'on a vues plus haut, tandis que la deuxième détruit totalement le sens de la composition entre essence et être (qui dans la réalité se trouveraient être une seule chose), et donc la base métaphysique de la différence entre l'être nécessaire et l'être contingent (ou créé).

Il n'est donc nullement étonnant que de très nombreuses critiques aient été dirigées contre la thèse de la composition réelle. Ces critiques sont de deux types : « modérées » et « radicales ». L'on peut qualifier de « modérées » les objections d'auteurs tels qu'Henri de Gand et Jacques de Viterbe qui, afin de sauvegarder l'idée de Dieu en tant qu'être nécessaire et créateur de l'univers, proposent des solutions intermédiaires qui ne suppriment pas totalement la valeur ontologique de la distinction entre essence et être. En revanche, l'on peut appeler « radicales » les critiques des penseurs comme Siger de

---

<sup>2</sup> Cf. Wyclif, *Tractatus de universalibus*, c. 6, p. 120-122.

<sup>3</sup> Gilles de Rome, *Theoremata de esse et essentia*, th. 19, p. 127. Voir aussi, th. 16, p. 101 et th. 9, p. 134; et les *Quaestiones de esse et essentia*, q. 9, f<sup>o</sup>. 20vb; q. 11, f<sup>o</sup>. 24vb; q. 12, f<sup>o</sup>. 27rb et 29ra.

Brabant – le seul qui «dialoguera» directement avec Thomas, et pas avec Gilles de Rome –, Godefroid de Fontaines<sup>4</sup>, Pierre de Jean Olivi<sup>5</sup> et Hervé Nédellec<sup>6</sup>. Visant avant tout à trouver une solution au problème de la composition métaphysique de l'étant fini, ces auteurs ne se préoccupent guère des retombées théologiques de la question et, par conséquent, ils affirment l'identité quasi-totale d'essence et d'être également dans les créatures.

En effet, avec sa théorie de la distinction intentionnelle d'essence et d'être, Henri de Gand<sup>7</sup> montre les mêmes préoccupations théologiques que Thomas d'Aquin et Gilles. Ce qui lui tient à cœur est avant tout de garantir le principe de la dépendance ontologique des créatures par rapport à Dieu, mais sans compromettre l'unité métaphysique de l'être fini. Ce n'est que dans cette perspective que l'on peut comprendre vraiment le sens de sa polémique décennale avec Gilles. Pour le maître gantois l'être actuel ou réel (*esse existentiae*) des créatures coïncide avec l'être propre à leur essence (*esse essentiae*) une fois que la volonté divine, agissant sur les essences possibles en tant que leur cause efficiente, a effectué le passage de la potentialité à la pleine actualité. L'*esse essentiae* et l'*esse existentiae* ne se distinguent donc qu'à cause d'une relation (*respectus*), à savoir la dépendance de Dieu en tant que cause efficiente : cette dépendance manque au premier type d'être, alors qu'elle est constitutive du deuxième. Les deux résultent donc distincts *intentionnellement*, c'est-à-dire moins que s'il y avait entre eux une différence réelle (comme entre substance et accident absolu), mais plus que s'il y avait une différence de raison (qui présuppose une identité réelle entre les deux termes de la relation, comme dans le cas de *definitio* et *definitum*). La distinction intentionnelle, en effet, est présentée par Henri comme subsistant entre deux *res* qui produisent par leur union une réalité simple et unitaire, quoique la notion de chacune d'elles puisse très bien être comprise indépendamment de l'autre.

Jacques de Viterbe<sup>8</sup>, en dépit de ses critiques à Henri, cherche comme ce dernier une solution qui puisse concilier les conceptions opposées de Gilles et Godefroid de Fontaines, les théories desquels il n'accepte pas dans leur intégralité. La voie que Jacques choisit ne consiste cependant pas à élaborer un nouveau type de distinction à mi-chemin entre la distinction de raison et la réelle, mais à envisager une duplicité de points de vue qui permettent d'introduire une forme faible de distinction entre essence et être malgré leur identité substantielle. Il établit donc la proportion suivante : l'essence est à l'être ce que l'abstrait est au concret, et diffère de l'être comme l'abstrait du concret. L'être d'une *res* n'est rien d'autre que l'essence en tant qu'elle s'est réalisée dans un individu déterminé, et

---

<sup>4</sup> Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodlibeta*, II, q. 2; III, qq. 1-2 (*longae*) et 1-2 (*breves*); IV, q. 2 (*longa*) et q. 2 (*brevis*), in *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, M. De Wulf et A. Pelzer éd., Louvain 1904, p. 53-68; 156-179; 233-241; 301-307 ; et 322-325.

