



HAL
open science

”Thomas d’Aquin, Dieu et la Métaphysique” - Recension

Guy Delaporte

► **To cite this version:**

| Guy Delaporte. ”Thomas d’Aquin, Dieu et la Métaphysique” - Recension. 2023. hal-04573338

HAL Id: hal-04573338

<https://hal.science/hal-04573338>

Submitted on 13 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THOMAS D'AQUIN, DIEU ET LA MÉTAPHYSIQUE

de Thierry-Dominique HUMBRECHT op.

Notes de lecture et sautes d'humeur

Sommaire

Introduction.....	2
Organisation d'ensemble de l'ouvrage	2
Métaphysique, les trois modalités.....	3
Les lecteurs d'Humbrecht	5
Doctrin e Sacrée	8
Théologie.....	8
La Doctrin e Sacrée	11
Théologie et philosophie.....	14
Acte d'être.....	17
Concept d'Humbrecht : L'acte d'être et l'être	19
Un acte fini d'être ?.....	20
Concept d'Humbrecht : la double composition d'acte et de puissance	22
Différents types de composition d'acte et de puissance	24
La forme donne d'être	26
Qu'est-ce qu'un acte ?	28
La <i>Métaphysique</i> d'Aristote	31
L'objectif des sciences est la béatitude de l'homme	31
Le sujet de la <i>Métaphysique</i> d'Aristote.....	33
Physique et métaphysique.....	37
Le Dieu d'Aristote	40
Le Dieu d'Aristote ne connaît que lui-même	41
Le Dieu d'Aristote ne donne pas d'être	42
La Création.....	45
L'Aristote historique.....	45
Néo-platonisme.....	47
Participation et Création.....	48
Conclusion	52

Introduction

1 432 pages !!! Un pavé...¹

Mais, car nous ajouterons un mais, grillé à cœur bleu, avec quelques frites blondes, une jeune laitue verte et une petite sauce brune aux trois poivres rouge, noir et blanc, voilà un mets joliment dressé, succulent et roboratif. L'auteur raffole des comparaisons ; nous lui dédions bien volontiers celle-ci.

Organisation d'ensemble de l'ouvrage

Le livre est articulé de la façon suivante :

- Prologue et introduction
- 1^{ère} partie : « *Duplex theologia* » ou les théologies gigognes
- 2^e partie : « *Ce que j'appelle être* »
- 3^e partie : Le proviseur de l'étant
- Synthèse et conclusion

Chaque partie s'ouvre avec une introduction suivie de la considération de quelques thèmes proposés par l'auteur. Vient ensuite, dans l'ordre chronologique de leur rédaction par saint Thomas, une succession de textes (indifféremment théologiques ou philosophiques) dont la lecture commentée est destinée à illustrer et approfondir les thèmes en question. La seconde et la troisième partie sont entrecoupées, çà et là, d'excursus intitulés "*Concepts*" sur une question spéciale, pour partie liée au reste et pour partie non.

À vrai dire, aucun ordre organique clair ne se dégage de la lecture de la table des matières pourtant copieuse. Faut-il attribuer cela au goût de l'auteur pour surprendre le lecteur à ne pas être là où

¹ Th. D. Humbrecht, *Tomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique*, Ed. Parole et Silence, Paris, 2021.

celui-ci l'attend ? Est-ce aussi parce qu'une organisation trop académique aurait juré avec l'ambition de l'ouvrage ? Ou peut-être s'agit-il de la succession des préoccupations de l'auteur, les principaux thèmes abordés étant, en effet, de grands classiques thomistes du moment :

- La Doctrine Sacrée
- Le sujet de la métaphysique
- Les cinq voies thomasiennes
- L'être divin
- L'analogie et la participation
- L'acte d'être et l'essence
- La Création
- La providence

Ce choix de telle ou telle problématique plutôt que d'autres dépend sans doute d'une certaine *consuetudo* prégnante. Il n'est pas question, par exemple, de l'âme humaine (elle n'est pas mentionnée dans *l'Index des noms communs et des principaux énoncés*), alors qu'elle est l'acte premier d'un corps organisé ayant la vie en puissance, et par ailleurs "*le caillou dans la godasse*"² des tenants de l'acte d'être. Ou bien la très difficile question de la continuité du mouvement, de l'espace et du temps (toute aussi absente de *l'Index*), sans laquelle on ne peut comprendre la première voie de la *Somme théologique*.

Si, en effet, le mouvement est, comme le pensent la plupart des scientifiques et des philosophes actuels, une suite discrète d'états fixes à travers un nuage tridimensionnel de points, durant une succession d'instant, alors le principe de non-régression à l'infini est aboli, la remontée à un premier s'avère impossible et Zénon avait raison. La première voie de Thomas se réduit à une opinion et non plus une démonstration. C'est sans doute pourquoi les cinq voies de Thomas ne reçoivent plus que l'attention distraite pour une curiosité ancienne chez la plupart des théologiens, même respectueux du thomisme.

Mais l'absence la plus étonnante, surtout dans la partie consacrée au *Commentaire des douze livres de la Métaphysique*, c'est la question de Dieu "*Pensée de la pensée*". Cette approche de Dieu représente le point culminant de la métaphysique aristotélicienne, et il est curieux que notre auteur n'en touche pas un mot (cette notion est tout aussi absente de *l'Index*) dans un livre ayant pour titre *Thomas d'Aquin, Dieu et la Métaphysique*.

Métaphysique, les trois modalités

« *La métaphysique, chez Tomas d'Aquin, est-elle intégrée à la théologie chrétienne ou bien préserve-t-elle son autonomie ?* »³ Telle est la toute première interrogation avec laquelle Thierry Dominique Humbrecht ouvre son ouvrage.

L'auteur la développe en instituant une triple modalité des relations entre métaphysique et théologie. Celle-ci est déjà posée dès la quatrième de couverture comme la problématique

² Général de Gaulle, à propos de l'Algérie française.

³ *Op. cit.*, p. 11 ; désormais, toutes les citations du livre seront notées ainsi : *Op. cit.*, p. ...

centrale du livre, qui voudra répondre en quelque sorte à la question : à laquelle, ou auxquelles, des trois (énumérées ci-dessous) appartient la métaphysique de Thomas d'Aquin ?

« L'hypothèse d'un double dédoublement invite donc à distinguer trois manières, fût-ce en constatant leur superposition flottante : la métaphysique intégrée, celle assumée fécondante et critiquée des anciens philosophes ; la métaphysique constituée, produite par la doctrine sacrée et étalonnée pour ses propres fins ; et la métaphysique manifestée, celle d'un docteur chrétien qui rectifie selon la raison et avec les natures propres des choses, comme en forme de défense et illustration, les erreurs dressées contre la foi et aussi contre la raison elle-même »⁴

On pourrait résumer ainsi le choix proposé :

- *1^{ère} modalité* : Intégration de la métaphysique à la théologie. Modèle dit "Augustinien". La métaphysique est pour ainsi dire absorbée dans la théologie, fondue en elle et les deux sont devenues indistinctes l'une de l'autre. On parle alors indifféremment de théologie ou de philosophie chrétienne pour désigner une même discipline à la fois naturelle et révélée.
- *2^{ème} modalité* : Constitution d'une métaphysique à partir des données de la théologie. Cette dernière est productrice de métaphysique pour ses besoins propres. Séparation entre métaphysique des métaphysiciens (artiens) et métaphysique des théologiens, au risque de la "double vérité". Une proposition reçue comme vérité philosophique pourrait être contraire aux articles de foi et donc théologiquement fausse. En ce cas, reconnaissent les artiens, la philosophie doit céder. Mais le caractère "philosophiquement vrai" demeure larvé. Cette double vérité est donc rejetée au nom de la foi mais pas au nom de la raison.
- *3^{ème} modalité* : La métaphysique est au service de la théologie, tout en conservant son caractère propre. Modèle dit "Chalcédonien" auquel l'auteur préférerait rattacher la pensée de Thomas d'Aquin. La métaphysique est à disposition de la théologie comme instrument de sa recherche, sans abandonner sa spécificité. Mais en retour, elle se trouve elle-même enrichie par l'apport de la foi dans certains champs de son domaine (dans l'approfondissement métaphysique des notions de Création ou de Providence, par exemple).

Nous voudrions développer une analogie qui permettrait, espérons-le, d'illustrer cette partition en trois. Il y a, dans les relations entre philosophie et théologie, quelque chose de comparable (avec les réserves d'usage, bien-entendu) à celles des mathématiques avec les sciences physiques actuelles. On pourrait retrouver ces trois modalités :

- Pour certains physiciens – première modalité – les mathématiques n'ont de valeur que fondues dans leur démarche d'explication de l'Univers. Elles ne présentent pas à leurs yeux d'intérêt pour elles-mêmes. En recevant dès l'entrée une destination matérielle concrète,

⁴ *Op. cit.*, p 14.

elles perdent en quelque sorte leur identité propre pour devenir le langage des sciences naturelles, voire de la nature elle-même. « *La nature est écrite en langage mathématique* »⁵. Pour eux, les mathématiques dont se sert la physique sont de la physique.

- Pour la plupart des mathématiciens – seconde modalité – peu importe que les mathématiques servent ou non à autre chose. Elles trouvent en elles-mêmes leur pleine justification, mais aussi leur perfection et leur beauté unique. La discipline mathématique comme telle est autonome et séparée des autres sciences. L’usage que peut en faire la physique ou quelque autre discipline que ce soit est accessoire et déconnecté de ses exigences propres pour être détourné vers d’autres impératifs qui lui sont étrangers.
- Certains, enfin, – troisième modalité – considèrent qu’un dialogue constant entre les deux disciplines est nécessaire pour que le progrès des mathématiques serve celui de la physique et qu’en échange cette dernière indique à la première les orientations de recherche utiles à leur développement concerté. C’est le cas de la mécanique quantique presque entièrement mathématisée, ou du développement des calculs statistiques et de probabilité.

Des exemples comparables, aux conclusions qui se recouvrent, peuvent être développés dans beaucoup d’autres domaines ; nous pensons notamment aux relations entre le septième art et la musique... Nous voyons qu’en-deçà des choix d’écoles, existent les mathématiques, qu’on en fasse un usage orthodoxe ou détourné. Définir ces modalités est donc postérieur à la nature même des disciplines que l’on veut considérer, et il en va de même de la métaphysique (et de toute la philosophie) à l’égard de la théologie. En attaquant avec la problématique des trois modalités, la question n’est pas prise à la racine. Nous touchons aux limites d’une démarche historique (Augustin, Chalcédoine, les artiens de Paris,...)

Nous pourrions d’ailleurs ajouter une quatrième modalité, celle de Justinien, qui rejette en bloc toute métaphysique à ses yeux définitivement abolie par la théologie chrétienne, comme l’art païen, la morale païenne, la religion païenne, la cité païenne, le sont avec l’avènement de la civilisation chrétienne. Cette dernière théologie, obligée malgré tout de tenir compte tant de la réalité des créatures que de la rectitude de la raison, radicalise assez directement la seconde modalité, aussi paradoxal que cela paraisse.

Les lecteurs d’Humbrecht

L’auteur suppose donc, dès la première phrase du prologue, que le lecteur sache qu’existe une théologie, ce qui peut sembler répandu, mais aussi une métaphysique, ce qui l’est déjà moins, et que les deux soient en relation de complémentarité ou de rivalité, ce qui ne l’est plus guère. Car cela demande que l’on ait déjà une pré-connaissance avancée des termes du débat.

D’entrée de jeu, par conséquent, il réduit son lectorat à ceux qui partagent le même niveau de compétence que lui et surtout une égale conception de ce qu’il faut entendre par métaphysique et théologie ; les mêmes critères de définition. Mieux, ils doivent s’accorder

⁵ Galilée, *Le Voyageur*.

assez profondément sur la triple modalité de rapports entre métaphysique et théologie. Il semble donc s'agir de ceux, parmi les thomistes confirmés, pour qui l'histoire de la pensée est le sous-bassement obligé des problématiques philosophiques ou théologiques.

Pour le dire simplement, nous sommes devant une école de thomisme bien circonscrite, qui se parle à elle-même parce qu'elle partage les mêmes présupposés. Plutôt européenne de langue latine et post-Gilsonienne. Sans doute aurons-nous une idée des esprits tutélaires (vivants ou encore influents) de l'œuvre dans l'*Index des noms propres* : Gilson (233 références), Boulnois (90 réf.), Torell (79 réf.), Libera (49 réf.), Courtine (45 réf.), Chenu (42 réf.), Michon (41 réf.), Bonino (40 réf.), Imbach (40 réf.), Oliva (40 réf.), Poro (34 réf.), Marion (30 réf.), Van Steenberghe (28 réf.), Wippel (28 réf.) ; notons toutefois que certaines références renvoient davantage à une chronologie (Torell) ou à une traduction (Michon), qu'à une pensée.

Nous comprenons que subdiviser en trois modalités l'histoire des relations entre théologie et métaphysique – type augustinien, chalcédonien, artien – suppose de savoir d'ores et déjà ce que sont ces deux disciplines en elles-mêmes. Or, les œuvres qui permettraient semble-t-il, une telle pré-connaissance sont à la portion congrue quand elles ne sont pas absentes du livre.

En effet, ce qui représente le cœur de métier de Thomas d'Aquin théologien, nous voulons parler des commentaires bibliques, est très peu cité. Rares sont, par exemple, les références aux commentaires des Évangiles et des Épîtres, plus rares encore celles tirées des commentaires du *Livre de Job* ou des *Psaumes*, et pratiquement pas de trace de la *Chaîne d'or*, outil pourtant extraordinaire au service du théologien. L'absence de ces textes dans une thèse s'interrogeant sur les relations entre la théologie révélée et la métaphysique tend à prouver soit que la théologie scientifique pure fait très peu appel à la métaphysique, soit que l'auteur ne voit pas dans les commentaires bibliques l'œuvre maîtresse du théologien, soit les deux. Nous pensons que ce paradoxe s'explique en partie en raison d'une conception discutable de ce qu'est la "*Doctrine Sacrée*" ; nous aurons l'occasion d'y revenir.

De même l'authentique travail de métaphysique de Thomas, c'est-à-dire le *Commentaire des douze livres des Métaphysiques d'Aristote*, est certes présent dans l'ouvrage, mais au milieu d'autres et plutôt moins. Comme le dirait l'auteur lui-même, « celui-ci apparaît marginalisé, et reçu comme un texte parmi d'autres (avec parfois l'affectation de mettre majeurs et mineurs au même plan) »⁶. Alors que ce commentaire représente le testament suprême de Thomas d'Aquin en la matière, comme d'ailleurs tous les commentaires d'Aristote, dont il poursuit la rédaction jusqu'à son dernier souffle, sont l'unique véritable legs philosophique de Thomas au service des théologiens et des artiens. Seuls ces commentaires, en effet, respectent le genre sujet, les principes premiers et le mode de procéder propres à chacune des disciplines philosophiques. Et pourtant, sans jamais déroger aux règles de la science, saint Thomas exploite Aristote jusqu'aux limites de ses possibilités pour le rendre compatible avec la foi.

Un tel fait est si massif devant les yeux qu'il aveugle nombre de thomistes « *qui ne veulent pas voir* »⁷. Ils se plaignent de ce que leur maître ne leur ait laissé aucune *Somme philosophique*, à l'image de la *Somme théologique* ; gageons que Thomas leur répondrait

⁶ *Op. cit.*, p. 27.

⁷ Pour plagier Bañez.

comme Denys commentant son maître Hiérothée : « *Nous n'eussions pas entrepris un travail superflu pour répéter les propres discours du Maître ... Mais comme il exposait sa doctrine d'une façon relevée et cachait sous un seul mot, beaucoup de choses, nous les maîtres des âmes encore novices, nous reçûmes l'ordre d'éclaircir et de développer les idées si profondes et si concises de cette puissante intelligence* »⁸.

On aurait pu penser que c'est en se concentrant sur certains textes emblématiques des disciplines en question que l'on concevrait progressivement l'essence de chacune, phase tout à fait nécessaire avant de pouvoir les comparer. Mais bien au contraire, l'auteur s'intéresse en priorité à des œuvres qui ne sont ni totalement philosophiques, ni véritablement théologiques. Elles brassent indistinctement les deux perspectives en vue d'un objectif qui leur est extérieur et suivent un ordre autre que seulement scientifique. Il s'agit alors d'une visée ou bien pédagogique, comme la *Somme théologique*, le *Commentaire du De Trinitate* ou l'*Abrégé de Théologie*, ou bien apologétique et combative, comme la *Somme contre les Gentils*, ou encore, avec les *Questions disputées*, d'une intention dialectique indiquée en clair par leur titre général.

De sorte que vouloir décortiquer ces dernières pour dire "*tel passage est de la métaphysique*", "*tel autre est de la théologie*", "*pour tel autre encore, on ne peut pas vraiment se prononcer*", c'est se lancer dans une opération de déconstruction hasardeuse à l'extrême. Elle pourrait bien s'achever dans les larmes de l'enfant qui, après avoir démonté le mécanisme de son jeu, réalise que son père est incapable de le reconstruire.

⁸ Denys l'Aréopagite, *Des Noms Divins*, Introduction.

Doctrine Sacrée

Théologie

Le mot “*théologie*” est formé de deux racines grecques : “*Theos*” et “*Logos*”, c’est-à-dire “*Dieu*” et “*Parole*” (Parole n’est peut-être pas un terme adapté, mais d’autres comme discours ne le sont pas davantage. Parole reprend le vocabulaire actuel de l’Église, nous verrons un peu plus bas pourquoi). “*Theos-logos*” se prête à une double signification : aussi bien Parole venant de Dieu que Parole au sujet de Dieu. En cela, le premier Theos-logos, et de toute éternité, c’est le Verbe divin « *Au commencement était le Verbe (Logos) ... et le Verbe était Dieu (Theos)* »⁹. Le Verbe est Théologie en les deux sens, à la fois Parole de Dieu et Parole sur Dieu. « *Le Fils est la conception intellectuelle de Dieu selon qu’Il se connaît lui-même* »¹⁰. C’est lui que Saint Thomas appelle la science de Dieu et des bienheureux. Posons donc notre **première théologie** :

Théologie 1 :
Science sur Dieu en Dieu
Verbe Éternel

De cette source sont issues deux paroles (logos) pour attirer l’homme à Dieu. **La première parole divine** adressée à l’homme est celle de la Création de l’Univers et de l’homme. « *Par lui [le Verbe, le Logos] tout a été fait, et sans lui rien de ce qui existe n’a été fait* »¹¹. C’est aussi la leçon de la Genèse : « *Dieu dit : “Que la lumière soit!” et la lumière fut ... Puis Dieu dit : “Faisons l’homme à notre image”. Et Dieu créa l’homme à son image* »¹². Leçon résumée dans le verset « *Dieu dit et tout fut fait ; Il ordonna et tout a existé* »¹³. La Création est un “*dire*”. Ce qui nous permet de recevoir une **seconde théologie** :

Théologie 2 :
Création de L’Univers
et de l’homme

⁹ *Évangile de saint Jean*, 1, 1.

