

Bulletin du
CERCLE THOMISTE
Saint-Nicolas de Caen



Nouvelle Série

SOMMAIRE

N° 49

Pages

- | | |
|---|----|
| 1. M.-D. PHILIPPE. A propos d'un Essai sur la
pensée grecque et la pensée chrétienne | 1 |
| 2. M.-D. PHILIPPE. Etude de la Somme théologique
(48 ^e leçon) | 19 |
| 3. Bibliographie | 25 |

Publication trimestrielle

DECEMBRE 1969

A PROPOS D'UN ESSAI SUR LA PENSÉE GRECQUE ET LA PENSÉE CHRÉTIENNE ⁽¹⁾

Dans l'Introduction, l'A. expose nettement sa thèse :

« La pensée grecque aurait constamment privilégié l'aspect d'universalité et d'objectivité, au détriment de la singularité et du mouvement de l'acte subjectif. Aristote, toutefois, dans son opposition à Platon, a voulu porter son interrogation sur la singularité irréductible du *tóde ti* et sur le dynamisme du mouvement. Mais cet effort — nous le verrons — n'a pu être poussé jusqu'au bout, et les cadres 'noétiques' de la pensée grecque continuent à régir la pensée du Stagirite. N'a-t-on pu souligner, à plusieurs reprises, l'« ambivalence » d'Aristote et le « dilemme » auquel il se trouve acculé ?

La pensée chrétienne, au contraire, dans sa réflexion sur le message du salut et dans sa réflexion sur l'homme, pose de manière définitive la réalité de la personne singulière et de sa liberté historique. C'est qu'elle trouve son point de départ dans la foi au Dieu personnel, Père, Fils et Esprit, et à la communion de 'dialogue' qu'il veut instaurer avec l'homme. Du coup, par cette acceptation radicale de la dimension 'pneumatique', le 'noétique' lui-même se trouve transformé : de totalité objective, le voici devenu unité spirituelle, d'échange, de partage, de communion.

Par la conjonction dialectique du 'noétique' et du 'pneumatique', l'univers et l'histoire humaine, ainsi que la vie de chaque homme, peuvent donc être pen-

(1) S. DECLoux, S.J., *Temps, Dieu, Liberté dans les Commentaires Aristotéliens de saint Thomas d'Aquin*. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne. Museum Lessianum, section philosophique, n° 54. Desclée De Brouwer 1967, 262 pp. — Nous remercions le R.P. Halligan, o.p., Rédacteur en chef du *Thomist*, de nous avoir autorisés à reproduire ici un compte rendu publié en anglais dans *The Thomist*, XXXIII (1969), n° 4, pp. 755-770.

sés, à partir de l'engagement premier d'un Dieu qui, en créant, se communique lui-même à sa créature, et atteint dans une même générosité la totalité de la création et tous les êtres qui la ' composent ' » (2).

C'est donc en se servant du couple « noétique » et « pneumatique », tel qu'il l'a trouvé dans l'œuvre de Maurice Blondel, que l'A. essaie de préciser les divergences philosophiques qui existent entre la pensée chrétienne de saint Thomas et la pensée du philosophe grec Aristote.

Dans cette optique, l'A. vise, dans un premier chapitre, à restituer le milieu historique des commentaires aristotéliens de saint Thomas. Le chapitre II, avec l'analyse aristotélienne du temps et du mouvement, explore le niveau « cosmologique » de la pensée du philosophe, et établit des comparaisons avec saint Thomas. Dans le chapitre III, une interrogation théologique cherche à préciser la différence entre le Dieu d'Aristote et le Dieu de saint Thomas. Quant au dernier chapitre, il est « anthropologique », en ce sens qu'il considère le problème de la personne chez Aristote et chez saint Thomas.

On voit l'intérêt et l'importance d'une telle étude, qui mériterait d'être examinée point par point. Car, comme l'A. lui-même le souligne, nous touchons là aux trois âges de la pensée philosophique : l'âge cosmologique avec la pensée grecque, l'âge théologique avec le Moyen Age, l'âge anthropologique avec l'époque moderne. On pourrait dire que la pensée cosmologique grecque a préparé la pensée théologique comme celle-ci, à son tour, a préparé la pensée anthropologique. Ce qui est certain, c'est que la pensée chrétienne, et en particulier celle de saint Thomas, réalise une unité merveilleuse de ces trois âges.

Dans cette perspective, l'A. conclut — c'est dans sa conclusion que nous voyons le mieux sa position, et c'est pourquoi nous y insistons un peu — en montrant la grandeur de la vision qu'a saint Thomas de Dieu et de l'homme :

« Le Dieu créateur suscitant, au cœur de la personne spirituelle, une liberté capable de lui répondre en s'engageant dans une histoire, qu'elle construit en unior avec toutes les libertés et dont Dieu est lui-même la fin » (3).

(2) *Op. cit.*, p. 10.

(3) p. 236.

Saint Thomas reconnaît que les philosophes, dès le début de leur réflexion, se sont orientés vers cette découverte progressive, mais qu'ils n'ont pu y parvenir en raison de leur désir de « posséder la vérité » :

« Dieu seul peut en définitive engendrer dans l'histoire des hommes, comme dans sa vie intime, son Verbe éternel ; lui seul peut purifier le cœur de l'homme pour lui permettre de recevoir cette parole qu'il lui envoie... La philosophie, œuvre de la raison de l'homme, est ouverte à un achèvement qui ne vient plus d'elle-même » (4).

Ne peut-on affirmer, du reste, que

« l'univers entier, celui des païens, des ' Gentils ', fut plongé dans l'ignorance ' théorique ' (*speculativa*) de Dieu ? Si les esprits les plus exercés et les plus profonds sont en effet parvenus à découvrir la voie qui conduit à lui, tous ne l'ont-ils pas cependant ignoré comme Père du Fils unique ? » (5).

