

type d'ouvrage a conduit à ne pas trancher absolument en ce qui demeure un débat ouvert ; en effet, les délimitations varient selon l'ère géographique et culturelle et selon les domaines étudiés, et sont conditionnées par l'évolution scientifique occidentale dont on constate çà et là les inadéquations. Si, conventionnellement, l'apparition de l'écriture est retenue comme le moment pivot entre la Préhistoire et l'Histoire, que cette écriture soit créée par un peuple ou adoptée par lui, cependant, chaque domaine d'étude fixe la limite supérieure à l'aide des critères auxquels il fait habituellement référence. Cette dimension empirique est la contre-partie de l'universalisme auquel cherche à répondre cette présentation.

Il convient de souligner aussi l'angle d'analyse choisi. Il ne s'agit pas seulement de se pencher sur l'homme préhistorique connu actuellement et sur ses sites repérés. A. Leroi-Gourhan, qui a conçu cet ouvrage, a désiré aussi qu'apparaissent des articles permettant d'envisager le comportement de cet homme, ses techniques de chasse, son habitat (variable selon les latitudes et les époques), son art, ses pratiques de la magie, de la médecine et de la religion, les animaux (domestiqués ou non) qui l'entouraient, la flore telle qu'on peut la concevoir, etc. Cette ample vision est favorisée par des articles portant sur les multiples techniques dont notre temps a permis le déploiement et les apports souvent déterminants en cette matière. Les articles sont souvent pourvus d'illustrations ; et les annexes du *Dictionnaire* tant photographiques que cartographiques (sites, continents, par époques), ou chronologiques, enrichissent notre réflexion sur l'homme.

Prenant place dans la série des dictionnaires établis par les Presses universitaires de France, ce nouveau-né de la collection est digne de notre admiration, et nous en remercions tant le regretté professeur Leroi-Gourhan, qui en fut le maître d'œuvre, que ses disciples à qui revient le mérite d'avoir mené à terme la construction entreprise.

fr. Hugues-François ROVARINO, O.P.

François BOESPFLUG, *Arcabas, Saint-Hugues de Chartreuse*, 1 vol. de 182 p. (108 reproductions-couleur de Helmuth Nils Loose), Paris, éd. du Cerf et éd. Tricorne, 1988.

Miracle. Voici un livre d'art religieux qui ne vante ni la religion-système des icônes, ni l'intelligence surfaite des styles du passé, ni les épousailles branchées d'une avant-garde et de l'Église, toutes deux en mal de publicité.

Le superbe volume édité par le Cerf suggère une fidélité de trente-sept ans — en 1988 — entre le peintre Arcabas et la chapelle Saint-Hugues, clouée dans le massif de la Chartreuse, à deux pas de Grenoble... C'est la vie d'un artiste impossible qui couvre de la Présence divine les murs d'une architecture modeste ; c'est l'histoire d'un peintre contemporain, citadin et têtue, qui sauve de la ruine et de l'oubli une église de montagne. C'est « l'art sacré » requinqué.

F. Boespflug rythme efficacement son ouvrage grâce à une écriture vigoureuse, pure de tout jargon. Cet effort littéraire, rare chez les théologiens et les historiens de l'art, dénote de la part de l'A. un grand respect pour le lecteur et pour la peinture étudiée. Le livre présente de nombreuses mélodies ; les premiers chapitres tracent le portrait de l'artiste, de la chapelle, de l'art sacré au xx^e siècle, dessinent les défaillances de la théologie des images, de la peinture « moderne » et de ses aridités. Somme d'informations. Ensuite le livret abandonne le registre stable du discours de synthèse au profit d'accents virtuoses. Parce que *Les parfums, les couleurs et les sons se répètent*, l'A. extrait de son encre des arpèges de sa vision intime : touches émouvantes, truculentes, religieuses, à lire et à relire. Non loin, des textes de l'Écriture... Il ne manque rien, l'esprit peut contempler l'Image.

La mise en pages agréable, la qualité fameuse des photographies de Loose, leur cadrage varié sympathisent avec le texte. Ici et là rien de chiche.

L'A. enthousiaste a mis son talent au service d'un artiste méconnu. Il piétine avec courage et délectation quelques totems sévères et dominateurs. L'art des musées « actuels » ? « sophistications tristes d'une peinture avant tout soucieuse de modernité » (p. 24). Si « cette modernité » est affaire de volonté, Arcabas lui préfère « le goût de l'eau, de la lumière, de la terre et du vent » (p. 28). Jean-Paul Aron parlait du temps des Modernes comme de celui de la « glaciation », avec Arcabas et Boespflug nous entrons peut-être dans l'ère du dégel. Allons voir Saint-Hugues de Chartreuse, même sous la neige.

fr. Jean-Philippe REY, O.P.

