

PARTICIPATION ET CAUSALITE SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

de Cornelio Fabro

Note de lecture et saute d'humeur

1°- UN VRAI FILS DE THOMAS	2
2°- L'“ESSE INTENSIF”, UN TRAIT DE GENIE.....	2
3°- PRISONNIER DE MAUVAISES INFLUENCES.....	4
- Un cadre de dichotomies désastreux.....	5
- Une mécompréhension d'Aristote	7
- Une thèse centrale de la métaphysique de saint Thomas ?	7
- Thomas, un néo-platonicien ?	8
- Les concepts fondamentaux de la métaphysique néo-scolastique.....	10
- Une quantité d'esse ?.....	13
4°- TRADUIRE “ESSE”	14
- Équivoque en français	14
- Esse est un verbe.....	15
- Esse, vivere, intelligere	18
5°- LE CHEMIN DE CROIX DE FABRO.....	20
- Forma dat esse	22
- Participation	25
- La causalité équivoque	26
6°- CONCLUSION.....	31

1°- Un vrai fils de Thomas

La quête de la "Métaphysique de l'acte d'être" passe inévitablement par Cornelio Fabro. La "Bibliothèque de la Revue Thomiste", avec le concours des éditions "Parole et Silence", a eu la bonne idée de rééditer son maître ouvrage : *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*¹.

Je m'attendais, comme dans mes explorations précédentes chez Gilson, Mercier et autres, à découvrir un auteur didactique, plus dialecticien et historien que philosophe, pour qui les pétitions de principe pèsent peu devant la faconde des dissertations. Mais au contraire, je dois reconnaître que nous avons devant les yeux un exercice de philosophie de très grande classe, sans comparaison avec les précités. Tout le mal que j'en pourrai dire par la suite, à cause de mon tempérament atrabilaire, doit être mesuré à l'aune de ce jugement premier. Il y a longtemps que je n'avais lu un ouvrage de philosophie d'une telle longueur, largeur et profondeur. En général, lorsqu'un critique commence comme je viens de la faire, c'est très mauvais signe pour la suite, qui promet d'être une mise à mort en bonne et due forme. Mais là, il n'en est rien, j'ai réellement éprouvé du plaisir à lire Fabro. Également reçu une grande démonstration de pratique philosophique.

L'auteur nous apprend, en effet, comment utiliser Thomas, à pleines tirades et non avec de petites citations de fortune, en suivant sa cadence et non en vadrouillant à droite et à gauche, et dans le contexte de l'intention première, indépendamment de nos propres visées. Il nous montre comment traiter des lieux parallèles, qui se confortent mutuellement sans jamais se superposer. Il nous fait découvrir la complexité de la pensée de Thomas d'Aquin, qui n'est pourtant nulle part ni contradictoire ni redondante ; toujours tendue vers l'unité. Lire Fabro est une extraordinaire leçon de lecture de Thomas. Au-delà d'une parfaite connaissance de son œuvre, on sent chez lui une admiration, une affection ; oui, un amour filial de celui qui représente à ses yeux le seul maître, du moins à l'échelle simplement humaine.

Ce seul bénéfice mérite largement d'ouvrir son livre. Une bonne recension devrait d'ailleurs s'en tenir là, car, aller plus loin dans la présentation devient très difficile, sauf à réécrire l'ouvrage en entier, tant la lettre de Fabro est de celles qui ne se résument pas sans perte. Par ailleurs, la progression de sa pensée n'est pas linéaire, et il est presque impossible de tirer un fil conducteur. Même la table des matières n'est d'aucun secours. Se dégage au cours de la lecture, le sentiment d'une réflexion évolutive et sinueuse. Ce livre ne fut sans doute pas écrit d'une traite, mais tout au long d'une période de sa vie intellectuelle. Fabro est un défricheur, qui se fraye un chemin dans la jungle de la pensée, au hasard des opportunités d'ouvertures et de passages. Souvent, il revient sur ses pas, parfois il se contredit à quelques pages de distance. Mais cela est sans conséquences graves, tant qu'il reste tendu vers les intuitions de fond qui constituent la valeur et la personnalité du livre. Certainement, cela ne contribue pas peu à l'intérêt de l'œuvre ; elle est comme le déroulé d'une vie intellectuelle à l'effort.

Pour ces raisons et d'autres dont nous parlerons par la suite, nous ne pourrions pas en faire une présentation séquentielle chapitre après chapitre.

2°- L'"*esse intensif*", un trait de génie

Fabro est le père de l'"*esse intensif*". Pourtant, le terme ne se trouve nulle part chez Thomas, encore moins sa justification². D'emblée, le sens n'en est pas aisé. Fabro consacre presque entièrement à

¹ *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Ed. Parole et Silence, Coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », 2015. Reprint de l'édition française de 1961.

² Tout de même, Fabro n'hésite pas à écrire, page 253, note 18 : « Cette terminologie d'"*esse intensif*" se rencontre explicitement chez saint Thomas dans la discussion sur l'infini ; cf. *de Veritate*, q. 29, a. 3 : « Si enim

l'esse, les trois cents premières pages de son livre. Il brasse les perspectives historiques, de Parménide à Heidegger, sans hésiter à soutenir une querelle sur ce qu'on pourrait appeler un "oubli de l'esse" propre à l'École. Une de ses grandes préoccupations fut de montrer que la notion d'esse thomiste échappe totalement à la mortelle critique heideggérienne d'"ontothéologisme". Il eut également à cœur de manifester – j'y reviendrai pour protester – combien la métaphysique de Thomas d'Aquin métamorphose et même subvertit de fond en comble celle d'Aristote, jusque dans le sens des mots.

Il me semble avoir mieux compris ce qu'il entendait par "être *intensif*" en évoquant pour moi-même des notions comme "effort *intensif*", "lumière, couleur ou goût *intense*". Un rouge est intense lorsqu'il est plus rouge que les autres, au point même d'éblouir la vue par son rayonnement. Tous les autres rouges paraissent plus ou moins fades en comparaison, à proportion du mélange avec une autre couleur, du blanc ou du noir. Plus le rouge se purifie de ce qui n'est pas rouge en lui, plus il s'*intensifie* et s'approche du "rouge *intensif* par soi" qui serait le rouge pur, sans aucun mélange de non-rouge. Le rouge le plus intense qui soit est donc la cause de la rougeur de ce qui s'en approche plus ou moins, et ce qu'il y a de non-rouge dans l'objet est la cause du fait qu'il s'en éloigne.

Comme dit saint Thomas : « *esse simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur. Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse* »³. Plus son *esse* s'affadit, en quelque sorte, comme notre rouge. Ainsi, l'esse de Dieu, qui est pur *esse*, sans mélange, est l'esse par soi dont la gloire éblouit toute intelligence créée d'une intensité insupportable. Comme l'œil ne supporte pas sans dommage la vue de l'acier porté au rouge incandescent.

L'*esse intensif* est donc l'exact symétrique de l'*esse commune*. Les sépare toute la distance entre la causalité universelle intensivement concentrée en un seul être et la prédication universelle, extensivement disséminée parmi tous les êtres. Autant le dernier est pauvre en signification pour pouvoir s'adapter indifféremment à n'importe quel être, autant le premier réunit en lui la réalité de tous les *esse* dégradés des créatures, et plus encore, et dans l'unité et la simplicité parfaites. Le terme d'*esse*, pris en ce sens, ne peut donc convenir qu'à un seul être, parfait et simple. L'*esse* absolu est intensément tout ce que les autres *esse* dégradés sont pour partie :

*« La dialectique double décrite plus haut, montre comment les perfections transcendantales "esse, vivere et intelligere", coïncident dans la notion intensive, et par suite dans la réalité, et comment elles sont Dieu même comme acte pur, alors que dans la notion formelle elles se rangent par degrés d'extension différente, où l'extension la plus grande indique le degré le plus bas, d'où le réel commence son ascension. L'esse subsistens intensif embrasse toute perfection et contient la plénitude du vivre et intelligere en Dieu ; l'ens, au contraire, au premier degré formel, par exemple, dans le minéral le plus simple, exprime le degré le plus élémentaire du réel »*⁴

intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive et per accidens ; poterit enim aliquid albius inveniri" » - « Si l'on conçoit un corps blanc infini, ce n'est pas pour cela que la blancheur sera infinie intensivement, mais seulement extensivement et par accident ; on pourrait, en effet, trouver quelque chose de plus blanc » Avouons ne rien y voir du tout d'explicite ; c'est pourtant la seule justification littéraire que donnera Fabro de l'enracinement de l'*esse intensif* dans la pensée de Thomas d'Aquin.

³ *De Veritate*, q. 2 a. 3 ad 16 « L'esse absolu et simple ne se comprend qu'en Dieu, et plus une créature lui est proche, plus elle a d'esse ; en revanche, plus elle s'en éloigne et plus elle a de non-esse ».

⁴ Page 446.

Ou encore :

« Dans la conception thomiste, l'“esse per essentiam” exige la plénitude absolue de perfection dans la simplicité absolue (émergence de l'esse intensif) ; dans la créature avoir l'“esse per participationem” suppose la division et la composition réelle, c'est-à-dire la division dans la multiplicité des essences créées, de la plénitude de perfection de l'esse divin, et la composition dans chaque créature de son essence ou perfection avec l'acte d'être (esse) correspondant »⁵

Cette notion d'esse *intensif* se prolonge donc très naturellement par celle de participation. Comme un rouge délavé participe peu ou prou de la couleur rouge. Il s'agit bien ici d'une participation non seulement de l'imparfait au parfait, mais encore de l'effet à la cause, car l'esse causé reçoit “une part” de l'esse *intensif*. Et même d'une participation de la cause à l'effet, car l'esse causé est l'effet immédiat de l'esse *intensif* ; il exige donc la présence continuée de sa cause pour se maintenir dans l'être et s'anéantirait instantanément si cette dernière venait à le quitter. Nous tenons ici l'explication du titre de l'ouvrage.

On comprend alors pourquoi, avec une si haute conception de la notion d'esse, Fabro s'étrangle dans son col romain lorsqu'on la traduit par “existence” !

« Le dommage causé à l'interprétation du thomisme et de la philosophie en général par ce terme si innocent en apparence d'existentialia est incalculable⁶... Il semble donc qu'une discrimination s'impose désormais entre l'esse de saint Thomas et celui de la plus grande partie de son école, si l'on veut comprendre la fonction centrale qu'occupe l'esse dans sa métaphysique⁷ »

Existence est un universel pauvre en contenu afin de convenir à tout ce qui existe, et sans aucune intensivité, pas même dégradée, puisqu'il ne signifie au fond rien d'autre que le fait d'être “hors de l'âme”. Et c'est huit siècles de thomisme que Fabro contestera, seul contre tous. La dialectique “essence-existence” ne peut conduire, selon lui, qu'à l'affirmation d'un “esse *essentia*” et un “esse *existentia*”, c'est-à-dire un esse ou acte de l'essence et un esse ou acte de l'existence, préalables (par nature, si ce n'est dans le temps) à leur union. C'est alors multiplier le problème à l'infini – l'esse *essentia* est-il déjà une existence de l'essence avant l'esse *existentia* ? – sans jamais le résoudre. Problématique totalement étrangère à toute l'œuvre de Thomas et “anti-thomiste”, ajoutera Fabro.

Il est rare qu'un grand disciple de saint Thomas laisse à la communauté un concept ignoré du maître, comme celui d'“esse *intensif*” mais qui correspond réellement à sa pensée, et constitue par conséquent un vrai progrès de l'intelligence. Beaucoup, parmi les plus grands, en ont inventé qui ont plutôt embrouillé des problématiques assez claires chez leur maître et qui pour cela, n'ont pas perduré. Puisque nous tenons une notion qui mérite vie, il m'a paru important de marquer le trait. Aristote louerait sans doute son inventeur comme un de ces esprits conduits par la vérité, et très certainement cette expression d'“esse *intensif*” restera le testament de Fabro pour les générations à venir.

3°- Prisonnier de mauvaises influences

Et pourtant, Fabro fut en bonne partie sauvé des eaux, malgré (autant qu'on puisse en juger) de mauvaises influences à son berceau. D'abord celle de la métaphysique néo-scholastique de la fin du 19^e et de la première moitié du 20^e siècle qui fut certainement au cœur de ses premières études, puis

⁵ Page 513.

⁶ Page 62.

⁷ Page 63

celle des philosophes modernes, à travers une fréquentation gourmande de Hegel, Kierkegaard et Heidegger.

On peut rattacher à l'influence moderne deux obstacles massifs au développement harmonieux de la pensée : un cadre de divisions désastreux et une mécompréhension d'Aristote. Les deux sont liés, mais nous les prendrons l'un après l'autre.

- *Un cadre de dichotomies désastreux*

Fabro, tout d'abord, emprisonne sa réflexion dans le carcan d'une série d'oppositions brutales, étrangères à saint Thomas, mais bien dans l'esprit d'une méthode hégélienne. Constamment, en effet, il confronte "la ligne prédicamentale" à la "ligne transcendante", "le point de vue statique" au "point de vue dynamique", "la ligne horizontale" à "la ligne verticale", "le point de vue formel ou de l'essence" au "point de vue de l'être", "l'ordre de l'être" à "l'ordre du devenir", "Platon" à "Aristote", et enfin, "Platon et Aristote" à "Saint Thomas".

Il y a une cohérence entre ces paires d'opposés. La ligne prédicamentale regroupe le point de vue dynamique, l'ordre du devenir et la ligne horizontale, attachée à Aristote, tandis que la ligne transcendante regroupe le point de vue statique, l'ordre de l'être et la ligne verticale attachée à Platon. Enfin, le point de vue formel ou de l'essence est le fait de Platon et Aristote, tandis que le point de vue de l'être est propre à saint Thomas (et à Parménide aussi, semble-t-il).