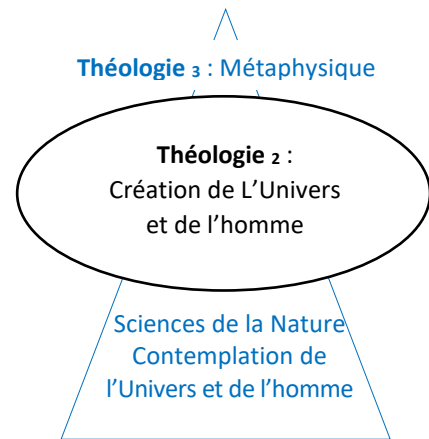
¹⁰ *Commentaire de l’Épître aux Colossiens*, n° 35.

¹¹ *Évangile de saint Jean*, 1, 3.

¹² *Genèse*, 1, 1, 7.

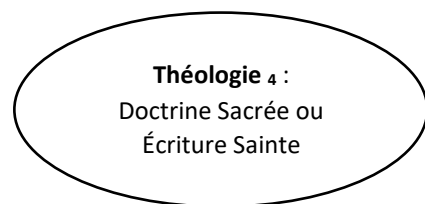
¹³ *Psaumes*, psaume 33.

« Ce que l'on peut connaître de Dieu est manifeste pour eux [les païens], car Dieu le leur a montré clairement. Depuis la création du monde, on peut voir avec l'intelligence, à travers les œuvres de Dieu, ce qui de lui est invisible : sa puissance éternelle et sa divinité »¹⁴. À cette invitation, le genre humain a répondu plus ou moins parfaitement par la contemplation naturelle de l'Univers et de l'homme. Ce que Thomas appelle Philosophie. Les sciences naturelles de l'observation de l'Univers et de l'homme ont conduit ce dernier à s'interroger sur leur origine et leurs causes les plus élevées, objets de la métaphysique. Ce qui nous permet de poser une **troisième théologie** :



À ce niveau, nous avons donc trois théologies, trois Paroles de Dieu et/ou sur Dieu : la première, celle du Verbe unique, Parole de Dieu sur Dieu à l'adresse de Dieu et des bienheureux, inaccessible à l'homme en cette vie ; la seconde, celle de la Création, parole multiple de Dieu sur Dieu à l'adresse de l'homme (exprimée, en conséquence, en un message compréhensible par l'homme – effet de la pédagogie divine – le réel sensible, les œuvres de Dieu) ; la troisième, la métaphysique, philosophie première ou théologie, parole de l'homme sur Dieu en réponse au message de la Création. Cependant, l'écart entre les conclusions de la métaphysique et la connaissance compréhensive de l'essence divine reste infini et infranchissable pour l'homme tant qu'il demeure passager terrestre.

C'est pourquoi fut rendu nécessaire d'adresser à l'homme une **seconde parole divine**, la "Doctrin e Sacrée", qui vienne au secours de son impuissance. « Il était nécessaire au salut des hommes qu'il y ait une doctrine révélée par Dieu au-delà des disciplines philosophiques, car l'homme est ordonné à lui comme à une fin qui outre passe sa compréhension »¹⁵. Science écrite par Dieu lui-même en tenant la main des auteurs sacrés de l'Écriture Sainte, commencée par la Genèse et close avec l'Apocalypse. Science sous la tutelle de la Science même de Dieu, son Verbe. À la fois spéculative et pratique, démonstrative mais aussi pédagogique, aux accents historiques et spirituels. Son unique sujet est de nous révéler qui est Dieu, de nous manifester ce que la raison humaine, abandonnée à ses forces naturelles, est inapte à seulement envisager : les grands mystères de la Foi catholique que sont la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, l'Église et les Fins dernières. Cette Doctrin e Sacrée est une **quatrième théologie** :



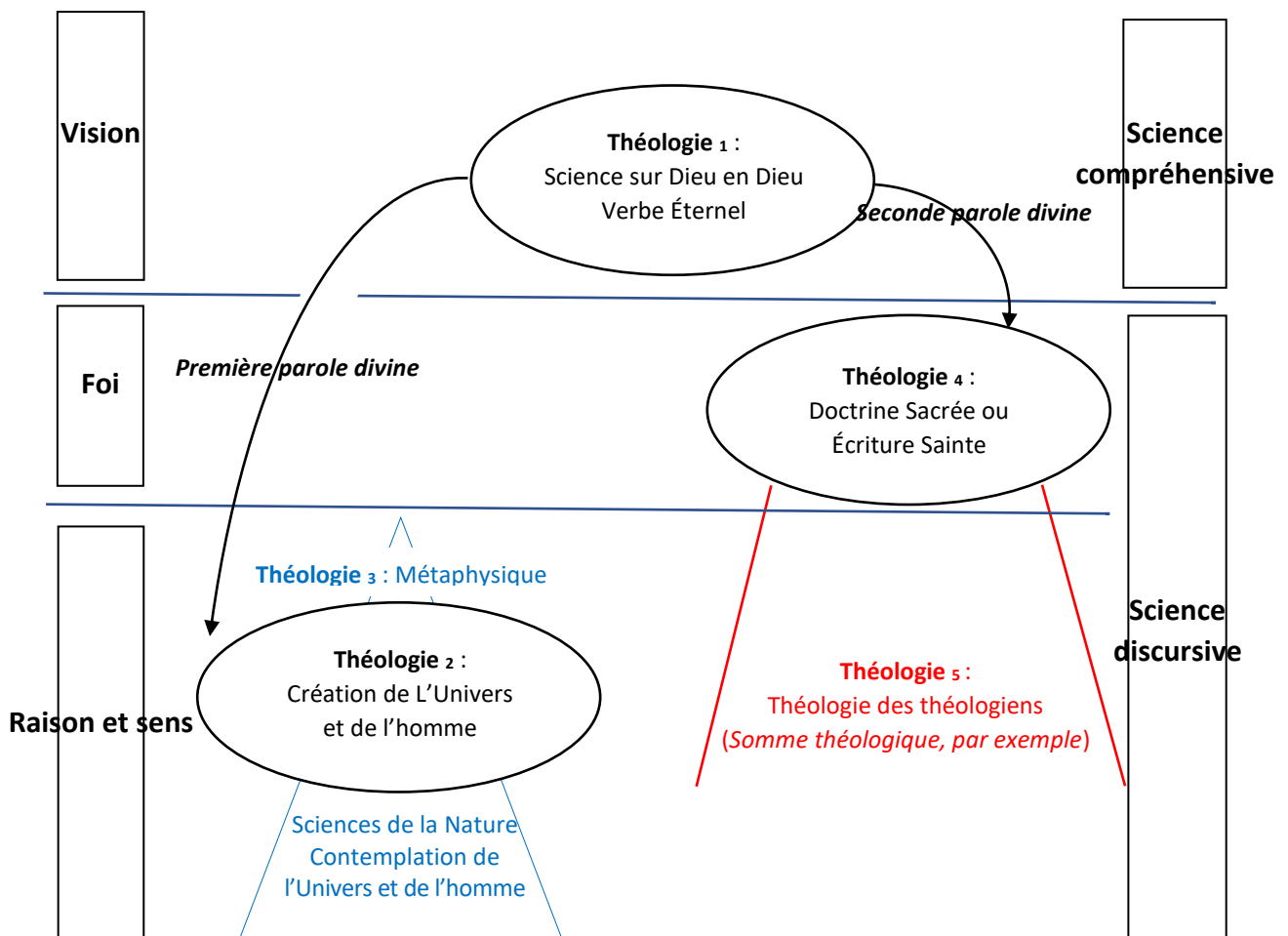
¹⁴ Épître aux Romains. 1, 19-20.

¹⁵ Somme Théologique, Ia, q. 1, a. 1, corp.

Parce que les vérités contenues dans la Doctrine Sacrée excèdent les capacités de compréhension de l'esprit humain, il fallait à l'homme une vertu supérieure à la simple raison naturelle pour y accéder. Cette vertu, c'est le don de la Foi théologique, qui nous fait assentir avec certitude quoique sans évidence, aux vérités proclamées par la Doctrine Sacrée. Parce que cette Doctrine Sacrée est à destination du salut de l'homme, Dieu l'exprime dans un discours accessible à la raison, et même aux sentiments des moins instruits. C'est pourquoi les hommes de foi s'en sont emparés pour tenter de l'explicitier et de l'approfondir, produisant ainsi une **cinquième théologie**, celle qu'on appelle aujourd'hui tout simplement "théologie", ou, pour la distinguer des précédentes, "théologie des théologiens". Il s'agit d'un discours humain, rationnel et scientifique qui prend la Doctrine Sacrée pour sujet et en reçoit ses principes de raisonnement. La *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin en est un des meilleurs exemples.



En synthétisant l'ensemble, nous obtenons le schéma suivant :



Ce graphique n'est pas, bien-entendu, à recevoir sans réserve ni précisions. Comme tout schéma, il est simplificateur, grossit certains traits et en oublie d'autres. Il permet cependant de mettre au jour le parallélisme des deux voies de communication entre Dieu et l'homme, en tenant compte d'un décalage de niveau entre elles.

Deux livres écrits par Dieu : "*le Grand Livre de l'Univers*" d'un côté et "*l'Écriture Sainte*" de l'autre. Deux réponses des hommes, de niveau inégal en raison de la différence de nature des points de départ et des facultés humaines réceptrices. La contemplation de la Nature débouche sur un discours aux principes purement rationnels : la philosophie. Nous l'avons figurée sous forme de triangle dont la pointe s'élève au-dessus de la Création, pour signifier que la raison naturelle cherche à s'élever jusqu'à la connaissance des causes immatérielles les plus élevées par l'intermédiaire de la contemplation de ce qui existe.

Nous avons donné une figure différente à la réponse de l'homme de foi au message de l'Écriture Sainte. Elle veut montrer que, si les principes de la théologie des théologiens proviennent d'une science supérieure, certaine dans la foi mais non évidente à l'intelligence humaine, la *Doctrina Sacra*, leur réponse demeure d'ordre rationnel et humain. Elle ne dépasse pas la Révélation, mais au contraire, fait de la Bible son sujet propre d'étude. Telle est la nature de ce qu'on appelle communément la théologie.

La finalité ultime tant de la philosophie que de la théologie est donc bien de connaître qui est Dieu. La première retient pour sujet d'étude L'univers et l'homme (ultimement synthétisé dans l'expression "*substance en qualité de substance*"). Elle les regarde comme des effets dont la nature doit permettre de dire quelque chose de la nature de la cause suprême de leur être. La seconde, la théologie des théologiens, a pour sujet d'étude l'Écriture Sainte où Dieu dit, dans un discours humain et pédagogique, qui il est et comment le rejoindre. C'est pourquoi, partant de principes révélés, la théologie n'a pas à dépasser la Révélation, et d'ailleurs ne le pourrait pas.

« À l'égard de Dieu, l'homme dispose d'un triple mode de connaissance. Le premier consiste à remonter jusqu'à Dieu par l'intermédiaire des créatures, et à la seule lumière naturelle de la raison [Philosophie]. Dans le deuxième, c'est la vérité divine, dans sa transcendance par rapport à l'intelligence, qui descend jusqu'à nous par mode de révélation [Doctrina Sacra], non pas qu'elle soit déjà démontrée jusqu'à l'évidence, mais seulement offerte à notre foi. Dans le troisième mode, enfin, c'est l'esprit humain qui sera élevé jusqu'à la pleine intuition [Vision] des vérités révélées »¹⁶.

La Doctrine Sacrée

La Doctrine Sacrée est l'un des premiers thèmes majeurs abordés par Humbercht au début de son livre, tout au long de celui-ci et jusqu'à la dernière ligne. Elle est donc un concept tout à fait clé pour comprendre l'enjeu d'ensemble de l'ouvrage : les relations entre métaphysique et théologie. Une erreur sur ce point risquerait fort d'invalider à la source tous les développements qui en découleraient.

¹⁶ *Somme contre les Gentils*, L IV, ch. 1, § 6.

Deux de ses coreligionnaires et collègues (et qui partagent le même éditeur que lui dans la même collection) ont marqué fermement la problématique qui nous préoccupe.

D'un côté :

« La theologia ou sacra doctrina désigne-t-elle l'activité de réflexion critique et spéculative sur le contenu de la révélation chrétienne ? L'interprétation dominante, depuis plusieurs siècles et encore aujourd'hui, ne se garde pas, même avec quelques nuances et au prix de nombreuses apories, de répondre à cette question par l'affirmative.

On entend au contraire répondre dans une direction toute différente. On veut démontrer que les expressions theologia, sacra doctrina, sacra scriptura, toujours parfaitement synonymes au XIII^e siècle, désignaient alors non pas la "théologie des théologiens", mais ce que, à la suite de la Constitution Dei verbum du second concile du Vatican, nous appelons la "Parole de Dieu" »¹⁷.

De l'autre côté :

« Elle [la Doctrine Sacrée] s'applique à la vérité chrétienne comme corps de doctrine et qui comprend l'Écriture et la théologie ... Autrement dit, la Doctrina Sacra, c'est toute la Révélation divine, l'enseignement de la religion chrétienne dans toute son ampleur »¹⁸.

La question est donc la suivante : la Doctrine Sacrée est-elle contenue dans les limites précises de la Révélation transmise par les auteurs sacrés et close avec l'Apocalypse ? Ou bien englobe-t-elle l'ensemble des travaux et réflexions produits depuis plus de 2 000 ans à son propos ? Nulle part, hélas, Humbrecht ne pose cette question.

La raison majeure et unique, semble-t-il, pour laquelle la plupart des théologiens thomistes optent pour la seconde branche de l'alternative est que dans la fameuse question 1 de la *Somme théologique*, consacrée en son entier à la Doctrine Sacrée, Thomas écrit, à l'article 8, que cette Doctrine Sacrée peut tout à fait utiliser des arguments et démonstrations philosophiques, y compris issus de philosophes païens. Ces preuves, précise Humbrecht, seraient extrinsèques et probables, contrairement au donné révélé, mais, en revanche, fort utiles à la défense de la foi, ce qui suffit à autoriser leur emploi. Les théologiens y voient la justification de l'intégration à la Doctrine Sacrée des travaux des Pères, des Docteurs, des théologiens et des philosophes de toute l'histoire de la pensée chrétienne, à titre, certes, d'opinion extrinsèque et probable comme le précise l'article en question.

Mais l'argument avancé par ces théologiens n'est pas concluant. Si Thomas avait donné un exemple de démonstration chez Platon ou Aristote cité par Augustin ou Anselme, ou s'il avait choisi Socrate ou Maïmonide comme référence de philosophe non-chrétien en appui à la défense de la foi sur tel ou tel sujet, alors le raisonnement serait probant. Mais ce n'est pas ce

¹⁷ Henry Donneaud op, *Théologie et intelligence de la foi*, Parole et Silence, 2006, 4^{ème} de couverture..

¹⁸ Philippe-Marie Margelidon op, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, 2011, article *Doctrina sacra*.

qu'il fait. Les mentions de démonstration ou de philosophe païen qu'il donne dans cet article 8 sont elles-mêmes tirées de Saint Paul ou des Actes des Apôtres, c'est-à-dire du corpus révélé et n'en sortent pas. Voici un des exemples que donne Thomas :

« L'Apôtre (I Cor. xv) argumente à partir de la résurrection du Christ pour prouver la résurrection universelle ... L'Écriture sacrée débat avec celui qui nie ses principes, par argumentation si l'adversaire concède le contenu de la révélation divine ».

« *Sacra Scriptura* » ! L'Écriture Sacrée. On ne peut être plus clair. Ce sont les Écritures Sacrées qui argumentent et font appel aux penseurs païens, dans l'esprit de Thomas, et ces preuves ne sont aucunement "*extrinsèques et probables*", mais révélées. Ce que Thomas entend ici par Doctrine Sacrée, ce sont bien les Écritures Saintes rédigées par les auteurs sacrés sous la dictée directe de Dieu. Et uniquement elles. En outre, toujours au même endroit, Thomas ajoute en citant saint Augustin :

« Les livres des Écritures canoniques sont les seuls auxquels j'accorde l'honneur de croire très fermement leurs auteurs incapables d'errer en ce qu'ils écrivent. Les autres, si je les lis, ce n'est point parce qu'ils ont pensé une chose ou l'ont écrite que je l'estime vraie, quelque éminents qu'ils puissent être en sainteté et en doctrine »¹⁹.

Humbrecht n'ignore pas ce passage, mais il ne lui accorde pas le poids qu'il pèse véritablement. Parce que lui-aussi, au nom de l'argument évoqué plus haut, penche pour une Doctrine Sacrée attrape-tout (pourquoi, après tout, ne pas qualifier dès lors de Doctrine Sacrée une lecture freudienne ou LGBTiste ?). Il conclut son livre ainsi :

« La doctrine sacrée, vérité issue de la révélation, fait aussi usage d'arguments rationnels, qu'elle considère étrangers à sa nature et n'ayant qu'une valeur de probabilité, mais utiles pour servir la foi ou réfuter l'erreur, ou pour manifester quelque autre vérité. Les autorités de l'Écriture y ont au contraire un usage propre. Quant aux docteurs chrétiens, ils sont utilisés comme lieux propres, mais seulement probables ... La métaphysique enfin n'y est nommée ni théologie, ni philosophie, elle devient doctrine sacrée »²⁰.

Il semble cependant que le constat de non-conclusion du seul argument avancé en l'absence de tout autre, pour verser dans une version englobante de la Doctrine Sacrée, aurait dû conduire au contraire, à opter en faveur de la partie opposée. Car à l'inverse, le nombre de fois où Thomas identifie strictement la Doctrine Sacrée à l'Écriture Sainte ou l'Écriture Sacrée est suffisamment élevé pour que le doute ne subsiste plus. La Doctrine Sacrée n'est pas la « *vérité issue de la révélation* » comme l'écrit Humbrecht, elle est la Révélation. D'une erreur au départ s'en suit, hélas, un imbroglio à l'arrivée qui trouble l'ensemble du travail colossal et souvent passionnant de l'auteur.

¹⁹ *Somme théologique*, Ia, q 1, a 8, co.

²⁰ *Op. cit.*, Synthèse et conclusion, p. 1345.

La toute première faute fut d'attribuer Dieu pour sujet de la théologie des théologiens. Dieu lui-même n'est pas davantage accessible à la raison sublimée par la foi chez le théologien que laissée à sa seule lumière naturelle chez le philosophe. Mais puisque Thomas assigne Dieu comme sujet de la Doctrine Sacrée, et qu'Humbrecht assimile Doctrine Sacrée et théologie des théologiens, il ne peut éviter de se fourvoyer.

En vérité, de même que ce n'est pas Dieu le sujet de la métaphysique, mais l'être en qualité d'être, de même, ce n'est pas Dieu le sujet de la théologie des théologiens, mais la Doctrine Sacrée. Nous l'avons vu dans notre schéma, l'Univers créé joue pour le philosophe laissé à sa seule raison le même rôle que la Doctrine Sacrée pour le théologien assisté de sa foi : les deux sont discours de Dieu à l'adresse des hommes, afin qu'ils le méditent et en tirent les conséquences pour la gouverne de leur vie ; le premier dans la philosophie (nous le verrons avec le projet métaphysique d'Aristote) et le second dans la théologie.