D'une certaine manière, on peut dire que la philosophie est parvenue à une certaine connaissance du Père et du Verbe, mais elle a totalement ignoré l'Esprit Saint. Et l'A. conclut :

« ce bilan de la philosophie antique, que reprend la *Somme Théologique*, ne nous invite-t-il pas à reconnaître le sens dernier des insuffisances d'Aristote ? Le dualisme de l'esprit et du sensible, de Dieu et du monde, ce dualisme dont la racine se trouve dans une raison encore insuffisamment ouverte au dynamisme de la liberté et de l'amour, n'est-ce pas de la sorte que théologiquement il s'éclaire ? » (6)

Tout ceci est très net et nous fait comprendre la méthode philosophique de l'A. : le philosophe Aristote est jugé par le théologien Thomas d'Aquin. La philosophie est vue comme une disposition à la théologie, une disposition pleine de maladroites, pleine de confusions. Et l'on peut même ajouter que la théologie de saint Thomas, de son côté, est comprise par la pensée de Blondel. Nous voyons le danger d'une telle méthode ; et nous pouvons immédiatement affirmer qu'elle est étrangère à la pensée de saint Thomas qui, justement, a toujours eu le souci de bien distinguer ce qui relève de la philosophie et ce qui relève de la foi et de la théologie. De plus, la

(4) p. 237.

(5) pp. 237-238.

(6) pp. 238-239. Cf. I a, q. 82, a. 1.

distinction, sur laquelle l'A. insiste tellement, entre « noétique » et « pneumatique », implique une confusion. Le terme « noétique », explique l'A.,

« désigne le principe constitutif de la réalité et de l'intelligibilité des choses, qui les fait apparaître comme solidaires et réunies dans la totalité d'un univers. Il révèle donc à l'analyse une fonction unificatrice, une fonction d'intelligibilité objective et d'universalité.

Mais le noétique est continuellement solidaire du ' pneumatique ' qui, à son tour, dégage dans l'universel des centres singuliers de réaction et fait ainsi apparaître l'univers sous la forme d'une diversité. Sa fonction est donc de différenciation, en même temps que de dynamisme ' subjectif ' et de singularité » (7).

Or, selon Blondel, ces deux aspects sont coordonnés,

« symétriques, s'appelant ou se provoquant l'un l'autre, chacun n'étant possible et intelligible que par l'autre et pour l'autre » (8).

Il est facile de comprendre que cette distinction, qui voulait exprimer l'analyse de saint Thomas — la distinction sujet-objet, intelligence-volonté — ne l'exprime plus, en réalité ; car elle ne se situe pas au même niveau, et c'est bien là la confusion dans laquelle est tombé l'A. L'analyse de saint Thomas se situe au niveau des principes et des causes propres (l'objet, pour lui, signifie le principe de spécification, de détermination, tandis que le sujet exprime le principe d'exercice), alors que la distinction du noétique et du pneumatique se situe à un niveau descriptif, vital, existentiel, qui correspond au schéma « statique » - « dynamique » (9). C'est pourquoi il semble bien que ce soit une grave erreur de juger la pensée d'Aristote comme une pensée « noétique » (10) et d'y revenir constamment ; car c'est juger cette pensée en fonction de distinctions qui n'ont rien à voir avec elle.

On comprend alors le jugement qui est porté sur la philosophie d'Aristote :

« Philosophie de la substance et philosophie de l'intellect, telle nous a semblé être, après le platonisme, la

(7) pp. 9-10.

(8) Extrait de *La Pensée*, cité p. 10.

(9) Voir p. 93.

(10) Voir notamment pp. 100, 101, 117, 122, 151, 165, 172, 177, 183, 186, 210, 220, 233, 234.

caractéristique de l'aristotélisme. Il en résulte un dualisme de la matière et de l'esprit, du monde et de Dieu, dont l'immanence pas plus que la transcendance ne sont pensées jusqu'au bout. ... Le ' premier vivant ' d'Aristote reste encore enfermé dans les cadres de l'identité formelle avec soi » (11).

« ... cette identité reste finalement pensée en termes formels et selon les lois de l'extériorité (12).

L'identité formelle ne domine-t-elle pas aussi sa réflexion sur le temps et l'éternité ? L'impossibilité où se trouve Aristote de poser un début et un terme à l'histoire, en même temps qu'elle le pousse à une conception du retour circulaire, négatrice dès lors du véritable devenir, ne signale-t-elle pas son incapacité de saisir le surgissement toujours neuf de la liberté, sa gratuité et sa générosité créatrice ? » (13).

Et, parlant du *nunc* qui, pense-t-il, devrait inviter « à dégager en lui la présence immanente d'une dimension ' éternelle ' transcendante », l'A. ajoute :

« C'est cette transcendance de l'acte qu'Aristote en définitive a méconnue. L'acte a été par lui finalement identifié à la forme ; et la réduction du devenir à sa dimension horizontale et linéaire dans la durée, a fini par lui retirer toute réalité véritable » (14).

Peut-on ramener toute la philosophie d'Aristote à une philosophie de la substance et de l'intellect (15) ? La philosophie première d'Aristote est certes la philosophie de la substance, mais elle est aussi, et d'une manière plus profonde encore, la philosophie de l'acte. On pourrait dire que sa philosophie première est fondamentalement celle de la substance et, d'une manière ultime, celle de

(11) p. 239.

(12) p. 186.

(13) p. 240. Voir pp. 230-233.

(14) p. 240. L'A. dit très nettement : « Philosophie du mouvement et de la génération, la philosophie d'Aristote n'accède qu'à une transcendance qu'on nous permettra d'appeler « horizontale », en d'autres termes au maximum de perfection obtenue par extrapolation à partir de l'univers » (p. 168). L'A. semble bien ignorer totalement la métaphysique de l'acte chez Aristote et ne considérer que sa philosophie de la forme. Voir également p. 50 (où l'on affirme qu'Aristote « continue à penser la fin comme une forme, et l'acte pur comme une forme maximale »), pp. 59, 82, 87, 90, 92, 93, 97, 99, 108.