<sup>5</sup> Cf. Jean Olivi, *Quaestiones in II libris Sententiarum*, q. 8: « an esse et essentia sint idem », B. Jensen éd., 3 vols., Ad Claras Aquas 1922-26, vol. I, p. 146-159.

<sup>6</sup> Cf. Hervé de Nédellec, *De esse et essentia* et *Quodlibet VII*, q. 8, éd. Venetiis 1513, f<sup>o</sup>. 139rb-140rb.

<sup>7</sup> Cf. Henri de Gand, *Quodlibeta* I, q. 9; III, q. 9; IX, q. 2; X, q. 7; XI, q. 3.

<sup>8</sup> Cf. Jacques de Viterbe, *Quodlibet I*, q. 4, E. Ypma éd., Würzburg 1968, p. 45-56.

donc est jointe à toute la série de déterminations et propriétés qui appartiennent à cet individu<sup>9</sup> :

*Unde secundum hoc posset dici quod esse et ens dicunt ipsam essentiam ut est in supposito, et ut constituit suppositum; quia dicunt essentiam ut coniunctam aliis quae per suppositum ex consequenti importantur.*

L'approche de Jacques montre bien le changement de perspective – par rapport à Thomas et Gilles – qui est propre à tous les critiques modérés de la composition réelle. Si, comme le soutient Thomas, tout existant résulte de l'union de deux éléments distincts, un qui spécifie et détermine par l'attribution d'un certain nombre de caractères d'un certain type (c'est-à-dire l'essence), et l'autre qui fait exister, à savoir rend actuelles, ces mêmes caractéristiques en les faisant passer du plan du possible au plan de l'existant (c'est-à-dire l'être), alors, puisque pour les étants finis corporels du moins les essences ne se réalisent et n'existent que dans l'individu concret, parler de l'être signifie tout simplement parler de l'essence en tant qu'elle s'est réalisée dans l'individu, et parler de l'essence veut dire considérer l'essence intensionnellement, en tant qu'ensemble pur et simple de propriétés et traits caractérisants.

Si l'on formule le problème dans ces termes, l'on constate qu'il fournit lui-même sa solution et montre l'incohérence de la thèse de la distinction réelle : l'essence et l'être sont la même chose car ils sont la même essence considérée « avant » et « après » sa réalisation dans les individus. Ce qu'il faut expliquer est donc cette relation d'identité en vertu de laquelle l'essence, tout en restant la même, est pourtant différente d'elle-même, car elle est plus riche du point de vue ontologique. Bien évidemment, cela rendait nécessaire une révolution dans la théorie de l'identité. La distinction intentionnelle d'Henri de Gand est un premier pas dans cette direction, et la double distinction formelle de Scot l'outil adéquat qui permettra, comme dans le cas du rapport entre universaux et singuliers, auquel le problème de la composition d'essence et d'être finira progressivement par s'identifier, une organisation logiquement satisfaisante de l'ensemble de cette matière.

En fait, Duns Scot n'avait pas songé à appliquer la distinction formelle au problème, et il n'y consacre que de courts passages<sup>10</sup> où, conformément à ses thèses métaphysiques de fond sur l'univocité de l'être, l'état non totalement potentiel de la matière première et l'individuation par la différence individuelle, il affirme que l'être et l'essence ne sont pas séparables, et que lorsqu'on parle de l'existence comme distincte de l'essence on se réfère au mode d'être propre à l'essence considéré en lui-même.