S'ensuit une autre erreur : l'incompréhension de la subalternation de la Doctrine Sacrée à la science de Dieu²¹. Chacun peut comprendre que, si la Doctrine Sacrée est bien écrite par Dieu au sujet de lui-même, mais en des termes adaptés à la raison et aux sentiments humains grâce à la plume des auteurs sacrés, alors les principes de cette Révélation dictée sont bien suspendus à la compréhension que Dieu a de lui-même. Ils lui sont subalternés. Mais si Doctrine Sacrée désigne aussi l'ensemble de la théologie des théologiens, alors cette subalternation ne se comprend plus du tout. Malgré tout le respect dû à saint Thomas d'Aquin, Docteur commun de l'Église universelle, malgré les nombreuses et profondes expériences mystiques dont il fut gratifié, malgré l'assistance constante et visible de l'Esprit Saint en son âme, il ne lui viendrait pas à l'idée de prétendre que son chef-d'œuvre, la *Somme théologique*, suspend ses principes directement à la science même de Dieu. La *Somme théologique* n'est pas une révélation. La théologie des théologiens n'est pas subalternée à la science de Dieu, la Doctrine Sacrée, oui.

Une troisième erreur, c'est qu'il devient objectivement impossible de distinguer entre théologie et métaphysique, si l'on englobe l'ensemble sous le vocable univoque de Doctrine Sacrée. C'est néanmoins bien ainsi qu'Humbrecht conclut son travail « *La métaphysique enfin ... devient doctrine sacrée* ». Même augmentés d'une différence spécifique, comme "révélé" ou "naturel", les deux discours en viennent à relever d'un unique genre prochain, alors qu'une distance infinie les sépare, celle entre la Parole de Dieu et la parole des hommes. C'est à se demander si, dès lors, ce travail ne perd pas sa raison même d'être.

Théologie et philosophie

Thomas nous donne une clé pour résoudre la question de la distinction entre théologie et philosophie, dans un exemple emblématique à propos de l'étude de l'âme. Lorsque la théologie aborde des sujets qui relèvent aussi de la philosophie, ce qui est fréquent et se présente à propos de l'âme, il n'y a de différence ni dans la matérialité des démonstrations et des conclusions, ni non plus dans l'usage logique et analytique de la raison naturelle ; de sorte que les deux discours peuvent en certains endroits se superposer au millimètre. Il devient

²¹ *Op. cit.* P. 528.

alors difficile, pour ne pas dire impossible, de déclarer tel passage “philosophique” ou “théologique”, si l’on se focalise sur le seul extrait, en dehors de son contexte.

La différence provient de la source. Si les prémisses premières indémonstrables d’un raisonnement sont issues de la connaissance sensible matérielle, le discours est philosophique ; si en revanche, ces prémisses premières – ou même une seule d’entre elles – proviennent de la Doctrine Sacrée (au sens où nous l’entendons désormais), alors le discours est théologique et repose sur la foi. Ce point est crucial pour séparer les deux disciplines, et l’effet est patent sur l’ordre de procéder de chacune.

À deux endroits, en effet, Thomas aborde le mode opératoire pour étudier l’âme humaine. Dans le premier, issu du *Commentaire du Traité de l’âme d’Aristote*, il nous dit :

« Aussi, en vue de connaître l’âme, devons-nous partir de ce qui est davantage extrinsèque, pour abstraire les espèces intelligibles grâce auxquelles l’intellect se comprend lui-même. De sorte que nous connaissons l’acte par l’objet, la puissance par l’acte et enfin par la puissance, l’essence de l’âme »²².

La première chose à chercher est donc quel est l’objet de la faculté de connaissance, et d’abord, l’objet propre de chaque sens, puis l’objet de l’intelligence. Connaissant cet objet, nous en déduisons la nature de l’acte même de connaissance qui le porte, car c’est un même acte qui est acte du senti et acte du sens. Grâce à cet acte, nous atteignons la puissance dont il est l’acte, c’est-à-dire la faculté de connaissance sensible ou intellectuelle, car la puissance est strictement adaptée à l’acte au point de faire difficilement la différence entre les deux dans le concret des choses. Et enfin, cette puissance nous enseigne sur l’essence même de l’âme dont elle est issue. Telle est la démarche philosophique qui préside à l’ensemble du *Traité de l’âme d’Aristote*, merveille d’ordre et de composition, nous dit Thomas²³.

Dans un second ouvrage, la *Somme théologique*, Thomas d’Aquin aborde le même thème mais propose de l’exposer dans un ordre exactement inverse :

« La nature humaine est du domaine du théologien, en ce qui concerne l’âme ; le corps ne l’intéresse que dans son rapport avec elle. On commencera donc par l’âme, et puisque les substances spirituelles possèdent, selon Denys, essence, pouvoir et activité, on examinera les questions relatives à : 1° l’essence de l’âme ; 2° son pouvoir, c’est-à-dire ses puissances ; 3° son opération »²⁴.

D’abord l’essence, puis les puissances, puis les opérations (les actes) ; l’objet extérieur des facultés n’est même plus évoqué. La raison mise en avant est que le théologien s’intéresse à la nature humaine seulement à propos de son âme. Le corps n’entre en considération que dans son rapport elle. Cet ordre descendant s’explique parce qu’avant d’en venir à l’homme comme nature corporelle dotée d’un esprit, la *Somme théologique* avait déjà abordé les réalités purement spirituelles que sont Dieu, tout d’abord, puis en dessous, les anges. Il se sert

²² *Commentaire du Traité de l’âme d’Aristote*, L II, l 6, n° 308.

²³ *De Unitate Intellectu*, ch. 1, n° 15.

²⁴ *Somme théologique*, Ia, q 75, introduction.

de la connaissance acquise à leur propos pour approfondir celle de l'homme comme esprit soutenu par un corps.

Rien n'illustre mieux cette différence de procéder. La théologie descend de Dieu à l'homme en passant par les anges, alors que la philosophie monte des objets matériels sensibles et intelligibles jusqu'à la nature intellectuelle de l'homme et s'appuie, en métaphysique, sur sa connaissance de l'intelligence humaine pour essayer d'entrevoir ce que pourrait être une "*substance séparée*" purement intellectuelle.

Les deux textes ont vraisemblablement été écrits à la même époque. Peut-être même en parallèle. Il faut donc voir dans leur comparaison, une intention explicite de saint Thomas. L'ordre de procéder est une clé majeure de définition d'une science et de distinction entre des sciences différentes abordant des sujets comparables.

Acte d'être

Une universitaire canadienne post-gilsonienne écrit :

« Bien que la notion d'acte d'être soit sous-jacente à nombre de développements philosophiques et théologiques de Thomas d'Aquin, elle n'est considérée pour elle-même dans aucun texte du corpus thomasiens »²⁵.

Déclaration banale pour un thomiste contemporain ; Il faut toutefois méditer tout ce qu'a de paradoxal cette ouverture d'un livre de 200 pages, issu d'un travail universitaire consacré en son entier à la notion d'« acte d'être » chez Thomas d'Aquin. Or, ce dernier, c'est vrai, ne lui consacre pas une ligne de commentaire en toute son œuvre, bien qu'il emploie l'expression « *actus essendi* » un nombre de fois suffisant pour qu'elle ne nous soit pas étrangère.

Remarquons-le, lorsque nous passons outre l'explication d'un vocable (on ne peut tout clarifier, et on ne le doit pas), c'est que nous jugeons inutile d'en dire plus et considérons que le sens à donner est bien connu de tous ; l'éclaircir serait alors prendre son lecteur pour un rustre. Il est très vraisemblable que ce fut l'état d'esprit de Thomas d'Aquin à propos de la notion d'acte d'être. Aucune comparaison n'est en effet possible avec les copieuses analyses qu'il offre et répète à l'envi, à propos de concepts philosophiques de base comme *forme, matière, acte, puissance*, etc. Dès qu'une notion acquiert quelque importance à ses yeux, Thomas n'est pas avare de pleines pages de commentaires et de démonstrations à son sujet. Mais là non, rien !

Geneviève Barette, l'auteur, prétend pourtant que la notion d'acte d'être est « *sous-jacente à nombre de développements philosophiques et théologiques* ». Au nom de quoi et à quel titre ? Ce n'est dit nulle part. Quiconque a un peu fréquenté la pensée de Thomas d'Aquin sait qu'il n'est pas vraiment friand de sous-entendus ni d'apartés. Il ne pratique pas non plus, comme les néo-platoniciens, l'obscurité élitiste qui réserve la doctrine aux seuls initiés. Il est encore

²⁵ Geneviève Barette, *L'être comme perfection : Les sens d'actus essendi chez Thomas d'Aquin*, Montréal, Éditions universitaires européennes, 2014.

moins adepte d'une métaphysique subliminale que voudraient lui prêter certains de nos contemporains. Les pures sous-jacences ne sont pas son fort.

Tout au contraire lorsque, chez Thomas, une notion est plus ou moins implicite à différents endroits, il existe toujours au moins un lieu, ailleurs, où elle est longuement clarifiée. C'est d'ailleurs un des premiers travaux pour apprenti thomiste : repérer et référencer ces lieux, car "*Thomas est le meilleur commentateur de lui-même*", selon l'adage. Mais ce n'est pas le cas, nous a-t-on dit, de l'acte d'être. Quelle conclusion en tirer ? Que ce n'est pas vraiment une préoccupation philosophique pour Thomas ? Les apparences le laisseraient en tout cas penser.

En effet, lorsqu'il emploie l'expression, c'est le plus souvent dans des contextes assez généraux, soit pour expliquer, après Avicenne, l'origine sémantique du mot *ens*. Ce terme, qu'on traduit souvent par le barbarisme/néologisme français "*un étant*", était tout autant incongru en latin, comme d'ailleurs "*to on*" en grec. Il demandait donc une explication, c'est pourquoi Thomas écrit qu'*ens* serait forgé à partir du verbe être dans ce qu'il a d'actuel. Un étant est celui qui est, qui exerce le fait d'être. Soit, dans une autre série de textes, pour distinguer l'être exprimé dans la composition d'un énoncé, autrement dit *l'être dans l'esprit*, d'avec *l'être dans les choses*, à la suite de l'analyse d'Aristote dans sa Métaphysique. *Actus essendi* signifie donc dans ce cas exister "*en dehors de l'âme*" et pas seulement en pensée. Rien en cela de suprêmement métaphysique.

Mais dès lors, qui donc a suggéré à notre auteur que la notion d'acte d'être est sous-jacente à tant de développements qu'elle mériterait un livre entier de quelque 200 pages ? Qui lui aura laissé entendre qu'on pouvait repérer un peu partout des actes d'être sous-jacents là où Thomas reste muet et s'intéresse à autre chose ? Certainement pas la lecture de Thomas d'Aquin lui-même, puisque précisément il n'en parle pas ! Seule la *doxa* thomiste dominante depuis près d'un siècle – disons depuis Gilson – a pu exercer une influence intellectuelle telle qu'aucun thomiste contemporain, y compris des adversaires affichés de Gilson comme Garrigou-Lagrange, Van Steenberghe ou Dewan, ne prend le temps de questionner le concept. Ils sont inconsciemment incapables de s'en démettre tant ils ont été façonnés à son école.

Seule cette nouvelle scolastique universitaire pouvait offrir à un candidat doctorant assez de grain à moudre pour développer une étude de haut niveau sur un thème qui, de son propre aveu, n'existe pas. Car l'acte d'être, qui est pratiquement absent chez Thomas d'Aquin aux dires mêmes de ceux qui portent ce concept aux nues, est devenu omniprésent dans le thomisme du XX^e siècle jusqu'à nos jours, un peu comme une espèce invasive échappée de la soute de quelque improbable vaisseau pirate (Kierkegaard ? Sartre ? Heidegger ?) Un sévère confinement avec interdiction stricte de sortir de Thomas d'Aquin (même pour visiter ses proches) pourrait-il nous en immuniser ?

Cette nouvelle scolastique touche parfois au ridicule. Conscients que Thomas est très loin d'accorder à l'acte d'être toute l'attention que ce concept mériterait à leurs yeux, certains philosophes récents lui ont reproché de n'avoir pas su exploiter cette notion qu'il avait pourtant inventée. Ainsi, on²⁶ le loue, par exemple, comme un des plus grands métaphysiciens de tous les temps tout en le traitant, dans la même phrase, de sophiste et d'illusionniste à

²⁶ Anthony Kenny, *Aquinas on Being*, Oxford University press. 2002, p. 194, « *In conclusion...* ».

propos de l'être subsistant. Sans broncher ! Sans mesurer aucunement l'énormité de la contradiction. Thomas d'Aquin est un piètre philosophe sur certains points, pense-t-on, parce qu'il n'a pas conçu ce qu'on juge devoir être la véritable métaphysique de Thomas d'Aquin !

D'autres²⁷ voient un écart entre la pensée de Thomas et le langage avec lequel il s'exprime. Le discours ne serait pas à la hauteur de la saisie métaphysique de l'être. Notamment, disent-ils, à la question de la "*différence ontologique*" pourtant posée, à ce qu'il paraît, en termes précis par lui, la réponse donnée demeure particulièrement défectueuse et témoigne d'une inconséquence de langage. Autrement dit, Thomas pense juste mais parle mal ! En réalité, ces commentateurs zélés ont voulu forcer, au sein d'expressions qui ne le disent pas, l'extraction de ce qu'eux-mêmes pensent devoir être l'authentique pensée de Thomas d'Aquin sur l'acte d'être. Nous sommes à la limite d'une introspection psychanalytique de l'inconscient thomasien. Chez saint Thomas, l'acte d'être serait en somme un acte manqué !

Concept d'Humbrecht : L'acte d'être et l'être

Quoi qu'il en soit, Humbrecht semble convenir lui aussi de l'absence d'explication sur l'acte d'être chez Thomas. Il reconnaît 17 occurrences de l'expression dans toute l'œuvre, surtout groupées au début (*Commentaire des Sentences, Q. D. de Veritate*) ; « *c'est par la suite qu'elle se raréfie presque* »²⁸. Plusieurs fois, il concède que « *Thomas ne s'explique pas* » sur l'acte d'être²⁹. Il ne fait aucune mention d'au moins un lieu où Thomas d'Aquin développerait cette notion (et pour cause...). Mais pour lui, « *L'affaire semble entendue* »³⁰ et il ne la remettra pas en doute. Ce n'est peut-être pas la meilleure décision, car aucune "*affaire*" ne devrait échapper au crible de la dialectique, surtout – *surtout !* – si elle semble "*entendue*". Ne serait-ce que pour entendre une bonne fois ce qu'il nous faut entendre.

Si Humbrecht consacre un chapitre (appelons ainsi les intermèdes au titre commençant par *Concepts*) à l'acte d'être, c'est pour s'en remettre corps et âme à Gilson qui écrit : « *Saint Thomas ne nous a laissé ni théologie ni philosophie de l'esse [acte d'être], mais, et c'est déjà beaucoup, il nous a laissé une théologie contenant les éléments d'une telle philosophie* »³¹. C'est l'interprétation de l'acte d'être selon Gilson qui « *permet au mieux d'élaborer une métaphysique de théologien* » et qui « *fait l'objet d'un consensus* »³² aux yeux d'Humbrecht.

Où l'on constate à nouveau l'absence matérielle de considération pour l'acte d'être chez saint Thomas. L'excuse donnée par Gilson et rapportée par Humbrecht – la modestie d'un novateur qui ne voulait pas paraître tel – s'avère assez futile³³. C'est l'argument psychologisant de celui qui n'en a plus de rationnel. L'opinion personnelle d'Humbrecht n'est guère plus convaincante ; le *Contra Gentiles*, nous dit-il, associe à la notion d'*actus*

²⁷ Mgr. André Léonard, *Métaphysique de l'être*, Le Cerf, Paris, 2006, pp. 48, 54.

²⁸ *Op. cit.*, p. 853.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 921, 1047, 1051 (entre autres).

³⁰ *Op. cit.*, p. 847.

³¹ *Op. cit.*, p. 851, Humbrecht cite Gilson : *Elements of Christian Philosophy*, 1960.

³² *Op. cit.*, p. 851.

³³ Plutôt que la modestie, ce pourrait être la peur salutaire ; peur de l'orgueil intellectuel, de la prétention à avoir raison seul contre tous et contre les plus grands. Mais ce sentiment tient au manque de certitude à l'égard de ses propres thèses, ce qui n'est pas le fait de Thomas.

essendi l'affirmation décisive « *esse actus est* »³⁴. De sorte que Thomas aurait abandonné petit à petit l'expression *actus essendi* au profit de l'infinitif *esse*. On ne voit pas trop pourquoi, puisqu'il utilisait *esse* tout autant auparavant. Mais c'est plus intéressant pour nous, car à l'inverse, Thomas n'est pas avare d'éclaircissements sur la notion d'*esse*, comme nous le verrons par la suite.

Mais il fallait bien donner à leur maître une défense révérencielle pour n'avoir pas éteint comme ils l'auraient souhaité leur soif de spéculation sur la notion d'acte d'être. Avouer, au contraire, que saint Thomas ne s'y serait pas intéressé, reviendrait à piquer la bulle gilsonienne d'une pointe d'esprit... et amorcer une bombe à fragmentation dont les retombées anéantiraient presque en entier l'Occident thomiste du XX^e siècle jusqu'à nos jours.

La thèse principale de notre auteur, reprise à nouveau de Gilson, fait donc de l'acte d'être « *l'acte qui fait que la substance existe* » ; cet acte « *peut et même doit s'ajouter à l'acte de la forme qui cause la substance* »³⁵. Chez Thomas, ajoute Humbrecht, l'être est l'acte de l'essence, l'acte premier qui actue la substance elle-même³⁶. C'est à peu près tout l'apport de fond qui nous est proposé dans ce chapitre, au milieu de considérations non dénuées d'intérêt, mais secondaires.

Sans le dire, Humbrecht évoque au passage la théorie dite du "*double acte*" – l'acte d'être est l'acte de cet autre acte qu'est la forme – théorie qu'il avait déjà mentionnée dès le début de l'ouvrage³⁷ et plusieurs fois par la suite, sans jamais l'exposer. Il ne le fera que vers la fin dans un nouveau mais court chapitre-concept *La double composition d'acte et de puissance*³⁸. On s'étonne un peu de cette logique. Peut-être pense-t-il que disséminer la théorie en question plusieurs fois dans le cours du livre, mais sans s'y étendre jamais, agira comme un message subconscient insinuant au lecteur de se précipiter pour la consommer avidement.

Nous devons à la vérité de préciser que l'auteur, reconnaissant l'enjeu du thème de l'acte d'être, veut tout de même maintenir qu'il n'est pas omniprésent chez Thomas d'Aquin, et que d'autres sujets sont aussi importants, comme celui du bien notamment. La métaphysique ne se réduit pas à une *métaphysique de l'acte d'être*, et la notion a été, selon lui, largement "*surinterprétée*", (terme qu'il affectionne) ces derniers temps. Reste qu'elle parcourt de page en page tout le livre d'Humbrecht depuis la question de l'analogie et de la participation, jusqu'à la composition de l'être fini, les cinq voies de l'existence de Dieu, et la Création par celui qui est acte pur d'être. Bref, cette notion est bien le cœur du cœur de la métaphysique thomiste vue par le post-gilsonien que l'auteur n'a jamais cessé d'être.

Un acte fini d'être ?

Notons pourtant un point de divergence entre Humbrecht et son *French professor*. Il écrit :

³⁴ *Somme contre les Gentils*, L I, ch. 22, § 7 ; ch. 38, § 5, in Bernard Montagne *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Thomas d'Aquin*, Louvain 1963. Cité par Humbrecht *Op. cit.*, p. 854.

³⁵ *Op. cit.*, p. 856, Humbrecht cite Gilson : *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1962.