REVUE THOMISTE

REVUE DOCTRINALE DE THÉOLOGIE
ET DE PHILOSOPHIE

XCVII^e ANNÉE — T. LXXXIX — N^o 3

JUILLET-SEPTEMBRE 1989

Publiée avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique

Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du « Liber de causis »

Durant les dernières décennies, les spécialistes de la philosophie médiévale ont manifesté un intérêt accru pour les commentaires que saint Thomas a rédigés sur une douzaine d'écrits d'Aristote, le *De divinis nominibus* du pseudo-Denys, deux traités de Boèce et le *Liber de causis*. On a surtout étudié les questions touchant la nature précise de ces commentaires, leur valeur doctrinale et les rapports de l'Aquinate avec Aristote.

Dans cette communication, nous nous proposons d'examiner l'attitude de saint Thomas vis-à-vis de la doctrine du *Liber de causis*.

1. État actuel de la recherche

Depuis la fin de la guerre, plusieurs études ont été consacrées à ce traité assez bref dont, jusqu'à l'époque du Docteur angélique, Aristote était tenu pour l'auteur. L'ouvrage occupait une place importante dans les études académiques à la faculté des arts à Paris. L'étudiant du *De causis* a maintenant à sa disposition l'édition très documentée du texte et du commentaire de saint Thomas par les soins du Père C. Pera¹ et l'édition semi critique du Père H.-D. Saffrey². Au Pr C. Vansteenkiste nous devons la publication de la traduction latine de l'*Elementatio* de Proclus par Guillaume de Moerbeke³. Existente aussi des éditions des commentaires médiévaux, comme de celui attribué à Siger de Brabant. Plusieurs études sur le texte arabe du *De causis* ainsi que sur les traités pseudo-aristotéliens du Moyen Age ont également vu le jour. Mais l'attitude précise de saint Thomas à l'égard du contenu doctrinal du *De causis* n'a pas encore été examinée à fond⁴. Cela explique que nous nous trouvons devant des jugements contradictoires : O. Bardenhewer affirmait que le traité n'a pas eu une influence décisive sur l'Aquinate⁵, alors que Prantl estimait que saint Thomas a corrompu l'aristotélisme par la mystique du *De causis*⁶.

1. S. Thomae Aquinatis In librum De causis expositio, cura et studio Ceslai PERA, cum introductione historica Petri CARAMELLO et praeludio doctrinali Caroli MAZZANTINI, Turin, Marietti, 1955. Nous indiquons la numérotation du texte et la page de l'édition du P. Pera pour faciliter la consultation.

2. Sancti Thomae de Aquino Super librum De causis expositio, par H.-D. SAFFREY, O.P., « Textus philosophici friburgenses, 4/5 », Fribourg-Louvain, 1954.

3. C. VANSTEENKISTE, « Procli Elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke (Textus ineditus) », dans *Tijdschrift voor Philosophie* XIII, 1951, p. 263-302, 491-531. — Voir aussi : Id., « Il Liber De causis negli scritti di San Tommaso », *Angelicum* XXXV, 1958, p. 325-374.

4. Cristina D'ANCONA COSTA (Tommaso d'Aquino, *Commento al « Libro delle cause »*, Milan, 1986) va pourtant dans cette direction dans les notes qui accompagnent sa traduction italienne du texte de saint Thomas.

5. O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter den Namen « Liber de causis »*, Fribourg-en-B., 1882.

6. K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, tome III, p. 114.

Vers 1250, le *De causis* était tenu pour un ouvrage important de métaphysique qui, par ses thèses et ses explications sur la Cause première, les êtres immatériels et leur activité, complétait opportunément le douzième livre de la *Métaphysique* d'Aristote. Plusieurs titres lui furent donnés comme *De intelligentiis*, *De esse* et *De essentia purae bonitatis*, mais au milieu du XIII^e siècle prévalut celui de *Liber de causis*. L'ouvrage avait été traduit de l'arabe en latin, en 1160 environ, par Gérard de Crémone. Il est possible que cette traduction ait été revue par Dominicus Gundissalinus. Selon saint Albert le Grand, un savant juif espagnol, Abraham ibn Daud (Avendauth), serait l'auteur du traité. A. Pattin a admis cette attribution⁷, mais il est plus vraisemblable que Avendauth fut mis en connexion avec le *De causis* pour d'autres raisons : peut-être a-t-il apporté avec lui le texte quand il s'est établi à Tolède.

Certains traits particuliers du vocabulaire arabe du *De causis* suggèrent que l'ouvrage appartient à un groupe de traductions d'originaux grecs, exécutées à Bagdad autour de 850. Pourtant, jusqu'à aujourd'hui on n'a pas trouvé une explication satisfaisante du fait que quatre grands philosophes arabes, Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenne et Averroès, ne mentionnent pas le *De causis*⁸. Par contre, un auteur arabe du X^e siècle, Abû Hasan Muhammad Ibn Yûsûf al-'Amîrî, semble connaître l'ouvrage.

Le traité était reçu dans l'Occident latin comme un supplément bienvenu de la théologie d'Aristote. Au IX^e siècle, à Bagdad, on lui a vraisemblablement attribué le même rôle. En Occident l'ouvrage, dès qu'il fut connu, a suscité des tentatives d'introduire une méthode rationnelle en théologie⁹.