Duns Scot introduit donc un élément supplémentaire dans l'analyse de la composition métaphysique de l'étant fini corporel, qui sera reprise par les réalistes du XIV<sup>ème</sup> siècle et notamment par Paul de Venise, à savoir la nécessité de considérer le mode d'être de

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>10</sup> Cf. Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 2, ed. Vaticana, vol. IV, p. 165-166; d. 36, q. unica, ed. Vaticana, vol. VI, p. 281-282 et 290-292; II, d. 1, q. 2, et d. 3, p. 1, q. 3, ed. Vaticana, vol. VII, p. 43-44 et 420-421; d. 16, q. 1, éd. Vivès, vol. XIII, p. 28; IV, d. 13, q. 1, éd. Vivès, vol. XVII, p. 692; *Reportata parisiensia* III, d. 22, q. 1, éd. Vivès, vol. XXIII, p. 426.

l'essence, et pas seulement sa réalisation dans les singuliers. Cela explique pourquoi à la fin du Moyen Âge on arrive au point de distinguer entre l'essence considérée d'un point de vue simplement intensionnel, c'est-à-dire l'*humanitas*, l'essence considérée avec le mode d'être qui lui est propre, c'est-à-dire l'*homo in communi*, et l'essence considérée en tant que réalisée concrètement dans un ou plusieurs individus, c'est-à-dire *homo*.

La position qui semble prédominer parmi les réalistes du XIV<sup>ème</sup> siècle au sujet de la distinction entre essence et être consiste dans un rejet catégorique de la théorie d'Avicenne ainsi que de celles de Thomas et de Gilles, et dans une reprise et réélaboration de la distinction intentionnelle d'Henri de Gand ou de la distinction formelle de Scot. Le premier exemple de cette nouvelle tendance est représenté par Walter Burley, qui dans une œuvre de jeunesse, les *Quaestiones in librum Perihermeneias* de 1301, et plus précisément dans la quatrième question (*An esse existere sit de essentia rei causatae*), discute longuement les conceptions principales élaborées jusque-là : celle de Boèce, Avicenne et Albert, qu'il considère tous comme partisans de la thèse de l'accidentalité de l'être par rapport à l'essence ; celle de Thomas et de Gilles ; celle d'Henri de Gand ; celle de Siger de Brabant qui, à la différence des autres, n'est pas citée nommément, et l'opinion duquel est mentionnée en forme anonyme ; et enfin celle de Godefroid de Fontaines, qu'il reconnaît comme la seule vraie<sup>11</sup> :

*Aliter ponitur quod esse est idem quod essentia, ut esse substantiae est idem quod substantia et esse quantitatis idem cum quantitate. ... Et haec est positio Magistri Godefridi quam credo esse veram.*

Burley – qui estime que tous les étants catégoriaux (*entia praedicamentalia*), qu'ils soient universels ou singuliers, des substances ou des accidents, englobent l'être en eux-mêmes, chacun selon le *modus essendi* caractéristique de son propre secteur catégorial – ne peut absolument accepter aucune distinction réelle entre essence et être, car elle serait incompatible avec la thèse mentionnée plus haut<sup>12</sup>. D'autre part, il ne trouve pas non plus convaincante la doctrine de l'identité absolue qui, d'un point de vue philosophique, supprime la distinction entre puissance et acte et, d'un point de vue théologique, rend superflue la notion de création<sup>13</sup>. Voilà pourquoi il affirme qu'il faut postuler une certaine différence entre essence et être – une différence que, même s'il avait auparavant critiqué la théorie de l'être participé d'Henri de Gand<sup>14</sup>, il appelle à la suite de ce dernier « intentionnelle » et définit comme intermédiaire entre la différence réelle et celle purement de raison<sup>15</sup> :

*Differentia secundum intentionem est media inter differentiam realem et differentiam secundum rationem .... Et dicitur quod isto modo differunt essentia et esse.*

---

<sup>11</sup> Burley, *Quaestiones in librum Perihermeneias*, q. 4, S.F. Brown éd., p. 271-272.

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*, p. 266-268.

<sup>13</sup> Cf. *ibidem*, p. 270-271.

<sup>14</sup> Cf. *ibidem*, p. 270.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 273.