³⁶ *Op. cit.*, p. 856.

³⁷ *Op. cit.*, pp. 249 à 258.

³⁸ *Op. cit.*, pp. 1151 à 1158.

« L'essence de tout étant créé est limitée à n'être qu'elle-même et pas une essence autre, et l'être qui est son acte lui est proportionné ... Son essence n'est pas le rétrécissement de son propre être qui, lui, serait infini. La proportion de l'être et de l'essence est mutuelle ... l'essence est une réalité positive comme l'être de cette essence l'est, les deux étant aussi limités que positifs »³⁹.

Rien n'est plus contraire à la pensée de Gilson ! Pour ce dernier, l'essence finie est la limite externe d'un *esse* infini. L'essence, en effet, se distingue réellement de l'*esse*. De même, donc, qu'elle n'a pas d'*esse* en elle-même avant d'en recevoir un (puisqu'elle s'en distingue réellement), de même, l'acte d'être en tant que tel n'a pas d'essence déterminée avant de s'unir à une essence (puisqu'il s'en distingue réellement). L'acte est, autrement dit, indéterminé, non-essentié, mais en un sens positif ; non pas d'une confusion indéfinie, mais d'une compréhension illimitée et d'un sens plénier. De soi, l'acte d'être est infini et absolu. *« Dieu lui-même ne pourrait créer ces monstres que seraient des actes finis d'exister »⁴⁰.*

Selon Gilson, toujours, c'est l'essence qui, en recevant l'*esse*, lui donne de l'extérieur un contour et une identité. L'essence limite et détermine un *esse* qui de lui-même est infini et sans restriction. Mais, il est contracté par la puissance qui le reçoit, à être l'acte de tel ou tel être défini, à être : *« Une étoile, un pommier ou une libellule »⁴¹*. La doctrine est très comparable chez Fabro, Clarke ou Wippel : la puissance réceptrice limite l'acte reçu, qui de lui-même est illimité.

En l'occurrence, et dans les bornes des présupposés de la thèse qui nous préoccupe, nous serions tentés de donner raison à Gilson. Si, comme le veut Humbrecht, l'acte d'être est par avance proportionné et limité positivement en adéquation avec l'essence à laquelle il est appelé à s'unir par la suite, c'est qu'il possède déjà et intrinsèquement, indépendamment de l'essence à venir, sa propre *quiddité*. Il est déjà en soi et en dehors de toute essence, *« un acte d'être d'étoile, de pommier ou de libellule »*.

Quelle serait alors la nécessité pour lui de s'unir à *« une essence d'étoile, de pommier ou de libellule »*, puisqu'il est déjà cela par lui-même. Rien ne serait plus redondant ni plus inutile. Un acte d'être fini de pommier n'a nul besoin que vienne l'encombrer une essence de pommier qui se surajouterait à sa propre *quiddité* comme une seconde peau. Nous pouvons développer une argumentation tout-à-fait comparable à propos de l'essence. Si véritablement celle-ci est *« une réalité positive »*, comme l'écrit l'auteur, que ferait-elle d'un acte, autre réalité positive, s'ajoutant à elle ? Quel improbable Janus cela engendrerait-il ? Éternelle impasse de *l'esse essentialis / esse existentis* depuis Gilles de Rome et Henri de Gand. Il est impossible d'en sortir dans cette configuration.

La thèse d'Humbrecht ne résiste donc pas à la logique de Gilson. Mais, si l'on franchit les limites des présupposés, la thèse de Gilson ne résiste pas davantage à la vérité des faits. Jamais quoi que ce soit d'infini ne pourra être limité par quoi que ce soit de fini. C'est sans doute pour cette raison qu'Humbrecht a voulu changer la perspective. En conséquence, la tentative de

³⁹ *Op. cit.*, p. 664.

⁴⁰ Etienne Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 2002, p. 121.

⁴¹ Mgr André Léonard, *Métaphysique de l'être*, Cerf, 2006, p. 37.

désavouer Gilson sur l'infinité de l'acte tout en conservant les prémisses de sa métaphysique de l'acte d'être achoppe sur la cohérence de la doctrine même de l'acte d'être mise au point par le professeur et assumée par l'élève.

Alors que l'intention partait certainement d'une intuition vraie : la thèse de l'infinité de l'acte d'être est intenable, sa remise en cause se voit elle-même réfutée si l'on reste dans les contours de la métaphysique de l'acte d'être. L'union d'un acte fini d'être à une essence proportionnée paraît n'apporter rien ni à l'un, ni à l'autre. Nous devons conclure de cette double réfutation réciproque que c'est l'incohérence de la métaphysique de l'acte d'être elle-même, du moins telle que conçue par Gilson et ses sectateurs, qui conduit à ces thèses mutuellement incompatibles.

Concept d'Humbrecht : la double composition d'acte et de puissance

« S'il faut magnifier une seule page de Thomas d'Aquin sur l'être comme acte premier de la forme substantielle elle-même, réglant ainsi le problème de l'acte d'être, la voici »⁴².

Et Humbrecht de mettre en avant les chapitres 53 et surtout 54 du second livre de la *Somme contre les Gentils*. Par cette ouverture fracassante du chapitre, et malgré ses dénégations, l'auteur met au centre et au sommet de la métaphysique la notion d'acte d'être. Il écrit :

« La composition de matière et de forme n'a pas la même raison que celle de substance et d'être, bien que les deux soient des compositions de puissance et d'acte. Thomas pose que l'être même n'est l'acte ni de la matière, ni de la forme. L'être est l'acte de toute la substance. Il faut entendre son acte premier, donc de la forme elle-même de cette substance.

C'est un passage décisif pour la métaphysique thomasiennne de l'être. La structure d'une substance naturelle se présente comme un concentré de ce que Thomas reçoit d'Aristote et de ce qu'il établit lui-même. La substance aristotélicienne, composé de forme et de matière, est en acte du fait de la forme. Thomas l'enchâsse dans une seconde perspective, en fait plus première, qui fait de la substance (actuelle par la forme), "déjà composée", un état de puissance par rapport à l'être. L'être actuelle la substance elle-même. Il est donc plus acte que la forme »⁴³.

Ce que nous dit Humbrecht doit obligatoirement être mis en regard du texte de Thomas, même s'il est un peu long :

⁴² *Op. cit.* p. 1151.

⁴³ *Op. cit.* p. 1153, 1155. Extraits de phrases assemblés par nos soins pour en raccourcir l'étendue. La citation est néanmoins suffisamment longue pour que le sens de la totalité soit respecté.

C.G., L II, Ch. 54 – « Ce n'est pas la même chose d'être composé de substance et d'être et composé de matière et de forme »

La composition de matière et de forme n'est pas de même raison que celle de substance et d'être : bien que l'une et l'autre relèvent de la puissance et de l'acte. En premier lieu, la matière n'est pas la substance même de la réalité, sinon, toutes les formes seraient des accidents, suivant l'opinion des anciens naturalistes ; mais la matière est une partie de la substance. De plus, l'être lui-même n'est pas l'acte propre de la matière, mais de la substance totale. En effet, l'être est l'acte de ce dont nous pouvons dire qu'il est. Or l'être ne se dit pas de la matière, mais bien du tout. Donc on ne saurait dire de la matière qu'elle est, mais c'est la substance qui est ce qui est. Troisièmement, la forme n'est pas l'être lui-même, car être et forme se distribuent selon un certain ordre : ainsi la forme se compare à l'être lui-même comme la lumière au fait de luire, ou comme la blancheur au fait d'être blanc. Car en outre, l'être se compare à la forme elle-même, comme un acte. Si, en effet, dans les êtres composés de matière et de forme, cette dernière est appelée principe d'être, c'est parce qu'elle représente l'accomplissement de la substance, dont l'acte est l'être même : comme le diaphane est pour l'air principe du fait de luire parce qu'il constitue l'air sujet propre de la luminosité. Par conséquent, dans les composés de matière et de forme, ni la matière ni la forme ne peut être dite cela même qui est, ni non plus l'être lui-même. Toutefois la forme peut être appelée ce par quoi la chose est, pour autant qu'elle constitue le principe d'être : c'est la substance totale qui est la chose même qui est ; et l'être lui-même est ce par quoi la substance est appelée un être »⁴⁴.

Saint Thomas insiste, à la fois dans le titre et dès la première phrase du chapitre, sur le fait que la composition d'être et de substance n'est pas la même chose, n'est pas de même "raison", c'est-à-dire n'est pas de même nature, que la composition de matière et de forme. Humbrecht ne l'ignore pas et précise « *la forme est acte au plan de la substantialité, et l'être est un acte au plan de l'étant lui-même, plus profondément que la substance* »⁴⁵. Il parle des « *deux actes qui sont la forme substantielle pour la substance et l'être pour l'étant substantiel* ».

Si l'on comprend que pour l'auteur, existe une différence de niveau entre l'acte qu'est la forme et l'acte qu'est l'être, ces deux actes ne semblent pas de genre différent, mais plutôt l'acte d'être est comme un approfondissement de l'actuation par la seule forme. Nous restons dans un unique type de relation d'acte à la puissance, mais à des degrés différents. L'être est acte de la substance comme la forme est acte de la matière, mais « *plus profondément* ».

⁴⁴ *Somme contre les Gentils*, L II, n° 54, n°s 1 à 6. Cerf, Paris, 1993. Trad. Corvez & Moreau.

⁴⁵ *Op. cit.* p. 1155.

Différents types de composition d'acte et de puissance

Mais Humbrecht a-t-il épuisé la différence entre les deux formes d'acte et de puissance ? Saint Thomas écrit dans le passage mentionné ci-dessus : « *la forme se compare à l'être lui-même comme la lumière au fait de luire ... Si [la forme] est appelée principe d'être, c'est parce qu'elle représente l'accomplissement de la substance, dont l'acte est l'être même : comme le diaphane est pour l'air principe du fait de luire parce qu'il le constitue sujet propre de la luminosité* ». Sa comparaison est différente de celle d'Humbrecht : la lumière est au fait de luire ce que la forme est au fait d'être. Or, qu'est-ce que luire, pour la lumière ? quel type d'acte ? Celui qu'indique un verbe, c'est-à-dire une activité. L'activité première résultant de l'union de la lumière à l'air diaphane, c'est luire. Thomas le confirme par la suite : le diaphane se rapporte à la forme ; l'air constitué sujet de la luminosité se rapporte à la matière ; et le fait de luire se rapporte au fait d'être.

Or, diaphane, air, luminosité sont des substantifs imposés dans l'abstrait à une substance, une partie de substance ou une qualité, tandis que luire est un verbe exprimant l'exercice d'une activité. Luire est l'activité première de la luminosité de l'air grâce au diaphane. Il en va de même de la forme, de la matière et de l'être. Matière et forme sont des noms désignant dans l'abstrait une substance, une partie de substance ou une qualité, tandis qu'être est un verbe désignant une activité, l'activité de la substance constituée par la matière rendue propre à être par son union avec la forme. On voit alors la différence fondamentale de composition d'acte et de puissance dans les deux occurrences.

Dans le cas de la matière et de la forme, l'union se fait par éduction d'un acte dans une puissance sous la motion transformatrice (au sens étymologique) d'un agent ; il s'agit du premier type de passage de la puissance à l'acte défini au *Commentaire du Traité de l'Âme d'Aristote*⁴⁶. Tandis que dans le cas de la substance et de l'être, c'est du deuxième type qu'il est question, celui d'une puissance active qui exerce son activité sous la motion perfective de l'agent. Le premier type est un subissement du contraire au contraire et implique une passion véritable, c'est-à-dire la perte de la forme antérieure contraire, tandis que le second est un accomplissement du semblable par le semblable et n'est dit passion qu'en un sens affaibli, car il est un perfectionnement, « *la perfection de toutes les perfections* »⁴⁷. À ma connaissance, aucun des tenants du "double acte" n'a mentionné une telle différence. Tous conçoivent l'être composant avec la substance comme une sorte d'extrapolation univoque de la notion d'acte issue de la forme s'unissant à une matière selon le premier type d'union de l'acte à la puissance. La perspective, c'est évident, en est complètement chamboulée. Être est l'activité de la forme unie à la matière, et non pas un acte tiers, surajouté de l'extérieur aux principes de la substance.

Pourtant, Thomas, alors qu'il est muet sur l'acte d'être, n'est pas avare de comparaisons du verbe *esse* avec un verbe d'action, nous l'avons signalé : « *Être est l'acte de quelque chose au titre de ce qui est, comme chauffer est l'acte de ce qui chauffe*⁴⁸ ... *Être est l'acte de l'étant résultant des principes de la chose, comme luire est l'acte du luminescent*⁴⁹ ». Être est à

⁴⁶ *Commentaire du Traité de l'Âme d'Aristote*, L. II, l. 11, *passim*.

⁴⁷ *QD de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

⁴⁸ *Commentaire des sentences*, L. I, d. 23 q. 1 a. 1 co.

⁴⁹ *Commentaire des sentences*, L. III, d. 6 q. 2 a. 2 co.

l'essence ou à la forme comme chauffer à ce qui chauffe ou à la chaleur, comme luire au luminescent mais aussi comme brûler pour le feu, ou courir pour le coureur ou la course. Être est l'activité d'une forme, qu'elle soit substantielle ou accidentelle :

« *“Est”, dit absolument, signifie être en acte ; c'est pourquoi il signifie à la manière du verbe. L'actualité que signifie principalement le verbe “est”, est communément l'actualité de toute forme ou de tout acte substantiel ou accidentel* »⁵⁰.

Là où les exemples le montrent avec le plus de force, c'est lorsque saint Thomas fait de vivre l'être même du vivant « *Vivre, c'est être pour le vivant*⁵¹ ... *C'est, en effet, par sa forme que toute chose est en acte, mais l'âme du vivant est cause d'être, car c'est par elle que le vivant vit, et vivre, c'est être pour lui*⁵² ... *Être est dit l'acte même de l'essence, comme vivre, qui est être pour les vivants, est l'acte de l'âme, non pas l'acte second qu'est l'opération, mais l'acte premier*⁵³ ». Et Thomas n'hésite pas à aller jusqu'au bout : « *Vivre, c'est une certaine perfection d'être. Donc, pour Dieu, être c'est vivre* »⁵⁴. Pour Dieu, être c'est vivre ! Il faut prendre le temps de méditer cette dernière assertion qui est un marqueur de la portée véritable de la métaphysique aristotélicienne. Celle-ci culmine, en effet, chez Thomas, dans l'expression « *Substantia Dei quæ est ipsum intelligere subsistens – La substance de Dieu qui est l'intelliger même subsistant* »⁵⁵.

En effet, Thomas se montre parfait disciple d'Aristote qui écrit : « *Être, pour les vivants, c'est vivre* »⁵⁶. Il n'y a pas sur ce point, n'en déplaise à Humbrecht, d'« *ajout emblématique en métaphysique du docteur chrétien Thomas d'Aquin au philosophe païen Aristote* »⁵⁷, mais bien au contraire, grande fidélité du docteur envers le philosophe, qui prend totalement à contre-pied ceux des thomistes qui voulaient voir dans la théorie du “double acte” la fine pointe d'une métaphysique thomasienne, bien au-delà, selon eux, de la pensée limitée d'Aristote.

« *Telle est la découverte de Thomas d'Aquin. La forme est acte au plan de la substantialité, et l'être est un acte au plan de l'étant lui-même, plus profondément que la substance* »⁵⁸, écrit Humbrecht. Nous sommes désolés de devoir nous inscrire en faux. La différence des actes n'est pas celle du plan de la substantialité – on ne sait d'ailleurs pas trop ce que “*plan de la substantialité*” veut dire – versus plan de l'être plus profond que celui de la substance, et donc une sorte de “*sub-substance*” – autre mystère. Chez Thomas d'Aquin, la différence n'est pas de plan, mais de “*ratio*”, c'est-à-dire de raison, de nature. Cela n'a rien à voir.

Il semble bien que notre auteur ait été acculé à résoudre certaines difficultés dans l'usage de formules dont l'obscurité confuse suspend le jugement. Le vocabulaire utilisé est typique de Fabro, qui associe plan horizontal, prédicamental (y compris la substantialité) et aristotélicien,

⁵⁰ *Commentaire du Traité de l'interprétation d'Aristote*, L I, l 5, n° 73.

⁵¹ *Somme contre les Gentils*, L. I, ch. 98 n° 2

⁵² *Commentaire du Traite de l'Âme d'Aristote*, lib. 2 l. 7 n° 11.

⁵³ *Commentaire des sentences*, L. I, d. 33 q. 1 a. 1 ad 1.

⁵⁴ *Somme contre les Gentils*, L. I, ch. 97 n° 4.

⁵⁵ *Somme théologique*, Ia, q. 54, a. 1, corp.

⁵⁶ Aristote, *Traité de l'âme*, L. B, ch. 4, 415b13.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 1336.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 1155.

en opposition au plan vertical, transcendantal et platonicien. Pour lui aussi *esse* est « *le niveau de l'être profond* ». Nous avons eu l'occasion de nous en expliquer ailleurs⁵⁹. Pas trace de tout cela, bien-entendu, chez saint Thomas, mais plutôt chez Hegel ou Heidegger.

La forme donne d'être

Parvenus à ces conclusions, nous devons porter notre attention sur une conséquence majeure : à l'occasion de sa courte méditation sur l'acte d'être, l'auteur évoque une sentence, fréquente chez Thomas sous différentes formulations et même repérable chez Aristote : « *la forme donne l'être* »⁶⁰.

Mais d'abord, livrons-nous à un petit exercice. Soumettons cette phrase dans sa forme latine "*forma dat esse*" à deux experts. D'un côté, un métaphysicien thomiste post-gilsonien connaisseur du latin comme il se doit, et de l'autre, un latiniste professionnel classique ignorant tout de la philosophie. Proposons-leur de choisir entre deux traductions possibles (sans qu'ils puissent se concerter, bien-entendu) :

- "*La forme donne l'être*"

ou

- "*La forme donne d'être*"

et prenons les paris. Les gagnants seront très certainement ceux qui auront misé sur "*La forme donne l'être*" choisie par le philosophe, et "*La forme donne d'être*" choisie par le latiniste.

En effet, *esse* est un verbe, nous l'avons dit⁶¹. Le verbe est un son de voix exprimant l'action ou la passion et connotant le temps⁶², à la différence du nom qui signifie une chose, une partie de chose ou une qualité de façon abstraite, immuable et intemporelle. Le nom reçoit un article en français, mais pas le verbe. Certes, *esse* est un infinitif, qui a force de nom lorsqu'il est posé comme sujet et peut dans ce cas recevoir un article (en grec et en bas-latin, précise Thomas), mais souvent ce n'est pas requis en français. Il ne cesse pourtant pas de désigner une action ou une passion, ni de connoter un temps (infinitif présent, passé ou futur), et en aucun cas une chose, une partie de chose ou une qualité de façon abstraite, immuable et intemporelle. Or, dans notre phrase *esse* n'est pas sujet, il n'a pas à recevoir d'article ; "*La forme donne d'être*" est donc la bonne traduction technique.