La généralisation de l'usage du *De causis* fut pourtant freinée par l'interdiction de certains livres d'Aristote. Après 1230, on n'insistait plus sur cette interdiction, aussi l'ouvrage commença-t-il à être plus fréquemment utilisé. Un *Guide pour les étudiants*, composé entre 1230 et 1240, mentionne le *De causis* comme un des textes à étudier en métaphysique. La Charte de la faculté des arts à Paris en prescrit la lecture. En raison de ces faits, ce traité, attribué à Aristote, a connu une très large diffusion : Pattin énumère cent codices qui en contiennent la traduction latine ; R.C. Taylor mentionne l'existence de deux cent trente-sept manuscrits¹⁰. Des grands théologiens de la première moitié du XIII^e siècle se réfèrent au *De causis* : Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Roland de Crémone¹¹. Adam de Bocfeld en écrivit un commentaire, Roger Bacon, Henri de Gand et Siger de Brabant publièrent chacun une série de questions relatives au traité. R.C. Taylor mentionne plus de

7. Cf. A. PATTIN, « Over de schrijver en de vertaler van het "Liber De causis" », dans *Tijdschrift voor Philosophie* XXIII, 1961, p. 323-333, 503-523. — A comparer aussi son introduction au texte semi critique du *De causis*, publié dans *Tijdschrift voor Filosofie* XXVIII, 1966, p. 2-10.

8. Voir R.C. TAYLOR, « The Kalâm Fi Mahd Al-Khair (Liber de causis) in the Islamic Philosophical Milieu », dans *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, The « Theology » and « Other Texts », Londres, 1986, p. 37-46. Taylor se réfère à l'étude de E. ROWSON, dans *Encyclopedia of Islam*, Leyde, 1980, Suppl. fasc. 1-2, p. 72-73. A comparer aussi G. ENDRESS, *Proclus Arabus*.

9. Voir le *De maximis... theologiae* ou *Regulae de sacra theologia* d'ALAIN DE LILLE, Pl. 210, col. 621 ss.

10. R.C. TAYLOR, « The Liber de causis, A Preliminary List of Extant MSS », dans *Bulletin de philosophie médiévale* XXV, 1983, p. 63-64.

11. Voir H.-D. SAFFREY, *Sancti Thomae de Aquino Super librum De causis...*, Introduction, p. XVIII.

vingt écrits d'auteurs médiévaux sur l'ouvrage. Signalons le *De causis et processu universitatis* de saint Albert le Grand¹².

Dans ses différentes œuvres, saint Thomas cite ou se réfère au *De causis* environ deux cent trente fois¹³... Les citations sont assez fréquentes dans les œuvres de la première période, comme le *Scriptum super libros Sententiarum* ; elles sont très rares dans la *Somme contre les Gentils*. L'Aquinat appelle toujours l'attention sur le caractère platonicien du texte. Il critique à plusieurs reprises certaines de ses doctrines, entre autres la théorie que la faculté cognitive vient à l'âme par l'action des intelligences séparées¹⁴. Il souligne aussi les correspondances entre les vues de Denys et du *De causis*¹⁵. Dans la recherche des racines doctrinales du traité, dans son analyse du texte ainsi que dans son rejet de ce qui ne peut pas être concilié avec la foi chrétienne, saint Thomas est plus précis et va beaucoup plus loin que ses contemporains.

Le Docteur angélique a écrit son commentaire vers la fin de son deuxième séjour à Paris, c'est-à-dire après que Guillaume de Moerbeke eut achevé sa traduction latine de l'*Elementatio* de Proclus et après que le livre *Lambda* de la *Métaphysique* fut devenu le douzième livre¹⁶. Pour déterminer encore plus précisément la date de composition de l'*Exposé*, on a suggéré que, en raison de son départ imminent pour Naples (Pâques 1272), saint Thomas a dû terminer en hâte son commentaire des douze dernières propositions du *De causis*. Ce serait la raison pour laquelle cette partie du texte est plus concise. Son *Expositio* se caractérise par des explications très précises du texte, la comparaison des différentes thèses avec les propositions respectives de Proclus, des notes fréquentes sur le platonisme, le rappel fréquent des correspondances du texte avec les théories du pseudo-Denys et, enfin, par la lumière qu'elle projette sur le texte du *De causis* et les corrections doctrinales qu'elle y apporte.

Si l'on se demande pourquoi saint Thomas a écrit son commentaire, les raisons suivantes semblent devoir être retenues :

1°) Pour mener à terme l'entreprise d'une adaptation de textes philosophiques en vue de leur usage dans les universités et fournir ainsi les instruments nécessaires à l'étude de la philosophie de l'être.

2°) Pour récupérer du *De causis* tout ce qui a une certaine vérité et compléter ainsi la *Métaphysique* d'Aristote : l'Aquinat lui-même exprime cette finalité dans la Préface, qui rattache le *De causis* au *Corpus aristotelicum* ; il note que le bonheur suprême, accessible à l'homme dans cette vie, lui est donné par l'étude de l'*optimum intelligibile*, à savoir les causes premières, même si l'homme ne peut connaître qu'une part minime de leur être.