Or c'est d'une manière tout à fait insuffisante que Burley illustre les traits logiques fondamentaux de ce type de distinction : il se borne à remarquer qu'il s'agit là de la distinction entre le genre et la différence spécifique, et que lorsque deux choses diffèrent de cette façon la notion d'une d'elles n'implique ni n'est impliquée par la notion de l'autre, de sorte que l'une des deux notions peut être saisie même avec la négation de l'autre – comme c'est le cas du genre *animal*, qu'on peut comprendre en tant qu'associé à la notion de rationnel et également à celle antithétique d'irrationnel<sup>16</sup> :

*Sed differentia secundum intentionem est quando aliqua differunt magis quam secundum rationem et minus quam secundum rem. ... Isto modo in simplicibus differunt genus et differentia, et neutrum est per se de intellectu alterius in talibus, et similiter unum potest intelligi sub opposito alterius. Potest enim genus intelligi sub opposito unius differentiae, quia potest intelligi sub differentia opposita.*

Ce qui compromet irrémédiablement la valeur de cette courte description de la distinction intentionnelle est l'omission de ce que le maître gantois considérait comme l'élément principal de cette distinction, l'élément qui la différencie de la réelle, à savoir le fait que les deux entités en question doivent produire non pas un agrégat, mais une réalité unitaire (peu importe si elle est douée d'unité numérique, spécifique ou générique). En effet, la notion d'homme et celle de blanc sont elles aussi indépendantes l'une de l'autre de la manière qu'on vient de décrire, mais entre un homme déterminé et un exemple de blancheur il y a une différence réelle, car si la forme de la blancheur se joint, par exemple, à Socrate, elle ne produit qu'un agrégat, non pas quelque chose de réellement unitaire.

Or en quoi consiste, selon le Burley des *Quaestiones in librum Perihermeneias*, l'être d'une chose et quelles sont les composantes de la substance singulière ? Personne ne met en question, en effet, que l'étant fini corporel résulte de l'union d'une substance singulière avec une série de formes accidentelles. Le logicien anglais n'est pas explicite à ce propos : c'est pourquoi il faut extraire ses thèses des remarques qu'il ajoute en tant que glose à son exposition de l'opinion de Godefroid, et les recouper avec ce qu'il dit sur le rapport entre universaux et singuliers dans la question *Utrum universale habeat esse extra animam* du premier livre de son commentaire sur le *De anima*, rédigé lui aussi aux premières années du XIV<sup>ème</sup> siècle. Pour le *Doctor Planus et Perspicuus* la substance singulière se compose de matière et de forme particulières ; et la forme particulière, quant à elle, de forme spécifique (ou essence de la chose) et de tous les constituants métaphysiques de cette dernière. En revanche, l'essence et l'être ne sont pas des constituants complémentaires de la substance singulière, car l'essence, en tant qu'acte par rapport à la matière, s'identifie réellement à l'être le plus propre à la *res* individuelle, c'est-à-dire à la réalité qu'elle a en elle-même en tant qu'elle existe hors de notre esprit<sup>17</sup> :

*Ulterius sciendum quod esse in communi non est de essentia Sortis, sed esse existere Sortis est idem quod essentia Sortis, ita quod proprium esse rei est idem realiter cum sua essentia. Tamen esse proprium rei non est idem cum illa re, ut esse Sortis non est idem cum Sorte, nec essentia Sortis est*

---

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 272.

*idem cum Sorte. Haec enim est falsa : « Sortes est essentia Sortis » ; si enim Sortes et sua essentia essent idem, quidquid esset pars Sortis esset pars essentiae Sortis, et tunc pes Sortis esset pes essentiae Sortis et de essentia Sortis.*

La thèse de l'identité réelle et de la distinction intentionnelle entre essence et être acquiert ainsi toute sa valeur métaphysique : pour Burley, l'essence et l'être ne sont que les deux constituants principaux de la *forma perficiens materiam*, tout comme le genre prochain et la différence le sont pour la nature spécifique. L'essence est ce qui attribue à la forme particulière les propriétés qui la caractérisent du point de vue catégorial, tandis que l'être lui attribue la capacité d'actualiser les possibilités métaphysiques latentes dans la matière.

Environ soixante-dix ans plus tard, l'approche de Burley sera reprise par Wyclif. Mais dans la construction du cadre métaphysique où insérer le problème de la composition d'essence et être, ainsi que dans le choix et la mise au point des outils conceptuels pour résoudre ce problème, Wyclif s'inspirera de Duns Scot, non pas d'Henri de Gand, que pourtant il connaît, cite et en partie apprécie<sup>18</sup>.