(15) Voir, p. 86, la manière dont l'A. définit la substance d'Aristote. Mais la substance n'est pas une synthèse !

l'acte. Et l'on ne peut prétendre que « l'acte a été par lui finalement identifié à la forme » (16), car l'acte et la puissance divisent immédiatement l'être, tandis que la forme et la matière se prennent à partir du devenir. Prétendre qu'Aristote a ramené l'acte à la forme, ce serait dire qu'Aristote n'a pas distingué l'être du devenir, et donc que sa philosophie première se ramène à sa philosophie de la nature (17). Il est très clair, si l'on analyse le livre IX de la Philosophie première, que la distinction de l'acte et de la puissance est une division immédiate de *ce qui est* considéré sous le point de vue de l'être. Et l'acte est premier, il transcende bien la puissance (du moins du point de vue de la nature, de l'intelligibilité, car du point de vue du devenir la puissance est antérieure). La Philosophie première d'Aristote est la philosophie de l'être ; elle est donc celle de la substance et celle de l'acte et, en conséquence, celle de l'un (18).

Prétendre qu'Aristote identifie l'acte à la substance, c'est confondre le point de vue existentiel et celui de l'analyse philosophique. Car du point de vue existentiel, il est exact de dire que l'acte s'identifie à la substance ; mais du point de vue de l'analyse philosophique, c'est faux, car la substance se distingue des accidents, et l'acte de la puissance. Or puissance et accident ne s'identifient pas pour Aristote, puisque la matière est en puissance sans être pour autant un accident.

(16) p. 240. Cf. p. 101.

(17) Il semble bien que l'A. n'ait pas saisi le passage, chez Aristote, de la philosophie de la nature à la philosophie première. C'est pourquoi il n'hésite pas à lui faire cette critique concernant sa théologie : « il nous faudra constater l'impuissance où elle reste à fonder à la fois la transcendance et l'immanence du premier principe. On a là comme deux lignes de réflexion qui ne parviennent pas à se rejoindre, parce que les schèmes de pensée, empruntés à la dimension du devenir et du mouvement, continuent à se poser selon les lois de l'extériorité » (p. 166, cf. p. 70). Aussi comprend-on comment l'A. peut affirmer que le mouvement est le « centre de la philosophie d'Aristote » (p. 169) — bien qu'il reconnaisse aussi que le *to de ti* est le « point de départ » et le « centre de la réflexion philosophique du Stagirite » (p. 234). On comprend donc aussi que l'A. puisse affirmer que c'est par rapport au mouvement que « se définissent dès lors les différents degrés selon lesquels s'étage le réel » (p. 169). — Relevons d'autres affirmations analogues : « L'analyse du mouvement selon le couple de matière et de forme, si elle peut conduire Aristote, par extrapolation de l'expérience du monde changeant, à une première substance qui soit pure forme, ne lui permet pas cependant d'accéder à la dimension de cause universelle qui est au fondement de la métaphysique thomiste » (pp. 169-170). « Le dynamisme du réel reste défini par Aristote dans les termes du mouvement comme passage de matière à forme » (p. 172). Cf. p. 70 : « la composition de matière et de forme est la seule qu'il invoque pour rendre compte de toute la complexité du réel » ! Voir aussi pp. 86 et 94.

(18) Sur la découverte, chez Aristote, de l'être comme acte, nous nous permettons de renvoyer à notre *Initiation à la philosophie d'Aristote*, éd. de La Colombe, Paris 1956, en particulier pp. 139-140.

Enfin, prétendre qu'Aristote, « fidèle disciple de Platon », identifie l'être à l'intelligible (19), c'est méconnaître son réalisme. Aristote ne montre-t-il pas la différence qui existe entre la substance, être premier, et la quiddité (*to ti ên êinai*), ce qui est premier dans l'ordre de l'intelligibilité (20) ?

Du reste, prétendre que la philosophie d'Aristote est une philosophie de l'intellect, ne correspond pas à la définition qu'il donne de sa Philosophie première, philosophie de l'être en tant qu'être (21). Si sa philosophie du vivant, dans le *peri psychè*, s'intéresse avant tout à l'intellect, c'est parce que l'intellect lui permet de saisir ce qui caractérise substantiellement la vie de l'homme : une vie selon le *noûs* (22). Mais n'oublions pas que dans l'*Ethique à Nicomaque* Aristote montre l'importance du *volontaire* dans l'activité humaine, dans la recherche du bonheur. L'A., en suivant les interprétations de F. Nuyens sur l'évolution de la psychologie et de la noétique d'Aristote (23), ainsi que les interprétations de R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, n'a pas saisi la signification propre de la *boulèsis* chez Aristote (24). Il n'a, du reste, fait aucune mention de la thèse de J. Vanier, qui montre la partialité du jugement de Gauthier et Jolif (25).

Lorsque l'A. prétend que la philosophie d'Aristote implique un dualisme entre la matière et l'esprit, entre le monde et Dieu, là encore a-t-il raison ? (26) Aristote distingue la matière et l'esprit,

(19) Cf. p. 90.

(20) Voir *Mét.* Z, 4, 1029 b 1 - 1030 b 13. Voir également *Initiation à la philosophie d'Aristote*, pp. 130-132 et *La sustancia en la Lógica y en la Filosofía Primera de Aristóteles*, in : *Studium*, Revista de filosofía y teología (Instituto pontificio de filosofía, Madrid), VI (1966), fascicule 1, pp. 94-101.

(21) Voir *Mét.* E, 1, 1025 b 2.

(22) Il faudrait reprendre ici les analyses que l'A. donne du *noûs* (pp. 202-212). Peut-on affirmer qu'Aristote en arrive à dépersonnaliser le *noûs* (p. 207) ?

(23) Voir p. 198 sq.

(24) Voir p. 221, 227 sq. L'A. n'hésite pas à dire que le dynamisme volontaire est inconnu d'Aristote (p. 226, cf. p. 229) !

(25) Voir JEAN VANIER, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Desclée De Brouwer 1965, et spécialement ch. II, F, p. 146 sq.

