

## Résumé de la séance du 4 avril 2023 : chapitre 1 : Res, 3-10

Comlan Maurice SESSOU

3. Agamben a montré comment au niveau du langage, l'emploi de *res* pour nommer la « chose » de la pensée et de la connaissance a constamment entretenu « une série de clivages et d'articulation » de sorte que le terme *res* est resté ambigu pour l'ontologie et l'expression de la « réalité » de l'être qui est en question, en procès. Maintenant Agamben va s'intéresser à l'emploi de *res* dans la logique médiévale où il s'ajoute aux transcendants : *ens, unum, verum, bonum, perfectum*. La question apparaît surtout dans les discussions théologiques du 12<sup>ème</sup> siècle : peut-on appliquer à Dieu et aux créatures les concepts généraux comme *ens, res, aliquid*. C'est surtout en traduisant les textes d'Avicenne en latin (le *Liber de prima philosophia* 1,5) que l'ontologie médiévale en Europe va se confronter à la question. Dans ce texte, Avicenne affirmait la primauté des notions de « chose » (*res*, arabe : *shay*) et d'« existant » (*ens*, arabe : *mawgud*) comme des termes originels, connaissables, non dérivables d'autres, non définissables. D'après l'historien de la philosophie et de la théologie islamiques Robert Wisnovsky, *res* et *ens* sont dits identiques mais ils se distinguent selon un mode de signification : *res* renvoyant à l'essence ou à la quiddité, et *ens* désignant l'existence des choses. Avicenne dit justement : « Toute chose a une certitudo (arabe : *haqiqa*, « réalité ou vérité ») par laquelle elle est ce qu'elle est ». Avicenne va forger à partir de *shay* (c'est-à-dire *res*) le terme *shay'iyya* traduit littéralement « cosité » (ou « cosalité »). Le terme « causalité » aurait pu bien rendre ce néologisme, mais les traductions latines l'ont rendu par *realitas*. C'est donc une erreur de traduction que d'avoir négligé le mot « cosalité » et de lui avoir préféré « réalité ». Ce qui crée aujourd'hui les difficultés ontologiques liées au concept de « chose », *res*.

Chez Avicenne, *res* désigne à la fois l'expérience primordiale d'où découle toute connaissance et aussi l'essence ou la quiddité, de sorte que la « chose » reste antérieure à la distinction entre essence et existence et en fait partie concomitamment, inséparablement. Pour lui, la « chose » nomme l'élément d'une énonciation vraie et elle présuppose en même temps aussi cette énonciation comme par inclusion et selon la définition qu'elle en donne : « Dans la définition de la chose, on a déjà placé la chose ». Avicenne pense donc que la chose n'est pas séparable de l'existence. L'idée ou l'intention de l'existence d'une chose accompagne constamment la chose elle-même, de sorte que si on considère que la chose n'existe pas, elle ne serait pas une chose. C'est sur cette intentionnalité du langage que Agamben va axer son ontologie de *res*, la « chose » : chaque énoncé se réfère à quelque chose. Ce qui fait que *res* est nécessairement présupposé à tout discours, à toute énonciation sur la chose. Agamben revient ici sur la définition d'Avicenne de l'essence comme une chose qui possède sa certitude selon laquelle elle est ce qu'elle est. La chose est présupposée à l'essence qui la caractérise non comme objet existant d'une perception, mais en tant qu'elle désigne l'intentionnalité du langage, avant même la distinction entre essence et existence. Ce qui est important ici est de déterminer le statut ontologique de la *res* en tant qu'être. Autrement dit Agamben expose l'ontologie de *res* en recourant au dispositif du langage : *res* est la chose du langage, le « réel » du discours et ce qui est dit et compris dans un énoncé. Selon les philosophes Francesco della Marca et Henri de Gand, suivant la réflexion d'Avicenne, *res* passe avant l'*ens* même s'ils sont concomitants dans l'expression. L'intentionnalité de *res*, sa pensée, fait référence à la « chose » en tant qu'elle est et parce qu'elle possède une réalité qui l'oppose au pur néant, à « rien ». Les apories de l'ontologie occidentale viennent de la méconnaissance de cette complexité de *res*. La « chose »

nommée dans notre entendement se dédouble en « ce qu'elle est » (essence, quiddité) et son existence.