Mais ces oppositions rigidifient la pensée ; parfois elles ne se surmontent qu'à coup de subsomptions hégéliennes et souvent elles finissent en impasse. Fabro semble avoir oublié qu'Aristote a écrit : « nous autres, platoniciens⁸ ». La contradiction entre les deux penseurs est beaucoup moins prononcée qu'il ne le dit. Pour s'être opposé à son maître sur des points importants, Aristote ne lui est pas moins redevable sur l'essentiel. Prenons cet unique exemple, mais combien symbolique : au *Commentaire du Traité de l'âme*, nous lisons : « l'objet de l'intelligence est la spécificité des choses qui n'est pas séparée de la réalité, comme le supposaient les platoniciens »⁹. La première partie : « l'objet de l'intelligence est la spécificité des choses ... » marque l'accord générique entre Platon et Aristote, tandis que « ... qui n'est pas séparée de la réalité » signale la différence qui les éloigne.

Pour Platon, en effet, c'est la même forme qui est à la fois principe d'être des choses en ce bas monde, et principe de leur connaissance dans l'intelligence. Or, on peut tenir le même discours à propos d'Aristote. La notion de forme est génériquement identique chez les deux, et le Stagirite en est redevable à l'Athénien. Mais Aristote, à la différence de Platon, la place dans la chose et non dans un monde séparé. Cet exemple doit illustrer le lien de principe entre les deux philosophes sans gommer des différences assez profondes. L'antithèse instaurée par Fabro est injustifiée. De sorte qu'il en va de même des autres oppositions.

Les appellations "prédicamental" et "transcendantal", par exemple, sont regrettables. Ce que Fabro entend par prédicamental a peu à voir avec le sens donné par saint Thomas à "prédicament". Ce terme relève du vocabulaire logique. *Prædicare* signifie "attribuer à" (*dicare* : dire de, déclarer, et *præ-* : au-devant de, à propos de) ; le suffixe "-ment" vient de "*mens, -tis*", qui indique ce qui fait l'esprit même, le cœur d'une notion ; les prédicaments sont donc les lieux fondamentaux des prédicats dans l'opération d'attribution. Il est vrai que la logique s'adosse à la réalité, et que les catégories correspondent aux caractéristiques des choses, mais se servir d'un registre logique pour parler du réel ne peut qu'entraîner à la confusion. On comprend, à lire Fabro, que ce terme est pour lui, plus ou moins synonyme d'univoque ou de spécifiquement identique.

⁸ *Métaphysique*, L I, ch. 9, 990b9.

⁹ *Commentaire du Traité de l'âme*, L 3, l 8, n° 777.

Et de même, ce qu'on entend traditionnellement par transcendantal chez Thomas d'Aquin, à savoir la référence aux attributs communs de l'être que sont l'essence, l'un, l'aliquid, le vrai et le bon¹⁰, n'a pas de rapport avec le "transcendantal" de Fabro, qui rejoint plutôt la notion de transcendant. C'est même, en un sens, le contraire que veut expliquer saint Thomas dans le célèbre article premier des *Questions disputées sur la Vérité*. Ces « modes généraux accompagnant tout être » ne qualifient pas une sorte d'hyper-réalité d'"être", antérieure et surplombant les êtres répartis en catégories. Ces modes généraux ne "transcendent" pas les êtres catégoriels, mais au contraire, se distribuent analogiquement à l'intérieur de chaque genre suprême. Chaque catégorie a sa façon d'être une, aliquid, vraie, etc.¹¹ Les transcendants, comme l'être, n'ont d'unité qu'analogique.

Par ailleurs, associer prédicamental à horizontal et à Aristote, et transcendantal à vertical et à Platon n'est pas non plus sans poser de sérieuses difficultés. Il est aventureux de parler de verticalité chez Platon. Il s'agit davantage de strates horizontales parallèles, se superposant les unes aux autres, strate du monde sublunaire, strate des nombres, strate du monde des Idées, et strate finale du Bien. Mais précisément, le lien de verticalité entre ces strates horizontales a toujours posé problème chez cet auteur. Il est question de "participation" ou d'"imitation", mais pour Aristote, suivi par Thomas d'Aquin, ces mots sont vides de sens, n'exprimant pas de véritable causalité efficiente. Les objections du vieux Parménide au jeune Socrate sont décisives, Platon en est d'ailleurs pleinement conscient. On pourrait même soutenir que c'est Platon qui est "prédicamental" au sens de Fabro, tant l'ordre des Idées est univoque avec celui des réalités sensibles. Comme le laisse entendre Aristote, les platoniciens se sont contentés de rajouter "en soi" aux espèces sublunaires pour en faire des Idées¹².

Limiter Aristote à l'horizontalité est, en revanche, très réducteur. Fabro le sent plus ou moins, tout en continuant d'affirmer ce point. Il signale plusieurs fois qu'Aristote écrit : « c'est l'homme et le soleil qui engendrent l'homme », mais donne l'impression tantôt de ne pas comprendre cette association de causalités et de faire du soleil une cause accidentelle, en contre-sens exact de la pensée d'Aristote, et tantôt d'être contraint d'admettre une dimension de verticalité chez Aristote, contrairement à ses principes. Affirmons-le dès maintenant pour y revenir par la suite, Aristote est "le" philosophe de la verticalité.

Ce cadre hégélien de divisions parcourt l'ensemble du livre, et c'est en permanence que Fabro est déchiré entre l'inadéquation de ses dichotomies et sa connaissance de Thomas d'Aquin et d'Aristote. Balançant fréquemment de l'un à l'autre, il ne parviendra pas à résoudre ce dilemme. Il n'a pas su se libérer suffisamment du formatage conceptuel de la philosophie idéaliste moderne.

¹⁰ *Questions disputées sur la Vérité*, Q1, a1, corp. (pourtant, Thomas n'emploie pas le terme "transcendantal" ni dans les *Questions disputées*, ni dans le *Commentaire de la Métaphysique*).

¹¹ « De même que les subdivisions de l'être sont la substance la quantité, la qualité, etc., de même, celles de l'un seront l'identique, l'égal et le semblable. L'identique sera l'unité dans la substance, l'égal, l'unité dans la quantité, et le semblable, l'unité dans la qualité, etc., au sein des divers êtres, les diverses unités, si des noms leur avaient été attribués » *Commentaire de la Métaphysique*, L IV, l 2, n° 561. Et ainsi en va-t-il des autres transcendants.

¹² *Commentaire de la Métaphysique*, Livre VII, l 16, n° 1644 - 1645 « C'est pour pouvoir transmettre une connaissance des substances incorporelles incorruptibles, qu'ils ont forgé dans leur imagination, des espèces identiques aux substances périssables ... Ils ajoutent donc aux substances singulières ce verbe, et cette expression "auto", pour signifier "en soi" ... Ceci montre que dans l'esprit des platoniciens, ces substances séparées étaient de même espèce que les sensibles, et n'en différaient que dans leur attribution pertinente du nom d'espèce en soi, qui était refusé aux êtres concrets ».

- *Une mécompréhension d'Aristote*

À l'égard d'Aristote, Fabro est très ambivalent. Tantôt, il commente sa pensée comme si le Stagirite était pour lui aussi "Le Philosophe", et tantôt, il sous-estime la portée des concepts principaux. Les Jugeant peut-être bien connus, il fait l'impasse de leur définition pour ne retenir que des opinions "officielles" en son temps, dévaluées par l'érosion tant heideggérienne que néo-scholastique. C'est surtout à propos de la connaissance en Dieu ou de la causalité équivoque chez Aristote, qu'il nous semble apercevoir deux Fabro en conflit. L'un, lorsqu'il se contente de faire allusion au Stagirite, se réfère sans précaution à l'opinion ambiante autour de lui ; l'autre en revanche, lorsqu'il se plonge véritablement dans sa pensée, en extrait toute la richesse, le plus souvent en opposition avec les opinions en question.

C'est un paradoxe constant de l'auteur. C'est aussi le signe que Fabro parvient à se dégager d'un contexte intellectuel aliénant, lorsqu'il réfléchit par lui-même, bien qu'il y cède lorsqu'il évoque Aristote en surface. De nombreux points de l'ouvrage sont du pur "aristotélo-thomisme" à condition de faire en permanence le tri entre ce qui sort du for intérieur de Fabro et ce qui vient du dehors. Mais alors, nouvelle ambivalence de l'auteur : ses analyses montrent à l'évidence que Thomas, loin de subvertir Aristote, comme il le répète, l'accomplit au contraire parfaitement.

- *Une thèse centrale de la métaphysique de saint Thomas ?*

Fabro baigne aussi dans l'atmosphère néo-scholastique de la première moitié du 20^e siècle, et en assume sans discussion les principales problématiques. « On convient ... », écrit-il, « ... que la thèse centrale de la métaphysique thomiste est l'affirmation de la distinction réelle en toute créature d'essence et d'esse, selon le rapport de puissance et acte dans l'ordre ontologico-métaphysique »¹³, comme s'il s'agissait de l'évidence première entre toutes. Or précisément, c'est de cela qu'il est impossible de convenir aveuglément sans une ample analyse des notions en question. Et pour premier constat, nous ne trouvons nulle part chez saint Thomas une telle "affirmation" ; il est donc difficile d'admettre qu'il s'agisse pour lui d'une thèse centrale. Gageons qu'il l'aurait, sinon, formulée de nombreuses fois et l'aurait amplement développée pour elle-même. Or, il n'en est rien.

En revanche, c'est bien un des débats majeurs entre thomistes et suaréziens, entre dominicains, augustinien et jésuites, entre laïcs et religieux, entre partisan et adversaires des *Vingt-quatre thèses thomistes* durant plus de cinquante ans. Fabro, qui n'hésite pas par ailleurs à se dresser contre huit siècles de scolastique, assume sans procès cette hypothétique "thèse centrale" nulle part posée comme telle chez Thomas, mais omniprésente chez les néo-scholastiques. Il ne s'agit d'ailleurs pas de nier que saint Thomas, à la suite d'Aristote, aborde la distinction à opérer entre essence et esse chez les êtres composés, mais de voir qu'il ne traite jamais de cette problématique pour elle-même en dehors du livre VII de son *Commentaire de la Métaphysique*¹⁴. La thèse y est présente, certes, mais pas plus centrale que nombre d'autres. C'est d'autant plus étonnant que cette thèse, cette fois-ci centrale, de la néo-scholastique, ruine l'idée même d'esse intensif en confinant l'esse au seul sens d'exister sans concept, c'est-à-dire vide de toute intensivité, puisque le "degré d'être" de l'être composé viendrait de l'essence et non de l'esse.

De sorte que Fabro assume sans hésitation le cadre de raisonnement traditionnellement associé à cette thèse centrale, c'est-à-dire les notions d'"esse ut actus", d'"acte de tous les actes", de "forme

¹³ Page 280.

¹⁴ *Comm. Métaphysique*, L VII, l 11, n° 1533-1535, repris en *Comm. De Anima*, L III, l 8, n° 705-708.

des formes¹⁵, d'“*actus essendi*”¹⁶, et d'autres voisines, sans jamais prendre soin de construire leur définition, ni de se fonder sur celles déjà existantes d'“essence”, d'“acte” ou de “forme”, ... C'est d'autant plus regrettable qu'à nouveau, “*esse ut actus*”¹⁷ ne se remarque qu'une seule fois chez saint Thomas (sous réserve d'omission de notre part), en un sens d'ailleurs éloigné de celui de Fabro, qu'“acte de tous les actes” et “forme des formes”¹⁸ sont totalement absents, et qu'“*actus essendi*” ne s'y trouve qu'une quinzaine de fois, sans aucune explication et dans des contextes plutôt secondaires¹⁹. Ces notions, qui ont pourtant connu une telle inflation néo-scolastique, sont partiellement ou totalement négligées par Thomas. Difficile d'y voir le cœur de la métaphysique thomiste, difficile de ne pas reconnaître une emprise funeste de la néo-scolastique sur Fabro.

- *Thomas, un néo-platonicien ?*

Un autre aspect de l'influence néo-scolastique veut faire de Thomas un néo-platonicien plus qu'un aristotélien, particulièrement en métaphysique. Ici, Fabro se révèle beaucoup plus qu'un simple suiveur. Il est persuadé que l'auteur du *Traité des Noms divins*, comme celui du *Livre des Causes*, ont eu plus de poids dans la pensée de saint Thomas que l'ensemble de ses commentaires d'Aristote. Pourtant, la quantité de pages comme la chronologie des textes, si elles ne sont certes pas des preuves, représentent tout de même de sérieux indices de la fragilité d'une telle position.

Tout d'abord, rappelons qu'Aristote ne s'oppose pas terme à terme à Platon, mais en dépend pour le général, et s'en sépare pour le spécifique. Ensuite, on ne peut plus revenir à un platonisme naïf après Aristote. C'est pourquoi les néo-platoniciens sont dits “néo-” et non pas seulement “platoniciens” (il n'y a pas de “néo-aristotélien”²⁰, par exemple, et il faut toujours se demander pourquoi on ajoute “néo-” à un courant de pensée). Tous les néo-platoniciens ont été influencés par la pensée d'Aristote, et lorsqu'on attribue à Thomas des jugements néo-platoniciens, ce sont très souvent des développements sur un socle aristotélien. Thomas n'hésite pas, en effet, à écrire : « Denys, qui fut dans l'ensemble, disciple des [néo-] platoniciens ... »²¹, et à ajouter :

« Tous ceux qui ont précédé Aristote ont affirmé que le ciel avait la nature des quatre éléments. Mais, le premier, Aristote a rejeté cette approche et a affirmé que le ciel relève de la quintessence ... En raison de la force de ses arguments, les philosophes qui l'ont suivi ont été d'accord avec lui. Aussi tous suivent-ils maintenant son opinion. De même aussi,

¹⁵ L'*ipsum esse commune* est « le fondement de la dérivation réelle de toute perfection et formalité, la forma formarum et l'acte de tous les actes » page 277.

¹⁶ « L'*esse*, comme *actus essendi*, est participé par les étants en leur essence : il est l'acte et la perfection de l'essence, mais en même temps c'est l'essence qui le détermine et, en le limitant, l'insère dans le tout réel » page 245.

¹⁷ *Contra Gentiles*, L 2, chap. 54, n° 5.

¹⁸ On trouve une fois “forma formarum” lorsque saint Thomas cite saint Augustin : *Catena in Io.*, cap. 1 l. 1. Augustinus de Verb. Dom.