(26) On peut d'ailleurs se demander si l'A. a bien saisi la signification de la matière chez Aristote, puisqu'il se pose la question : « N'est-ce pas d'ailleurs dans le même sens qu'Aristote sera amené à parler d'une matière universelle, semblable au réceptacle (*hypodochè*) platonicien, doté par la pensée d'une certaine autonomie ? Ce qui revient à opposer entre elles matière et forme selon les schèmes renouvelés du dualisme » (p. 102, cf. p. 117). Pour Aristote, la matière se distingue de la forme, mais ne s'y oppose pas puisqu'elle est essentiellement ordonnée à la forme et qu'elle n'est intelligible pour nous que par la forme.

mais ils ne les oppose pas, puisque la matière est une modalité de l'être (en puissance) et l'esprit une autre modalité de l'être. Pour lui, l'être est au delà de cette distinction et c'est précisément là où nous saisissons le progrès de sa pensée sur la philosophie de Platon. On peut dire également qu'il n'y a pas d'opposition (pas de dualisme) entre l'univers et Dieu, mais une distinction. L'un représente le domaine du mouvement, l'autre celui de l'Acte pur ; l'un est mesuré par le temps, l'autre est éternel...

Au reste, tout ce que l'A. dit sur le Dieu d'Aristote est-il exact (27) ? Que la théologie d'Aristote soit moins précise que celle de saint Thomas, cela ne fait pas de doute. Mais n'est-il pas trop facile de critiquer les efforts du philosophe cherchant à préciser philosophiquement ce qu'est Dieu, au nom d'une théologie qui s'appuie sur la Révélation ? Il est inexact de prétendre que le premier vivant d'Aristote reste enfermé « dans les cadres de l'identité formelle avec soi ». C'est confondre les *Catégories* avec la philosophie première. Lorsqu' Aristote affirme que l'Être premier est Substance et Acte pur, il ne s'agit plus de cadres logiques (28). Et quand il dit que cet Être est *noësis noëseôs*, il ne s'agit plus d' « identité

(27) Voir pp. 62, 150 sq., 157 sq. L'A. conclut : « De toute façon, on ne pourrait qu'abusivement parler d'un monothéisme aristotélicien, puisque ce serait aller à l'encontre des affirmations les plus explicites du Philosophe » (p. 162). Peut-on affirmer cela ? Le problème nous semble mal posé. Parmi ceux qu'Aristote appelle les êtres divins, n'y a-t-il pas nécessairement pour lui un *premier* (car l'un est propriété de l'être) ? De même, l'A. déclare : « C'est que le *noûs* suprême d'Aristote, substitut de l'Idée du Bien, semble, comme cette dernière, ne pas se détacher encore fort nettement des inférieurs hiérarchisés dans lesquels il se réalise et exerce sa vertu » (p. 164). Mais le *noûs* d'Aristote n'est pas un substitut de l'Idée du Bien, car il est substance séparée et *acte pur*, et non pas une idée ; et Aristote l'affirme comme étant autonome, séparé substantiellement de tous les êtres inférieurs. L'A. pose la question (à laquelle on sait comment il répond) : « Le Dieu d'Aristote ne reste-t-il pas encore en quelque manière corrélatif au monde du devenir ? » Puis il ajoute : « Il suffit, pour s'en rendre compte, de reprendre la ligne générale de la preuve aristotélicienne » (p. 167). L'A. ne distingue pas assez ce qui nous permet, du point de vue de notre connaissance, de remonter au Moteur premier, et ce qu'il est en lui-même. Il est vrai que, pour Aristote, le mouvement nous sert de voie d'accès ; mais, considéré en lui-même, Dieu n'est pas corrélatif au monde du devenir. Ce monde lui est relatif, mais lui-même, « pensée de la pensée », ne lui est pas relatif. Voir également p. 170, où l'A. fait sienne l'affirmation du P. Ducoin : l'acte pur d'Aristote serait « acte pur dans la ligne du mouvement », et non dans la ligne de l'être !

(28) Notons d'autre part ce que l'A. affirme à la suite de Mlle Mansion : « Aristote fait, dans la question de la nécessité et de l'éternité, une fâcheuse confusion entre le plan de la logique et le plan de la réalité, entre la nécessité et l'éternité de la proposition énoncée et la nécessité et l'éternité de l'être existant » (p. 101, cf. p. 109). Nous ne le pensons pas.

formelle avec soi », puisque, précisément, il s'agit de montrer que l'acte vital substantiel du *noûs* (la *noûsis*) peut seul être l'objet de son opération. On est bien dans l'ordre « dynamique », pour employer les expressions de l'A. !

Quant à la critique que fait l'A. de la conception du temps et de l'éternité chez Aristote, ne provient-elle pas du fait que l'A. a une conception toute différente du temps et de l'éternité — ou, si l'on préfère, ne provient-elle pas d'une confusion entre le point de vue propre du philosophe et celui du théologien (29) ? Car, avant de parler de l'éternité, le philosophe doit préciser ce qu'est le temps en lui-même et la mesure du temps ; le temps est ce qui lui permet de dire quelque chose de l'éternité — alors que le théologien considère le temps dans la lumière de l'éternité.

Je ne pense pas que saint Thomas ait une conception philosophique du temps autre que celle d'Aristote ; mais, parce qu'il est théologien, le temps ne l'intéresse qu'en vue de l'éternité, et celle-ci lui permet de porter un jugement de valeur sur le temps. Je penserais plus volontiers que l'A. a une conception du devenir qui n'est plus celle de saint Thomas ni, *a fortiori*, celle d'Aristote. Car lorsqu'il reproche à ce dernier « la réduction du devenir à sa dimension horizontale et linéaire dans la durée », ce qui lui retire « toute réalité véritable », il pense à un *fieri* qui est la reconnaissance d'un « plus-être » (30). N'y a-t-il pas là une confusion entre *fieri* et *opération vitale* ? Que l'opération vitale que nous expérimentons implique un mode de *fieri*, c'est évident ; mais elle n'est pas un simple *fieri*. Et si l'opération vitale implique (selon une expression qui, du reste, n'est pas exacte du point de vue métaphysique) un « plus-être », ce n'est pas en tant qu'elle implique un mode de *fieri*, mais en tant qu'elle est une opération vitale. Le *fieri*, comme tel, dit « acte de ce qui est en puissance » et, par le fait même, il demeure dans sa dimension horizontale, sans impliquer aucune perfection.