Lorsque Henri de Gand dit que *res* signifie tout ce qui n'est rien, il se réfère au fait que dans le langage, *res* est toujours quelque chose et jamais rien, reprenant une question leibnizienne : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » C'est que la pensée se réfère toujours à quelque chose qui possède sa propre « *realitas* », et selon Courtine, « le contenu de toute représentation, abstrait de sa réalité *extra intellectum* ». La pensée moderne a hérité de Léonard de Vinci pour qui le langage de *res* implique déjà une référence au rien : « Ce qu'on appelle « rien » ne se trouve que dans le temps et dans les mots ». (Dans le grec moderne, à Crète, à la question : « qu'est-ce que tu fais ? », on répond « *pragma* », c'est-à-dire : rien). Cependant, il ne faut pas comprendre ce « quelque chose » suivant les stoïciens qui le considèrent comme le genre suprême, plus général que l'être, d'après une critique d'Alexandre comme de Plotin : Les stoïciens pensent le « quelque chose » comme l'existant où tout doit être subsumé. Plus encore, leur « quelque chose » s'applique aux incorporels et aux corporels, à la fois. L'incorporel c'est ce qui est nommé et pensé sans exister comme corps dans la réalité, ce qui est du cogitable, comme supertranscendantal.

4. Le philosophe médiéviste Jean Jolivet a montré qu'Avicenne ne doit pas seulement son ontologie à la *Métaphysique* d'Aristote, mais surtout à la théologie islamique de la relation entre chose et existence dans le Coran. En effet, lorsque Dieu s'adresse à la chose en disant « sois », cela implique « la conséquence inacceptable que *shay*, la chose, préexistait à Dieu ». Dans la grammaire arabe, la chose désigne le sujet d'un prédicat et donc que « chose » peut être un attribut de Dieu comme ce fut chez Augustin qui avait appelé la trinité une « chose ». Ce problème théologique apparaît déjà chez al-Farabi, un « second-Maître » d'Avicenne, lorsqu'il entreprend de distinguer l'existence (*al-mawgud*) et la chose (*shay*). Mais cette distinction ne saurait s'établir en Dieu. Cette conclusion d'al-Farabi sera décisive chez Avicenne et aussi chez les théologiens chrétiens à savoir que « la division entre essence (cosité ou réalité) et existence, possibilité et actualité, domine la connaissance de tout ce qui n'est pas Dieu » mais « dans le Premier Principe elle doit cesser ». En Dieu, essence et existence, puissance et acte « coïncident », sans scission, mais unies et articulées. C'est dans l'esprit humain que s'effectue cette distinction et cette scission pour « appréhender et maîtriser la réalité » de la chose. Le dispositif ontologique du langage chez les philosophes arabes révèle que le verbe grec *einai* n'a pas de valeur copulative en arabe : « Zaid est bon » et Zaid est » impliquent l'utilisation de deux verbes différents. Et donc pour les arabes, « Aristote parle d'existence et d'essence mais jamais d'être en tant que tel », d'après Graham, p. 226.

5. Chez Avicenne, l'ontologie modale est cruciale « pour comprendre correctement la relation entre l'essence et l'existence ». Chez lui, « la possibilité tend à se superposer à l'essence et à l'acte et la nécessité à l'existence ». Mais dans le Premier Principe, l'essence est en soi une possibilité, car c'est lui qui donne à l'essence d'exister. La création est conçue comme un passage de l'essence à l'existence, de la puissance à l'acte. Ceci voudra dire que la possibilité ou la puissance est antérieure à la création et donc que la création ne saurait rendre compte de l'origine du possible ou de l'essence qui se situent dans l'intellect divin. Il n'y a donc pas de *creatio ex nihilo* mais de *creatio ex possibili*. Chez Avicenne, la création se conçoit selon le modèle d'une possibilité antérieure à sa réalisation dans le temps. Autrement dit, la création s'accomplit hors du temps, absolument à partir de rien, sans aucun passage du potentiel à l'actuel. Cette inséparabilité, cette unité se situe en Dieu. A la suite d'Avicenne, la scolastique va hériter de ces apories et critiques de l'argument ontologique qui posent clairement le problème du passage de l'essence à l'existence et de la puissance à l'acte en Dieu.