Si l'on considère la conception de l'étant et des universaux propre à Wyclif, il n'est nullement étonnant que la *pars destruens* de sa théorie ne soit pas dirigée contre le « nominalisme » de type ockhamiste, mais consacrée à une réfutation des thèses de Thomas et de Gilles. Bien que Wyclif ne mentionne explicitement aucun des deux, il ressort clairement du contexte que ce sont bien les opinions de ces maîtres qui font l'objet de ses critiques<sup>19</sup>.

*Item, si homo et hominem esse simpliciter distinguuntur, tunc vel sunt omnino distincta ut duo supposita separata, sicut Petrus et Paulus, vel aliter se habent in quodam ordine naturali. Et per consequens vel sunt aequae primo natura, vel unum prius et reliquum posterius. Primo modo non potest poni, cum tunc essenii impertinentia et neutrum sequens ad reliquum. Quod est notorie falsum, cum formaliter mutuo se inferunt. Si secundo modo, tunc oportet quod hominem esse, quod sit A, sit prius quam homo, quod sit B, vel econtra, cum impossibile sit duo poni in eodem gradu vel numero ordinis naturae ... Sed non potest poni quod A sit posterius B, quia tunc A esset accidentale homini, et per consequens praesupponeret hominem. Et cum nihil praesupponit hominem, nisi quod praesupponit eum in existentia, sequitur quod A praesupponeret hominem in existentia. Consequens falsum, cum A sit simpliciter hominem existere. Igitur, non praesupponit hominem existere. ... Nec econtra homo praesupponit hominem esse, quia nec quoad consequentiam nec quoad causam. Non quoad consequentiam, cum mutuo formaliter se inferunt; nec quoad causam, quia tunc ex hoc quod est ita quod homo est, homo est. Et sic foret reciprocatio causarum in eadem linea naturae in infinitum – quod est impossibile. ... Item, cum esse sit actus essentiae, patet quod nullo modo praecedit sed potius sequitur suam essentiam, cuius est proprium esse, sicut dicunt loquentes in ista materia. Sit igitur A creata essentia et B eius esse formaliter consequens, sed posterius origine vel natura. Et patet quod Deus scit A esse pro illo gradu prioritatis super B, quia aliter non foret verum quod A est prius B. Ex quo sequitur quod A habet esse pro illo gradu*

---

<sup>18</sup> Cf. Wyclif, *Tractatus de universalibus*, c. 7, J. Mueller éd., p. 129.

<sup>19</sup> Wyclif, *Tractatus de universalibus*, c. 6, p. 120-122.

*prioritatis. Quaero igitur: Utrum illud esse sit B vel esse prius B? Si B, sequitur oppositum dati. Si esse prius B, tunc B est esse accidentale adveniens enti in actu. Consequens iterum contra datum, quia supponitur quod B sit esse substantiale primum quod habet A post esse intelligibile aeternum.*

Tirant profit des possibilités ouvertes par la distinction formelle de Scot, Wyclif défend la thèse d'une identité réelle (quoique pas absolue) entre essence et être dans les créatures, et d'une distinction partielle entre eux<sup>20</sup>. Car en dépit de leur identité de fond, il pense qu'il est légitime de parler d'une certaine différence entre essence et être dans les créatures, puisque à cause de la complexité de la structure métaphysique des individus, qui prévoit une duplicité d'essence et une multiplicité de niveaux d'être, la coïncidence entre essence et être ne saurait s'avérer totale.

Wyclif admet en effet deux types d'essence, singulière et universelle – où la deuxième est jointe à la première et dans une certaine mesure identique à elle<sup>21</sup> – et il reconnaît différents niveaux d'être dans les étants finis, dont quelques-uns sont distincts de l'essence. Ces niveaux d'être sont au nombre de quatre<sup>22</sup> : le premier consiste dans l'être intelligible que toutes les créatures ont en Dieu en tant que présentes depuis toujours dans son esprit ; cet être s'identifie réellement (*realiter*) à Dieu lui-même. Le deuxième niveau est représenté par la forme potentielle d'existence que toute chose a dans ses causes – qu'elles soient universelles comme l'espèce et le genre, ou particulières, à savoir ce dont la chose dérive dans sa réalité concrète. Ce deuxième niveau d'être, qu'on peut qualifier d'*esse essentiae* ainsi que d'*esse in genere*, est lui aussi indépendant de l'existence concrète de la chose, de sorte que l'on peut soutenir véridiquement que la rose est une fleur même si aucune rose n'existe dans la réalité. Le troisième niveau d'être coïncide avec l'existence concrète et actuelle que les créatures ont en tant qu'individus<sup>23</sup>. Enfin, le quatrième niveau d'être est le niveau accidentel (*modus essendi accidentalis substantiae*), en vertu duquel à toute substance appartiennent les neuf genres d'accidents, qui représentent en quelque sorte des modes complémentaires d'être de la substance elle-même.