¹⁹ Nous lisons en page 1 de *Les fonctions théoriques de la notion d'acte d'être (actus essendi) chez Thomas d'Aquin* – G. Barette, Université de Montréal, Dpt. de philosophie, 2010 – que La notion d'acte d'être (*actus essendi*) « ... n'est considérée pour elle-même dans aucun texte du corpus thomasiens » ! Après un tel aveu en début d'étude, il faut se demander ce qui a pu pousser l'auteur à produire un travail d'une centaine de pages sur l'“*actus essendi*”, et l'Université de Montréal à l'éditer sous le titre de *L'être comme perfection : Les sens d'actus essendi chez Thomas d'Aquin*, Ed. Univer, Montréal, 2014. Évidemment pas la lecture de saint Thomas, puisqu'on avoue ne trouver nulle part d'explication chez lui. Comment ne pas y voir la pression de la pensée néo-scolastique ?

²⁰ Pourtant, on pourrait qualifier de “néo-aristotéliens”, les nombreux disciples de Heidegger qui, sur la parole de leur maître, se sont consacrés à l'étude d'Aristote lui-même.

²¹ *De Malo*, q. 16 a. 1 ad 3.

les interprètes de la Sainte Écriture se sont-ils divisés selon qu'ils étaient partisans de divers philosophes, dont ils avaient reçu leur formation en matière philosophique ... Mais Denys suit Aristote presque partout, comme cela ressort pour celui qui examine ses livres avec attention »²²

Il n'est plus possible, après Aristote, d'être un platonicien d'antan ! Or, Fabro concentre la révolution métaphysique de saint Thomas autour du commentaire de ces deux œuvres dites "néo-platoniciennes". Il veut y remarquer une liberté de pensée absente dans les commentaires d'Aristote. Ceci lui fait dire, comme beaucoup, qu'en commentant Aristote, Thomas d'Aquin se contente d'éclaircir la pensée du Stagirite, sans livrer la sienne propre, alors qu'à propos des deux auteurs en question, il se montre plus personnel. Jugement discutable, s'opposant au jugement inverse, non moins discutable, de ceux qui considèrent que saint Thomas s'est construit un Aristote bien à lui, afin de mieux l'intégrer à sa théologie.

Osons dire que Thomas commente Aristote dans l'esprit que ce dernier a quasiment tout fondé en métaphysique. C'est pourquoi il l'appelle avec insistance "le Philosophe", même s'il le complète là où sa pensée n'est pas assez aboutie pour se conformer à la Révélation, comme les questions de la Providence, de la connaissance en Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la Création, etc. Pour prendre une comparaison, lorsque saint Thomas cite Euclide (une vingtaine de fois), il ne viendrait à l'idée de personne de considérer qu'il parle d'Euclide sans exprimer sa propre pensée, ni encore moins qu'il s'est confectionné un Euclide à sa main ; non, chacun pense qu'Euclide a dit le dernier mot sur la géométrie plane, et que les jugements d'Euclide sont bien aussi ceux que partage Thomas. Il en va de même pour Aristote.

Ce qui n'est pas le cas pour Pseudo-Denys ni Pseudo-Proclus. L'étude de ces œuvres répond tout d'abord à des besoins différents et n'est pas du tout le résultat d'une volonté de Thomas d'ouvrir une aire néo-platonicienne dans ses travaux. La question des *Noms divins* est un thème théologique majeur et parmi les premiers à résoudre avant d'aller plus loin. Il consiste au fond à se demander si ce qu'on dit de Dieu possède une quelconque valeur ; au cas où la réponse serait négative, il serait inutile de poursuivre, du moins par la voie de la raison. Pseudo-Denys a abordé ce sujet en vraie grandeur ; sa pensée s'est répandue avec autorité dans tout le Moyen-âge, il était donc nécessaire que saint Thomas se réfère à lui.

Concernant le *Livre des Causes*, le contexte est différent. Jusqu'à Thomas, il était traditionnellement attribué à Aristote, et considéré comme l'aboutissement de sa métaphysique (malgré un style rédactionnel très inhabituel). Cet ouvrage a, lui aussi, connu un grand retentissement et Thomas ne pouvait l'ignorer. En entamant son étude, il pensait donc commenter Aristote, avant de découvrir qu'il s'agissait de la réécriture de certains passages de *l'Elementatio theologica* de Proclus. Le cours de son travail en fut inévitablement modifié.

C'est pourquoi le commentaire de ces deux œuvres peut donner l'illusion d'être plus original. Non pas que saint Thomas libère ici une pensée personnelle qu'il réprimerait avec Aristote, mais bien au contraire, parce que la nécessité de redresser la doctrine et l'expression se fait beaucoup plus fréquente. Une lecture cursive de ces commentaires montre assez clairement que Thomas soumet toujours la validité du texte à une interprétation aristotélicienne²³.

C'est donc bien l'inverse de ce que dit Fabro. Thomas corrige en permanence les auteurs d'inspiration néo-platonicienne qu'il commente, en rétablissant une lecture aristotélicienne partout

²² *Super Sent.*, lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 co.

²³ L. Elders le montre dans son dernier livre : *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, PUIPC, Paris 2015.

où la confusion des sens était possible. Nous avons un bon exemple de cette inversion dans le passage suivant :

[Saint Thomas] « *début* par la correspondance nécessaire, doctrine d'inspiration aristotélicienne, entre l'universalité d'extension de l'effet et l'universalité d'efficacité de la cause, de sorte que la cause particulière devient "instrument" de la cause universelle et agit comme tel. Le point saillant de l'argument est pourtant d'origine néo-platonicienne et vient précisément du *De causis* (prop. I) »²⁴

Or, voici cette proposition I : « Toute cause première influe plus sur son effet que la cause universelle seconde ». Il est évident qu'un tel principe, s'il trouve effectivement ses prémices chez Platon, est authentiquement aristotélicien comme nous le verrons à propos de la causalité équivoque. Il faut donc dire que le "point saillant du *De Causis*" suit la philosophie d'Aristote « en raison de la force de ses arguments » et n'est néo-platonicien que par accident.

Cette inversion des responsabilités est omniprésente chez Fabro, et contribue à obscurcir un raisonnement à d'autres endroits pourtant lumineux. Encore cette bipolarité paradoxale de l'auteur. Le plus étonnant est que Fabro lui-même en convient parfois : « Aristote lui-même a contribué de manière décisive à la formation du néo-platonisme »²⁵, ou encore :

« *Ce qui est le plus important, et peut-être le plus surprenant, c'est que ce fond spéculatif néoplatonicien se base presque toujours dans le thomisme, sur des principes aristotéliciens* »²⁶

La surprise de Fabro n'est pas surprenante. Elle prouve que malgré ses *a priori* sur le néo-platonisme de Thomas, son intelligence est tout de même obligée de se rendre à la réalité : saint Thomas est avant tout aristotélicien, y compris lorsqu'il commente un texte néo-platonicien. Et c'est cela, avoué-t-il, qui est le plus important.

- *Les concepts fondamentaux de la métaphysique néo-scholastique*

Les trois thèses principales de la métaphysique néo-scholastique sont les suivantes :

- a- L'acte d'exister (*actus essendi*) est l'acte des actes (*actus actuum*). Fabro ne parle évidemment pas d'acte d'"exister", nous l'avons vu, mais d'acte d'*esse*, refusant d'ailleurs de traduire ce dernier terme. Seul cet *actus essendi* est l'acte final faisant réellement être la chose, tandis que la forme aristotélicienne n'est qu'un acte formel faisant partie de l'essence, et encore en puissance à l'acte d'*esse*.
- b- La seconde thèse découle naturellement de la première : l'essence est une puissance, en puissance à l'acte d'*esse*. L'essence des êtres naturels est la nature même de ce qu'ils sont, leur "quiddité" exprimée par la définition. Mais cette définition n'indique en rien que l'essence existe ou non. L'*esse* n'est pas de la notion de l'essence qui, sinon, existerait nécessairement, comme est nécessaire tout ce qui est essentiel.
- c- Troisième thèse, résultat des deux précédentes, l'*actus essendi* est de soi illimité, car c'est l'essence qui le limite de l'extérieur comme une puissance limite un acte.

Sans jamais l'étayer, Fabro reprend à son compte ce triptyque, et l'on se demande pourquoi. Car autant il peut y avoir une certaine cohérence, dès lors qu'*esse* se limite à exister, autant cela ne

²⁴ Page 401.

²⁵ Page 460.

²⁶ Page 196. Fabro cite son premier ouvrage : *La nozione metafisica di partecipazione*, 2^e ed., S.E.I., Torino 1950

fonctionne plus avec *l'esse intensif*. L'exister est vide de toute formalité, alors que *l'esse intensif* est LA formalité par excellence. « *L'esse* devient ainsi la première formalité créée », écrira Fabro²⁷.

Selon Aristote, dans ses *Topiques*, lorsqu'une problématique est obscure, il faut en définir les termes. Or, c'est une constante du courant néo-scolastique : nulle part on ne donne de définition précise des termes "acte" et "essence", les jugeant sans doute, et à tort, trop bien connus. S'il en avait été autrement, des bibliothèques entières se seraient écroulées. Retenons donc celles qu'Aristote et saint Thomas formulent :

À la ligne 1048a31 du chapitre 6, du livre θ de la *Métaphysique*, Aristote écrit : « *Ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει* ». Guillaume de Moerbeke traduit en latin, à l'attention de Thomas d'Aquin : « *Est autem actus existere rem, non ita sicut dicimus potentia* ». Les traductions françaises récentes d'Aristote donnent : « *L'acte est donc l'exister de la chose, non comme nous disons en puissance* »²⁸ ; « *Donc, l'acte est, pour la chose, le fait d'exister, mais non de la manière dont nous disons qu'elle existe en puissance* »²⁹ ; « *L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance* »³⁰. Et deux traductions notables en langue anglaise proposent : « *Actuality, then, is the existence of a thing not in the way which we express by 'potentially'* »³¹ ; « *Now actuality is the existence of a thing not in the sense in which we say that a thing exists potentially* »³². L'accord se fait donc à travers les siècles et les langues pour définir l'acte et tout acte comme "*l'exister de la chose, non comme nous disons en puissance*". Puis, Aristote donne une série d'exemples pour mieux se faire une image de ce qui est, aux dires de Thomas, la définition d'un principe tout à fait premier, dont nous ne pouvons avoir de concept antérieur auquel le rattacher.

Toujours d'après les *Topiques*, il est recommandé, en cas de problématique obscure, de remplacer les termes par leur définition, car cela ne modifie en rien le sens d'une proposition, mais au contraire l'éclaircit. Donc, écrire : "*L'acte de tous les actes*", revient à parler de "*l'exister non comme en puissance de tous les exister non comme en puissance des choses*" ; autrement dit "*l'exister effectif de l'exister effectif*". Cela n'a aucun sens. Telle qu'elle est formulée, l'expression donne le sentiment – sentiment confirmé un peu plus loin – de poupée russe où un acte serait à l'intérieur d'un autre acte, ce qui ne voudrait rien dire. Le concept d'"acte de tous les actes", où "acte" est pris univoquement dans les deux cas, est donc à rejeter pour incohérence ; il en va de même, bien sûr, de "*la forme de toutes les formes*".

Objectera-t-on que dans l'expression "*acte de tous les actes*", le premier terme "acte" n'a pas la même signification que le second ? Nous reviendrons sur ce point. Mais il ne semble pas que la néo-scolastique, ni Fabro, ne fassent de différence de sens ; pour eux, saint Thomas reprend les notions aristotéliennes d'acte et de forme en elles-mêmes, pour les appliquer plus spécialement mais univoquement à l'acte d'être. C'est, dit-on, la grande révolution de la métaphysique thomiste.

Tout pareillement, parler de "*l'exister des choses naturelles (application de la définition de l'acte à la forme comme acte d'une réalité physique) en puissance à l'exister ou l'esse (en puissance à l'actus essendi)*" n'a pas davantage de signification ; un "*exister en puissance à l'exister ou l'esse*" n'est effectivement pas compréhensible. Plus fondamentalement, un "*acte en puissance*"

²⁷ Page 373.

²⁸ A. de Muralt ; *Les Métaphysiques*. Éd. Les Belles Lettres, Paris 2010.

²⁹ M.P. Duminil & A. Jaulin ; *La Métaphysique*. Ed. Garnier-Flammarion, Paris 2008.

³⁰ J. Tricot ; *La Métaphysique* T II. Rééd. Vrin, Paris 1986.

³¹ W.D. Ross ; *Metaphysics*, T II. Oxford, 1958.

³² J. P. Rowan (*traduisant Moerbeke*), *Commentary on the Metaphysics*. Ed. Dumb Ox Books, Chicago, 1961.

est une notion intrinsèquement contradictoire, puisque précisément l'acte est "... non comme nous disons en puissance".

"Essence" pose une difficulté analogue. « ... Dans les êtres composés de matière et de forme, l'essence ne signifie pas seulement la forme, ni seulement la matière, mais le composé de matière et de forme communes, considérées comme principes de l'espèce »³³ ; ou encore : « L'essence dans les substances matérielles signifie le composé de matière et de forme; cependant pas de la matière individuelle, mais de la matière commune »³⁴ ; et enfin : « Cette identité, encore nommée essence, ... diffère de la forme comme l'humanité diffère de l'âme »³⁵. Ces définitions de l'essence sont une constante dans toute l'œuvre de saint Thomas dès le *De Ente et essentia* et jusqu'à la fin.

Plusieurs points sont à noter : l'essence provient "des principes de l'espèce" que sont la matière et la forme communes. Matière et forme communes sont des abstractions issues de la matière et de la forme individuelle qui seules existent réellement. L'essence, en effet, est à la forme réelle comme l'humanité à l'âme humaine. "Humanité" est un universel abstrait, et pour Aristote, « il n'existe rien de tel dans la nature des choses, sauf à être second »³⁶. Ce qui existe, c'est l'âme forme du corps. Or, les principes de l'essence – matière et forme – sont d'abord les principes de l'esse. « *Esse enim rei ... quasi constituitur per principia essentiae* »³⁷, l'esse des choses est comme constitué par les principes mêmes de l'essence, à savoir la matière et la forme.