Mais on devine tout de suite l'enjeu ! La proposition "*La forme donne l'être*" met en scène trois protagonistes : la forme qui donne quelque chose, l'être qui est ce quelque chose donné, et le bénéficiaire à qui est donné ce quelque chose. Tandis que la proposition "*La forme donne d'être*" n'introduit que deux acteurs : la forme et le bénéficiaire qui grâce à la forme peut exercer son activité d'être, comme on dirait, par exemple, "*ce problème donne à réfléchir*" ou "*un encouragement donne de se dépasser*". Cette dernière conception correspond à la nature

⁵⁹ *Participation et Causalité*, Note de lecture et saute d'humeur,

https://www.thomas-d-aquin.com/documents/files/Participation_Causalite.pdf.

⁶⁰ Par exemple : "*Forma autem substantialis dat esse simpliciter*", *Somme théologique*, Ia, q. 76 a. 4 co. ; voir aussi : *Commentaire du Traité de l'Âme d'Aristote*, L. II, l. 1, n° 224.

⁶¹ À un moment donné, Humbrecht le signale aussi, mais n'en tire aucune conséquence.

⁶² *Commentaire du Perihermenias d'Aristote*, L I, l 5, n° 52 - 54.

du verbe, nous l'avons vu, mais n'est retenue par aucun thomiste contemporain. Tous traduisent "*La forme donne l'être*".

Par conséquent, le choix, apparemment anodin et quasi inconscient, d'ajouter l'article est à vrai dire une prise de position métaphysique majeure, qui fait d'*esse* un quelque chose – une réalité positive dirait Humbrecht – que l'on donne, un élément tiers en plus de l'agent donateur et du sujet récepteur. *Esse* n'est plus un verbe mais un nom. Il ne signifie plus une action ou une passion temporalisée, mais une chose, une partie de chose ou une qualité de façon abstraite, immuable et intemporelle.

C'est exactement la position de Gilson : « *J'écrirais aujourd'hui⁶³ sans hésiter étant pris substantivement pour désigner l'ens, et je réserverais le mot être, pris **lui aussi substantivement** pour signifier ce que saint Thomas nommait esse* »⁶⁴. Gilson a cru pouvoir se dégager ainsi de l'ambiguïté du terme être en français. Ce dernier désigne, en effet, tout aussi bien quelque chose – c'est alors le nom "*un être*", que le fait que cette chose soit – c'est alors le verbe "*être*".

Mais en substantivant ainsi le verbe être, c'est-à-dire en lui accordant un article, Gilson ne voit pas qu'il retombe à pieds joints dans l'ambivalence du mot et fait de l'*esse* une chose au premier sens évoqué du mot être. Nous avons finalement trois termes "*être*" au lieu de deux : l'être remplacé par l'étant, l'être qui désigne la substantivation d'*esse*, c'est-à-dire à nouveau un être (mais en un sens différent), et être, qui traduit (en un troisième sens) le verbe latin *esse* pris dans son sens commun d'actualité de toute forme selon la leçon du *Traité de l'interprétation*. Loin de clarifier la position, Gilson embrouille tout.

Ajoutons qu'un substantif, comme la racine du mot l'indique, s'impose en première instance à une substance abstraite, autrement dit à une essence, avant de se décliner ensuite à d'autres catégories accidentelles. Gilson essentialise ainsi l'*esse* en lui accolant un article ! Comme cet *esse* est le fondement et le sommet de sa pensée, nous sommes obligés de conclure qu'en bannissant la fonction de verbe, il développe une métaphysique essentialiste faite uniquement de substantifs abstraits et de copules vides de sens. Malgré ses protestations véhémentes de "*métaphysique existentialiste*". Or, « *une petite déviation par rapport à la vérité devient dix mille fois plus grande au fur et à mesure qu'on avance* »⁶⁵. Ce "*L apostrophe*" est-il le coin qui fera dévier pour longtemps le thomisme vers dix mille impasses ?

Car les difficultés se multiplient, en effet, de façon prévisible. Ainsi, les traducteurs dominicains du texte de la *Somme contre les Gentils* L II, ch. 54 que nous avons cité plus haut, se font prendre au piège. Ils écrivent : « *La forme se compare à l'être lui-même comme la lumière au fait de luire, ou comme la blancheur au fait d'être blanc* ». Mais, le réflexe quasi inconscient de traduire *esse* par l'*être* met à mal le balancement rigoureux du texte latin. Ils auraient dû écrire « *la forme se compare au fait d'être lui-même [et non pas à l'être lui-même] comme la lumière au fait de luire, ou comme la blancheur au fait d'être blanc* ». Ainsi, l'expression de saint Thomas serait respectée, mais, en revanche, le sens d'être deviendrait

⁶³ En 1972.

⁶⁴ Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin Paris, 1972, Appendice II, pp 350 - 351 (souligné en gras par nous).

⁶⁵ Aristote, *Traité du Ciel*, L A, ch. 5, 271b8-9.

différent. C'est en conséquence la traduction entière du passage qu'il faudrait reprendre à la lumière de ce constat. Le message global prendrait une tout autre saveur d'être.

Humbrecht, lui aussi, est attrapé par la tentation de déformation. Il écrit « *La forme substantielle donne l'être complet dans l'ordre de la substantialité* »⁶⁶ pour traduire « *Quod facit actu esse substantiale est forma substantialis* »⁶⁷. Compte tenu de ses options, il ne pouvait traduire, comme il aurait pourtant dû le faire, « *C'est la forme substantielle qui rend en acte d'être substantiel* » car alors, la théorie du "double acte" serait à nouveau mise à mal. Mais Thomas est décisif lorsqu'il déclare « *Forma autem substantialis dat esse simpliciter* »⁶⁸, autrement dit « *La forme substantielle donne d'être purement et simplement* ». Non pas selon tel ou tel plan ni selon tel ou tel ordre, mais elle donne d'être dans l'absolu, d'être absolument, d'être purement et simplement. Sur tous les plans et en tout ordre !

Gilson, Fabro, Wippel et d'autres prophètes de la théorie du "double acte" ont tous versé une fois ou l'autre dans l'approximation textuelle – pour demeurer révérenciel – afin de sauver leur thèse.

Qu'est-ce qu'un acte ?

La forme est cause d'être dans l'absolu. Être est l'acte premier de la forme comme vivre est l'acte premier de l'âme écrit Thomas d'Aquin. Non pas une opération qui serait un acte second, mais son activité intrinsèque d'acte, car l'acte, tout acte est actif, tout acte exerce une activité première d'être. Être est l'actualité de l'acte, et non pas comme on l'a traduit abusivement, "l'être est l'acte de l'acte"⁶⁹ (à nouveau cette approximation textuelle...). « *Être est l'actualité [actualitas] de toute forme ou nature* »⁷⁰, « *... de toutes choses et même des formes* »⁷¹, « *Être est l'actualité de tout acte et pour cela la perfection de toutes les perfections* »⁷². Nous avons déjà rencontré plus haut cette même leçon dans le *Commentaire du Traité de l'interprétation*.

Cela nous renvoie à la définition fondamentale de ce qu'est un acte. À la suite d'Aristote, Thomas prévient qu'il ne faut pas demander de définition à tout propos, car on ne peut remonter à l'infini dans la définition des termes servant eux-mêmes à définir. Certaines notions, comme celle d'acte, sont tout à fait premières et n'ont pas de concepts antérieurs permettant de les définir. Le sens de ces notions peut cependant s'approcher par une induction qu'Aristote ne manque pas de développer⁷³.

Le Philosophe rend ce jugement de ce qu'est l'acte : « *Ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα* »⁷⁴. Les principales traductions tant latines que françaises ou anglaises que nous avons eu l'occasion de consulter sont unanimes pour dire que « *L'acte est l'exister même de la*

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 863.

⁶⁷ *Les principes de la Nature*, ch. 1., cité en note par Humbrecht.

⁶⁸ *Somme théologique*, Ia, q. 76, a. 4, co.

⁶⁹ Gilson, Finance, Fabro, Wippel, et beaucoup d'autres, mais pas Humbrecht, cela mérite d'être signalé.

⁷⁰ *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 4, co.

⁷¹ *Somme théologique*, Ia, q. 4, a. 1, ad 3.

⁷² *QD de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

⁷³ Aristote, *Métaphysique*, L Θ, ch. 6, 1048a35 & sq.

⁷⁴ Aristote, *Métaphysique*, L Θ, ch. 6, 1048a31.

chose »⁷⁵. “L’exister” ! L’esse (chez Thomas⁷⁶) ! La leçon d’Aristote est que tout acte est un esse, et il n’y a pas d’acte d’être qui serait séparé et qui s’ajouterait à un autre acte qui, lui, ne serait pas un exister par lui-même. *Esse* est l’actualité même de l’acte, de tout acte et de toute forme.

C’est ainsi que la forme donne d’être ; elle donne d’abord à la matière d’être en acte, et l’union de la forme à la matière donne au composé d’exister *simpliciter et substantialiter*. En ce sens, les principes de l’essence – matière et forme – sont une “*virtus essendi*”, une force d’être, un pouvoir d’être. Gilson refuse bien évidemment cette interprétation et commet tout un article sur le sujet de la *virtus essendi*⁷⁷ où le nœud de son argumentation repose sur un contre-sens de traduction relevé par Dewan⁷⁸. Toujours cette tentation de faire plier le texte à la théorie personnelle.

Recueillons les principaux passages où Thomas indique qu’être résulte des principes de l’essence :

« Être est dans la chose, et c’est l’acte de l’étant résultant des principes de la chose, comme luire est l’acte du luisant⁷⁹ ... La forme substantielle n’a pas d’elle-même l’être absolu, sans ce à quoi elle advient, et ce à quoi elle advient, à savoir la matière, ne l’a pas davantage. Cet être résulte donc de la conjonction des deux en lesquelles la chose subsiste et grâce auxquelles se produit l’unité par soi ; pour la raison que de leur conjonction résulte une essence⁸⁰ ... Être pour quelque chose, bien que ce soit, en effet, autre que son essence, ne doit cependant pas être compris comme un accident surajouté, mais quasiment comme formé des principes de l’essence⁸¹ ... Il est impossible qu’être soit causé seulement par les principes essentiels de la chose⁸² ».

De ce florilège, nous déduisons qu’être est produit par la conjonction de la matière et de la forme, et non pas par la seule forme. Il en est ainsi parce que matière et forme sont principes de l’essence et leur union constitue une force d’être, une *virtus essendi*, dont être est l’*actus essendi*. Il n’en reste pas moins que matière et forme sont impuissantes à expliquer l’être à elles deux seulement. Saint Thomas précise dans la *Somme théologique* : « Rien ne se suffit à soi-même pour être cause d’être, s’il a un être causé. Il est donc nécessaire que ce dont être est différent de son essence, ait un être causé par autre chose »⁸³.

La *virtus essendi* résultant de la conjonction de la matière et de la forme n’est pas une *necessitas essendi*. Le pouvoir d’être de la créature n’est pas celui du Créateur, mais demeure passager :

« Dans les choses où la forme n’emplit pas toute la puissance de la matière, il demeure encore dans la matière une capacité à d’autres formes. Et c’est pourquoi il n’y a pas dans ces choses une nécessité

⁷⁵ En latin : Moerbeke ; en français : Tricot, Jaulin & Duminil, de Muralt, Stevens & Rutten ; en anglais : Ross, Rowan (traduisant Moerbeke).

⁷⁶ Thomas d’Aquin ne reprend pas le terme “*existere*” présent chez Moerbeke, mais écrit “*est*”.

⁷⁷ E. Gilson, *Virtus essendi*, *Mediæval Studies*, Vol. XXVI, Toronto, 1964.

⁷⁸ L. Dewan, *A note on Thomas Aquinas and virtus essendi*, *The Thomist* 75, 2011.

⁷⁹ *Commentaire des Sentences*, L III, d. 6, q. 2, a. 2, co.

⁸⁰ *De ente et essentia*, ch. 5.

⁸¹ *Commentaire de la Métaphysique*, L IV, l 2, n° 558.

⁸² *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 4, corp.

⁸³ *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 4, corp.

(necessitas) d'être, mais une force (virtus) d'être qui est proportionnelle à la domination de leur forme sur la matière »⁸⁴

Forme et matière n'en demeurent pas moins une véritable causalité seconde, sous la motion de la causalité première, d'autant plus si la forme domine davantage la matière. Et c'est pourquoi Thomas d'Aquin écrit, après Aristote :

« Aristote [décrit] la forme comme une réalité désirable, parfaite et divine. Divine, parce que toute forme est une participation par similitude à l'être divin qui est acte pur. Chaque chose, en effet, est en acte pour autant qu'elle a une forme. Parfaite car l'acte est l'accomplissement de la puissance et son bien. Désirable par conséquent, car chacun désire sa perfection⁸⁵ ... Parmi les êtres soumis à la génération et la corruption, s'il y a quelque science, ce n'est qu'en raison de la présence en eux d'inengendré et d'incorruptible, comme une participation aux natures de soi inengendrées et incorruptibles. Nous les connaissons, en effet, selon leur forme, or, la forme est quelque chose de divin dans les choses, en tant qu'elle est une participation à l'acte premier⁸⁶ ».

Peut-on être plus explicite sur le rôle majeur de la forme dans l'être des choses ? Elle est quelque chose de divin parce qu'elle est une participation à l'Être divin lui-même. Un supposé "acte d'être" à la Gilson s'ajoutant à elle ne pourrait qu'être redondant, superfétatoire, inutile et encombrant. Avouons que le roi Gilson nous paraît court vêtu en la circonstance. Cette thèse est d'ailleurs totalement absente de l'esprit de Thomas au moment où il écrit ces lignes, sinon il n'aurait pas manqué de s'expliquer longuement à ce sujet. Il est dommage qu'Humbrecht balaye la causalité de la forme d'un revers de chasse-mouches :

« Le don de l'être par la forme demeure circonscrit au plan de la substantialité, en tant qu'il établit un ordre de donation de la forme vers la matière, par l'acte qu'il lui confère. Il n'est pas question ici de dépasser le domaine de la substantialité pour accéder à une actuation plus première de la forme elle-même par l'être »⁸⁷.

Nous avons déjà relevé combien cette interprétation relevait d'une traduction erronée du texte et surtout de la pensée de Thomas d'Aquin ; combien cette histoire de "plan" n'a absolument rien de thomiste. Humbrecht ne voit pas que lorsque la forme donne l'acte à la matière, leur union a alors le pouvoir – plus ou moins périssable et second, certes – de faire être la substance en acte accompli, sans attendre un improbable acte supplémentaire d'être. Thomas d'Aquin et même Aristote montrent une tout autre révérence envers la participation de la forme à l'Être divin qui est Acte pur.

⁸⁴ *Somme contre les Gentils*, L. II, ch. 30, n° 11.

⁸⁵ *Commentaire des Physiques*, L I, l 15, n° 135.

⁸⁶ *Commentaire du Traité du Ciel*, L. 3, l. 2, n° 2.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 253.

La *Métaphysique* d'Aristote

L'objectif des sciences est la béatitude de l'homme

Dans sa *Métaphysique*, Aristote mentionne à plusieurs reprises⁸⁸, la “science qu'il recherche”. Cette expression pose d'emblée sa démarche comme celle d'une intelligence en quête d'un savoir, et fait de son traité les minutes de ses progrès intellectuels. Dans son ouvrage, le Philosophe nous raconte, somme toute, une histoire, un moment de biographie, le moment de sa vie à la poursuite d'un savoir passionnément désiré.

Ceci nous conduit inévitablement à nous interroger sur ce qu'il entend alors par science. Il ne s'agit plus seulement d'un corpus d'argumentations et de définitions savamment rédigé ; il ne s'agit plus d'un volume de connaissances qui conférerait à son possesseur le statut d'expert en telle ou telle matière. La science que recherche Aristote n'est ni le contenu d'un livre, ni un compendium de syllogismes, et ceci doit demeurer présent à notre esprit, lorsque nous ouvrons la *Métaphysique*. Quelle est donc cette science recherchée ? Aristote nous livre sa réponse au *Traité de l'Âme*⁸⁹ en trois temps :

1. Un homme est dit savant, d'abord parce qu'il appartient à la classe des êtres capables de savoir, contrairement aux animaux ou aux pierres. C'est pourquoi le Philosophe introduit sa *Métaphysique* par la mémorable sentence : « *Tout homme désire naturellement savoir* ».

Mais cette capacité est très souvent mise à mal et détournée en raison d'obstacles et d'efforts pouvant paraître insurmontables, et qui le sont très souvent, en vérité. Mais ceux qui veulent et peuvent persévérer entrent alors dans le deuxième temps :

⁸⁸ Notamment aux L. III et XI de la *Métaphysique*.

⁸⁹ Aristote, *Traité de l'âme*, Livre B, ch. 5, 417a24 et sq.

2. Nous appelons savant celui qui a acquis la science. Est savant en ce sens celui qui a lu et assimilé la *Métaphysique*, après avoir pris connaissance de l'ensemble de la philosophie qui en est la préparation⁹⁰.

Mais au fond, pourquoi vouloir acquérir un tel savoir ? Est-ce pure curiosité intellectuelle ? Lubie d'universitaire ? Appétit d'avoir ? Quoique purement spéculatif et gratuit, nous le verrons, ce savoir est finalisé, non pas en lui-même, mais dans la personne de celui qui le poursuit, ce qui nous conduit au troisième niveau :

3. Est véritablement savant celui qui exerce un savoir effectif ; celui qui se sert de sa science acquise pour connaître actuellement de façon scientifique l'objet qu'il est occupé à considérer.

Telle est la science que vise Aristote, non pas, encore une fois, capitaliser un fonds de connaissances, mais bien exercer une réelle contemplation intellectuelle sur l'objet premier, à la source de tout être. Cette science est un acte, une activité de l'intelligence, une vie.

Pourtant, cet objectif n'est pas encore suffisant pour mobiliser l'énergie de l'esprit humain. N'importe quel savoir pourrait, semble-t-il, satisfaire à cet office de combler les aspirations de l'intelligence. Or, d'après saint Thomas, avec la *Métaphysique*, il y va du bonheur de l'homme : « *Toutes les sciences et tous les arts tendent vers un objectif unique : la perfection de l'homme, où réside sa béatitude. Il faut donc qu'une de ces disciplines règne sur ses consœurs et revendique légitimement le nom de sagesse* ». La philosophie première, comme son nom le suggère, est la cime des savoirs, le sommet de la béatitude.

C'est à la fin de la réflexion éthique sur le bonheur humain qu'Aristote nous donne la clef de son intention métaphysique :

« L'activité de l'intelligence, voilà ce qui devrait être le bonheur achevé de l'homme. Si l'intelligence, comparée à l'homme est chose divine, la vie intellectuelle est également divine, comparée à l'existence humaine. Il faut, dans toute la mesure du possible, nous comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure que possède ce qu'il y a de plus élevé en nous, car bien que modeste, cette faculté l'emporte de beaucoup en puissance et en valeur sur toutes les autres. L'activité de Dieu qui est d'une félicité incomparable, doit être de nature contemplative. Donc, parmi les activités humaines, celle qui lui est le plus apparentée doit aussi être celle qui ressemble le plus au bonheur. Donc, plus loin s'étend la contemplation et plus loin s'étend le bonheur. Le bonheur marche au pas de la contemplation.