3°) Pour signaler certaines erreurs qu'un usage inconsidéré du traité contribuerait à diffuser.

4°) Une des raisons de l'Aquinat était peut-être aussi de répondre au défi que constituait un texte quelque peu mystérieux et embarrassant, attribué d'ordinaire à Aristote.

12. La deuxième partie de ce livre contient une paraphrase ainsi qu'une exégèse doctrinale du *De causis*. La date de composition se situe entre 1260 et 1268.

13. Voir C. VANSTEENKISTE, *art. cit.*, dans *Angelicum*, p. 326-350.

14. Cf. *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2 (éd. Mandonnet, Paris, 1929, II, p. 462 ss.).

15. Voir Christina D'ANCONA COSTA, *Tommaso d'Aquino...*, p. 78 ss. L'A. parle de la présence chez l'Aquinat d'une sympathie substantielle avec les théories fondamentales du traité.

16. Après l'introduction du livre K comme le onzième, en 1270.

2. Contenu du commentaire

La thèse centrale du commentaire de l'Aquinat est celle-ci : n'importe quelle doctrine proposée dans le *De causis* se trouve d'une façon plus élaborée dans l'*Elementatio theologica* de Proclus. Dans ce traité, qui quant à son importance pour le néo-platonisme n'est secondaire que vis-à-vis des *Ennéades* de Plotin, Proclus cherche à établir les lois fondamentales qui régissent les étants : toutes les choses proviennent de l'Un dans un processus de causalité sérielle. Un thème central à expliquer est celui de la pluralité des êtres. Selon Proclus, l'univers est organisé de telle sorte que les effets sont toujours moins parfaits que leurs causes. Or ces causes sont, pour lui, des causes formelles. Les effets ont une ressemblance avec leurs causes, auxquelles ils participent. Ils ont une continuité réelle avec celles-ci, mais ils sont moins parfaits et, par conséquent, dissemblables.

Proclus essaie de donner un schéma compréhensif de la réalité, qu'il conçoit comme une pyramide d'étants. Dans l'émanation, l'unité du Principe suprême est fractionnée. Les êtres qui se trouvent aux niveaux inférieurs, sont marqués par la multiplicité et la mobilité. L'effet particulier conserve néanmoins un rapport dynamique avec sa cause ; il demeure dans sa cause et y retourne. De cette façon il faut qu'il y ait un processus cyclique. Ce qui est universel est antérieur et plus actif ; l'être est antérieur à la vie qui, pour sa part, est antérieure à l'intellect.

En tant que platonicien, Proclus affirme l'existence des formes subsistantes. Ainsi les attributs et même les relations deviennent subsistants. Une autre caractéristique du système de Proclus est son monisme : le divin est diffusé dans l'univers ; il n'y a pas de création au sens propre du terme.

Dans l'œuvre de Proclus, on rencontre des critiques plus ou moins voilées du christianisme¹⁷. Quelques auteurs chrétiens n'ont pas manqué l'occasion d'une réplique. Au XII^e siècle, l'évêque Nicolas de Méthone critiqua quelques théories de l'*Elementatio* qui, selon lui, étaient inconciliables avec la vérité révélée¹⁸.

La philosophie de Proclus est le résultat de deux cent cinquante ans de réflexion des néoplatoniciens. Selon Dodds, à qui nous devons l'édition magistrale du texte grec de l'*Elementatio*, l'œuvre de Proclus est marquée par deux tendances : a) le désir d'élaborer une philosophie hellénistique commune et de marginaliser ainsi les sectes ; b) la tendance religieuse de jeter un pont entre Dieu et l'âme et de créer un schéma de rédemption qui pourrait entrer en concurrence avec le christianisme¹⁹.

Revenons au commentaire de saint Thomas. Celui-ci suit un texte du *De causis* qui a trente-deux propositions, alors que les éditions modernes en comptent trente et une²⁰. Il propose la division suivante du contenu de l'ouvrage : la première proposition est le fondement du traité entier, elle concerne la causalité du Premier Principe ; les propositions 2-15 consi-

17. Voir H.-D. SAFFREY, « Allusions anti-chrétiennes chez Proclus, le Dialogue platonicien », dans *RSPT* LIX, 1975, p. 553-563.

18. Voir NICHOLAS DE METHONE, *Refutation of Proclus' Elements of Theology*, A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios D. ANGELOU, Leyde, 1984.

19. Voir E.R. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary, Oxford, 1963.

20. Dans la plupart des manuscrits les propositions 4 et 5 de la numérotation de saint

dèrent la question de la distinction des causes premières, c'est-à-dire Dieu, les intelligences, les âmes (2-5), et établissent ce qui est propre à chacune de ces causes (6-15) ; les propositions 16-32 traitent des rapports entre ces êtres, elles montrent que les êtres inférieurs dépendent de ce qui est au-dessus d'eux et en reçoivent, de façons d'ailleurs différentes, une influence causale.