Ainsi donc, lorsqu'une matière concrète est informée par une forme concrète, la chose "est", et par voie de conséquence, ayant d'être, elle a "en second" une essence. Mais, l'essence ne peut en aucun cas être "en puissance à l'esse", car « *ipsa quidditas ... antequam esse habeat, nihil est* »³⁸ ; avant d'avoir l'esse, une essence n'est rien, contrairement à la matière, qui est "être en puissance" et n'est donc pas rien avant d'avoir l'esse. Si l'essence était en puissance à l'esse, il y aurait consécution réciproque dans l'être, car l'esse aurait besoin de la présence préalable de l'essence comme puissance pour pouvoir en être l'acte, mais l'essence aurait besoin de la présence préalable de l'esse pour pouvoir être puissance à l'esse ; c'est impossible (entendons "préalable" au sens de préséance dans l'être, sans impliquer nécessairement d'antériorité chronologique). C'est pourtant bien ce que soutiendra Fabro :

*« La forme existe moyennant la participation de l'esse, mais l'esse participé n'existe à son tour qu'en tant que reçue dans la forme ou essence participante »*³⁹

Très souvent, il est vrai, saint Thomas écrit qu'« il importe que l'esse soit comparé à l'essence ... comme l'acte à la puissance »⁴⁰. Notre difficulté sera donc de comprendre en quel sens entendre une telle affirmation, sans contredire ce qui précède. Ceci devrait déjà nous mettre sur la voie d'un contre-sens à la racine même de la notion d'esse.

La troisième thèse, enfin, eut notamment Gilson pour promoteur. Essence et existence sont tenues pour réellement distinctes ; or l'essence indique la "quiddité" de la chose, énoncée par son concept. L'existence n'a donc pas de quiddité propre. Or, c'est l'essence qui est le contour, la limite des choses. Ce qu'est une chose, est distinct de ce qu'est l'autre, du fait de ses limites à la fois

³³ *Somme Th.*, Ia, q 29, a2, ad 3.

³⁴ *QD de Pot*, Q 9, a 1, ad 6.

³⁵ *Comm. Métaph.*, L V, l 10, n° 902.

³⁶ *Comm. du Traité de l'âme* LI, l1, n°13.

³⁷ *Comm. Métaph*, L IV, l. 2, n° 11.

³⁸ *De potentia*, q. 3 a. 5 ad 2.

³⁹ Page 379.

⁴⁰ *Somme Th.*, Ia, q 3, a 4, co.

quantitatives et quidditatives. Mais si la limite vient de l'essence, alors l'existence, qui en est réellement distincte et n'a pas de quiddité propre, n'est pas d'elle-même limitée. L'acte d'être – tout acte d'être – est pour Gilson illimité, c'est-à-dire infini et absolu en lui-même : « Dieu lui-même ne pourrait créer ces monstres que seraient des actes finis d'exister »⁴¹. Fabro reprend cette thèse de la limitation de l'acte d'esse par l'essence.

« Acte de tous les actes, l'esse est l'unique acte qui s'impose dans sa réalité, sans un contenu propre, et il est donc sans limite, parce que l'esse n'est pas et n'a pas une essence, mais c'est l'essence qui a l'esse »⁴²

Il parlera de : « principe fondamental de l'antithomisme, qui affirme que "l'acte est limité par lui-même" »⁴³

Mais c'est intenable. L'infini est incommensurable au fini, et n'existe pas en acte dans la nature des choses. Une puissance finie ne peut aucunement être en puissance à un acte infini. Elle peut encore moins le limiter de l'extérieur puisque l'infini est précisément ce qui n'a pas d'extérieur. Un acte infini ferait comme exploser une puissance finie ; cette dernière, loin de limiter l'acte, deviendrait au contraire elle-même infinie. C'est peut-être la plus incroyable des affirmations de la métaphysique néo-scholastique. On reste stupéfait devant le nombre et la qualité des penseurs qui l'ont soutenue *a priori* sans jamais se poser de question.

- *Une quantité d'esse ?*

On ne peut suivre non plus Fabro, lorsqu'il écrit dans la droite ligne néo-scholastique :

« L'esse, acte reçu par l'essence qu'il actualise, est à son tour déterminé par elle dans l'ordre réel. Ainsi, l'esse devient matériel si l'essence est matérielle, spirituel si l'essence l'est, de même, il devient corruptible ou incorruptible suivant l'essence qui le reçoit, et ceci revient à dire qu'il est contingent ou nécessaire »⁴⁴

Plus de trace d'intensivité ! L'esse est réduit à une sorte de pâte à modeler qui se malaxe au gré des rencontres d'essences. D'ailleurs, nous lisons :

« L'agent particulier n'atteint donc pas directement et en sens propre, dans le devenir, ni la matière première comme telle, ni l'esse en tant qu'acte premier profond, mais il est la cause des changements substantiels et accidentels⁴⁵ ... On dirait que le monde, une fois créé par Dieu, maintient, grâce à la conservation divine, sa "quantité d'esse". Les générations et corruptions des formes dans les composés, qui constituent la causalité prédicamentale, ne touchent pas à cette quantité d'esse, mais elles déterminent à proprement parlé le changement des sujets appelés à la participation de l'esse⁴⁶ »

C'est un de ces passages très étranges de Fabro, révélateur d'une pensée qui s'éloigne parfois dangereusement de saint Thomas. L'esse serait comme une motte, un stock disponible, dont chaque substance ou accident prendrait sa part en venant à l'être, pour sans doute, la remettre au vestiaire à

⁴¹ E. Gilson, *L'Être et l'essence*. Rééd. Vrin Paris 2008, page 121.

⁴² Page 83.

⁴³ Page 64.

⁴⁴ Page 482.

⁴⁵ Page 359.

⁴⁶ Page 486.

sa mort, afin qu'elle puisse resservir à autrui. Sauf, bien évidemment, les substances incorruptibles, qui auraient la chance de conserver à jamais leur part. Il continue :

« L'esse des choses sujettes à génération et corruption appartient à l'ordre de la réalité prédicamentale, comme la forme et l'essence qui le portent et dont il est l'acte. Étant spécifié par la forme et l'essence, il en suit les vicissitudes. De même, à l'opposé, l'esse des substances spirituelles, étant spécifié par leur subsistance simple et immuable, est doté par elles de consistance immuable et de la perpétuité de durée éternelle. Il en est de ce dernier esse, terme d'une création immédiate comme de la "quantitas essendi" primordiale du monde physique »⁴⁷

Esse serait en soi indifférent au fait d'être corruptible ou non ! Ce n'est que le hasard de l'assomption par les essences qui ferait la différence ; un même esse pourrait donc fort bien, pourquoi pas, passer de corruptible à incorruptible s'il avait la chance d'être porté par une essence incorruptible après avoir quitté son essence corruptible. Mais c'est détruire les notions mêmes de corruptibilité et d'incorruptibilité. Fabro en vient aussi à faire une différence entre la réception de l'esse d'un côté, et le devenir substantiel de l'autre. Ici, nous avons définitivement quitté Aristote et saint Thomas, pour revenir en quelque sorte à Thales, pour qui cette motte d'esse s'appelait eau. D'ailleurs, Fabro admet implicitement l'analogie :

« On peut dire que l'esse a dans l'ordre de l'acte la fonction de "premier fondement", qui est analogue, par contraste, à celle de la matière première dans l'ordre de la puissance »⁴⁸

La réalité même du devenir substantiel, c'est-à-dire la venue à être, est niée. C'est une des incohérences remarquables auxquelles conduit la néo-scholastique.

Il nous faudra cependant là encore expliquer pourquoi saint Thomas écrit parfois que l'esse est reçu par l'essence comme un acte est reçu dans les limites d'une puissance, mais toujours en refusant de mettre Thomas en contradiction ni avec lui-même ni avec la raison.

4°- Traduire "esse"

Il est très remarquable que Fabro ait refusé de traduire esse mais a constamment utilisé ce terme sous sa forme latine et en italique, comme s'il n'y avait pas d'équivalent français. Ce constat dépasse d'ailleurs largement notre auteur pour s'étendre à la plupart des thomistes actuels, notamment anglo-saxons⁴⁹. N'y a-t-il donc aucun vocable moderne digne de traduire esse ? Pourquoi le verbe "être" ne ferait-il pas l'affaire, tout simplement ? C'est pourtant son exact correspondant sémantique. Mais le vocabulaire français est sujet ici à une ambiguïté qui en fait un piège diabolique pour la néo-scholastique.

- Équivoque en français

Le nom être et le verbe être sont des mots phonétiquement identiques pour exprimer des notions, certes liées, mais différentes. Le risque de confusion est donc majeur. L'habitude semble avoir été prise d'utiliser le néologisme "étant" pour signifier le nom être ; cela correspond d'ailleurs bien au mot latin *ens* qui est aussi un néologisme formé pour traduire le non moins néologisme grec "to on". En contrepartie, "être", "l'être" sembleraient dédiés à désigner exclusivement le verbe et traduire

⁴⁷ Page 487.

⁴⁸ Page 373.

⁴⁹ Cf. John F. Wippel, *The Metaphysical thought of Thomas Aquinas*. CUA Press Washington. 2000.

esse. Mais, autant la question de l'*ens* reçoit une solution satisfaisante quoique disgracieuse, autant la traduction d'*esse*, en revanche, est loin d'être clarifiée.

Dans une perspective néo-scholastique, en effet, *esse*, parce qu'il est défini comme l'acte des actes et des formes, est lui-même pensé comme un acte et une forme, que l'on exprime par un nom abstrait, et non par un verbe. De sorte qu'en traduisant *esse* par "l'être", en parlant par exemple de l'être d'une substance, pour traduire *esse substantiæ*, nous refaisons du mot être un nom abstrait : le "nom" l'être ; et nous retombons dans l'amphibologie que précisément, nous voulions dissoudre. C'est très certainement pour éviter ce dilemme que Fabro a conservé *esse* en italique. La distinction entre l'étant et l'être n'éclairerait donc que le premier membre, mais épaissirait plutôt la confusion du deuxième.

Il est très curieux que nos voisins anglo-saxons, qui ne connaissent pas cette ambiguïté, en aient créé une comparable, mais beaucoup plus artificielle que la nôtre. Chez eux, l'équivoque existe entre le nom "a being", un être ou un étant et le participe présent "being", étant. Mais l'infinitif du verbe être se dit "to be" et ne prête à aucune hésitation. Alors pourquoi, diable, s'entêtent-ils à vouloir traduire *esse* par being, et *actus essendi* par "act of being"⁵⁰, rétablissant ainsi l'obscurité là où elle n'était pas ? Est-ce par fidélité à une métaphysique qui naquit en Europe continentale ? De plus, est-ce parce qu'eux-mêmes sont également insatisfaits de cette traduction, qu'ils en sont venus à conserver *esse* en latin et en italique ? Mystère ! Comme ils ont les moyens linguistiques là où nous autres français en sommes dépourvus, nos amis anglophones rendraient un service signalé à la communauté thomiste mondiale en traduisant délibérément *actus essendi* par "the act of to be" (et non "the act of being"), ou *esse substantiæ* par "the to be [transposition exacte de "to einai"] of a substance", ou *forma dat esse* par "the form gives to be" (and so on ...)

- *Esse est un verbe*

Car *esse* est un verbe et non pas un nom. C'est ce qu'a d'abord parfaitement vu Fabro :

« "Être" est un verbe et, comme tout verbe, il peut être employé comme simple verbe à l'infinitif, et comme substantif : nous disons "aller" et "l'aller" "lever" et "le lever" et nous pouvons également dire "être" et "l'être" – à la différence des substantifs nominaux tels "pain" "maison" "bâtiment"... Il est clair aussi que dans le rapport de la forme infinitive du verbe au substantif verbal, c'est le substantif qui renvoie au verbe, par exemple "l'aller" à "aller" et de même alors "l'être" renvoie à "être"⁵¹ ... Le nom, selon Platon, a un double genre : ou il fait connaître les choses et s'appelle "nom" (onoma) simplement ; ou il exprime l'action et s'appelle "verbe" (rèma)⁵² ... Le nom est significatif intemporellement (homme, cheval ...) alors que le verbe est significatif du temps (courait, court, courra ...)»⁵³

Mais l'auteur revient très rapidement à ses pétitions fondamentales :

« *Esse* peut être employé comme verbe ou comme substantif⁵⁴ ... L'*esse* (et le non-esse) comme substantif exprime la situation fondamentale du réel, qui est celle de la non-contradiction, point de départ de Parménide. C'est l'interprétation de cet *esse* substantif qui décide de la nature de la philosophie. Aristote l'a détourné

⁵⁰ Cf. *The Metaphysical thought of Thomas Aquinas*.

⁵¹ Page 158.

⁵² Page 159.

⁵³ Page 161.

⁵⁴ Page 173.

pour exprimer l'actualité des formes et de l'essence. Saint Thomas l'a assumé pour exprimer l'acte pur autosuffisant⁵⁵ »

Esse est redevenu un nom, exprimant un état abstrait et intemporel de chose, et ne renvoyant plus au verbe dont la fonction est de signifier une action dans le temps. L'être ne renvoie plus à être, comme Fabro en avait eu l'intuition si juste, mais à l'inverse, c'est être qui renvoie à l'être. Il désigne désormais "l'acte pur autosuffisant" dans le contexte métaphysique en question, c'est-à-dire un acte et une forme qui relèvent de l'*onoma* et non du *rèma*. Les *a priori* de la métaphysique néo-scolastique l'ont emporté sur sa clairvoyance. Pourtant encore, Thomas d'Aquin précise :

« Le propre du verbe, c'est d'indiquer une action ou une passion. Or, on peut signifier une action de trois façons : En un premier sens, abstraitement et par soi, comme une chose, et c'est alors un nom comme "action", "passion", "marche", "course", etc., qui l'exprime, En un autre sens, au mode actif, elle est issue de la substance et lui est inhérente comme à un sujet ; elle est alors dite par un verbe à l'un des autres modes attribués aux prédicats. Mais parce que cette provenance ou cette inhérence de l'action peut elle-même être objet d'appréhension de l'intelligence et se présenter comme une chose, le verbe à l'infinitif qui formule cette inhérence de l'action au sujet, se regarde comme un verbe exprimant ce qu'elle a de concret, et comme un nom dans la mesure où il la désigne quasiment comme une chose »⁵⁶.