Celui qui cultive son intelligence tout en étant parfaitement disposé, semble bien être aussi le plus cher à Dieu. En effet, on peut raisonnablement penser que ce dernier met sa joie dans ce qu'il y a de meilleur et lui est le plus apparenté – c'est-à-dire l'intelligence, et qu'en retour, il comble de bienfaits ceux qui s'attachent surtout à l'intelligence, et l'honorent plus que tout, car

⁹⁰ Comme le résume le Livre XI.

ceux-ci, au regard de Dieu, se préoccupent de ce qui lui est cher à lui et agissent ainsi de façon droite et belle. Or cette attitude est en tous points, celle du sage avant tout. Donc, c'est lui le plus cher à Dieu. Or le plus cher à Dieu, selon toute vraisemblance, est aussi le plus heureux. Par conséquent, même à considérer les choses ainsi, on voit que le sage, plus que tout autre, doit être l'homme heureux⁹¹ ».

Il y a donc collusion entre sagesse, bonheur et divinité. Le paganisme d'Aristote lui fait croire qu'en imitant Dieu, ce dernier s'intéressera à lui en retour, et lui offrira tous ses bienfaits. Car Dieu ne se préoccupe guère des hommes, pense-t-il, non pas parce qu'il en est séparé ou qu'il serait incapable d'envisager autre chose que lui-même, mais parce que ceux-ci ne l'intéressent pas outre mesure, en raison de leur insignifiance à ses yeux ; pas plus que le maître d'un domaine ne se soucie de la fourmilière qui colonise les antres de ses champs.

Pour commercer avec Dieu, afin que celui-ci lui fasse partager sa condition, Aristote voudra donc capter son attention. C'est pourquoi, il veut vivre au mieux de ce qui lui est possible, en immortel contemplatif ; en métaphysicien. Le supérieur estime, en effet, l'inférieur aux signes de supériorité que ce dernier donne malgré sa condition. L'homme métaphysicien serait aux yeux de Dieu, comme une fourmi qui se mettrait à parler. Elle prendrait tout à coup un intérêt renouvelé pour le maître du domaine. À l'homme, il ne manquerait, pour ainsi dire, que de parler la langue métaphysique pour être divin.

On ne peut donc comprendre la scientificité même de cette discipline, si on ne la réintègre pas dans le projet de vie d'une personne ; on ne saurait expliquer sans cela, l'extrême épuration de son sujet qui abandonne sur le bas-côté, des monceaux de questions irrésolues, car, pour être d'ordre métaphysique, ces dernières ne conduisent cependant pas assez directement à la "*science recherchée*", à la sagesse adonnée à contempler.

Le but n'est plus seulement de comprendre rationnellement l'être en tant qu'être et ses causes, mais bien davantage de vivre intellectuellement ce qu'est Dieu ; de vivre comme Dieu, de la vie de Dieu ; de vivre "*la pensée se pensant*". C'est de cette façon, nous dit Thomas, que l'homme est à l'image de la Trinité. « *Ainsi donc, à partir de la connaissance que nous possédons, nous formons par la pensée un verbe intérieur et, à partir de là, jaillit en nous l'amour* »⁹². Cette image en l'homme est des plus parfaites lorsque la connaissance possédée concerne l'objet le plus parfait, c'est-à-dire Dieu lui-même. Où l'on mesure la portée de la contemplation métaphysique chez Aristote : *l'intelliger qui est intelliger de l'intelliger* devient l'image païenne la plus proche qui soit de la Trinité divine.

Le sujet de la *Métaphysique* d'Aristote

Pour déterminer le sujet de la métaphysique, Humbrecht s'appuie sur le court prohème de Thomas d'Aquin à son *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*. Court, parce qu'il est prolongé par l'analyse du long prohème d'Aristote sur la sagesse, et c'est l'ensemble qui

⁹¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, L. I, ch.7 à 9 (extraits réunis par nos soins).

⁹² *Somme théologique*, Ia, q 93, a 7, co.

constitue la véritable introduction de Thomas d'Aquin à la métaphysique. Un prohème est destiné à alerter le lecteur sur l'enjeu, les difficultés et la méthodologie d'une discipline. Au départ, il est donc reçu par ce dernier comme l'opinion d'un sage, mais certainement pas comme un discours scientifique. C'est l'objet du corps de la discipline en question de développer la démarche intellectuelle concluant avec certitude aux affirmations du prohème. Celui-ci est pour cette raison très souvent rédigé en dernier, afin d'avoir bien en tête ce qu'il faut introduire.

Dans son prohème, en effet, saint Thomas énumère les trois thèmes de considération de la métaphysique à partir des « *trois façons d'être pleinement intelligibles* ». Il s'agit 1°- des causes premières car la cause est plus intelligible que l'effet, 2°- des notions les plus universelles car elles sont les plus éloignées de la connaissance sensible, et 3°- des réalités séparées de la matière car l'intelligibilité est proportionnelle au détachement vis-à-vis de la matière. Mais l'ensemble forme une seule science parce que ce sont les substances séparées, les causes les plus universelles de l'être en général. Et il ajoute : « *Cette science, si elle possède trois domaines de considération, ne choisit pas n'importe lequel indifféremment pour son sujet, mais uniquement l'être commun lui-même* ».

Humbrecht est donc dans le vrai sur la pensée de Thomas. Le sujet de la métaphysique, c'est l'être commun, ou encore "*l'être en tant qu'être*"; ce n'est pas Dieu cause première et universelle de tout être. Dieu, dit-il, n'est pas sujet mais objet de la science, à titre de principe et cause première d'être. Objet signifie que la connaissance de Dieu en qualité de cause première est la finalité poursuivie par la science. Mais ajoutons que la fin, si elle surgit au terme de la réalisation, se présente néanmoins dès le début dans l'intention. Le désir de connaître Dieu traverse donc en filigrane chaque page de la métaphysique.

Ce qu'Humbrecht n'explique pas, c'est pourquoi il en est ainsi. Sans doute, parce que Thomas d'Aquin l'a écrit, c'est pour lui à nouveau une affaire entendue. Or, pourquoi prendre pour sujet de la métaphysique l'être commun, et non pas la substance séparée ou encore la cause toute première ? Bref, pourquoi pas Dieu ? La question se pose d'autant plus qu'Aristote qualifie la métaphysique de science doublement divine :

« Seule la science dont nous parlons doit être, à un double titre, la plus divine : car une science divine est à la fois, celle que Dieu posséderait de préférence et celle qui traiterait des choses divines. Or la science dont nous parlons est seule à présenter, en fait, ce double caractère : d'une part, dans l'opinion courante, Dieu est une cause de toutes choses et un principe, et, d'autre part, une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder »⁹³.

Ce que Thomas d'Aquin commente ainsi :

« C'est la science la plus divine qui est la plus honorable, comme Dieu est le plus noble des êtres. Or, notre science est parfaitement divine ; elle est donc noblissime. La mineure se prouve ainsi : une science est dite divine selon deux points de vue : 1°- Elle est la science que Dieu possède. 2°- Elle

⁹³ Aristote, *Métaphysique*, L A, ch. 2, 983a9.

traite des réalités divines. Il est clair que notre science est la seule à posséder ces deux critères. Étudiant les causes premières et les principes, il lui faut traiter de Dieu, qui dans l'esprit de tout le monde, est la cause originelle des choses. Un tel savoir sur Dieu et les causes premières, en outre, Dieu le possède seul, ou du moins, le plus complètement. En vérité, il est l'unique à en avoir la parfaite maîtrise, mais on le dira cependant le plus parfait, si l'homme sait aussi l'acquérir à sa façon, c'est-à-dire sans le posséder, mais en le recevant de lui en partage »⁹⁴.

Nous lisons bien, la sagesse, c'est-à-dire la métaphysique, est à la fois la science que Dieu possède et celle qui traite de Dieu. Elle a Dieu pour possesseur et Dieu pour sujet. Cela évoque irrésistiblement la conclusion de la *Métaphysique* Λ sur la nature de Dieu : *"Intelliger qui est intelliger de l'intelliger"*. Dieu est le sujet même et unique de la science la plus divine car il n'a d'autre objet en son intelligence que lui-même :

« L'Intelliger suprême s'intelligent donc lui-même, puisqu'il est ce qu'il y a de plus excellent, et son intelliger est intelliger de l'intelliger »⁹⁵.

En Dieu, à qui revient de droit la pleine possession de la métaphysique, le sujet de cette science n'est pas l'être commun, mais bien Dieu lui-même. Dieu est le sujet par soi de droit de la métaphysique. Pourquoi, dès lors, Thomas d'Aquin en a-t-il jugé autrement ? Ne serait-ce pas la conséquence logique de la faiblesse de l'intelligence humaine ? *"Pour nous"*, l'essence de Dieu est inaccessible. Aristote n'hésite pas à écrire, en effet :

« Peut-être aussi la présente difficulté prend-elle sa source non dans les choses, mais en nous-mêmes. Ce que les yeux des chauves-souris sont, en effet, à l'éclat du jour, l'intelligence de notre âme l'est aux choses qui sont de toutes les plus naturellement évidentes. »⁹⁶

Et le commentaire de Thomas est beaucoup plus radical :

« Comme l'âme humaine est la dernière dans la hiérarchie des substances intelligentes, elle a peu de part au pouvoir intellectuel ; comme par ailleurs, elle est de sa nature acte d'un corps, même si sa capacité d'intelligence n'est pas l'acte d'un organe corporel, elle est néanmoins, de son état, tournée vers la vérité des corps et des sensibles. Ces derniers sont moins connaissables par nature, du fait de leur matérialité, mais peuvent cependant se faire connaître par abstraction des caractères sensibles contenus dans la représentation imaginative. C'est ce mode de connaissance qui convient à la nature de l'âme humaine, parce qu'elle est forme d'un corps ; or ce qui est naturel demeure ; il serait donc impossible à l'âme humaine unie à un tel corps, de connaître la vérité des choses sans pouvoir abstraire de la représentation, pour s'élever à l'intelligence. Elle ne peut cependant en aucune façon s'élever de cette

⁹⁴ *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, L. I, l. 3, n°64.

⁹⁵ Aristote, *Métaphysique*, L Λ , ch. 9, 1074b34.

⁹⁶ Aristote, *Métaphysique*, L α , ch. 1, 993b7.

manière à la connaissance de l'identité des substances immatérielles, qui sont sans proportion avec les substances sensibles. Il est donc impossible à l'âme humaine, tant qu'elle demeure unie au corps, d'appréhender les substances séparées et connaître leur essence »⁹⁷.

L'inaccessibilité de l'intelligence humaine aux essences séparées est un thème constant aussi bien chez Aristote que chez Thomas d'Aquin. À tel point qu'il en devient un principe méthodologique de la philosophie : s'élever des choses les plus connues de nous aux plus connaissables en soi. L'être commun, par conséquent, étant ce qu'il y a de plus connu pour nous, devient sujet de la métaphysique... faute de mieux ! À cause de notre faiblesse intellectuelle. Si Dieu demeure le sujet le plus connaissable "en soi", l'être commun devient le sujet le plus connaissable "pour nous".

L'être commun est premier "pour nous". Il représente la notion la plus générale que l'on puisse concevoir de quoi que ce soit. « *Ce sont l'être et les notions qui l'accompagnent, comme l'un et le multiple, ou la puissance et l'acte* »⁹⁸. La problématique générale de la *Métaphysique* d'Aristote sera donc de savoir comment passer de la notion d'être commun à celle de Dieu, c'est-à-dire du sujet le plus connaissable pour nous au sujet le plus connaissable en soi, en tenant compte du fait que notre condition humaine pâtit de sa défaillance originelle et laissera à jamais un sentiment d'inachèvement. L'oubli par l'homme de la faiblesse native de son intelligence pourrait lui laisser croire à la possibilité de maîtriser la sagesse. Il n'en est rien, et la place est préparée pour une « *doctrine révélée par Dieu au-delà des disciplines philosophiques* ».

Revenons en effet sur les paroles de Thomas d'Aquin :

« En vérité, Dieu est l'unique à en avoir la parfaite maîtrise, mais on dira cependant ce savoir le plus parfait, si l'homme sait aussi l'acquérir à sa façon, c'est-à-dire sans le posséder, mais en le recevant de lui en partage ».

La façon humaine d'approfondir la sagesse, c'est de la recevoir de Dieu en partage, sans jamais pouvoir la posséder pleinement. Cet appel de Thomas à l'humilité intellectuelle rejoint la préoccupation éthique d'Aristote rappelée tout à l'heure :

« Si l'intelligence, comparée à l'homme est chose divine, la vie intellectuelle est également divine, comparée à l'existence humaine ... On peut raisonnablement penser que Dieu met sa joie dans ce qu'il y a de meilleur et lui est le plus apparenté – c'est-à-dire l'intelligence, et qu'en retour, il comble de bienfaits ceux qui s'attachent surtout à l'intelligence ».

Celui qui cultive son intelligence est le plus disposé à recevoir une participation par amitié à la sagesse venue de Dieu lui-même. À ce niveau d'intellectualité, la métaphysique s'apparente de près à une mystique naturelle. Elle est une vie, la vie divine en l'homme.

Humbrecht est très loin de cette vision, en se restreignant à l'acte d'être façon Gilson. Il pense encore que Thomas d'Aquin, en commentant la *Métaphysique* d'Aristote, et notamment le

⁹⁷ *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, L II, I 1, n°285.

⁹⁸ *Ibid.* Med.

livre Λ , se contraint à ne pas livrer sa pensée personnelle. On se demande pourquoi, alors que le même n'hésite nullement à corriger Aristote sur l'éternité du monde, sur l'action de la Providence dans la contingence, sur l'immortalité de l'âme, etc., etc. Humbrecht est prisonnier des apories de sa propre théorie, ou plutôt de celle qu'il reçoit comme "une affaire entendue". Elle l'empêche de donner toute son étendue à la métaphysique d'Aristote ; elle empêche son intelligence d'en jouir pleinement. C'est pourtant en déployant jusqu'à ses cimes la vision métaphysique qu'on apprécie en vérité le don inestimable de la Révélation.

Physique et métaphysique

En ouvrant son chapitre sur le *Commentaire de la Physique*⁹⁹, Humbrecht rappelle à raison la leçon traditionnelle de la distinction entre les sciences théoriques, exprimée au début de ce traité par Thomas d'Aquin :

« Certaines choses dépendent de la matière et dans leur existence et dans leur définition, tandis que d'autres, si elles ne peuvent exister sans matière sensible, en sont pourtant affranchies dans leur définition. Certains êtres enfin ne dépendent de la matière ni dans leur existence, ni dans leur notion. La métaphysique considère ces derniers objets. Ceux qui dépendent de la matière sensible selon leur être mais non selon leur notion, relèvent des mathématiques. Ceux qui dépendent de la matière et dans leur être et dans leur notion, appartiennent à la science naturelle, qu'on nomme physique »¹⁰⁰.

Thomas reprend ce thème en plusieurs autres endroits de son œuvre, et il en tire les conséquences dans ce qu'on pourrait considérer comme une épistémologie métaphysique des sciences, à savoir le premier chapitre du livre E de la *Métaphysique*. Il écrit notamment :

« Les sciences particulières portent toutes sur un genre particulier d'être. Chacune traite limitativement de "son genre sujet". Mais aucune d'elles ne s'étend sur "l'être pur et simple", c'est-à-dire sur l'acception commune d'être. C'est au contraire le propre du métaphysicien de considérer tout être en sa qualité d'être »¹⁰¹.

Les mathématiques ainsi que la physique sont donc des sciences particulières, puisqu'elles portent leur attention sur un genre sujet particulier, c'est-à-dire sur un domaine d'étude circonscrit. Celui des mathématiques est la quantité discrète ou continue et toutes les relations qui s'y attachent ; celui de la physique est l'être mobile avec toutes les caractéristiques et causalités qui lui sont liées. La métaphysique, au contraire, est une science générale ou universelle, car elle porte sur l'être dans son acception commune, et tout être quel qu'il soit, qu'il soit quantitatif, mobile ou autre, mais en sa qualité d'être.

⁹⁹ *Op. cit.*, ch. 2.12, p 949.

¹⁰⁰ *Commentaire des Physiques d'Aristote*, L I, l 1, n^{os} 2, 3. Même leçon : *Exposition du Livre de la Trinité de Boèce*, Q. V, a 1, cor.

¹⁰¹ *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, L VI, l 1, n^o 1147.

Cette tripartition des sciences théoriques en fonction du genre d'être dont elles font leur sujet est un cadre standard établi. Thomas d'Aquin le réutilise dans beaucoup de ses œuvres à teneur philosophique, notamment dans le *De Trinitate* ou la *Somme contre les Gentils*. La plupart des thomistes le prennent comme règle première de classement des disciplines et certains en concluent que la métaphysique étant une science parmi d'autres, quoique supérieure, peut s'aborder pour elle-même, indépendamment des autres, ou peut-être après les autres mais seulement pour des raisons pédagogiques à l'égard des débutants. Wipfel est le partisan le plus représentatif de cette position de nos jours.

Pourtant une question de principe se pose : sommes-nous certains qu'il existe un sujet scientifique plus large que celui des sciences de la nature ? Aujourd'hui, aucun scientifique, chrétien ou non, ne le pense. L'objet de la science, pour eux, c'est l'Univers et l'homme tels qu'ils se présentent à leurs yeux. Les autres connaissances relèvent de la littérature ou de la foi, et ce n'est nullement les mépriser mais seulement marquer les différences. Dans un tel schéma, il est vrai, la métaphysique n'a plus guère de raison d'être. Notons néanmoins qu'Aristote (suivi de Thomas) – et il est bien seul – soulève le problème :

« Si les anciens qui cherchaient les éléments des êtres, cherchaient les principes absolument premiers, ce qu'ils cherchaient était nécessairement aussi les principes de l'être en tant qu'être. C'est pourquoi nous essayons, nous aussi comme nos devanciers, d'appréhender les causes premières de l'être en tant qu'être »¹⁰².

Aristote reconnaît que la quête de ses prédécesseurs était bien celle de l'être en qualité d'être et qu'ils lui ont servi d'exemple à suivre dans sa propre démarche. Mais parce qu'ils ignoraient l'existence de substances séparées, leur recherche s'était avérée impuissante à s'élever au-delà de l'être matériel, et de ce fait, la philosophie de la nature était première à leurs yeux :

« Pour les anciens, qui ne reconnurent d'autres substances que corporelles et mobiles, la philosophie première devait être la science de la nature »¹⁰³.

Tant que l'intelligence ignore l'existence d'êtres immatériels, la conception qu'elle se fait de l'être en tant qu'être est nécessairement toujours matérielle et jamais dégagée de la matière ni du mouvement. En corollaire, donc, ce n'est qu'après avoir pris connaissance de l'existence d'êtres immatériels que l'intelligence peut concevoir qu'en certaines occurrences, le sens du mot être peut connoter l'immatérialité. Savoir que des êtres immatériels existent paraît donc un préalable en toute rigueur indispensable pour donner à l'expression "être en tant qu'être" sa pleine extension métaphysique.

« Les anciens n'imaginaient pas, en effet, qu'existât une substance en dehors des corps mobiles, dont traite le physicien. Aussi pensaient-ils qu'eux seuls envisageaient toute la nature, et par conséquent l'être ainsi que les principes premiers qui l'accompagnent. Mais c'est faux, car il existe une science au-dessus de la physique. Une nature, autrement dit un être naturel ayant en soi le principe

¹⁰² Aristote, *Métaphysique*, L Γ, ch. 1, 1003a20-30.

¹⁰³ *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, L I, I 4, n° 78.

de son mouvement, n'est qu'un genre d'être universel ; tout être n'est pas de ce type, car on a déjà prouvé en Physique VII, qu'il existe un être immobile »¹⁰⁴.