De même, à propos de la fin telle qu'Aristote la conçoit, l'A. affirme :

« la réflexion sur la fin et sur le bien n'est pas intériorisée chez le Stagirite au point de s'enraciner dans la motion actuelle de l'acte créateur ; elle reste au niveau de la forme et de la détermination par laquelle

(29) Voir pp. 65 et 68.

(30) p. 240 ; voir aussi p. 101.

chaque être se définit en connexion avec l'ensemble » (31).

Mais la fin et le bien, saisis au niveau philosophique, ne doivent pas s'enraciner immédiatement dans la motion actuelle de l'acte créateur. Ceci, c'est un ultime jugement de sagesse qui le précise. De plus, on ne peut pas dire que pour Aristote la fin demeure au niveau de la forme — sauf lorsqu'il s'agit du devenir physique.

Toujours dans le domaine de l'éthique, l'A. souligne chez Aristote l'absence d'une réflexion approfondie sur la liberté (32) ; et il fait sienne cette affirmation de Gauthier : la morale de l'*Ethique à Nicomaque* est une « morale de cette vie, sans aucune ouverture sur un autre monde quel qu'il soit » (33). La philosophie d'Aristote « limite sa vue aux horizons terrestres » (34).

Pour l'A., il y a chez Aristote un dualisme entre le *noûs* et la *psychè* ; « dualisme d'un *noûs* purement raisonnable, refermé sur soi dans son œuvre d'intelligence et de raison, et d'une âme inférieure, lieu des passions et des appétits » (35). Et il ajoute :

« Il manquait sans doute à sa conception du *noûs* l'élément dynamique qui aurait brisé sa suffisance statique et formelle » (36).

L'A. semble n'avoir pas saisi la causalité finale qui ne s'exerce pleinement, pour Aristote, qu'au niveau du *noûs*. Mais on ne saurait s'en étonner, puisque d'après lui, le bien, tel qu'Aristote le conçoit, « reste encore trop, dans la ligne ' idéaliste ' de Platon, une ' idée de bien ' » (37). Nous ne le pensons pas ; Aristote a critiqué explicitement cette conception du bien.

« Aristote, dit encore l'A., ignore la promotion ' personnelle ' de l'être, le surgissement d'une liberté proprement spirituelle » (38). Nous sommes d'accord avec l'A. sur cette constatation, mais non pas sur les raisons qu'il donne :

(31) p. 104. Voir p. 150. Nous reviendrons sur ce sujet.

(32) Voir p. 197.

(33) p. 213. Cf. p. 221 : « ...une vie morale limitée à l'organisation de la cité terrestre, où s'engouffre le nécessitarisme de la raison, et qui à son sommet s'efface devant l'intellectualisme pur de la contemplation impersonnelle... »

(34) p. 218.

(35) p. 222.

(36) p. 225.

(37) p. 225.

(38) p. 234.

« Parce que sa réflexion philosophique reste limitée au plan de la forme, et n'accède pas au ' plan ' ... intérieur de l'acte où se révèle l'absolue immanence de la transcendance... » (39).

L'A. semble — cela ressort assez clairement des quelques textes que nous avons cités — ne pas avoir saisi avec assez de netteté le point de vue d'Aristote. Il suffit, pour s'en rendre compte, de l'entendre reprocher à la philosophie d'Aristote d'échouer « à atteindre le véritable universel concret » (40). Il ne faut pas juger Aristote dans la lumière de Hegel ! Sa perspective est tout autre ; c'est celle d'un philosophe qui recherche les causes propres de ce qui est mû, de ce qui est vivant, de ce qui *est*, de l'activité morale, et qui, par le fait même, analyse. Aristote, dans son réalisme, sait trop bien que la *vie* est au delà de l'analyse. Le philosophe analyse pour mieux vivre ensuite, mais sa philosophie n'est pas sa vie.

Enfin, quand l'A. compare la philosophie de saint Thomas à celle d'Aristote, il résume en disant :

« sa philosophie n'est plus une philosophie de la forme ou de la substance, mais une philosophie de l'acte et de l'*esse*. L'identité qui, pour lui aussi bien que pour le philosophe grec, est le premier principe de sa métaphysique, n'est plus à considérer seulement comme une identité formelle... » (41).

Et ailleurs, il insiste : la dimension d'*esse* « reste ignorée d'Aristote » (42).

(39) *Ibid.*

(40) p. 104.

(41) p. 239. Cf. p. 50 : « Affirmation de l'*esse*, découverte de la négativité infinie (corrélative de l'acte de création), voilà en quoi la métaphysique thomiste se distingue, d'une manière irréductible, de la métaphysique aristotélicienne ». Voir également pp. 98, 111, 117. Une autre opposition que l'A. souligne entre la philosophie d'Aristote et celle de saint Thomas est leur conception différente de l'histoire. Pour Aristote, le monde est éternel et il y a un cercle de l'éternel retour alors que pour saint Thomas, il y a une histoire (voir p. 103). Quand l'A. souligne cette opposition, il ne distingue pas assez ce que saint Thomas dit en théologien, en s'appuyant sur la Révélation, et ce qu'il dit en philosophe. Saint Thomas ne reconnaît-il pas lui-même que la création du monde dans le temps ne peut être affirmée philosophiquement ? Le philosophe peut affirmer que le monde est créé ; mais, en tant que philosophe, il ne peut savoir comment il a été créé, ni quand il l'a été. Le philosophe ne peut saisir le sens de l'histoire du monde.

(42) p. 60.

Et encore : « c'est la dimension même de création qui fait défaut à la philosophie d'Aristote » (43). Et, parlant de la distinction réelle entre l'essence et l'être, il ajoute : « Voilà certes une distinction et une composition ontologique qu'on serait embarrassé de retrouver chez Aristote » (44). Tandis que la philosophie de saint Thomas, pour l'A., est « d'un autre ordre » (45). C'est une philosophie de la participation (46), une philosophie de la création (47) et de la liberté créatrice (48). C'est une philosophie chrétienne. « Seule une métaphysique de la création, écrit l'A.,

peut atteindre à cette conjonction de la plus intime immanence avec la plus totale transcendance » (49).