L'axiome fondamental de ce système est que « toute cause première exerce une influence plus grande sur son effet que la cause universelle secondaire » (prop. 1). Il semble être en accord avec la métaphysique de la création, mais, note saint Thomas, le texte parle plutôt de la causalité formelle. Il estime toutefois qu'on peut transposer cet axiome à l'ordre de la génération et la corruption et suggère même que cela semble être ce que veut dire l'auteur²¹.

Dans son examen de l'axiome qui affirme que la Cause première a une influence causale plus grande que la cause seconde, saint Thomas renvoie à l'*Elementatio* de Proclus. Celui-ci, nous dit-il, explique ce point plus nettement (*expressius*)²². L'axiome s'applique primordialement à la causalité efficiente et il vaut pour des causes *per se*. Cette interprétation semble toutefois dépasser le texte de ce platonicien impénitent qu'est Proclus. Retenons que l'axiome *Causa prima plus influit in effectum quam causa secunda*, cité à plusieurs reprises dans l'œuvre de saint Thomas, n'a plus exactement le même sens que chez Proclus, qui l'utilise sur le plan de la causalité formelle.

Dans la deuxième leçon, nous trouvons un autre exemple remarquable de la façon dont le Docteur angélique commente le *De causis*. Il y examine la proposition « les êtres supérieurs sont ou avant l'éternité, ou avec l'éternité ou après l'éternité, mais ils sont au-dessus du temps ». Dans son commentaire, saint Thomas renvoie à la prop. 88 de l'*Elementatio* et note que Proclus formule cette thèse d'après les suppositions des platoniciens. Ceux-ci affirment en effet que, dans la mesure où une chose est plus abstraite et universelle, elle est antérieure. Or « l'être » est plus universel que l'« éternité » : il lui est donc antérieur. Alors que l'auteur du *De causis* parle de l'*esse* tout court, qui est antérieur à l'éternité, saint Thomas (qui n'admet pas de formes abstraites subsistantes) ajoute à cet *esse* l'adjectif *separatum*, apparemment pour pouvoir l'identifier à l'*Ipsium esse per se subsistens*. Celui-ci en effet est antérieur à l'être sempiternel des intelligences. Enfin il note que, sur ce point, l'auteur du *De causis* est plus proche des positions de Platon et d'Aristote que de la théorie de Proclus, car il connecte « ce qui est avec l'éternité » avec les intelligences. En accord avec ce changement, l'auteur met « ce qui est après l'éternité » en connexion avec l'ordre des choses réelles et non avec des abstractions, comme l'avait fait Proclus.

Dans cette deuxième proposition, le *De causis* part de l'hypothèse que les corps célestes ont des âmes. Saint Thomas note avec beaucoup de courtoisie que Denys est d'accord avec le contenu du texte en général, sauf qu'il n'admet pas la présence d'âmes dans les corps célestes, théorie qui ne trouve pas d'appui dans la foi chrétienne²³. Signalons encore qu'une

21. Cf. le n. 20 de l'édition de C. PERA, *op. cit.*, p. 5. Il faut tout de même ajouter « alicujus individui. Et hoc est ejus intentio », et lire ainsi le texte : « Et sic potest intelligi hoc exemplum, secundum viam generationis et corruptionis alicujus individui. Et hoc est ejus intentio, quod patet ex hoc quod dicitur... »

22. C. PERA, *ed. cit.*, n. 24, p. 6 : « Proclus autem expressius hoc sic probat. »

phrase de ce texte est citée à plusieurs reprises par le Docteur angélique : *Anima est in confinio aeternitatis et temporis*.

La troisième proposition du *De causis* introduit l'*anima nobilis*, c'est-à-dire l'âme suprême dans l'univers qui exerce une causalité cosmique. Elle participe à la connaissance de l'intellect divin, qui est au-dessus d'elle. Le texte affirme que cette âme a une triple opération : une causalité universelle (sous la direction de la Cause première) à l'égard du monde ; une activité intellectuelle qu'elle reçoit de l'intellect qui appartient à un ordre plus haut ; en troisième lieu, une opération par laquelle elle meut le monde. Le *De causis* corrige la thèse 201 de Proclus qui lui a servi d'inspiration, en ajoutant que la Cause première crée l'être de l'âme, bien qu'elle le fasse par l'intermédiaire de l'intelligence. L'auteur semble affirmer ici que la création a lieu par une médiation²⁴.