En conséquence, si jamais il existait quelque être immobile, alors...

« S'il existe quelque être immobile, éternel par conséquent, et séparable de la matière dans son être, un tel spécimen relève clairement d'une science théorique. L'étude d'un tel être n'est pourtant pas naturelle, car la physique examine certains types d'êtres, à savoir les réalités mobiles ; elle ne sera pas davantage mathématique, car cette science n'étudie pas les objets séparables selon l'être, mais seulement selon la raison. Cette étude doit donc incomber à une discipline autre que les deux premières, que sont la physique et les mathématiques »¹⁰⁵.

Et c'est pourquoi ce ne sont pas de simples raisons pédagogiques qui nous contraignent à nous appuyer sur la science physique pour pouvoir nous élever à la métaphysique. Les conclusions du livre VII de la *Physique* sont un prérequis obligatoire à l'interrogation métaphysique au-delà des divers genres particuliers d'êtres.

« La métaphysique s'appelle encore transphysique, parce que nous devons nous occuper d'elle après la physique, obligés que nous sommes de nous servir des choses sensibles pour arriver à la connaissance des choses insensibles »¹⁰⁶.

En conclusion, nous comprenons que l'objet de la métaphysique n'est pas d'établir l'existence de Dieu, « car on a déjà prouvé en Physique VII, qu'il existe un être immobile », mais bien quelle est la nature de cet être immobile, son identité ; passer du *an est* au *quid est*. Ce que fait le livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote.

¹⁰⁴ *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, L IV, l 5, n° 593.

¹⁰⁵ *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, L VI, l 1, n° 1162.

¹⁰⁶ *Exposition du Livre de la Trinité de Boèce*, Q. V, a 1, cor.

Le Dieu d'Aristote

« Malheureusement », écrit Humbrecht, « le Dieu d'Aristote ne connaît pas le monde et n'en est pas la cause efficiente. La première assertion, l'absence de science divine du monde, peut se rattraper par mode d'excès, comme le tente Thomas, sans convaincre tout à fait ou même pas du tout. Quant à la seconde, que Dieu ne donne pas l'être, encore plus gênante, elle est heureusement a silentio chez Aristote, puisque rendue inutile du fait de l'autarcie de l'intellect de Dieu »¹⁰⁷.

Humbrecht se réfère un peu plus loin à Enrico Berti. À ses yeux, semble-t-il, ce dernier est une référence majeure en matière d'aristotélisme pur, libéré des interprétations médiévales, mais aussi de la scolastique heideggerienne. Un bon repère, donc, qu'il n'hésite pas à utiliser plusieurs fois dans son ouvrage, pour distinguer en certains cas critiques, la pensée originale d'Aristote de l'interprétation "*christiano-compatible*" attribuée à Thomas d'Aquin. Or, dans ce qui est peut-être son dernier papier, Berti écrit :

« En réalité, le texte de la Métaphysique nous présente le moteur immobile comme un dieu qui ne coïncide pas parfaitement avec celui de l'interprétation traditionnelle, c'est-à-dire qui n'est pas forme, mais substance individuelle, donc sujet (au sens du terme grec hypokeimenon) ; qui n'est pas acte pur, mais qui est en acte ; qui n'est pas inerte, mais agit ; qui n'est pas doué seulement d'intellect, mais aussi de désir et donc de volonté ; et qui ne connaît pas seulement lui-même, mais des essences aussi »¹⁰⁸.

Il prête donc à Aristote beaucoup plus que ce qu'Humbrecht lui concède ; non seulement savoir étendu, mais aussi volonté donc amour, et agir donc efficence. Il va même jusqu'à envisager que le Dieu d'Aristote soit une personne, autant selon la définition philosophique

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p 1359.

¹⁰⁸ E. Berti, *Observations critiques sur l'interprétation traditionnelle de la Métaphysique d'Aristote*, Les Études philosophiques, n°2/2022, PUF.

de Boèce que celle juridique du droit romain (ce que la foi chrétienne ne dit pas, ni de l'une, ni de l'autre définition !)

Le Dieu d'Aristote ne connaît que lui-même

Le serpent de mer de la non-connaissance du monde en Dieu est si ancien qu'il s'en est fossilisé. Les débats sur son sort sont comme une vendetta. On ne sait plus depuis longtemps qui a porté le premier coup ; encore moins pour quel motif légitime ou méchant. Les noms des morts pour la cause ont tous été oubliés, mais l'hostilité des deux camps demeure à jamais par l'orgueil offensé. L'argument tiré de la *Métaphysique* d'Aristote pour prouver par l'absurde que Dieu connaît autre chose que lui-même est déjà ancien :

« D'après Empédocle, Dieu, quoique souverainement heureux, est moins sage que les autres êtres : en effet, il ne connaît pas tous les éléments, puisqu'il n'a pas en lui la Haine »¹⁰⁹.

Si Dieu méconnaît, en effet, une partie de ce que l'homme sait, il n'est certes pas l'être le plus sage. Le Dieu d'Aristote qui ignore tout sauf lui-même, est décidément le dernier des insensés. Cet argument peut s'étendre. Dieu ignore-t-il sa qualité de « *principe auquel sont suspendus le ciel et la nature* »¹¹⁰ ? Comme un fruit ignore l'appétit qu'il suscite ? C'est ce que certains ont prétendu. Combien serait-il alors moins sage que l'homme qui, lui, le sait ? Combien cela serait contraire à la sagesse qu'Aristote décrit au début de la *Métaphysique* ! Mais à l'inverse, s'il le sait, alors, il sait qu'il est la finalité de l'Univers et de l'homme, il sait qu'étant cause finale, il est cause efficiente.

Nous avons essayé de proposer un autre argument, toujours chez Aristote, mais à partir du dernier chapitre de son *Éthique à Nicomaque*, pour montrer que la métaphysique est une vie de l'homme dans les faveurs de Dieu, preuve que l'homme peut se faire connaître de Dieu. nous allons y revenir tout à l'heure.

Risquons-nous entre-temps à une nouvelle illustration. Considérons le roi des mécaniciens, celui à qui revient le privilège d'entretenir et de réparer la reine rouge, la *Ferrari 250 GTO*. Maîtriser une telle mécanique, aussi parfaite et puissante, mais si précise et tellement fragile, demande un savoir-faire hors norme. Non seulement un savoir d'ingénieur, mais encore comme une symbiose avec la voiture, un instinct très sûr acquis à force d'expériences et d'un je-ne-sais-quoi de génie divin pour la plus divine des *GT*. Un tel homme, le premier parmi les mécaniciens, "le" mécanicien par antonomase, gageons qu'aucun secret ne lui résistera si on lui présente une *2CV Citroën* en panne. Même sans avoir jamais vu ni entendu parler de *2CV*, il "sait" par avance ce qu'est le mécanisme d'une telle voiture par participation. Son savoir de *Ferrari* s'étend *ipso facto* à toutes les déclinaisons à la baisse dans la qualité d'automobile. Celui qui sait le plus et le mieux sait par avance le moins et le moins bien, sans avoir même eu à le rencontrer ni à l'étudier.

¹⁰⁹ Aristote, *Métaphysique*, L III, ch. 4, 1000b4 – 5 ; même leçon en Aristote, *Traité de l'Âme*, L I, ch. 3, 410b3-7.

¹¹⁰ Aristote, *Métaphysique*, L Λ, ch. 7, 1072b14.

L'exemple est imparfait parce que notre mécanicien, si divin soit-il, demeure un être progressant de la puissance à l'acte. Il faut donc l'interpréter en le transposant à un agent en acte pur perpétuel pour lui donner tout son sens. Or, c'est ainsi qu'en connaissant son être, qui est l'acte le plus parfait, Dieu connaît par excellence tous les êtres déclinés par participation à partir de l'être par essence. Il les connaît dans le concret de leur être et de leur historicité, car c'est le sens de *esse*, et pas seulement dans leur essence et leur possibilité (*essentia*).

Sans doute n'avons-nous pas assez réfléchi à ce que voulait dire "*connaître Dieu par soi-même*". Dieu ne connaît pas Dieu comme l'homme connaît un panda ou une montagne. Ce qui est vrai de la connaissance humaine ne l'est pas de la divine, et penser que Dieu, en se connaissant lui-même, ne peut rien connaître d'autre, est ni plus ni moins de l'anthropomorphisme à bas prix. C'est croire que la connaissance de Dieu se déploie comme celle de l'homme, en progressant d'un point à un autre, mais en mieux !

En prenant la vraie mesure de ce que veut dire "*connaître Dieu*", on comprend que le maître d'un tel savoir connaît *ipso facto* dans son intimité tout ce qui peut ressembler de près ou de loin à la qualification d'"être", d'être concret et historique, d'être en acte ici et maintenant.

« Science ainsi que savoir présentent une double signification : il y a la science en puissance et la science en acte. La puissance étant, comme matière, universelle et indéterminée, a rapport à l'universel et à l'indéterminé, mais l'acte de science, étant déterminé, porte sur tel objet déterminé ; étant une chose définie, il porte sur une chose définie »¹¹¹.

C'est cela, connaître Dieu ; ce n'est pas connaître un être parmi d'autres et ignorer les autres ; ce n'est pas non plus connaître l'être des choses dans leur universalité analogique (*essentia*), ce serait encore de l'anthropomorphisme. C'est connaître les êtres individuels dans leur singularité actuelle et historique, car c'est avoir la science en acte de l'être en acte. Dieu, en se connaissant comme être en acte par excellence, connaît tout être en acte par déclinaison avec la même concrétude que pour lui-même.

Le Dieu d'Aristote ne donne pas d'être

Comme Humbrecht avait lié l'inefficience du Dieu d'Aristote à son autarcie (à son autisme ?), en rejetant cette dernière notion, on remet la première en jeu. L'auteur relève la constance de Thomas à attribuer à Aristote l'idée que Dieu est cause d'être des choses. Il voit dans cette insistance prononcée une sorte de reconnaissance implicite qu'Aristote n'en a en réalité jamais parlé. Thomas lui attribuerait néanmoins cette conception à chaque fois que l'occasion se présenterait, pour couler le Philosophe au moule de la doctrine catholique notamment au regard de la Création. Si le Dieu d'Aristote n'est pas cause d'être, en effet, et que l'Univers est éternel, alors nous sommes en présence de deux éternités rivales, incompatibles avec les articles de la foi. Cela donnerait raison aux adversaires médiévaux d'Aristote et même aux manichéens, et justifierait le passage en force de Thomas.

¹¹¹ Aristote, *Métaphysique*, L M, ch. 10, 1087a17.

Mais l'insistance avec laquelle Humbrecht répète tout au long de son ouvrage qu'il n'y a pas d'efficiencia chez le Dieu d'Aristote, cette insistance même devient suspecte à son tour. L'"interprétation traditionnelle" comme dirait Berti, et que reprend Humbrecht, veut que le premier moteur immobile soit cause de mouvement, mais non pas d'être. Pourtant, le mouvement lui-même est, pour Aristote, un certain être :

« Telles choses, en effet, sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, telles autres parce qu'elles sont des déterminations de la substance, telles autres parce qu'elles sont un acheminement vers la substance, ou, au contraire, des corruptions de la substance, ou parce qu'elles sont des privations, ou des qualités de la substance, ou bien parce qu'elles sont des causes efficientes ou génératrices, soit d'une substance, soit de ce qui est nommé relativement à une substance »¹¹².

Car toute cause, pour pouvoir être dite cause, doit être cause d'être pour son effet. C'est cela, être cause : donner d'être. Toute cause parce qu'elle fait être son effet, est cause efficiente en un sens. Le premier moteur est donc cause d'être en étant cause du mouvement ; cause d'être du mouvement. Mais en resterons-nous à l'être accidentel ? Nous ne sommes pas allés jusqu'au bout du raisonnement, car une sorte de mouvement est la génération, c'est-à-dire la venue à l'être absolu (*simpliciter*), l'"acheminement vers la substance". Pour parodier Aristote (et éviter la particularité de l'âme humaine), rappelons que "C'est le soleil et le panda qui engendrent le panda". L'engendrement est un mouvement qui aboutit au don d'être substantiel absolu, et le soleil est le lieutenant du moteur premier. Ce dernier est donc bien cause efficiente d'être substantiel pour le panda comme pour toute substance naturelle.

La question demeure de savoir s'il est cause d'être des principes de la substance, à savoir la matière et la forme. Chez Platon, par exemple, la matière ainsi que l'idée servant d'exemple au Demiurge, sont sans cause. Mais il n'en est rien chez Aristote, car forme et matière n'ont pas d'existence séparée en dehors de la substance individuelle. C'est la cause efficiente de cette substance qui est cause de sa matière et de sa forme. La *Métaphysique*, redisons-le, est la recherche des causes les plus hautes de l'être en tant qu'être, comme l'annonce le livre Γ ; et à sa suite, le livre Z concentre la discipline sur la recherche des causes de la substance en qualité de substance ; c'est pourquoi, enfin, le livre Λ commence ainsi :

« C'est sur la substance que porte notre spéculation puisque les principes et les causes que nous cherchons sont ceux des substances ... Il y a trois espèces de substances. L'une est sensible, et elle se divise en substance éternelle et en substance corruptible ... L'autre substance est immobile »¹¹³.

Il est difficile, après cela de maintenir que la cause recherchée par cette discipline n'est pas cause d'être des substances mobiles, y compris des corps célestes. Au point que Berti voit

¹¹² Aristote, *Métaphysique*, L. Γ, ch. 2, 1003b6-10.

¹¹³ Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 1, 1069a17-33.

dans le moteur premier non plus la cause finale de l'univers, mais sa cause efficiente, inversant ainsi totalement l'«*interprétation traditionnelle*»¹¹⁴.

«*Le premier moteur, cause de mouvement et non pas d'être chez Aristote*». Voilà semble-t-il encore de ces slogans qu'Humbrecht et d'autres brandissent *a priori* comme une «*affaire entendue*» sans y réfléchir un tant soit peu.

¹¹⁴ *Encore sur la causalité du moteur immobile chez Aristote, les interprétations de Métaph. α 1*, E. Berti, Communication à l'Académie Chrétienne des Sciences Humaines de Saint Pétersbourg, 2013.

La Création

L'Aristote historique

La tendance actuelle de l'aristotélisme est au minimalisme (Berti, Bodeüs, Baghdassarian, ..., et déjà Ross). Ce qu'Aristote ne dit pas expressément mais que lui ont prêté ses commentateurs, on doit considérer qu'il ne le pense pas, voire qu'il pense le contraire. Il est en outre de bon ton, pour un thomiste d'aujourd'hui, d'entrer dans le mouvement pour montrer qu'il n'est pas de reste. John Knasas prévient : « *I will argue that these Thomistic ascriptions of creation to Aristotle harbor much more than meets the reader's eye – Je soutiendrai que ces attributions thomistes de la création à Aristote abritent bien plus que ce que rencontre l'œil du lecteur* »¹¹⁵.

Nulle part, en effet, Aristote n'écrit littéralement que le moteur premier est cause d'être des corps célestes. Donc selon les aristotéliens puristes, il ne le pense pas, voire, il pense au contraire que le moteur premier n'est pas cause d'être des corps célestes. Knasas va jusqu'à écrire : « *To the question "Did the historical Aristotle know a primum principium essendi?", Aquinas' assertion would be a lie – À la question "L'Aristote de l'histoire connaissait-il un primum principium essendi [premier principe d'être] ?", la réponse de l'Aquinatense serait un mensonge* »¹¹⁶. Accusation gravissime, qui revient à soutenir que Thomas d'Aquin s'est en somme construit un Aristote à sa guise, en dehors duquel ses commentaires seraient des mensonges. Humbrecht n'est pas loin de penser de même, lorsqu'il écrit, à propos des philosophes païens « *Il ne s'en trouve guère, sans la Révélation, qui fût parvenu à un Dieu cause première efficiente, en vérité sinon selon Thomas* »¹¹⁷.

Mais comme tout se tient, Knasas avait écrit un peu auparavant : « *For Aquinas, "esse" is both [i.e. fact of composition - principle of composition]. As Aquinas explains at C.G. II, 54, a two-fold composition exists in sensible being – Pour Thomas d'Aquin, "esse" est les deux à la fois*

¹¹⁵ *Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle*, Angelicum, Vol. 73, n° 4, Rome, 1996.

¹¹⁶ -id.-

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 1303.

[i.e. fait de composition – principe de composition]. Comme Thomas l'explique au C.G. II, 54, il existe une double composition dans les êtres sensibles »¹¹⁸. Il attribue donc à Thomas, on le voit, la conception gilsonienne de l'acte d'être, augmentée de la théorie du double acte univoque. Une telle théorie est, on le concède volontiers, absente de l'Aristote historique, mais comme nous l'avons montré, de Thomas d'Aquin tout autant. Par conséquent, « à la question "Le Thomas d'Aquin de l'histoire connaissait-il l'acte d'être de Gilson", la réponse de Knasas serait un mensonge ». Il s'est, en effet, composé un Thomas d'Aquin à sa guise qui invalide ses conclusions sur le Thomas réel ainsi que sa prétendue subversion d'Aristote.

Humbrecht nous offre un moment précieux de déflation aristotélicienne. Au détour d'une "Remarque", il écrit :

« Assumer Aristote est le situer dans sa vérité, mais aussi dans la vérité, quoi qu'il en coûte, justement parce que l'effort de Thomas est perceptible pour y parvenir, et qu'un tel effort outrepassa la vérité des textes ... Cela ne va pas sans quelques ambiguïtés d'attribution, Thomas oscillant parfois entre Aristote et la vérité des choses : les dieux qui prennent soin des affaires humaines sont absorbés en l'unique Dieu ... Mais il faut noter que selon Aristote, les dieux qui prennent soin des affaires des hommes, "ainsi qu'on l'admet d'ordinaire", et qui mettent leur complaisance dans la partie divine de l'homme, ne sont nulle part rattachés ni identifiés au Dieu acte pur de la Métaphysique »¹¹⁹.

En jugeant que « Thomas oscille parfois entre Aristote et la vérité des choses », l'auteur fait à l'évidence référence au célèbre proverbe thomiste : « L'objet de la philosophie n'est pas de savoir ce que les hommes ont pensé, mais bien quelle est la vérité des choses »¹²⁰. Or, il parvient à ce tour de force de retourner complètement le message, comme pour dire que l'objectif de la philosophie n'est pas de savoir la pensée d'Aristote siliconée et botoxée par Thomas d'Aquin, mais la vérité des choses, c'est-à-dire *la vérité des textes* du Philosophe, et plus encore la vérité de ce qu'il n'a pas écrit. Chapeau l'artiste !

Sa protestation repose sur le fait que Thomas aurait opéré une assimilation indue entre "les dieux" soucieux des hommes de l'Éthique à Nicomaque et "le Dieu" acte pur de la Métaphysique. Or, Aristote n'a effectivement jamais exprimé textuellement une telle identification ; donc, conformément au principe déflationniste, il ne l'a jamais envisagée, voire il pensait au contraire que les premiers étaient autres que le second. On hume en toile de fond, la sauvegarde de la thèse de l'autisme divin que nous avons rencontrée tout à l'heure.