« L' ' erreur ' d'Aristote, le caractère inachevé de sa réflexion philosophique, apparaît dans l'absence chez lui de cette dimension ' verticale ', du rapport immédiat au Dieu créateur » (50).

Et il parlera encore de « l'absence chez Aristote de la dimension d'intériorité totale qui permet à saint Thomas d'élaborer une métaphysique de l'*esse* et de la création » (51).

Comme nous l'avons déjà dit, la philosophie d'Aristote ne peut se ramener à une philosophie de la forme. De plus, si l'on veut comparer la métaphysique de saint Thomas à celle d'Aristote, il faudrait se demander si leurs principes propres sont bien distincts. La métaphysique de saint Thomas paraît bien être également la métaphysique de l'être, de la substance, de l'acte. Certes, il est vrai que la « dimension de la création » est présente à la métaphysique de saint Thomas alors qu'elle est absente de celle d'Aristote ; mais le problème de la création est-il, pour la métaphysique de saint Thomas, un principe propre au sens fort, qui donne une

(43) p. 69.

(44) p. 70.

(45) p. 181.

(46) Voir p. 78.

(47) Voir pp. 166, 176.

(48) Voir p. 176. Plus loin, l'A. dit explicitement : « C'est donc bien sa métaphysique de la création et de la liberté divine qui, à chaque pas, préserve saint Thomas des dangers du noétisme aristotélicien » (p. 183).

(49) p. 100. Notons aussi cette manière d'opposer la philosophie d'Aristote et celle de saint Thomas : « Pour le philosophe grec, il faut rendre compte du *mouvement* et de son *éternité*... pour saint Thomas, il s'agit d' ' expliquer ' l'*être* du monde en recourant à une cause *transcendante* qui fonde tant la valeur absolue que l'essentielle contingence du créé » (p. 178).

(50) p. 120.

(51) p. 166.

nouvelle compréhension de l'être ? Ou bien ce problème est-il comme une conclusion que l'on infère nécessairement lorsqu'on a posé l'existence de l'Être premier et que l'on veut préciser ses rapports avec les autres réalités existantes ? On peut faire une remarque analogue à propos de la conception de l'*esse*, qui serait toute nouvelle chez saint Thomas et ignorée d'Aristote. Si l'on considère l'*esse* participé de la créature, on peut, en effet, affirmer que cet *esse*, comme tel, est ignoré d'Aristote. Mais que représente, dans la pensée de saint Thomas, la connaissance de cet *esse* participé ? Est-ce une connaissance immédiate, directe, que nous avons en expérimentant les réalités existantes ? Est-ce une connaissance médiante, une conclusion que nous affirmons à partir de la création et dans sa lumière ? Si la connaissance de cet *esse* participé était une connaissance immédiate et directe, nous pourrions nous demander si elle engendre une nouvelle métaphysique, si elle nous permet de poser un nouveau principe ; mais si ce n'est qu'une connaissance médiante, dépendante de la création, tout se ramène à la question précédente : le problème de la création est-il, pour la métaphysique de saint Thomas, un principe propre ?

Or il est évident que pour saint Thomas, nous n'avons pas d'expérience directe de l'*esse* participé. Si nous avions l'évidence de l'*esse* participé, nous aurions de la création, et de Dieu lui-même, une connaissance évidente.

On pourrait faire le même raisonnement en ce qui concerne la participation. Peut-on vraiment opposer la philosophie d'Aristote à celle de saint Thomas en disant que la première est celle de la causalité, la seconde celle de la participation ? Si l'on entend « participation » au sens de « participation de l'*esse* », et donc au sens de « création », nous voyons ce qu'on peut répondre. Si l'on entend « participation » au sens platonicien, alors la philosophie de saint Thomas n'est pas une philosophie de la participation.

Enfin, si l'on prétend que la distinction réelle entre essence et *esse* n'est pas chez Aristote, ce qui justifierait une distinction entre la métaphysique de saint Thomas et celle d'Aristote, on doit alors se poser la question : une telle distinction est-elle considérée comme le fruit d'une analyse directe de l'expérience, ou comme le fruit d'une inférence, d'un jugement de sagesse ? Il est évident que, chez Aristote, il ne peut y avoir de distinction qui soit le fruit d'un jugement de sagesse, puisque ce jugement présuppose le problème de la création. Mais si l'on considère la distinction en question comme le fruit d'une analyse directe de l'expérience, on peut discuter. Car Aristote distingue nettement le *tode ti* du *to ti ên einai*, le singulier existant de son essence. Or, il est évident que seule cette seconde considération (où la distinction entre l'essence et l'*esse* est vue comme le fruit d'une analyse directe de l'expérience) pourrait modifier la structure d'une pensée métaphysique.

Relevons encore cette opposition que l'A. fait entre Aristote et saint Thomas, lorsqu'il prétend que, chez Aristote, l'affirmation et la négation s'opposent « dans l'ordre de la forme et ne portent pas sur l'*esse* lui-même de la réalité considérée » (52), car sa pensée « ne s'approfondit pas jusqu'à atteindre la source même de l'être, où celui-ci se trouve affronté au pur non-être » (53). Chez saint Thomas, au contraire, « l'accès à l'être véritable... passe par le moment de la négation » (54). Et l'A. affirmera : « La saisie de la négation révèle une différence fondamentale entre Aristote et saint Thomas » (55).

Cette opposition entre Aristote et saint Thomas en ce qui concerne la négativité est-elle exacte ? Oui sans doute, si l'on accepte ce que dit l'A. à propos de la négation chez Aristote. Mais, précisément, cela ne semble pas juste, à moins que l'on confonde l'être et l'Être premier. La négation de l'être (ceci n'est pas) s'oppose à l'affirmation de *ce-qui-est* (ceci est) ; une telle négation porte bien sur l'être (*est*) et non sur *ceci*.

Comme l'affirmation de l'Être premier n'est pas immédiate du point de vue philosophique, la négation à l'égard de l'Être premier ne peut être première, mais on peut s'en servir pour expliquer la création, la participation de l'*esse*. Donc, nous concédons que saint Thomas, avec le problème de la création, a explicité le problème de la négativité dans son ultime conclusion ; mais ceci ne nous donne pas, au niveau métaphysique, une nouvelle sorte de négativité.