Le propre du verbe est d'indiquer une action ou une passion ... ! Comme le disait Platon, et comme le confirme saint Thomas après Aristote. Et cela vaut bien entendu pour *esse*, peut-être plus encore que pour tous les autres verbes, puisqu'il entre en composition avec tous ; marcher, en effet, c'est être marchant, et vivre, c'est être vivant. Toute la recherche métaphysique d'Aristote consistera à préciser progressivement le sens de cette activité qu'est l'*esse*, *to eïnai*.

Redonner à *esse* sa nature de verbe dissipe les contradictions de la néo-scolastique comme la brume s'évapore au soleil. *Actualitas actuum et formarum*⁵⁷ ne se traduit plus de façon falsifiée par "acte des actes et des formes", mais garde bien sa transposition littérale d'"actualité des actes et des formes", où actualité a quasiment le sens d'"activité". *Esse*, être est comme l'activité de l'acte et de la forme ! Tout acte et toute forme exercent un pouvoir actif de faire être – une "*virtus essendi*"⁵⁸, comme le dira saint Thomas – à leur mesure ; c'est ainsi que la puissance toise l'acte et le contraint à ses propres limites.

⁵⁵ Page 175. Ce passage est surprenant, car saint Thomas écrit précisément qu'*esse* est l'actualité des formes (*Somme Th.*, Ia, q. 3, a. 4 c). À vouloir trop prouver, il arrive que ce soit Fabro qui "détourne" saint Thomas, comme ici.

⁵⁶ *Peryermeneias*, L I, I 5, n° 56.

⁵⁷ « Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum » *De Potentia*, q. 7 a. 2 ad 9 ; « esse est actualitas omnis formae vel naturae » *Somme Th.* Ia, qu. 3, a. 4, c.

⁵⁸ « Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi » - En effet, autant quelque chose possède de forme, autant il a en lui de pouvoir d'être - *Q.D. De Potentia* q 5, a 4, ad 1 ; « In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam. Et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materia » - Dans les choses où la forme ne remplit pas toute la puissance de la matière, il reste encore dans la matière de la puissance à une autre forme. Et par conséquent, il n'y a pas dans ces choses de nécessité d'être, mais une force d'être qui fait suite en elles à la victoire de la forme sur la matière - *Contra Gentes*, L 2, ch. 30. Voir à ce sujet l'article très éclairant de L. Dewan O.P. *A note on Thomas Aquinas and virtus essendi*, *The Thomist*, n° 75, 2011, pp 637 - 51, même si, à propos de l'*actus essendi*, l'auteur ne va pas jusqu'au bout de la logique qu'il développe. L'acte d'une *virtus*, en effet, ne saurait être qu'une *operatio*.

Par une ironie du sort, c'est une des références centrales des défenseurs du "double acte" qui démontre comment se résolvent leurs contradictions :

CE N'EST PAS LA MEME CHOSE D'ETRE COMPOSE DE SUBSTANCE ET D'ETRE OU DE MATIERE ET DE FORME. La composition de matière et de forme ne relève pas de la même notion que celle de substance et d'être, même si toutes les deux sont compositions de puissance et d'acte ... Être est l'acte de ce dont on peut dire qu'il est. Être ne se dit pas de la matière mais du tout ; c'est pourquoi on ne peut dire de la matière qu'elle est ce qui est, mais de la substance. En outre, la forme n'est pas elle-même être, mais respecte un certain ordre à son égard : forme se compare à être comme lumière à luire, ou blancheur à être blanc. Enfin, être est pour la forme comme un acte. Pour cela, dans les composés de matière et de forme, la forme est dite principe d'être, parce qu'elle parachève la substance dont l'acte même est d'être, comme le diaphane est le principe qui fait luire l'air, parce qu'il en fait un milieu propice à la luminosité. Dans les composés de matière et de forme, par conséquent, ni la matière ni la forme ne peuvent être dites cela même qui est, ni, d'ailleurs l'être en tant que tel. On peut toutefois dire que la forme est ce par quoi quelque chose a d'être, puisqu'elle est principe d'être ; mais c'est la substance entière elle-même qui est ce qui est, et être, pour la substance, est ce par quoi elle est dénommée étant.⁵⁹

On ne saurait être plus clair : la composition de matière et de forme est différente de celle de substance et d'être. Si toutes deux sont bien compositions de puissance et d'acte, ce n'est pas dans le même sens, et la solution paraît lorsqu'on a su cerner les différentes notions d'acte et de puissance mises en jeu. La matière est, on le sait, pure puissance passive à la forme, qui est acte répondant à la définition d'acte : "exister de la chose, non comme en puissance". Mais la forme est en rapport à être comme la lumière à luire ou la blancheur à être blanc, c'est-à-dire comme un nom à un verbe, comme un état de chose à une action.

Autrement dit, une fois la forme unie à la matière, la substance devient puissance non plus passive, mais active à être. Être suit avec nécessité l'union d'une forme et d'une matière. Faire être est le pouvoir de la forme, sa puissance active, sa *virtus*, comme la lumière est pouvoir d'éclairer, possibilité active d'illuminer l'air. Luire est le résultat nécessaire de l'union du diaphane et de la lumière, comme être celui non moins nécessaire de l'union de la matière et de la forme. D'une nécessité non pas *a priori*, mais *a posteriori*. Si en effet, les conditions sont réunies, alors être suit nécessairement. D'un côté, donc, nous avons l'union d'une puissance passive, la matière, et d'une forme-acte, union éminemment contingente, et de l'autre, celle d'un pouvoir actif et de son activité, union quasi nécessaire. Double acte, peut-être, mais combien différent l'un de l'autre. Le second, s'il ne peut évidemment en aucun cas être l'acte du premier à titre de forme, peut au contraire parfaitement en être l'actualité, ou l'activité.

Reste à montrer que la forme "n'aurait aucun pouvoir s'il ne lui avait été donné d'En Haut"⁶⁰, ce qui s'éclaircira en étudiant la conception aristotélicienne de la causalité équivoque.

Mais, en écrivant :

« Saint Thomas appelle l'esse plus souvent l'"effet propre" de Dieu, parce qu'il est l'acte de toute essence et forme, de même que la forme est l'acte de la matière ...

⁵⁹ *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54.

⁶⁰ Jean, 19:11.

L'acte suprême par lequel tout autre acte est en acte, substantiel ou accidentel, est l'esse »⁶¹

Fabro révèle le contre-sens originel de la néo-scholastique, qui a malheureusement eu raison de lui sur ce point central. Pour lui, l'esse est l'acte de l'essence "de même que" la forme est l'acte de la matière. Or saint Thomas vient de dire le contraire : " Ce n'est pas la même chose ... Cela ne relève pas de la même notion ..."

Pourtant, Fabro avoue rester dubitatif. Citant les *Sentences* :

« dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis »⁶²

Il commente, de façon très révélatrice, que cette conception de l'esse comme acte résultant des principes de la chose, comme luire est l'acte du lumineux, renvoie au *Commentaire de la Métaphysique*⁶³ et "peut laisser perplexe" si on la laisse isolée [*dans son contexte aristotélicien*⁶⁴] et qu'on ne la reporte pas à la notion de participation des sources platoniciennes (Boèce, Denys, *De Causis*). Pourtant, rien n'est plus aristotélicien ; rien n'est plus thomiste non plus. Saint Thomas répétera plusieurs fois que l'esse provient des principes de la chose ou de l'essence. Mais une telle conception est évidemment incompatible avec l'esse acte de l'essence au sens néo-scholastique, d'où la perplexité de notre auteur.

C'est devant ce genre de signe de contradiction dont Fabro prend conscience, qu'il aurait dû s'interroger sur sa conception de l'*actus essendi* et revenir à sa première affirmation d'esse comme verbe. Car alors, il devient tout à fait cohérent qu'être soit l'activité produite par la matière et la forme, principes de l'essence. Lorsque le flot de spermatozoïdes se précipite vers l'ovule, les chances de chaque gamète mâle de parvenir à destination sont assez faibles. La rencontre de la forme avec la matière est donc très contingente, même si elle présente une bonne probabilité statistique du fait du nombre. Mais une fois la fusion des gamètes en cours, l'apparition de l'esse est nécessaire. Un être nouveau voit le jour avec un nouvel *actus essendi* qui lui est propre, fruit nécessaire des principes de l'essence ou de la chose, que sont la matière et la forme.

- *Esse, vivere, intelligere*

Arrivée à ce niveau, la "métaphysique de l'acte d'être" marque le pas. Pour elle, l'*actus essendi*, acte de l'essence et acte des actes, serait le sommet de la réflexion métaphysique, où saint Thomas dépasserait Aristote, qui n'en serait resté qu'à la "pensée de la pensée". Il est maintenant évident qu'il n'en est rien sur les deux points : 1°- cette métaphysique n'est pas celle de Thomas d'Aquin ; 2°- elle est fort en retrait de celle d'Aristote.

Et, paradoxe d'une intelligence sans doute au-dessus du commun des philosophes, c'est ce qu'a parfaitement vu Fabro. Sur cette question, ses entraves néo-scholastiques ont cédé devant sa fidélité à saint Thomas. Bien plus, la notion d'esse *intensif* est toute porteuse d'une évolution de la notion d'esse vers un maximum d'intensité. *Esse* redevient ainsi un verbe dont le sens se concentre :

⁶¹ Page 370.

⁶² Page 213, note 72. *Super Sent.*, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 co. « On parle de l'esse qui appartient à la nature des choses, selon qu'il se divise en dix genres, et cet esse est dans la chose, et il est l'acte de l'étant résultant des principes de la chose, comme luire est l'acte du lumineux ».

⁶³ L IV, l. 2 n. 11.

⁶⁴ C'est nous qui ajoutons entre crochets.

« Ainsi, l'intelligence est aussi vivre et esse, et vivre est aussi esse ... Mais l'esse, au sens intensif, comprend la vie et la connaissance et toute autre perfection possible ... De cette manière, esse, vivre, intelligere sont essentiellement et identiquement la même chose : Dieu ... Sed in immaterialibus substantiis ipsum esse eorum est ipsum vivere eorum, nec in eis aliud quam intellectivum esse : unde a nullo alio habent quod vivat et intellectiva sint, quam a quo habent quod sint⁶⁵ »⁶⁶

Et encore :

« La dialectique double décrite plus haut, montre comment les perfections transcendantales “esse, vivre et intelligere”, coïncident dans la notion intensive, et par suite dans la réalité, et comment elles sont Dieu même comme acte pur, alors que dans la notion formelle elles se rangent par degrés d'extension différente, où l'extension la plus grande indique le degré le plus bas, d'où le réel commence son ascension »⁶⁷

Si Fabro attribue cette “ascension transcendantale” au Pseudo-Denys, il sait aussi surmonter le carcan moderniste dont il a cru devoir se charger, en la fondant sur celui qu'il regarde pourtant comme le penseur de l'ordre “prédicamental”, à savoir Aristote ; il le fait, qui plus est, en citant le commentaire présenté comme néo-platonicien du *De Causis* :

« Vivere viventis est ipsum esse ejus, ut dicitur in secundo De Anima et ipsum intelligere primi intelligentis est vitæ ejus et esse ipsius, ut in duodecimo Metaphysicorum dicitur⁶⁸ »⁶⁹

Au fur et à mesure du progrès de sa réflexion, tout le cadre que s'était donné Fabro au début, a explosé en vol. L'auteur confirme implicitement le jugement de Thomas : “Denys suit Aristote presque partout” ; et ceci vaut également pour le *De Causis*. Il confirme qu'esse est un verbe, car nul n'en doute pour vivre, ni pour intelligere ; l'acte pur qu'est Dieu est donc un pouvoir en exercice – une puissance active – d'être, et cette activité d'être consiste à vivre, et ce vivre consiste à intelliger :

« La réponse⁷⁰ développe déjà l'idée de l'esse intensif : “Quamvis bonitates participatæ in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem, et una includit alteram et una fundatur super altera, sicut in intelligere includitur vivere et in vivere includitur esse, et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum” »⁷¹

Et Fabro énonce ce principe final :

⁶⁵ *De Subst. Sep.*, c XI

⁶⁶ Page 418. « Mais, dans les substances immatérielles, leur être est leur vivre, et ce n'est rien d'autre en elles que d'intelliger. Elles ne tiennent donc à rien d'autre qu'à leur être le fait de vivre et d'intelliger ».

⁶⁷ Page 446.

⁶⁸ I *De Causis*, I XII ; S 79, 10

⁶⁹ Page 419. « Vivre c'est être pour le vivant, comme dit au second livre du *De Anima* et intelliger est la vie de l'intelligent premier et son être, comme dit au douzième livre des *Métaphysiques* ».

⁷⁰ I *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, ad 1

⁷¹ Page 437, note 46. « Bien que les biens participés dans les créatures soient différents en notion, ils ont cependant une hiérarchie et l'un inclut l'autre, et l'un se fonde sur l'autre, comme dans intelliger est inclus vivre, et dans vivre est inclus être, et par conséquent, ils se réduisent non en des principes divers mais en un seul ».

« Saint thomas veut conclure du texte d'Aristote⁷² l'identité d'esse et d'intelligere dans la spiritualité absolue de Dieu, en tant qu'il est acte pur »⁷³

Il rejoint ainsi quasiment le sommet de la métaphysique aristotélicienne. Quasiment mais pas totalement, parce qu'il ne va pas jusqu'au bout, à nouveau bloqué par ses *a priori*. Car le Pseudo-Denys auquel il s'attache dans cette réflexion, ne parvient pas lui-même au terme. Comme l'écrit Fabro en citant saint Thomas, "dans les substances immatérielles, leur être est leur vivre, et ce n'est rien d'autre en elles que d'intelliger". Autrement dit, l'identité "*esse, vivere, intelligere*" n'est pas la marque propre de Dieu, mais de toute substance immatérielle. Aristote, en revanche, franchit une étape supplémentaire :

« *Cum igitur intellectus in actu et intellectum non sit alterum, in his quaecumque materiam non habent, manifestum est quod in substantia prima, quæ maxime remota est a materia, maxime idem est intelligere et intellectum. Et sic una est intelligentia intellecti tantum, et non est aliud intelligentia intellecti, et aliud intelligentia intelligentiæ* »⁷⁴

L'intensité de l'esse ne se limite pas à l'intelliger, mais va jusqu'à "l'intelliger d'intelliger". Et nous devons reconnaître qu'à cette altitude métaphysique, notre intelligence humaine est asphyxiée ; elle est impuissante à comprendre de l'intérieur la signification de l'expression "intelliger d'intelliger" comme acte subsistant. Elle est, néanmoins, obligée d'en accepter la conclusion. Le rayonnement de cette intensité d'esse est si puissant que l'esprit humain est aveuglé comme un hibou à la lumière. Tout juste peut-il prononcer les mots :

« *Deus est ipsum intelligere subsistens* »⁷⁵.