6. Agamben nous a montré comment le problème ontologique de *res* s'est posé par une erreur de traduction liée au choix de *realitas* (réalité) au lieu de *cosalitas* (« cosalité » pour dire

causalité, la chose en cause, en procès). Dans Scot et l'école scotiste a poursuivi cette erreur dans la philosophie du XIII<sup>ème</sup> siècle où on pense que « *realitas* est un diminutif de *res* » et donc qu'il y a là une distinction entre *realitas* et *res* est considéré comme « quelque chose de moins qu'une chose », (d'après Olivier Boulnois, p. 134). Mais chez Scot, la distinction n'est pas à voir seulement comme un simple diminutif ou terme générique : « de même que dans la blancheur (albedo) on peut distinguer plusieurs degrés de couleur, de même dans une *res* on peut distinguer plusieurs *realitates* (dans une chose plusieurs « cosities » ou manières d'être une chose) ». La *realitas*, c'est le degré ou le mode d'être de quelque chose. Et dans la ligne de Scot : « La réalité est quelque chose dans la chose ». Dans une chose, il peut y avoir plusieurs réalités et les réalités se distinguent de la chose elle-même. Mais ces *realites* sont distincts non pas *realiter* (c'est-à-dire en tant que choses, *res*) mais seulement *formaliter* (formellement, selon une certaine forme). *Scot fait donc trois types de distinction dans la conception de la res* : la distinction réelle (celle entre une chose et une autre chose), la distinction de raison (qui s'effectue dans l'esprit) et la distinction formelle (selon la forme de présentation d'une chose, la manière de comprendre l'existence singulière d'une chose) qui est moins une distinction réelle qu'une distinction de raison. Ainsi dans l'homme, on distingue le genre et les caractères qui sont des différences spécifiques (la nature commune et la différence qui l'individualise et qui sont deux réalités dans la même chose : l'homme) et en Dieu on peut relever la divinité et la paternité. Avec la modalité formel, Scot arrive à articuler la différence entre essence et existence et réalise ainsi leur unité ontologique : « l'existence ne se distingue pas de l'essence comme une chose d'une autre, mais elle n'est que la réalisation extrême (*ultima relaitas*, ou *ecceità* ou *eccoità*, *haecceitas*) de la nature commune ou essence. Avec Scot, on comprend que l'existence n'est pas quelque chose d'ajouté à l'essence, mais sa réalité ultime selon la forme. L'ultimité formelle d'une chose est sa perfection réelle (*perfectio realis*), son irréductible simplicité (*simpliciter simplex*, ord. I, d. 3, n° 159). Agamben va alors conclure qu'entre la *res* et la *realitas*, la « chose » et sa « cosalité », il existe une étroite relation qui pourtant ne les fait pas se coïncider : « Rien n'est plus réel que la *res* et pourtant la *realitas* l'implique et la perfectionne. » L'essence ne prévaut pas sur l'existence et la cos-alité n'a pas de primauté sur la chose, comme les penseurs médiévaux l'attestent, mais il faut concevoir la réalité dans sa scission fondamentale.

7. Chez Scot, *realitas* traduit non la « réalité », mais la « réalisation » d'une chose. Il s'agit bien des *realitates* inhérents à la *res* et qui signifient ses degrés ou formes (niveaux) de réalisation (*perfectio*) de l'essence, non pas par ajout distinct à ce qu'est une chose, mais comme sa seule manière de réalisation : « Il n'y a pas de composition d'une chose et d'une autre ; il y a plutôt deux degrés différents de réalité (*duae realitates formales*), "dont l'un est du type réalisable (*perfectibilis*) par la réalité de la différence" » (Lect. I, d. 8, n°103). Il n'y a pas de passage de la puissance à l'acte, mais il s'opère un accomplissement, « une réalisation de la même forme par une *realis formae* ultime, qui inverse la *perfectio realis* ». Pour Scot, l'objet de la métaphysique « n'est pas simplement l'être, mais l'« existant », c'est-à-dire une possibilité qui est toujours en train de se réaliser dans l'être », selon Wolter. L'ontologie avicennienne est une influence de l'émanatisme, dérivé du *proodos* néoplatonicien et qui a eu des répercussions sur la période médiévale grâce à Scot qui s'émancipe ainsi d'Aristote. En partant d'une étude de Dörrie, Agamben avait déjà montré comme l'ontologie néoplatonicienne a considéré dans le terme d'hypostase non simplement l'existence, mais l'existence comme « réalisation ». L'existence en tant qu'hypostase est une certaine performance (*perfectio*) et une réalisation de l'essence. Désormais l'existence se présente comme un processus de réalisation de l'essence, une hypostase. C'est ce sens de l'hypostase qui permet à la théologie latine de traduire la trinité (*una substantia, tres personae*) selon la précision de Grégoire de Nysse : une « hypostatization selon l'essence ».