Cela fait preuve néanmoins d'une méconnaissance réelle des habitudes d'Aristote. Il se sert, en effet, fréquemment d'opinions "admisses d'ordinaire" pour monter une argumentation dialectique *ad hominem*. Il était en effet commun, et même religieux, parmi la société polythéiste grecque de croire que les dieux s'occupaient des hommes pour les récompenser ou les punir. C'est sur ce sentiment qu'Aristote s'appuie. Cela ne lui interdit pas de parler tout

¹¹⁸ -id.-

¹¹⁹ *Op.cit.*, p. 1162, 1163 et note 10, citant Aristote, *Éthique à Nicomaque*, L X, ch. 9, 1179a23-32.

¹²⁰ *Commentaire du Traité du Ciel*, L. I, l. 22, n° 8.

autant “*du dieu*” comme on transcrit souvent avec scrupule et que nous traduirons franchement par “*de Dieu*”. Ce terme au singulier se constate assez fréquemment dans *l'Éthique à Nicomaque* – et notamment juste au-dessus du passage cité par l’auteur – pour que le doute ne puisse plus subsister. Il y a équivalence dans l’esprit d’Aristote, entre le Dieu bienfaiteur des hommes d’esprit de *l'Éthique* et le Dieu acte pur et moteur premier de la *Métaphysique*. C’est le premier qui, comme nous l’avons vu, partage pour l’homme autant que celui-ci peut en recevoir, la connaissance du second, sujet par soi de la *Métaphysique*.

Le déflationnisme ne tient pas compte de la perte d’une partie sans doute majeure des œuvres d’Aristote, où paraît-il selon les anciens, il se montre d’une grande clarté et d’un style supérieur à Platon (un fleuve d’or, *scripsit* Cicéron). Nous ne saurons peut-être jamais à quel point... Il ne prend pas davantage en compte le fait que les traités qui nous sont parvenus sont le plus souvent des memento¹²¹ jetés sur le papier en vue de cours oraux, ce qui explique l’écriture ô combien elliptique du Philosophe, qui ne finit pas toujours ses arguments, ou n’en tire pas toutes les conséquences, ou sous-entend des prémisses, ou considère comme évident ce qui est loin de l’être pour une intelligence moyenne, ou fait allusion à un propos perdu dans une autre œuvre très éloignée du sujet traité. Comme “*le gaz emmagasiné dans le sperme est de nature analogue à l’élément astral*”¹²², caché dans *La Génération des Animaux*, que tout le monde ne lit pas, justifie et concrétise la sentence très connue, elle, “*c’est l’homme et le soleil qui engendrent l’homme*”.

Mais surtout, c’est une véritable torture faite aux intelligences. La joie de lire Aristote, au contraire, est à chaque fois d’envahir de l’esprit les espaces à perte de vue dont le Philosophe ne fait qu’entrebâiller à la sauvette la porte d’entrée. Et pour cela, les commentateurs passés, et singulièrement Thomas d’Aquin, sont d’une aide inestimable. Sans Thomas, Aristote serait muet, nous rappelle Pic de la Mirandole. De ce point de vue, nous dirions que les aristotéliens actuels, empêtrés dans leurs scrupules philologiques, sont parfois balbutiants face aux anciens, et tentent de compenser l’indigence philosophique qu’ils ressentent, par un superflu de détails historiques et linguistiques souvent passionnants mais demeurés malgré tout accidentels.

Oui, l’œuvre de philosophie consiste bien à connaître la vérité des choses, et non pas ce qu’ont dit les penseurs ; Thomas s’est donné cette tâche dans des commentaires garantis 0% mensonges. Et s’il a finalement choisi Aristote et non pas Platon ni Boèce ni Denys, ce n’est pas pour la personne même du Philosophe, ni par intérêt historique, ni par goût de la nouveauté, mais bien parce que les œuvres d’Aristote représentent à ses yeux l’expression la plus accomplie de la vérité philosophique. Seule la vérité s’ouvre sur la vérité.

Néo-platonisme

Or, cette déflation d’Aristote s’accompagne d’une inflation du néo-platonisme attribué à Thomas, avec les questions de la participation et de la Création. Celui-ci, en effet, a souvent recours au terme participation lorsqu’il commente des œuvres d’inspiration platonicienne comme *le Traité des Noms Divins* de Denys ou *le Livre des Causes* d’un auteur anonyme, mais

¹²¹ Aristote qualifie son *Traité de l’Âme* d’“*ystoria*”.

¹²² *De la Génération des Animaux*, L II, ch. 3, 736b35.

son intérêt pour ces œuvres ne vient pas de ce qu'elles sont néo-platoniciennes ; c'est davantage un handicap à ses yeux.

Denys, l'auteur du *Traité des Noms Divins*, était très considéré au moyen-âge. Il jouissait de l'autorité qu'on accorde à un disciple direct de l'apôtre Paul de son vivant, d'où son surnom d'Aréopagite. Saint Albert le Grand a commenté ses œuvres essentielles et Thomas en avait eu connaissance. Humbrecht le soupçonne, avec raison sans doute, d'avoir pressenti l'erreur de datation concernant l'œuvre et l'auteur. Or, le traité en question présente un intérêt majeur : il analyse la possibilité ou non d'attribuer des noms à Dieu. Autant dire qu'en cas de réponse négative, tout essai de théologie devient impossible. C'est la place initiale de cette question qui a conduit Thomas théologien à commenter cette œuvre particulière de Denys (et pas les autres).

Remarque similaire pour le *Livre des Causes*. Du temps de Thomas, on le considérait comme un traité aristotélicien en prolongement de la *Métaphysique*. Or, voulant l'aborder comme le reste des œuvres d'Aristote, Thomas se rendit compte le premier de sa parenté avec les *Éléments de Théologie* du néo-platonicien Proclus. Raison pour laquelle Thomas philosophe s'est attaché à rendre à ce texte son authenticité. Mais, ni dans l'un ni dans l'autre cas, il ne s'agit d'une ouverture de Thomas d'Aquin à la pensée platonicienne. Celui-ci écrit d'ailleurs que Denys « *suit presque toujours Aristote, comme c'est évident pour celui qui étudie sérieusement ses livres* »¹²³.

Si, en effet, l'on parle de néo-platonisme et non plus simplement de platonisme, c'est parce la pensée d'Aristote a fait son œuvre entre-temps. On ne peut plus être platonicien après lui comme on l'était avant. D'où le préfixe "néo-". De Plotin à Porphyre, Proclus ou Simplicius, tous ont commenté Aristote pour essayer de concilier Platon avec lui et le sauver des critiques répétées du disciple envers le maître et ami. Thomas, de son côté, ne va cesser de rectifier le platonisme non-aristotélicien de ces auteurs, pour ne conserver que ce qu'il y a d'aristotélicien dans leur néo-platonisme.

Participation et Création

« *Finance semble le premier à articuler selon Thomas création, acte d'être et participation* »¹²⁴. Le décor est planté, compte tenu de nos propos sur l'acte d'être façon Gilson, que Joseph de Finance reprend quasiment inchangé. Ce dernier ajoute, note Humbrecht : « *Dès là que l'existence elle-même est conçue comme l'acte des actes, il faut bien qu'à son tour, elle dépende de l'Acte pur, et cette dépendance de l'esse comme tel, c'est la création* »¹²⁵. Finance reproduit sans état d'âme la traduction approximative (pour le moins...) d'"acte des actes", que nous avons déjà dénoncée.

Comme souvent, Humbrecht disperse à petite dose sa conception de la participation un peu partout dans l'ouvrage. Il concentre cependant un bref développement à la fin de son chapitre-concept *Analogie et participation*, où il attache les deux notions et se retranche derrière Bernard Montagnes pour l'ensemble de ses explications. « *L'analogie chez Thomas*

¹²³ *Commentaire des Sentences*, L II, d. 14, q. 1, a. 2, corp.

¹²⁴ *Op. cit.*, p 569.

¹²⁵ Joseph de Finance, *Être et agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, p. 128, Édition Beauchesne, Paris, 1945. Cité par *Op. cit.*, p. 569, note 31.

d'Aquin, longtemps inextricable, a été élucidée ... L'ouvrage de Bernard Montagnes s'est imposé »¹²⁶. À nouveau, l'affaire est entendue ! Il avait auparavant précisé :

« [Le] principe dit de la causalité du maximum est repris souvent par Thomas, comme l'attestation de la participation chez Aristote, hapax d'autant plus précieux : sur la causalité d'un premier qui est parfaitement ce que les autres reçoivent par lui et par participation »¹²⁷.

“Hapax” ! Voilà un terme qui ne l'est pas chez Humbrecht, tant il aime l'utiliser (14 références). Il semble correspondre chez lui à un cas isolé sans lendemain. C'est pourtant une erreur de lecture d'Aristote. Nombre de concepts prépondérants comme “*intellect agent*”, “*intellection de l'intellection*”, “*to ti en eina*”¹²⁸ et d'autres sont d'un usage unique ou rare dans le corpus aristotélicien, sans pour autant représenter une curiosité passagère, bien au contraire.

Nous avons vu qu'Humbrecht dénie au Dieu d'Aristote la qualité de cause efficiente. Or, c'est exactement l'opposé que le Philosophe écrit dans l'“hapax” évoqué ci-dessus, qui, pour être unique, n'en est pas moins définitif :

« Nous ne connaissons pas le vrai sans connaître la cause ; et la chose qui, parmi les autres, possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature ... Ce qui est cause de la vérité qui réside dans les êtres dérivés, est la vérité par excellence. De là vient que les principes des êtres éternels sont nécessairement les plus vrais de tous ... Ce sont eux qui sont la cause de l'être des autres choses. Ainsi autant une chose a d'être, autant elle a de vérité »¹²⁹.

Il est intéressant de noter que c'est bien à ce texte que Fabro, théoricien par excellence de la participation, attribue l'origine de celle-ci chez Thomas d'Aquin¹³⁰. Et voici comment ce dernier définit la participation, dans un passage essentiel qu'étonnamment, Humbrecht ne cite nulle part :

« “Participer” équivaut à “prendre part”. 1°- Lorsqu'une notion reçoit de façon partielle une note universellement présente en une autre, on la dit participer de cette autre ... 2°- De façon comparable, le sujet participe de l'accident, et la matière de la forme, car la forme substantielle ou accidentelle, qui est une notion générale, se voit restreinte à tel ou tel sujet ... 3°- L'effet, lui aussi, est dit participer de sa cause, surtout lorsqu'il n'atteint pas la puissance de cette cause. En écartant, toutefois, cette troisième sorte

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 561, 562. Il s'agit de l'ouvrage *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, Paris, 2008.

¹²⁷ *Op. cit.*, p. 192.

¹²⁸ Que nous avons traduit par “*identité permanente d'être*”. Voir notre traduction *Métaphysique d'Aristote, commentaire de Thomas d'Aquin*, p. 64, L'Harmattan, Paris, 2012

¹²⁹ Aristote, *Métaphysique*, L α, ch. 1, 993b23 - 30.

¹³⁰ Cornelio Fabro, *Participation et causalité chez Thomas d'Aquin*, p.234, Éditions Paroles et silence, 2015.

de participation, il devient impossible qu'être comme tel prenne part à quoi que ce soit selon les deux premières sortes »¹³¹.

La conception de la participation de l'être chez Thomas d'Aquin est de toute évidence indissociable de la causalité aristotélicienne, et notons qu'elle s'impose à la première sorte de participation, celle de Platon, et « *de façon comparable* », à la seconde. En aucun cas, donc, la théorie thomasienne de la participation n'est d'inspiration néo-platonicienne à sa source ; en aucun cas elle ne réhabilite celle de Platon. Le propos d'Aristote : « *Quant à dire que les Idées sont des paradigmes, et que les autres choses participent d'elles, c'est prononcer des mots vides et faire des métaphores poétiques* »¹³² demeure tout à fait d'actualité avec Thomas d'Aquin.

La notion de Création, nous disait Humbrecht, est liée à celle de participation et d'acte d'être. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

« L'idée même de création incline vers le paramètre du don de l'être, perspective absente de l'aristotélisme ... Le thème de l'acte d'être est une façon de désigner l'être conféré à un étant par création¹³³ ... La donation par Dieu d'un acte d'être à chaque étant porte, comme son acte premier, fruit de l'acte créateur, le type de forme substantielle attaché à chacun¹³⁴ ».

Créer, pour l'auteur et pour la presque totalité des thomistes des 20^e et 21^e siècles, c'est donner « *à chaque étant* » l'acte d'être. Knasas, que nous avons déjà rencontré, l'exprime en une phrase lapidaire : « *To cause a thing by causing its esse is to cause the thing without presupposing anything else. It is to create the thing – Causer quelque chose en causant son esse, c'est causer la chose sans aucun autre préalable. C'est créer la chose* »¹³⁵. Chaque don de l'être à chaque être nouveau est une nouvelle Création *ex nihilo*. Autrement dit, toutes les fois qu'un panda ou une fourmi voit le jour, il s'agit d'une Création *ex nihilo* de la part de Dieu. Thèse que nous lisons chez Gilson, Wippel, Knasas, Te Velde, et tant d'autres.

Il semble intéressant d'y confronter un passage de la *Somme théologique* :

« Rien de ce qui a été fait ultérieurement [à la création] par Dieu n'était entièrement nouveau ; d'une manière ou d'une autre cela avait préexisté dans l'œuvre des six jours ... [Les choses ultérieures] préexistèrent dans les œuvres des six jours de façon non seulement matérielle mais aussi par leur causalité. Ainsi les individus qui sont engendrés maintenant ont préexisté dans les premiers individus de leurs espèces. Quant aux espèces nouvelles, s'il en apparaît, elles ont préexisté dans certaines vertus actives ... Et ce repos du septième jour s'applique à Dieu parce que, au septième jour, il a cessé de

¹³¹ *Commentaire du De Ebdomadibus de Boèce*, I 2, n° 24.

¹³² Aristote, *Métaphysique*, L A, ch. 9, 991b22-23 ; voir aussi L M, ch. 5, 1079b24 - 25.

¹³³ *Op. cit.*, p. 1337.

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 575.

¹³⁵ *Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle*, Angelicum, Vol. 73, n° 4, Rome, 1996.

constituer de nouvelles créatures ; ultérieurement en effet il n'a rien fait qui n'ait d'une manière quelconque préexisté dans ses premières œuvres »¹³⁶.

Pour saint Thomas, le don d'être par Création a cessé au soir du sixième jour. Au septième, Dieu s'est reposé de toutes ses œuvres qu'il avait faites. Depuis, venir à l'être n'est plus une Création, mais une génération qui fut déjà préprogrammée dans l'œuvre des six jours. C'est devenu l'œuvre de la Providence.

Par conséquent, avec la conception de la Création à laquelle elle conduit, la théorie gilsonienne de l'acte d'être atteint le paroxysme de son incohérence. Non seulement elle réduit l'œuvre de génération à un changement accidentel, non seulement elle est contraire à la pensée de Thomas d'Aquin et à la vérité philosophique, mais en prônant une Création permanente de chaque nouvel être, elle s'oppose à la Doctrine Sacrée, et n'est donc pas recevable par un croyant.

Le Catéchisme du Concile de Trente enseigne, en effet :

«En reconnaissant que Dieu est l'Auteur et le Créateur de toutes choses, n'allons pas croire que son œuvre une fois achevée et terminée par Lui, ait pu subsister sans sa Puissance infinie »¹³⁷.

La Création « *une fois achevée et terminée par Lui* », la providence entre en lice. La boucle est bouclée.

¹³⁶ *Somme théologique*, I^a, q. 73, a. 1, ad 3 ; a.2, corp.

¹³⁷ *Catéchisme du Concile de Trente*, ch. 2, § 6, La Providence.

Conclusion

En guise de très brève conclusion de notre note de lecture, rédigée davantage sous le sceau de la saute d'humeur que de la recension académique, nous dirons que la somme d'Humbrecht fait preuve d'une érudition peu commune et d'un réel amour de Thomas d'Aquin (mais au détriment d'Aristote, comme c'est de mode). Sa réflexion s'allonge au fil de la plume, en des méandres et des reflux quelquefois difficiles à suivre. Les principaux thèmes que nous avons abordés, et d'autres encore que nous n'avons pas retenus, se répètent en de multiples brins tout au long du livre et lui donnent une impression de redondance et de désorientation parfois désagréable.

Mais aussi le sentiment heureux d'une libre méditation de l'auteur voguant au gré de ses pensées, méditation à laquelle il nous invite avec amitié, pourvu que nous acceptions de nous laisser guider. Hélas, si nous branchons un *GPS*, nous réalisons que nous nous promenons benoîtement au milieu de sables mouvants prêts à nous engloutir tout entiers à chaque pas. Il n'est pas certain que nous nous en sortions sans secours extérieur.

Humbrecht ne sait pas remettre en question les principes qui l'animent. La dépendance à la *doxa* thomiste ambiante se remarque très vite à l'absence d'interrogation sur les notions de fond. Qu'est-ce qu'un acte ? Un être ? Une essence ? Une puissance ? Une forme ? La matière ? L'auteur prévient que ces concepts, pour leur majorité, sont absents de l'*Index des noms communs et des principaux énoncés*, car leurs occurrences sont si nombreuses que cela rendrait illusoire leur consultation. C'est bien là le problème ! Il n'existe nulle part dans l'ouvrage un ou deux lieux principaux pour chacun d'eux, dont la lecture permettrait d'avoir une idée claire de ce que l'auteur entend par là. Sont-ils ce qu'en disent les maîtres contemporains ou bien autre chose ? Ce n'est pas vraiment étudié. La brève réflexion que nous avons menée à propos du concept d'acte aurait dû pouvoir se lire avec abondance chez Humbrecht, tant cette notion est centrale dans toute la philosophie d'Aristote et éminemment dans sa *Métaphysique*.

La plupart des principes d'Humbrecht sont, nous l'avons remarqué, des "*affaires entendues*". Que ce soit la question de l'étendue de la Doctrine Sacrée, de la relation de puissance à acte de l'acte d'être, de la portée véritable de la *Métaphysique* d'Aristote et de son commentaire

par Thomas, de la réalité de la Création de l'Univers, sur tous ces sujet Humbrecht embraye le pas de l'opinion actuelle la plus écoutée. Après tout, pourquoi pas, mais même cela aurait demandé à être justifié ; cela surtout.

La démarche d'auto-dialectique est, en effet, le fondement de la réflexion philosophique : remettre en cause ses propres principes avant de le faire pour les principes d'autrui. Aristote nous montre l'exemple en déconstruisant aussi loin qu'il le peut, le plus insaisissable des principes, le principe des principes, le principe de non-contradiction sans lequel il n'y a plus de principe, pour s'assurer de sa fermeté avant d'entrer plus profondément en métaphysique. Rien de cela chez Humbrecht ; tout l'impressionnant volume que nous venons de visiter se trouve comme blessé et handicapé par ce péché originel.

Guy Delaporte - 16 Août 2022.

Résumé : La somme d'Humbrecht fait preuve d'une érudition peu commune et d'un réel amour de Thomas d'Aquin (mais au détriment d'Aristote, comme c'est de mode). Sa réflexion s'allonge au fil de la plume, en des méandres et des reflux quelquefois difficiles à suivre. Mais donne aussi le sentiment heureux d'une libre méditation de l'auteur voguant au gré de ses pensées, méditation à laquelle il nous invite avec amitié, pourvu que nous acceptions de nous laisser guider. Hélas, si nous branchons un *GPS*, nous réalisons que nous nous promenons benoîtement au milieu de sables mouvants prêts à nous engloutir tout entiers à chaque pas.