A ce propos, saint Thomas donne d'abord un aperçu de la doctrine de Platon en général : l'idée suprême, l'Un ou le Bien, ne participe à rien alors que toutes les choses participent à elle²⁵. Denys a corrigé cette position pour autant qu'il montre que les formes séparées, comme la Vie ou la Sagesse elles-mêmes, doivent être identifiées à la Cause première²⁶. L'Aquinat fait remarquer ensuite qu'une création par intermédiaires ne serait pas en accord avec ce qui est l'essence même du platonisme, car selon la doctrine platonicienne de la participation, l'être de l'âme dépend de l'être lui-même²⁷. Or, ce qui vaut pour l'être de l'âme s'applique aussi à son essence. Il faut donc rejeter l'opinion de l'auteur du *De causis* tenant que les intelligences séparées donnent à l'âme de devenir intelligente. Une telle position d'ailleurs contredit la vérité et la doctrine d'Aristote, car elle introduit une multiplicité de formes dans l'essence de l'âme. On peut tout de même admettre que les intelligences supérieures illuminent celles qui appartiennent à un ordre inférieur. — Notons que, dans ses œuvres, saint Thomas n'utilise pas le texte de cette troisième proposition, à l'exception de l'affirmation que l'être des choses est produit par la Cause première. Le commentaire nous fait connaître aussi la position du Docteur angélique concernant les moteurs des corps célestes : leur animation est rejetée comme fautive et contraire aux faits. Pour les besoins de l'argumentation, il mentionne cette opinion à titre d'hypothèse (*si tamen sint animata*). La théorie de l'animation est réfutée aussi ailleurs, par exemple dans *In II Sent.*, q. 1, d. 8, a. 1 et *In III De anima*, leçon 17, n. 855. Dans ce dernier texte, est proposé cet argument : les corps célestes sont immuables ; cela exclut la connaissance sensitive, une animation serait par conséquent sans objet. Pourtant, exclure la présence d'une âme ne veut pas dire que les corps célestes ne peuvent pas être mus par une intelligence. Puisqu'ils contribuent à la genèse de la vie ainsi qu'à la formation des êtres humains, ils doivent être dirigés par un intellect²⁸. A cela s'ajoute que le mouvement des corps célestes ne tend pas au repos. Il ne provient donc pas de leur nature, mais est causé par un agent extrinsèque²⁹.

La quatrième proposition énonce la maxime bien connue : *Prima rerum creaturarum est esse*. Dans ses œuvres, saint Thomas la cite fréquemment

pour mettre en relief la place fondamentale de l'être des choses créées. Dans son commentaire, il explique d'abord comment l'auteur l'entend : pour le *De causis* aussi bien que pour les platoniciens, l'être n'est pas la Bonté première même. Proclus avait en effet divisé la deuxième hypostase de Plotin en être, vie et intelligence. D'après Dodds, les raisons suivantes l'ont amené à élaborer cette tripartition : a) la conscience que le réel est logiquement antérieur à la pensée ; b) la conviction que tous les intelligibles ont une structure triadique (*μονή, πρόδος, ἐπιστροφή*). L'être vient après l'Un et présente une certaine dualité, à savoir de la limite et de l'illimité. Il faut noter que Proclus ne se sert pas du binôme matière-forme, mais des opposés « substance-puissance » : « substance » représente la limite, « puissance » l'illimité. Une chose est elle-même, mais elle a en même temps la possibilité de devenir une autre chose.

L'auteur du *De causis* ne fait pas de l'être une forme subsistante. Toutefois pour lui l'être ne signifie pas l'*esse* de toutes les choses, comme c'est le cas dans l'œuvre de Denys. Dans le *De causis*, l'*esse* désigne l'être participé des étants au premier degré de la hiérarchie des choses créées. Leur être est au-dessus de tout ; il est antérieur à tout le reste et à une plus grande étendue ; il est plus intimement unifié. L'être est multiplié et donné aux étants au premier degré de l'univers, parce qu'il est composé de la limite et de l'illimité.

Les platoniciens sont embarrassés quand il s'agit d'expliquer comment une forme simple peut être multipliée³⁰. La réponse à ce problème est que des sujets individuellement ou spécifiquement différents participent à l'être et qu'il y a ainsi multiplication. Saint Thomas va ici jusqu'à attribuer au *De causis* la distinction réelle entre l'être et l'essence : elle serait contenue dans la distinction que fait son auteur entre le fini et l'infini³¹. En poursuivant son commentaire, le Docteur angélique explique comment les natures des intelligences peuvent différer les unes des autres. Cette différence ne peut pas être une différenciation matérielle telle que nous la rencontrons chez les individus qui appartiennent à une même espèce. Dans le cas des substances séparées, il s'agit d'une distinction *formelle* : une nature (de par ce qu'elle est) est plus parfaite (ou moins parfaite) qu'une autre. Signalons que cette doctrine ne se trouve pas explicitement dans le *De causis*, mais constitue une addition de la part de saint Thomas. Celui-ci rejoint le texte de la quatrième proposition, quand il note que les intelligences plus parfaites sont plus proches de l'Un³².

D'après le *De causis*, les intelligences se distinguent aussi les unes des autres en tant que les intelligences supérieures connaissent au moyen de *species* intelligibles plus universelles. A une première vue, cette remarque semble inexacte, parce que la *res intellecta* est la même pour les différents intellects. Sur la base de ce principe, Averroès affirmait que, puisque il y a la même *res intellecta*, il n'y a qu'un seul intellect³³. La difficulté est résolue par une distinction : même s'il est vrai que les choses que connaissent les différents intellects sont les mêmes, les *species* intelligibles sont adaptées à la nature plus ou moins parfaite de l'intellect dans lequel elles se trouvent. Ainsi sont-elles à l'origine d'une connaissance plus ou moins universelle de la chose qui est connue³⁴.