8. On doit notamment à François de Meyronnes le développement de la pensée scotiste de la « réalisation » au point où il doit même inventer le verbe *realitare* (ou *realizare* ou *realificare*) qui va connaître une longue fortune avec Descartes à l'époque moderne. « La réalité est le mode intrinsèque par lequel se réalise tout ce qui est dans quelque chose », selon François qui distingue trois sens du terme chose : comme substrat, comme prédicat et selon le *quidditas* réalisé par la réalité. L'ontologie médiévale en introduisant la distinction formelle entre essence et existence a mis en lumière la relation entre *realitas* et *res* faisant du concept de réalité un élément inséparable d'un processus modal de réalisation (de l'essence possible à l'existence nécessaire). La scission de la chose de la pensée transforme la réalité en réalisation, où « l'être lui-même n'est qu'un processus dans lequel un possible se réalise sans cesse ». cependant un théologien franciscain, Petrus Aureolus ira contre la doctrine de Scot en professant qu'il n'y a pas de distinction possible entre *realitas* et *res*, entre essence et existence : « Aucune chose ne diffère de sa réalisation dans l'existence. Aureolus dit en effet que *Nulla res differt realiter a realitate sua*, « rien ne diffère réellement (cosally) de sa réalité (cosality). Si elle différait, ce serait une autre réalité, par conséquent pas la sienne » (*Comm. Sent., dist. 3, par. 4, nos. 31-32*).

9. Dès l'origine donc le concept de « réalité » traduit la modalité de réalisation d'une chose et en même temps sa relation constitutive tel que cela apparaît dans la création divine du monde dans l'*Expositio in canonem missae* d'Odon de Tournai (XIe s.). Commentant le prologue de l'évangile de Jean, il dit que la création a été faite à partir de rien et pourtant le monde était dans la parole. Ainsi la création était présente dans la raison fu créateur d'une manière formelle, de manière malléable, réalisable, substantiellement : « Il a surgi du néant (de nihilo prodiit), pour être substantiellement ce qui a été fait. Il a vécu dans la parole pour être formellement avant d'être substantiellement » (PL 160, 1053-1070, col. 1060 A). Odo articule donc la création dans sa conception formelle et en sa substance, en mot et en créature et il y voit « comme un processus de réalisation qui va de la possibilité dans l'esprit du créateur (artefice) à la réalité substantielle. » Du coup, le concept de « réalité » est devenu en Occident « le fruit d'un processus continu de réalisation ». C'est pour cette raison que la *creatio divina* est conçue dans la pensée théologique comme une *creatio continua* : ce qui maintient une certaine inséparabilité entre le processus créateur et la réalité. Le développement technologique s'explique aujourd'hui à cette idée que la réalité est toujours une *realitas*, c'est-à-dire à la fois une création et une réalisation. Ceci se voit bien dans la liturgie où l'être et l'agir se présente comme un processus de réalisation et son effectualité, selon un mode d'opération intrinsèque ou intime. Agamben va alors affirmer : « Opérer soi-même, c'est en fait être, en même temps et simplement (*ipsum enim operari esse est, simul et simplex*) ». [Agamben 2012, p. 65].

10. Dans la suite de la période médiévale, les scolastiques ont situé le problème de la possibilité dans la définition de l'essence. L'essence est d'abord ce qui est conçu de l'entité et la réalité d'une entité se définit en relation avec sa possibilité, dans la mesure où elle ne contient rien qui exclue son existence. L'essence est comprise en rapport avec sa possibilité interne d'exister. Chez les scolastiques alors « la *realitas*, la « cosalité, coexiste avec son essence et celle-ci avec sa possibilité ». L'existence est « un complément de possibilité », un ajout à l'essence pour en réaliser la possibilité d'être. « La réalisation est inscrite dans l'essence comme sa possibilité propre ». Suarez pense dans ses *Disputationes metaphysicae* ce lien entre l'essence et l'existence sous le mode de ses réalisations en tant qu'il s'agit d'un ordre à l'existence ou d'une aptitude à l'existence (*ordo ad esse vel aptitudo essendi*) relevant intrinsèquement ou essentiellement de la réalité. On est là dans une circularité : l'essence se définit à travers l'existence et l'existence est à son tour complément et réalisation de l'essence. On ne peut parler d'une « essence » et d'une « existence » selon Agamben « sans présupposer la "chose" et la scission de laquelle elles résultent ».

Nous commençons avec le chapitre 2