L'A. voit encore, entre la philosophie d'Aristote et celle de saint Thomas, une différence (à laquelle nous avons déjà fait allusion) concernant la conception de la *fin*. Pour le Stagirite, la fin reste

« un terme extérieur, vers lequel se meut l'être en mouvement, qu'il puisse d'ailleurs atteindre ce terme, ou que cette actualisation lui reste à jamais impossible... Toute fin, pour saint Thomas, est, au contraire,

(52) p. 116.

(53) p. 118.

(54) p. 120.

(55) p. 150. Pour Aristote, « la négation est reconnue dans le mouvement comme *sterêsis* : elle est, en quelque sorte, le manque qu'implique toute forme autre que la forme pure... Comme telle, la négativité est essentiellement liée à la matière, et elle reste toujours, en fait, la négation d'une qualité déterminée. Chez saint Thomas, l'affirmation de la création... conduit à la reconnaissance d'une négation autrement radicale, laquelle est corrélative de l'être reçu de Dieu » (p. 150).

pensée à partir de la ' fin dernière ' qui est, dans l'être ce qui lui est le plus intérieur, plus intérieur à lui-même que lui-même, selon le mot de saint Augustin » (56).

Nous retrouvons encore ici la même incompréhension d'Aristote et la même confusion concernant saint Thomas. En réalité, la finalité, pour Aristote, ne demeure pas dans l'extériorité d'un terme. Pensons à ce qu'il dit sur le bonheur, sur la contemplation (57) et l'amitié, puisque c'est là où l'on saisit de la manière la plus explicite ce qu'est la finalité. Et dans le cas des réalités physiques, la finalité propre de ces réalités est leur conjonction immédiate à leur lieu naturel. Quant à saint Thomas, il distingue bien ce qu'est la finalité du point de vue philosophique et ce qu'est une certaine finalité, celle du Dieu créateur, qui est la finalité dernière, ultime. Ne confondons pas les deux, ce qui reviendrait à supprimer l'ordre des causes secondes.

On pourrait ainsi multiplier les questions et les remarques. Mais celles que nous avons faites suffisent à bien montrer en quoi consiste la différence entre la métaphysique de saint Thomas et celle d'Aristote. Si, substantiellement, elles sont une seule et même métaphysique — car ce sont les mêmes principes propres qui sont saisis et utilisés — cependant celle de saint Thomas connaît incontestablement un achèvement nouveau et des précisions nouvelles. Le problème de la création, s'il ne donne pas de nouveaux principes, permet de nouveaux jugements de sagesse très importants, tant du point de vue spéculatif que du point de vue pratique, pour mieux saisir la place de l'homme face à son Dieu et à l'univers. Mais il ne faut pas confondre l'achèvement, l'épanouissement de la métaphysique, et sa structure propre.

L'opposition constante que fait l'A. entre la pensée d'Aristote et celle de saint Thomas devient tellement forte que l'on en arrive à se poser la question : comment se fait-il que saint Thomas ait commenté Aristote avec tant de précision et tant de sollicitude ? Car on est bien obligé de reconnaître, dans la perspective de l'A.,

(56) pp. 150-151. Cf. p. 225 : « ... la fin dernière, ainsi que l'ordre entier de la finalité, ne semblent pas encore conçus de manière totalement ' intérieure ' ». Il est évident que la finalité que le philosophe découvre n'est pas celle de la Révélation et de la charité, qui seule peut être totalement intérieure.

(57) Voir notamment le dernier livre de l'*Ethique à Nicomaque*. Voir aussi *Initiation à la philosophie d'Aristote*, pp. 161-167, et *Nature de l'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote*, in : *Revue thomiste*, 1949, n° 3, pp. 525-541.

que saint Thomas n'a rien compris à la pensée d'Aristote, qu'il a cru la comprendre, mais en fait ne l'a pas saisie (58). Voilà qui est un peu ennuyeux ! Car si saint Thomas, en commentant Aristote, n'a pas eu un souci *historique* — ce qui est évident —, il a eu un souci *philosophique* de recherche de la vérité ; il s'est servi d'Aristote comme on « se sert » d'un ami qui aide à découvrir la vérité, un ami avec qui, en la recherchant, on fait œuvre commune et dont, par conséquent, on n'hésite pas à expliciter la pensée quand lui-même ne l'a pas suffisamment explicitée (59).

L'historien doit tenir compte de cette attitude de saint Thomas à l'égard d'Aristote ; sinon, il risque de ne plus saisir la pensée de saint Thomas, en ne saisissant plus une source capitale de sa pensée philosophique. Peut-être est-ce, du reste, la raison pour laquelle, si souvent, ceux qui opposent dialectiquement la philosophie de saint Thomas à celle d'Aristote en arrivent à ne plus saisir la véritable métaphysique de saint Thomas ; ils ne voient plus que ses conclusions, sans regarder ses principes, et par le fait même ne la comprennent plus (60).

(58) L'A. n'hésite pas à dire : « Ici encore, il faut que saint Thomas dépense des trésors d'habileté pour justifier l'accord de sa pensée avec celle du Stagirite » (p. 180). Voir aussi pp. 186, 221, et 223 où l'A. écrit textuellement : « ...ce n'est que pour sauver, par une pieuse interprétation, le texte d'Aristote qu'il ne comprenait plus, que saint Thomas se résigne à voir... » etc.

(59) Sur la manière dont saint Thomas use des *auctoritates*, nous nous permettons de renvoyer à un article intitulé *Reverentissime exponens Frater Thomas*, publié en français dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 12 (1965), n^{os} 2-3, pp. 240-258 ; et en anglais dans *The Thomist*, XXXII (1968), n^o 1, pp. 84-105.