24. C'est l'opinion d'Avicenne, comme le souligne saint Thomas dans le *De substantiis separatis*, c. 10 (*Opusc. phil.*, éd. Marietti, Rome, 1954, p. 37 ss).

25. *In lib. De causis*, lec. 3, n. 65 ss, p. 19 s.

26. *Ibid.*, n. 72 s.

27. *Ibid.*, n. 80, p. 21 s.

28. *C. Gent.* III, c. 23.

29. *Ibidem* et *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2. — *Utrum motus celestis sit in se*.

30. *In lib. De causis*, lec. 4, n. 105, p. 28 s.

31. *Ibid.*, n. 106, p. 29.

32. *Ibid.*, n. 114-116, p. 29 s.

33. *Ibid.*, n. 127, p. 31.

34. *Ibid.*, n. 124, p. 30.

Dans les dernières lignes de cette proposition, il est affirmé que les intelligences d'un ordre supérieur exercent une influence sur celles qui appartiennent à un niveau moins élevé. Saint Thomas ajoute le principe qui justifie cette position : partout dans la nature nous voyons que ce qui est en acte agit sur ce qui est en puissance. Ainsi les anges supérieurs illuminent ceux qui leur sont subordonnés³⁵. — Le commentaire de cette quatrième proposition est des plus remarquables : il n'est pas seulement une analyse détaillée du texte ; saint Thomas, en restant en accord fondamental avec les théories de cet ouvrage, en propose une doctrine plus claire, sûre et cohérente.

La cinquième proposition du *De causis* traite de la causalité des intelligences à l'égard des âmes et des différences entre celles-ci. D'après le texte, l'âme est mise (littéralement : « imprimée ») dans le corps par une intelligence. Comme le note saint Thomas, cette affirmation est inexacte³⁶. Au plus peut-on admettre que les intelligences exercent une certaine influence préparatoire sur ce qui deviendra un corps humain. Les âmes des animaux, d'autre part, dépendent peut-être des corps célestes, mais il faut maintenir la liberté inviolable de toute âme humaine. Une correction analogue est apportée à la théorie de la distinction entre les âmes spirituelles : celle-ci n'est pas l'œuvre de la causalité des corps célestes, mais dépend de l'adaptation des âmes à leurs corps respectifs. Saint Thomas rappelle ici un principe clef de l'hylémorphisme³⁷.

La Cause première est au-dessus de toute possibilité qu'ont les créatures de connaître son être. Elle ne peut être connue qu'en tant que les causes secondaires, qui reçoivent d'elle leur existence, l'expriment. A ce propos, le *De causis* distingue entre quatre niveaux de connaissance, division qui, en dernière analyse, remonte au passage de la Ligne divisée de la *République* de Platon. Saint Thomas commentant cette sixième proposition note qu'une chose peut être connue : a) par sa cause en tant qu'elle en est l'effet ; b) par elle-même ; c) par ses effets.

Une affirmation du texte (la Cause première n'est pas illuminée par d'autres causes) lui fournit l'occasion de disserter sur la question de l'illumination intellectuelle et de développer un très bel exposé sur la métaphysique de la lumière : toutes les choses sont connues par leur être en acte, qui est comme une lumière ; être en acte est produit par la cause de telle ou telle chose ; voilà pourquoi les choses sont connues par leurs causes. La Cause première est pure actualité. Elle est donc la lumière qui fait que les choses sont en acte. Proclus lui-même, qui est en plein accord avec cette conclusion, nous dit que toutes les choses sont sans cesse illuminées par la lumière divine³⁸.

Saint Thomas propose ensuite une nouvelle formulation des quatre niveaux de connaissance d'après le *De causis* : le langage suit l'entendement et l'entendement la raison ; la raison est consécutive à la méditation (c'est-à-dire à la connaissance des sens internes) ; la méditation, pour sa part, suit la connaissance des sens externes³⁹.

D'après Proclus, qui sur ce point est suivi par l'auteur du *De causis*,

Dieu ne peut pas se connaître lui-même, car il est au-dessus de l'être. Le Docteur angélique note par contre que, *secundum rei veritatem*, Dieu est l'être infini même et se connaît soi-même. L'intellect créé, pour sa part, a comme objet la quiddité qui participe à l'être. Cette critique d'une position de Proclus apporte en même temps une correction au sens que celui-ci et le *De causis* donnaient au principe *primum creatum est esse* : pour saint Thomas le terme « être » n'a pas exactement le même sens que lui donne l'auteur du *De causis*, car il peut signifier aussi, d'une façon analogue, l'être divin.

Le *De causis* entreprend ensuite, dans la septième proposition, d'établir la nature des êtres spirituels. Le raisonnement, fondé sur l'indivisibilité de leur opération, est quelque peu confus. La connaissance de soi y est introduite aussi : les êtres spirituels se connaissent eux-mêmes, alors qu'une chose corporelle ne peut pas réfléchir sur elle-même. Saint Thomas reconnaît la valeur de cet argument : ce qui n'est que corporel ne peut pas avoir une connaissance de soi, car ses parties sont extérieures les unes aux autres⁴⁰. Le thème de la connaissance de soi revient dans la proposition 15 : dans son commentaire de ce passage, l'Aquinat corrige la théorie de Proclus selon laquelle l'âme se connaît *par elle-même*.