Tout le mystère réside dans cette identification : Comment l'activité divine – son intelliger et son vouloir en exercice – peut-elle être non pas l'activité d'une substance, mais cette substance même ? Ou en sens inverse, comment la substance divine, son essence, peut-elle être non pas active, mais activité ? non pas intelligente, mais intelliger ? Comment l'essence de Dieu peut-elle être non pas étant, mais être ? La réponse, qu'Aristote ne pouvait bien évidemment entrevoir, est à la fois cachée et dévoilée dans le Mystère de la Trinité. C'est au fond la problématique globale de la *Question disputée De Potentia Dei* et l'explication de son titre.

5°- Le chemin de croix de Fabro

La néo-scholastique conclut logiquement sur la thèse : "Deus dat esse". Dieu donne l'esse. C'est l'effet propre et immédiat de Dieu ; lui seul le peut, et il le fait une fois pour toute lors de la Création, selon la célèbre proposition 4 du *Livre des Causes* :

« *La première des choses créées est l'être et avant lui il n'y a pas d'autre crée* »⁷⁶

⁷² *Métaphysique* L XII, ch. 7, 1072b22.

⁷³ Page 430.

⁷⁴ *Commentaire de la Métaphysique*, L XII, l 11, n° 2620. « Or, l'intellect en acte et l'objet conçu se confondent chaque fois qu'ils sont dématérialisés, il est évident qu'au sein de la substance première, détachée s'il en est de la matière, acte de conception et objet conçu se confondent totalement. Il n'existe donc qu'une seule intellection de l'objet "intelligé", et l'intellection de cet "intelligé" s'identifie à l'intellection de l'intellection ».

⁷⁵ *Summa Th.*, la q. 54 a. 1 co. « Dieu est l'intelliger même subsistant ». Également : « intelligere Dei est eius substantia ... Intelliger est la substance de Dieu » *Summa Th.*, la, q14, a 4.

⁷⁶ *Livre des Causes*, Prop. 4.

Que Dieu soit la cause première et unique de l'être des choses, c'est une thèse constante de Thomas d'Aquin, et au-delà de lui, de la foi catholique. Nul ne songe à le nier. Fabro commente ainsi cette proposition : « L'esse devient ainsi la première formalité créée ... On peut dire que l'esse a dans l'ordre de l'acte la fonction de "premier fondement" »⁷⁷. En outre, Dieu a créé l'esse en une certaine quantité donnée, comme il a été dit, dont chaque parcelle se spécifie au gré de sa réception dans l'une ou l'autre essence. Un penseur proche écrit de façon particulièrement explicite :

« L'acte d'être est ipsum esse subsistens. 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" »⁷⁸

Être pommier ou libellule est en quelque sorte accidentel à l'esse, "une pure formalité" (même au sens trivial de l'expression), comme d'ailleurs être corruptible ou non. Fabro n'hésite pas à écrire :

« L'esse, acte reçu par l'essence qu'il actualise, est à son tour déterminé par elle dans l'ordre réel. Ainsi, l'esse devient matériel si l'essence est matérielle, spirituel si l'essence l'est, de même, il devient corruptible ou incorruptible suivant l'essence qui le reçoit, et ceci revient à dire qu'il est contingent ou nécessaire »⁷⁹

Processus qu'il explique ainsi :

« L'esse causé par Dieu signifie l'indétermination de plénitude et d'actualité ... Alors intervient par les causes secondes la "determinatio" qui est la naissance des actes particuliers, par décision libre, jaillissant de l'énergie de l'acte fondamental commun de l'esse. Cette détermination est à la fois effet et limitation de la plénitude originaire de l'esse commune et de l'actualité fondamentale de l'esse commune participé »⁸⁰

L'esse commune joue le rôle de chaos initial, comme l'évoque l'expression "indétermination de plénitude", d'où sont extraites toutes les espèces d'êtres. Si la pensée néo-scholastique est moins grossière que celle d'Hésiode ou des premiers ioniens, sa façon de raisonner leur est cependant exactement superposable. Le devenir substantiel n'est plus une "venue à l'être" mais la simple spécification d'un esse commune déjà présent ; une modalité de l'eau primordiale.

« L'agent particulier n'atteint donc pas directement et en sens propre, dans le devenir, ni la matière première comme telle, ni l'esse en tant qu'acte premier profond, mais il est la cause des changements substantiels et accidentels. Sa causalité a comme terme direct la forme (substantielle et accidentelle), non l'esse, et comme terme adéquat l'essence et non l'être »⁸¹

Ce chaos informe, cette eau primordiale, cette « quantitas essendi primordiale du monde physique »⁸², Fabro l'appelle acte premier profond. L'agent particulier ne l'atteint pas, mais le transforme, accidentellement ou substantiellement. Le devenir qu'il soit substantiel ou accidentel, reste accidentel par rapport à l'esse. Le père ne donne plus l'être à son fils, mais transforme en sa faveur une parcelle de la motte d'être. Il est intéressant que Fabro parle d'acte premier "profond". Il

⁷⁷ Page 373.

⁷⁸ *Métaphysique de l'être*, Mgr Léonard, éd. du Cerf, 2006. p. 37.

⁷⁹ Page 482.

⁸⁰ Page 508.

⁸¹ Page 359

⁸² Page 487.

sait, en effet, qu'“acte premier” est la définition de l'âme. Mais dans la conception néo-scholastique, l'âme n'est qu'une forme, elle ne peut être l'acte de l'acte du vivant, son acte véritablement premier. L'âme est sans doute à ses yeux, un acte premier ... “de surface” ! Remarquons à nouveau combien nous sommes éloignés d'Aristote et par tant de saint Thomas.

- *Forma dat esse*

Fabro est trop fin connaisseur de Thomas d'Aquin, pour ignorer que “*forma dat esse*” est un thème récurrent chez lui.

« *C'est donc l'interprétation de la formule “FORMA DAT ESSE”, qui revient à chaque instant dans l'œuvre de saint Thomas, qui doit nous livrer, à notre avis, l'ultime explication du problème de la causalité prédicamentale selon saint Thomas* »⁸³

Aussi, les problématiques de son livre se concentrent-elles toutes, pourrait-on dire, dans la résolution de ce dilemme “*Deus dat esse / forma dat esse*”. Qui, au vrai, donne l'esse ? La forme, selon Thomas après Aristote, dans une perspective prédicamentale ? Ou Dieu, selon Thomas après Platon, dans une perspective transcendantale ? Tel est le véritable chemin de croix de Fabro.

Mais avant de vouloir résoudre la question, se pose à nouveau la difficulté de traduire. Pour la néo-scholastique, nous devons écrire “la forme donne l'être” afin de respecter le sens d'acte des actes, assigné au terme être. Au contraire, rien, dans l'expression latine nue, n'invite à traduire autrement que par “la forme donne d'être”. Pourtant, chacun mesure intuitivement la différence. Dans le premier cas, nous avons trois participants : le donateur, autrement dit la forme, le bénéficiaire (le sujet ou la matière) et l'objet donné : l'être, acte des actes. Dans le second, en revanche, nous n'en avons que deux : le donateur et le bénéficiaire, le premier agissant sur le second pour le faire être.

Dans le premier cas, *esse* est un nom, tandis qu'il s'agit d'un verbe dans le second. Traduire par “la forme donne l'être” est donc un *a priori* métaphysique ne reposant sur aucune autre justification que le besoin de cohérence du système. Nous sommes bel et bien devant une pure pétition de principe. Ce n'est pas le cas, en revanche, de la traduction “la forme donne d'être”, qui se contente de suivre la grammaire latine.

Dans la logique de l'acte des actes, ce principe “*forma dat esse*” est inconciliable avec le précédent “*Deus dat esse*”. Un seul objet – l'être – ne peut être donné qu'une fois, par un seul donateur, Dieu. C'est pourquoi la plupart des auteurs de ce courant ignorent cet aspect de la philosophie de saint Thomas. Mais Fabro est trop fidèle à son maître pour se résoudre à une réponse bifide, à une “double vérité”. Il faut bien attribuer l'être des choses à une seule cause fondatrice, mais sans nier une partie de la pensée de Thomas au profit de l'autre. C'est précisément ici que son cadre d'oppositions fait faillite. Il écrit :

« *Forma dat esse signifie donc pour Aristote que toute forme détermine tout réel dans son espèce propre (son être), et qu'elle fait par conséquent exister chaque être particulier selon sa nature propre ... La formule : forma dat esse résume donc, dans son noyau originare la métaphysique d'Aristote* »⁸⁴

On commence à entrevoir, dès cette première phrase, toute l'ambiguïté mais aussi toute la gêne de Fabro. La forme ne donne pas l'esse comme tel (Fabro ne le dit pas encore, mais nous le laisse déjà entendre), elle confère une spécification à l'esse reçu par ailleurs pour en faire un esse particulier selon sa

⁸³ Page 341.

⁸⁴ Page 347.

nature propre. La forme spécifie l'esse *commune* pour en faire un esse particulier. Mais alors, le verbe "donner" n'est plus de mise. Il vaudrait beaucoup mieux dire : la forme "informe" (au sens étymologique) l'esse. Là où Fabro fait erreur, c'est que ce n'est en rien le noyau originaire de la métaphysique d'Aristote. Pour ce dernier, *forma dat esse* est à entendre au sens plénier : la forme donne d'être.

D'ailleurs, Fabro s'empresse d'ajouter :

« Pour saint Thomas, au contraire, ... la formule forma dat esse a sa valeur dans l'ordre essentiel et l'ordre réel, mais seulement dans le domaine prédicamental. C'était impossible pour le transcendantal ... Dans l'ordre transcendantal, la forme n'est pas l'esse, actus essendi, qui procède de Dieu par participation »⁸⁵

Cette opposition n'est absolument pas compréhensible. Il nous dit en somme, que d'un côté, la forme donne bien l'esse, mais que de l'autre, il est impossible que la forme donne l'esse. Sous couvert de l'opposition "prédicamental / transcendantal", c'est en fait l'incompatibilité de la formule *forma dat esse*, reçue en son sens brut, avec la thèse de l'acte des actes qui est insinuée. C'est pourquoi il est obligé de tordre saint Thomas pour le faire coller au système néo-scolastique :

« Le sens du "forma dat esse" n'est plus simple, mais double dans le thomisme. Il y a un sens implicite et fondamental, et un autre explicite et secondaire. Avant tout "forma dat esse formale", c'est-à-dire elle est l'élément constitutif (seule ou avec la matière) de toute l'essence réelle. C'est le sens purement aristotélicien (mais, au fond, platonicien aussi). Ensuite "forma dat esse" parce que seule l'essence réelle, qu'elle détermine comme acte formel, est le véritable sujet de l'esse-actus essendi. La forme est pour ainsi dire transfigurée métaphysiquement dans le thomisme : elle donne à l'essence l'acte formel et par conséquent, en fait ensuite la puissance réceptive de l'esse-actus essendi »⁸⁶

Un tel passage est emblématique à plusieurs titres. Tout d'abord, ce n'est pas saint Thomas qui "transfigure" Aristote, mais bien Fabro qui interprète saint Thomas. Ce dernier ne dit jamais nulle part que "*forma dat esse formale*" ; c'est une pure invention de la néo-scolastique. Il écrit à maintes reprises "*forma dat esse*" dans la stricte simplicité de termes et la plénitude de sens ; il y a là encore, modification indue de la lettre. En outre, le texte distingue entre une pensée implicite et une pensée explicite chez Thomas. Le penseur proche que nous avons cité tout à l'heure n'a pas hésité, quant à lui, à parler d'une « expression particulièrement défectueuse, témoignant d'une certaine inconséquence »⁸⁷ entre ce qu'écrit littéralement saint Thomas, et ce qu'il faut entendre en vérité. En gros, saint Thomas ne comprend pas très bien ce qu'il dit.

Le principe selon lequel ce qu'on fait dire à saint Thomas, il ne l'a écrit nulle part, certes, mais c'est bien ce qu'il voulait implicitement dire, ce principe est une constante majeure de toute la néo-scolastique, chez Mercier, Gilson, Wippel, Léonard et consorts. Nous avons cité Barette en note à propos de l'acte d'être ; donner ici la phrase entière prend tout son sens : « Bien que la notion d'acte d'être soit sous-jacente à nombre de développements philosophiques et théologiques de l'Aquinate, elle n'est considérée pour elle-même dans aucun texte du corpus thomasiens ». Autrement dit, bien que saint Thomas n'ait jamais développé nulle part dans toute son œuvre, la notion d'acte d'être, celle-ci est "sous-jacente" – le terme est expressif – à toute sa philosophie. L'aveu est d'importance.

⁸⁵ Page 348.

⁸⁶ Page 351.

⁸⁷ *Métaphysique de l'être*, Mgr Léonard, éd. du Cerf, 2006. p. 42.

Le cœur même de sa propre métaphysique a totalement échappé à Thomas ... ou bien ne lui est apparu d'aucun intérêt !