(60) Voir par exemple p. 110, où l'A. affirme que, dans la perspective de saint Thomas, « l'esse et l'immanence créatrice sont au fondement de tout être et de la nature même du créé. » De même p. 121 : « L'action créatrice de Dieu est la source même de la consistance en soi du créé. » Et p. 122 : « La liberté créatrice, centre de la métaphysique thomiste... » Est-il exact de dire que la « cause universelle » est le « fondement de la métaphysique thomiste » (pp. 169-170) ? N'est-ce pas accepter la confusion de l'ontologisme ? L'A. affirme encore que « toute philosophie qui échoue à accéder à la dimension de l'esse devra immanquablement recourir à des réalités intermédiaires entre le fini et l'infini » (p. 169). Si l'esse signifie l'esse participé, on voit où l'on aboutit, et que l'on est bien loin de la pensée de saint Thomas ! Si l'esse veut dire ici l'*actus essendi* (première modalité de l'acte), on devrait alors parler de métaphysique de l'acte, ce qui serait vrai ; mais alors on devrait, en même temps, reconnaître qu'Aristote est le premier à avoir accédé à cette métaphysique, même s'il n'en a pas explicité toutes les conséquences.

Est-ce bien la pensée de saint Thomas, que de prétendre que le dualisme (immanence-transcendance) « est dès le départ dépassé », la raison n'étant autre que « l'introduction dans le *noûs* de la dimension de liberté : le dynamisme qui anime le Dieu de saint Thomas lui permet de franchir tous les cercles superposés pour habiter, de sa présence immé-

Le P. Decloux considère la métaphysique de saint Thomas comme

« une réflexion totale, qui saisit au cœur du réel la dimension de l'esse [et qui] saisit corrélativement la liberté spirituelle de la personne qui doit la reconnaître et s'y soumettre » (61).

Et il ajoute :

« Parce qu'elle atteint, dans l'affirmation du Dieu transcendant et immanent au monde, la source vivante et personnelle de la totalité de l'être, la réflexion de saint Thomas perçoit également, au niveau de l'esse que lui communique le Créateur, la valeur ultime de la personne spirituelle » (62).

N'est-ce pas là un thomisme très particulier ?

Enfin, pour l'A., il semble bien que la perfection dernière du thomisme est d'avoir saisi

« le dynamisme de la personne et de l'univers qui se réalisent en faisant leur le don premier de Dieu, dans

diante, chacun des êtres » (p. 174) ? L'A. dit encore que « Saint Thomas, parce que sa réflexion est exercice concret du ' mouvement de transcendance ', aboutit à une cause première infinie » (p. 178). Mais est-il exact de dire que la réflexion de saint Thomas est « exercice concret du ' mouvement de transcendance ' » ? Peut-on dire, d'autre part, que, dans la synthèse thomiste, « c'est la volonté libre qui clôt le ' cercle de l'esprit ' » (p. 197) ? Notons encore ces affirmations : la volonté libre « achève de poser la personne dans sa singularité et de l'intégrer dans la communion interpersonnelle. Elle résout par le fait même la dialectique singulier-universel saisie encore de façon abstraite par l'intelligence » (p. 197). Enfin, voulant caractériser la position de saint Thomas à l'égard de la morale, l'A. montre que cette morale est tout orientée vers l'éternelle béatitude, et il ajoute : « N'est-ce pas elle déjà qui commence, de manière imparfaite, dans l'adhésion à l'être de l'intelligence, lorsque, en fonction de son ouverture radicale, celle-ci découvre dans l'instant la présence de l'Absolu » (p. 218 ; l'A. dit même, p. 221, que dans sa destinée éternelle, la personne adhère « à l'être qui est sa béatitude »). Mais n'y a-t-il pas là confusion ? N'est-ce pas dans la foi, et non dans la connaissance philosophique, que l'intelligence « découvre dans l'instant la présence de l'Absolu » ?

(61) p. 197. De même, l'A., pour caractériser ce qu'il y a de propre à la métaphysique de saint Thomas, déclare : « Ne fallait-il pas pousser la pensée jusqu'à la réflexion totale sur l'acte et le dynamisme de l'exercice, pour obtenir, sans confusion idéaliste, l'identité de l'être et du connaître, et pour que l'infinité noétique, au-delà des dualismes, cesse définitivement de représenter un jeu de miroirs ou de correspondances quelconques ? » (p. 207).

(62) p. 197.

un mouvement de liberté réellement ' auto-créatrice ' » (63).

L'A. avoue que sa critique d'Aristote est quelquefois un peu unilatérale :

« Au risque de paraître injuste envers le Stagirite, nous avons surtout souligné le côté lacunaire, à nos yeux, de sa philosophie. Il faut reconnaître cependant que sa conception du premier Moteur ne manque pas d'une certaine grandeur » (64).

Nous ferons le même aveu. Au risque de paraître injuste envers Simon Decloux, nous avons surtout souligné le côté lacunaire, à nos yeux, de sa comparaison entre la philosophie d'Aristote et celle de saint Thomas. Il faut reconnaître cependant que son étude souligne, à certains moments, la parenté du Stagirite et du théologien médiéval, et montre même comment l'un prépare l'autre (65).

M.-D. PHILIPPE, *o.p.*

(63) p. 234. Une telle définition du thomisme, qui n'est guère thomiste, conviendrait par contre admirablement (l'A., malheureusement, ne semble pas en être conscient) à une définition de la philosophie de Whitehead. Nous y trouvons en effet, fort bien rendue en français, une partie des concepts-clefs de cette philosophie : *self-realization*, *self-creation*, *initial aim*, *endowment inherited from God*, *freedom...* La métaphysique de Whitehead met en effet en lumière un dynamisme, celui de l'« entité actuelle » et, par elle, de l'univers, qui se réalise en faisant sien, dans son *subjective aim*, le don primordial de Dieu, et cela dans un mouvement de liberté réellement « auto-créatrice ». - Voir A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Beauchesne, Paris 1968, pp. 372-379. La définition du thomisme que donne le P. Decloux pourrait presque être calquée sur certaines phrases de Whitehead, notamment celle-ci : « Thus the initial stage of the aim [qui guide l'auto-création de l'entité actuelle et, par elle, de l'univers] is rooted in the nature of God, and its completion depends upon the self-causation of the subject » (*Process and Reality*, The Mc Millan Co 1929, p. 373).

(64) p. 184.

(65) Voir pp. 190, 204, 205, 209, 210.