Au vu de cette diversité des modes d'être propres aux créatures, Wyclif estime qu'il est impossible de poser une identité absolue entre essence et être, mais qu'il est utile d'admettre entre eux une distinction de raison ou formelle – car pour lui la différence de raison et la différence formelle se valent<sup>24</sup>. Plus spécifiquement, il estime que : l'être idéal est distinct de l'essence singulière ; l'existence singulière est distincte de l'essence universelle ; et l'essence singulière de l'existence singulière<sup>25</sup>.

Les raisons des deux premières distinctions sont évidentes et immédiates et ne nécessitent aucun commentaire. La distinction entre essence singulière et existence singulière est en revanche un cas différent : compte tenu des affirmations précédentes au sujet de l'identité réelle entre essence et être, elle est loin d'aller de soi. La clé interprétative

---

<sup>20</sup> Cf. *ibidem*, c. 6, p. 122-123.

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*, c. 1, p. 15-16 ; c. 6, p. 116-124.

<sup>22</sup> Cf. *ibidem*, c. 6, p. 127-128.

<sup>23</sup> Cf. *ibidem*, p. 127.

<sup>24</sup> Cf. *ibidem*, c. 4, p. 90-92.

<sup>25</sup> Cf. *ibidem*, c. 7, p. 128-130.



est donnée par le lien étroit que le maître anglais établit entre l'essence singulière et l'être essentiel : en fait, c'est ce dernier le type d'être qui correspond à l'essence singulière, et pas l'être actuel, comme l'on pourrait être porté à croire de prime abord. Car d'un côté, au vu de sa conception de l'étant, toutes les différentes composantes de des étants finis sont en quelque sorte réelles, et donc l'être n'est pas une caractéristique distincte et indépendante qui vient s'ajouter à l'essence pour la perfectionner, mais est un *primum* que chaque essence module et façonne conformément à sa nature<sup>26</sup>, de sorte que toute chose est essence *qui est*. De l'autre côté, les niveaux d'être principaux sont les deux premiers, puisqu'ils représentent les présupposés nécessaires de l'existence actuelle.

En substance, le maître anglais tend donc à identifier l'essence à la forme universelle et l'existence proprement dite, considérée comme distincte du simple être, au mode d'être concret des individus substantiels en tant que tels.

Comme en témoigne le rapide survol que nous avons fait ici, dans l'orientation réaliste, le rejet de la thèse de la composition réelle d'essence et d'être est accompagné par une métaphysique des essences de « goût » néoplatonique, qui culmine, dans l'ontologie de Wyclif, par le primat qu'elle confère à l'universel sur le singulier. Dans cette perspective, le contraste entre essence et existence, typique des théologiens de la fin du XIII<sup>ème</sup> siècle est remplacé par celui entre universel et singulier. Tant chez Burley que chez Wyclif, en fait, l'essence est identifiée à la forme universelle, considérée en elle-même, et l'existence (comprise comme être *in actu*) à la manière d'être caractéristique des substances individuelles. Affirmer l'essence et l'existence ne diffèrent que *formaliter* ou *secundum rationem* sera donc une manière différente d'affirmer que l'universel et le singulier sont réellement (*realiter*) identiques et formellement (*formaliter*) distincts - une thèse indispensable dans une perspective essentialiste.

Les résultats les plus importants qui découlent de l'approche de Wyclif au problème de la composition d'essence et d'être sont les suivants : (1) extension de la notion d'être, qui est élargie pour embrasser tout type de réalité. (2) Différenciation entre être et existence, qui, considérés à proprement parler, ne sont pas équivalents, mais indiquent le premier la condition universelle de la réalité et la seconde la forme d'être typique des substances individuelles. (3) Assimilation de la distinction entre essence et être à celle entre universel et singulier.

---

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, p. 131.