Fabro ne fait pas autre chose. L'expression *forma dat esse* porte, selon lui, un sens explicite et un sens implicite. Le premier, qui est secondaire, est celui d'Aristote, c'est-à-dire ce que signifie cette formule prise en elle-même : "la forme donne d'être". Mais le second, qui est qualifié de fondamental, suggère tout autre chose : la forme ne donne qu'un être *formel* à la matière, pour que l'essence ainsi constituée puisse recevoir de l'extérieur l'*esse* pur et simple. Ainsi, à défaut de savoir ce qu'est un *esse formale* antérieur à l'*esse*, nous sommes au moins certains d'une chose : la forme ne donne plus l'*esse*, le vrai. Voici un cas exemplaire de détournement de la pensée de Thomas d'Aquin au profit d'une métaphysique qui lui est étrangère. D'ailleurs, Fabro n'hésite pas à l'avouer, mais en attribuant à saint Thomas ce détournement :

« Saint Thomas semble s'en tenir à un décalque des textes aristotéliens, mais dès les premiers écrits, on remarque la présence d'un horizon métaphysique original, où les termes prennent une signification qui les transforme complètement de l'intérieur, pour conduire à ce "monde renversé" qu'est la perspective de l'être de la métaphysique »⁸⁸

Une telle accusation est difficilement recevable. Thomas aurait signalé qu'il accomplissait un tel renversement. Jamais il n'aurait écrit par insinuation au second degré. Surtout pas dans la *Somme*, par exemple, qui se veut un manuel pour débutant. Rien n'eût été plus anti-pédagogique. Non, nous pensons que c'est plutôt Fabro qui détourne la pensée de Thomas sans en prendre pleinement conscience.

À quelque chose malheur est bon. Nous avons là une démonstration de l'incompatibilité entre les expressions "Deus dat esse" et "forma dat esse", du moins si nous les entendons dans l'esprit de la métaphysique néo-scholastique, c'est-à-dire si nous entendons *esse* comme un nom. Fabro, qui sait que la seconde formule est familière chez Thomas, ne peut l'accepter que par un détournement de sens qui frise la manipulation. Au moins, lui, cependant, refuse de nier tout un pan de la pensée de son maître au profit de l'autre, et s'essaye à la synthèse :

« Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc⁸⁹ ... L'agent créé peut causer l'esse absolute, non pas selon l'universalité d'être, parce que l'effet ne peut pas dépasser la cause, mais bien dans la concrétion de l'acte individuel. Cette position semble harmoniser les deux thèses apparemment contraires mais en réalité complémentaires : la distinction réelle entre essence et esse dans les créatures, et le principe : forma dat esse »⁹⁰

Mais cette synthèse demeure bancal. L'incompatibilité des deux thèses dans une lecture néo-scholastique stricte est réaffirmée à juste titre. Et pour les concilier, Fabro traduit saint Thomas à sa façon. Mais nous devons à nouveau rectifier la traduction qu'il propose. Thomas ne dit pas que l'agent créé cause l'*esse absolute*, mais qu'il cause purement et simplement (*absolute*) un être (*ens*). Il n'est nullement question, non plus, de causer un *esse* "selon l'universalité de l'être" – interprétation nécessaire, cependant, dans le système néo-scholastique, puisque "la concrétion de l'acte individuel" ne saurait se produire sans la présence de l'*esse absolute* dont elle serait une spécification. Non, saint Thomas écrit : "nisi in quantum esse causat in hoc", c'est-à-dire "dans la

⁸⁸ Page 209.

⁸⁹ *Somme Th.* Ia, q. 45, a. 1.

⁹⁰ Page 378.

mesure où il (l'agent qui est un être créé) cause l'esse dans cet être qu'il produit", ce qui est en total contre-sens avec l'interprétation de Fabro.

- *Participation*

Mais grâce au concept de participation, Fabro parvient à surmonter son dilemme. Une fois encore, sa profonde connaissance de saint Thomas (et d'Aristote) renverse les obstacles qu'il avait lui-même accumulés. Thomas développe le cœur de cette doctrine dans le *Commentaire du De Hebdomadibus*, que Fabro commentera longuement⁹¹ :

« Participer équivaut à prendre part. Lorsqu'une notion reçoit de façon partielle une note universellement présente en une autre, on la dit participer de cette autre. "Homme", par exemple, est dit participer d'"animal", car il ne possède pas la notion d'animal en toute son étendue, et pour la même raison, Socrate participe d'homme. 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 ; l'effet, lui aussi, est dit participer de sa cause, surtout lorsqu'il n'atteint pas la puissance de cette cause, comme par exemple de dire que l'air participe de la lumière du soleil, parce que la luminosité qu'il reçoit n'est pas équivalente à celle produite dans le soleil »⁹²

Participer, c'est donc prendre part ; cela peut s'entendre comme prendre une part (nom) de quelque chose ou prendre part (verbe) à une action. Saint Thomas distingue trois types de participation : l'un d'ordre logique lorsque une espèce particulière est dite participer d'un genre plus universel, qu'elle ne contient pas entièrement mais seulement pour partie ; l'autre, de l'ordre de la prédication, lorsque nous disons que les éthiopiens sont noirs ou que leur chevelure est humaine ; le troisième dans l'ordre de la causalité, lorsque nous disons que le bouillonnement d'un liquide est l'effet de la flamme ou que l'air est emplis de soleil, pour reprendre l'exemple de saint Thomas.

Le premier type de participation n'est que logique et non réel, du moins si l'on écarte l'interprétation platonicienne ; dans la réalité, c'est plutôt le genre qui est une partie de l'espèce, comme l'animalité fait partie de l'humanité. Le second et le troisième sont des participations réelles, mais la seconde se fonde sur la troisième. Que l'éthiopien participe du noir, provient de la cause de la couleur noire sur une surface, c'est-à-dire, selon Aristote, de l'absorption complète des rayons de lumière par cette surface, sans réverbération. Mais l'éthiopien est dit participer du noir non pas seulement parce que la puissance de la cause dépasse l'effet produit, mais aussi parce que le noir s'étend bien au-delà du seul éthiopien. Ce dernier n'est pas le noir en soi ! C'est donc le troisième mode – la participation de l'effet à une cause dont la puissance le dépasse – qui est la véritable définition de ce concept.

Même si nous prenions le second mode exclusivement en lui-même, en disant que l'éthiopien participe du noir, comme participe du noir tout ce qui n'est pas noir par essence, ce mode n'aurait de réalité objective autonome que dans une vision platonicienne, où l'idée séparée parfaite de noir serait la raison de la noirceur imparfaite de tout ce qui est noir par participation à cette idée. Mais en vérité, le parfait n'est participé de l'imparfait que dans une relation de cause à effet, et non dans une sorte de relation platonicienne de "participation ou imitation" de l'imparfait au parfait, vide de sens pour Aristote et saint Thomas.

⁹¹ Pages 271 - 272.

⁹² *Comm. De Hebdo*, l. 2, n° 24.

Fabro, à la suite de saint Thomas, qualifiera l'esse des réalités créées d'"esse participé". D'abord selon le troisième mode, celui de l'effet créé de réalité inférieure à sa cause incréée qui est l'esse par soi, c'est-à-dire Dieu ; ensuite selon le second mode, dans la mesure où l'esse imparfait de la réalité créée participe de la perfection de l'esse incréé ; enfin, à la rigueur, selon le premier mode, où l'esse particulier créé participe d'un esse universel incréé, non pas comme une espèce participe d'un genre, ni un individu d'une espèce, mais comme un analogué second participe du premier analogué. Comme Thomas le précise, toutefois :

« En écartant, cependant, cette troisième sorte de participation, il devient impossible qu'être comme tel prenne part à quoi que ce soit selon les deux premières sortes »⁹³

Le Fabro néo-scolastique tient évidemment à interpréter la participation en termes de dépassement par Thomas d'Aquin des thèses néo-platoniciennes :

« La participation prédicamentale se disperse dans les participants [premier mode de participation – c'est nous qui précisons], tandis que la participation transcendantale se condense en forme intensive par rapport à l'esse [second mode] ... La doctrine platonicienne des hypostases (on, zoè, nous) est ainsi rectifiée par l'identification de l'esse intensif avec Dieu »⁹⁴.

Pensant avoir suffisamment manifesté les impasses d'une telle perspective, je ne m'y attarderai pas, malgré l'importance quantitative qu'elle tient dans le livre.

Le Fabro disciple de saint Thomas, en revanche, précise qu'il faut maintenir à la suite du maître le principe général de la participation, qui "selon lui"⁹⁵, est attribuable à Aristote, notamment dans ce passage :

« Mais 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 [partagent] cette nature : par exemple, le Feu est le chaud par excellence, parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur »⁹⁶

Pourtant, il ne peut s'empêcher de laisser transpirer sa gêne en rajoutant "selon lui", comme si cette paternité dérangeait ses plans et ne devait être sans doute guère plus qu'une clause de style. Or, il n'en est rien. Toute la doctrine thomiste de la participation est enracinée dans la notion aristotélicienne de causalité équivoque.

- *La causalité équivoque*

Cette causalité équivoque, il est indéniable que Fabro tourne sans cesse autour, sans jamais la prendre à bras le corps. Il cite beaucoup Thomas d'Aquin sur ce sujet, et la rattache explicitement à la question de la participation :

« Forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio praesupponatur⁹⁷ ... esse per se consequitur formam creaturae, supposito

⁹³ *Comm. De Hebdo*, l. 2, n° 24.

⁹⁴ Page 388.

⁹⁵ Page 234.

⁹⁶ Aristote, *Métaphysique*, L II, ch. 1, 993b24. C'est nous qui ajoutons entre crochets.

⁹⁷ *De Pot.* q 5, a 1, ad 18. La forme ne peut être principe d'être qu'en présupposant un principe antérieur.

tamen influxu dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis⁹⁸ ... Omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis⁹⁹ »¹⁰⁰

Une cause est dite équivoque lorsque son effet est de nature différente d'elle. Ainsi, le feu cause le feu de façon univoque, mais il cause le bouillonnement d'un liquide de façon équivoque. Univocité et équivocité en domaine causal ne doivent pas être confondues avec l'univocité et l'équivocité de prédication, même si des liens peuvent exister. Ici nous parlons d'attribution logique, là, d'affectation réelle.

Le texte fondateur de cette doctrine est le suivant :

« La première catégorie – ou combinaison – de comportement causal relève de l'antériorité et de la postériorité. La cause antérieure est plus universelle. Le médecin est la cause propre et prochaine de la santé, mais le "praticien" est cause antérieure et plus commune ... Tout ce qui contient une cause dans la communauté de son extension est dit cause antérieure.

» Universalité ou proximité de la cause, de même qu'antériorité et postériorité peuvent s'entendre selon la communauté de prédication, comme dans l'exemple du médecin et du praticien, ou selon la communauté de causalité, comme lorsque nous disons que le soleil est cause universelle de réchauffement, le feu n'étant que la cause propre. Il y a évidemment correspondance entre les deux. Un influx affecte quelque chose dans la mesure où ils coexistent dans la même notion d'objet. Et plus son impact est étendu, plus cette notion est commune. L'influx est proportionnel à son objet du fait de sa notion, et la cause supérieure agit en raison d'une forme plus universelle et moins contractée. C'est là le point à considérer dans la hiérarchie des êtres. Autant leur être est supérieur, autant leur forme est désengagée et domine la matière que son pouvoir agrège. Donc la primauté dans la causalité rejoint la primauté dans l'universalité de prédication. Si le feu est le premier à chauffer, alors le Ciel n'est plus seulement le premier à chauffer, mais le premier à altérer »¹⁰¹

La médecine est cause de la santé, certes, mais c'est l'art qui fait du médecin autre chose qu'un guérisseur. C'est le respect des règles de l'art en général (énoncées par Aristote en début de la *Métaphysique* ou à la fin des *Seconds Analytiques*), qui fait de la médecine une pratique rationnelle et universelle, et non un simple savoir expérimental obscur. L'art, pris dans son universalité, est cause propre de la rationalité et de l'efficacité dans l'industrie humaine, il est aussi cause "équivoque" de la guérison d'un patient comme de l'édification de cathédrales ou des victoires militaires.

Pour développer un peu plus cette notion, modernisons l'antique exemple aristotélien du bâton déplaçant une pierre¹⁰². Imaginons un bricoleur qui veuille serrer deux pièces de métal l'une contre l'autre en vissant un écrou contre un boulon à l'aide d'une clé à cliquet. Le cheminement est le suivant :

⁹⁸ *Somme Th.* q 104, a 1, ad 1. Être pour la créature, suit par soi la forme, si l'on suppose cependant un influx de Dieu, comme la lumière suit le diaphane de l'air si l'on suppose l'influx du soleil.

⁹⁹ *De Div. Nom.* ch. IV, l 5, n° 349. Toute forme par laquelle quelque chose a d'être est une participation à la clarté divine.

¹⁰⁰ Pages 353 - 355.

¹⁰¹ *Commentaire des Physiques* L II, l 6, n° 188 - 189. Cf. également *Commentaire Métaphysique*, L V, l 3, n° 783 - 786.

¹⁰² « A l'image du levier déplaçant une pierre, parce qu'il est actionné d'une main, elle-même sous la mouvance de l'homme, qui, quant à lui, ne meut pas du fait de la motion d'autre chose » *Commentaire Physiques*, L. VIII, l. 9 n° 1038.

la volonté décide, le bras effectue un mouvement de va et vient, la clé effectue une rotation, l'écrou parcourt un mouvement de spirale descendante le long du filetage jusqu'à son impact contre la pièce de métal à fixer. La question est : qui est cause du serrage des pièces de métal ? L'écrou, la clé, le bras ou la volonté humaine ? Dira-t-on que la volonté est cause de changement global, le bras, de ce changement particulier qu'est le mouvement physique, la clé, de ce mouvement physique particulier qu'est la rotation, l'écrou, de de cette rotation particulière qu'est la spirale descendante, et donc, finalement, du serrage ? C'est, en un sens, ce que disent Aristote et saint Thomas.

Mais on ne peut en conclure pour autant que l'homme ait voulu déclencher un changement en général, que le destin aurait traduit par un mouvement brachial de va et vient, lequel aurait mécaniquement entraîné une rotation de la clé provoquant automatiquement la descente de l'écrou contre la pièce, comme si tous ces mouvements ne s'imbriquaient que par pure fatalité. Même si cette descente de l'écrou est la cause immédiate du serrage, c'est bien aussi ce qu'a voulu la volonté dès le début ; son propos n'était pas simplement de provoquer un changement, mais bien de serrer un écrou. Tous les moyens intermédiaires, ainsi que la volonté de départ, sont causes conjointes, synchronisées et ordonnées de la fixation des pièces de métal. C'est d'ailleurs la volonté qui, voulant serrer ces pièces, a voulu bouger le bras ; c'est elle qui a voulu, en bougeant le bras, faire tourner la clé et c'est elle qui finalement, a voulu faire descendre l'écrou, grâce à des rotations successives le long d'un filetage pour obtenir le but escompté.

La motion universelle de la volonté se spécialise intentionnellement au fur et à mesure des intermédiaires pour aboutir au résultat attendu. Ces intermédiaires ont eux-mêmes une causalité dédiée dont la nature varie et l'universalité diminue par degrés pour parvenir à l'effet singulier contingent. C'est pourquoi il n'existe au fond qu'un seul et même mouvement de serrage, attribuable, à travers ses multiples étapes, à la volonté en premier et à l'écrou en dernier. C'est un seul et unique changement synchrone qui parcourt la chaîne de causalités en se spécifiant progressivement selon la nature des supports qui le transmettent.

Remarquons au passage un fait intéressant. Si nous examinons attentivement, le mouvement véritable de l'écrou est de descendre le long du filetage. Que, ce faisant, il parvienne à serrer les pièces de métal l'une contre l'autre, cela lui est finalement très accidentel. Au dernier niveau, en effet, tel ou tel résultat peut paraître le fruit du hasard, alors qu'en remontant la hiérarchie des causalités nous découvrons une organisation rigoureuse. Saint Thomas se sert de ce raisonnement inversé pour relier la conception aristotélicienne de la contingence au dogme catholique de la Providence. Si l'on tient absolument à mettre la main sur des thèmes où saint Thomas offre un vrai progrès par rapport à Aristote, en voici un authentique.

Aristote conçoit selon ce schéma de la causalité équivoque, la motion du Premier Moteur sur l'être et le mouvement de tous les mobiles, qu'ils soient moteurs à leur tour ou qu'ils soient effets derniers. Schéma que le Fabro disciple de Thomas semble avoir compris en plusieurs occasions, mais que le Fabro soumis à la néo-scholastique et à la philosophie moderne interprète à contresens. De nombreux passages montrent, en effet, qu'il n'a pas saisi la portée de la causalité universelle chez Aristote. Il en parseme son livre.

Page 17, il écrit :

« Ni le Bien ou l'Idée platonicienne, ni l'Acte pur aristotélicien ne se mêlent au "devenir" et au "multiple" auxquels au contraire se mêle, se rend essentiellement présent, le Dieu qui est créateur et conservateur du monde selon le christianisme »

C'est oublier deux points fondamentaux de l'aristotélisme : 1°- le terme "acte" provient en premier de l'analyse du mouvement. Sémantiquement, comprendre l'Acte pur est indissolublement lié à la compréhension du devenir. Sinon, le terme serait équivoque et très certainement Aristote en aurait forgé un autre. 2°- La cause propre de l'effet en cours de réalisation est toujours présente à cet effet¹⁰³, et la cause supprimé, l'effet est soit arrêté, soit même anéanti. Cette conception est pleinement applicable au Premier Moteur d'Aristote, cause d'être, de conservation et de devenir de tous les êtres. Fabro est ici soumis à l'interprétation moderne et notamment heideggerienne d'un Aristote vidé de sa substance.

Page 31 :

« La pensée grecque, par exemple Aristote, n'ignore pas la cause, mais parce qu'elle atteint seulement les formes (accidentelles et substantielles), de l'étant et non pas l'être lui-même, elle se réduit au procès physique et non proprement métaphysique de l'être ; elle est cause de mutation et non de "fondation" de l'être »

Nous avons déjà rencontré cette débilitation de la causalité de la forme ; nous n'y reviendrons pas. Mais c'est une preuve supplémentaire que Fabro nie le devenir substantiel comme une véritable "venue à l'être". Lorsqu'un chien engendre un chiot, il "fonde" son être.

Page 185 :

« Si maintenant, Aristote pouvait expliquer ainsi la causalité prédicamentale, il ne réussit pas à fonder l'actualité plus profonde et universelle de la causalité, telle que la vie et surtout l'être »

Fabro est toujours aveuglé par les exigences de la théorie néo-scholastique de l'acte d'être, ainsi que par le carcan des divisions qu'il s'est fabriqué. Saint Thomas le répète souvent, la causalité chez Aristote ne porte pas seulement sur le devenir, mais aussi sur l'être. D'ailleurs, venir à l'être est le terme du mouvement de génération. Commencer d'être appartient à l'engendrement comme l'arrivée au parcours. « Cum enim generatio sit mutatio de *non esse* in *esse*, secundum illum modum dicitur aliquid generari, quo ex *non esse* in *esse* mutatur »¹⁰⁴. Dieu, "Le vivant éternel et parfait" auquel tous les vivants suspendent leur quête, est la cause première d'intelliger, de vivre et d'être pour Aristote¹⁰⁵.

Page 203 :

« Ce que l'on nomme le "dualisme" est à chercher plutôt chez Aristote que chez Platon. C'est l'Intellect pur d'Aristote qui est totalement séparé du monde et qui est dans l'impossibilité (parce que cela ne "convient" pas à sa nature) de connaître des êtres singuliers, de peur de se disperser et de se contaminer »

On se demande vraiment pourquoi Fabro est allé rechercher cette vieille erreur plusieurs fois démentie par saint Thomas. Tout le monde s'accorde aujourd'hui pour dire que la pensée d'Aristote est à l'opposé ; Fabro, lui-même, citera des passages exactement contraires. Cette constante ambivalence fait partie du "mystère Fabro" ! En l'état, elle lui interdit de comprendre comment, pour Aristote, l'intellect pur est cause universelle.

¹⁰³ Aristote, *Seconds Analytiques*, L II, ch. 12.

¹⁰⁴ *Commentaire Physiques*, L V, I 2, n° 654. « Comme la génération est en effet une mutation de non-être à être, quelque chose est dit engendré en ce sens qu'il est changé de non-être à être »

¹⁰⁵ *Commentaire Métaphysique*, L XII, I 8, n° 2543.

Page 356 :

« Le point principal de divergence et d'opposition entre platonisme et aristotélisme ... L'agent prédicamental [aristotélien] qui agit toujours, dans l'ordre accidentel et dans l'ordre substantiel selon sa propre forme, contrairement à l'agent platonicien qui est toujours transcendantal. Pour Aristote : "Homo (singularis) generat hominem (singularem), canis canem" etc. Pour Platon d'après l'expression de Proclus : "Homo per essentiam (universalis) est causa participationis humanitatis in hominibus singularibus"¹⁰⁶ ... Dans la logique de l'aristotélisme la causalité des corps célestes, quelle qu'en soit la nature, est un soutien, non la spécification ou la constitution, car la cause de chaque individu nouveau ne peut être autre chose qu'un individu de la même espèce »

Ce point est effectivement principal. L'opposition que fait Fabro entre Aristote et Platon est très bancale. Si l'agent univoque aristotélien (qu'il appelle prédicamental) agit effectivement selon sa propre forme, de singulier à singulier, l'Idée platonicienne fait exactement de même. Elle agit selon sa propre forme, de singulier à singulier, car même porteuse d'universel, chaque Idée est un être singulier. Au fond, l'Idée platonicienne matrice d'une multitude de spécimens singuliers naturels ne diffère guère du père de famille géniteur d'une multitude d'enfants, à cette réserve près qu'on ne peut plus parler de génération, mais seulement de "participation ou imitation" platonicienne. Nous avons vu ce que saint Thomas en pense. Il n'y a donc pas véritablement de transcendance (de *transcendantalité* dans le vocabulaire de Fabro). L'Idée platonicienne n'est qu'une projection idéale de l'essence des êtres naturels, que l'on baptise en rajoutant "en soi".

De plus Fabro est cachottier. Après avoir écrit que l'homme (singulier) engendre l'homme (singulier), il s'empresse de préciser « la causalité des corps célestes est un soutien, non une spécification ». Comme si de rien n'était ! Mais Fabro sait pertinemment que l'adage "homo generat homo et sol"¹⁰⁷ est une constante de la pensée d'Aristote. C'est pourquoi il veut le disqualifier dans l'œuf ; il ne veut pas voir que nous sommes dans un processus de causalité équivoque.

Or, dans la chaîne des mouvements synchrones qui vont de la rotation de l'Univers à l'engendrement de Pierre par Paul, l'Univers se compare au bras de notre bricoleur, Le soleil joue le rôle de la clé à cliquet, l'environnement écologique terrestre celui du filetage, et Paul, celui de l'écrou. Le soleil est cause de génération "en général" (comme l'art est cause de pratique rationnelle "en général"), placé entre l'Univers cause universelle de changement physique, et l'agent humain, cause propre de la génération d'un homme. Saint Thomas écrit :

« L'efficacité d'une cause est d'autant plus étendue que celle-ci est plus élevée. Une cause éminente produit un effet supérieur, plus commun et que l'on retrouve en davantage d'inférieurs ... La mise en ordre effectuée par la cause au sein des effets, s'applique à tous ceux qui sont touchés par son influence. Toute cause produit des effets précis, selon un ordre établi. Reliés à une cause inférieure, certains faits semblent n'avoir aucune cohérence, effectivement, mais s'enchaîner par pure coïncidence. Si, toutefois, on les rattache à une cause supérieure commune, ils deviennent ordonnés et réunis sans aucune contingence, car ils sont produits par une cause par soi.

¹⁰⁶ « L'homme (singulier) engendre l'homme (singulier), et le chien le chien » ; « L'homme par essence (universel) est cause de la participation de l'humanité dans les hommes singuliers »

¹⁰⁷ "L'homme et le soleil engendrent l'homme". Aristote, *Physiques*, L II, ch. 2, 194b13

(...)

On observe trois degrés de causalité. Le premier est éternel et immuable, autrement dit, divin ; sous lui, on remarque une causalité incorruptible, mais mobile, les corps célestes ; encore en dessous, se trouvent les causes périssables et changeantes. Ces dernières sont particulières et produisent en propre des effets spécifiques précis. Le feu engendre le feu, l'homme, l'homme, et la fleur, la fleur.

Le second degré de causalité est pour partie universel, et pour partie particulier. Particulier, à dire vrai, parce qu'il s'étend au genre circonscrit des réalités qui viennent à l'être au terme d'un mouvement. Il s'agit, en effet, d'une causalité motrice et mue. Universel cependant, car sa causalité dépasse une seule espèce de mobiles, pour s'étendre à tout ce qui s'altère, naît et meurt. L'être qui reçoit la première motion doit être la cause de tous les mobiles qui lui font suite.

Mais la causalité du premier degré est purement et simplement universelle. Son effet propre est d'être. Tout être quel qu'il soit, et de quelque façon qu'il soit, dépend directement de cette cause et est ordonné par elle »¹⁰⁸

N'en déplaise à Fabro, les causes du second degré opèrent déjà des spécifications intermédiaires de l'esse, conformes à leur nature, entre la cause première d'être et l'agent dernier Paul. Et pour assurer qu'il ne s'agit pas seulement d'une abstraction de l'esprit, Aristote reconnaît dans la semence humaine, un gaz de constitution "astrale"¹⁰⁹. Ce gaz est sans doute, dans son esprit, l'effet conforme au soleil dans la génération humaine (c'est nous qui extrapolons). Il écrit aussi que "la forme est divine"¹¹⁰, autrement dit qu'elle est l'effet conforme à la cause la plus universelle, le divin. La venue à l'être est le résultat de cet ensemble coordonné de causalités depuis la plus universelle jusqu'à la plus particulière qui toutes concourent conformément à ce qu'elles sont, à un même effet final.

6°- Conclusion

Telle est, brièvement illustrée, la causalité équivoque aristotélicienne, qui est la seule à pouvoir donner corps à la participation comme l'envisage Thomas d'Aquin, notamment en commentant Boèce. Les néo-platoniciens n'ont à offrir en échange que la théorie de l'émanatisme nécessaire, parfaitement incompatible avec la foi chrétienne, comme avec la raison, d'ailleurs.

L'acte pur, "ipsum intelligere subsistens" est par essence cette "virtus essendi", cette "potentia dei" qui le fait être d'une intensité absolue. Dieu eût pu, s'il l'avait voulu, donner à tout un chacun l'être qui lui revient sans aucun intermédiaire. Il a préféré, au contraire, démultiplier son pouvoir d'être par le jeu des causes naturelles intermédiaires jusqu'à la cause propre dernière : la forme, qui donne à la chose d'être, d'un être conforme à celui de l'agent qui l'introduit. Cette "virtus essendi" dégradée et spécifiée de la forme est la participation dernière au pouvoir absolu d'être de l'esse *intensif*. Être est donc tout

¹⁰⁸ *Commentaire Métaphysique*, L. VI, l. 3, n° 1205 à 1209

¹⁰⁹ Aristote, *De Generatione animalium*, L II, ch. 3, 736b38. "Il y a toujours dans le sperme ce qui rend les semences fécondes, c'est-à-dire ce qu'on appelle la chaleur. Or, cette chaleur n'est ni du feu, ni une substance de ce genre, mais le gaz emmagasiné dans le sperme et dans l'écumeux, et la nature inhérente à ce gaz et qui est analogue à l'élément astral ».

¹¹⁰ « La privation est un mal, Aristote l'explique en décrivant la forme comme une réalité désirable, parfaite et divine » *Commentaire des Physiques*, L I, l 15, n° 135.

autant l'effet immédiat et propre de la cause première, qui n'a pas voulu changer "en général", mais donner précisément le jour à l'effet dernier. C'est ainsi que "Deus dat esse / forma dat esse".

En vidant l'eau néo-scolastique et moderne du bain thomiste, il nous faut être très prudent de ne rien jeter des précieux développements de Fabro ... lorsqu'il privilégie sa familiarité avec saint Thomas (et même avec Aristote) et délaisse les mauvaises influences de sa génération. C'est alors qu'il est le plus intensif.

Guy Delaporte

30 juillet 2016