La huitième proposition examine comment les intelligences connaissent tant ce qui est au-dessus d'elles que les choses d'un niveau inférieur au leur. Les néoplatoniciens admettaient la doctrine aristotélicienne du *nous*, qui est lui-même l'objet de sa pensée, mais, contrairement au Stagirite, ils hésitaient à exclure du *nous* toute connaissance de ce qui est inférieur ou supérieur à lui. Proclus expliquait la présence d'une telle connaissance dans le *nous* au moyen du principe que « tout est dans tout ». L'étant à un niveau supérieur produit ou constitue ce qui est inférieur à lui par une causalité formelle, et c'est ainsi qu'il le connaît. Saint Thomas rejette cette opinion selon laquelle une telle causalité serait la cause formelle de la connaissance. Cela n'est pas le cas, excepté en Dieu. Il ajoute que, certes, l'intellect connaît les choses selon son propre mode d'être, mais il les connaît néanmoins telles qu'elles sont en elles-mêmes.

La dépendance des êtres de la Bonté première est examinée dans la neuvième proposition. Celle-ci se fonde sur la proposition 9 de l'*Elementatio*. Dans son commentaire, le Docteur angélique explique que la multiplication d'une perfection dans des étants différents doit être ramenée à l'unité⁴¹. Il apporte ensuite une précision à la théorie d'après laquelle les intelligences contiendraient en elles-mêmes les choses situées à des niveaux inférieurs. Elles ne les contiennent pas comme des êtres qu'elles créent, mais comme des effets qu'elles gouvernent⁴². Car l'être et l'essence de tous les étants sont créés par la Cause première. Les choses peuvent toutefois acquérir des perfections additionnelles par l'action des intelligences.

D'après la dixième proposition, chaque intelligence est pleine de formes. Dans son commentaire, saint Thomas explique d'abord ce qui est commun à toutes les intelligences, pour considérer ensuite les différences qui peuvent survenir dans leur connaissance. Celle-ci peut en effet être plus ou moins universelle. L'intellect des anges est certes plein de formes (comme l'affirme le *De causis*), mais celui de l'homme, au début de sa vie intellectuelle, est comme une *tabula rasa*. La connaissance d'une intelligence située à

35. *Ibid.*, n. 129, p. 31.

36. *Ibid.*, lec. 5, n. 138, p. 36.

37. *Ibid.*, n. 147, p. 37.

38. PROCLUS, *Elementatio*, prop. 143.

39. *In lib. De causis*, lec. 6, n. 168-170, p. 46.

40. *Ibid.*, lec. 7, n. 191, p. 52.

41. *Ibid.*, lec. 9, n. 213, p. 60.

42. *Ibid.*, n. 220-222, p. 61.

un niveau supérieur de la hiérarchie des êtres est effectivement caractérisée par une universalité plus grande, ce qui ne veut pas dire que celle-ci ne connaîtrait que l'universel.

Le commentaire de cette proposition substitue, à la thèse que l'auteur du traité avait défendue, une doctrine cohérente. Dans cette même leçon, on rencontre quatre références au texte de Denys : il s'agit de donner un sens acceptable à son épistémologie.

La onzième proposition a rassemblé les éléments de deux thèses de Proclus. Le *De causis* affirme que les intelligences produisent les effets éternels immédiatement, mais les choses temporelles par l'intermédiaire d'autres étants. Certains commentateurs ont compris cela dans le sens que l'intellect connaît ce qui est corruptible comme éternel. Même Averroès était d'avis qu'il est impossible qu'un agent éternel produise des effets nouveaux, excepté dans le cas où le temps existe déjà. Saint Thomas rappelle que cette interprétation est contre la foi : elle signifie en effet que Dieu ne peut faire rien de nouveau⁴³. En réalité le temps est créé ensemble avec le monde. Dieu peut faire des choses qui existent dans le temps, et concevoir d'une part des êtres immuables et d'autre part des choses soumises au temps, alors que lui-même ne subit aucun changement.

Un axiome clef de Proclus affirme que tout est dans tout, mais de façons différentes : dans l'intellect, tout est d'une façon intelligible ; dans les êtres vivants, tout est présent sous la forme de la vie ; et dans les étants, tout est présent comme étant. Le *De causis* semble situer l'être et la vie à l'intérieur des intelligences comme deux formes indépendantes ou même comme deux intellects. Saint Thomas suggère que le texte de ce passage est corrompu ou qu'il y a un malentendu⁴⁴.

Alors que la proposition 14 expose la théorie de l'âme située entre les intelligences d'une part et les choses sensibles de l'autre, la thèse suivante est un développement de la doctrine de la connaissance de soi, déjà mentionnée dans la septième proposition. Saint Thomas se sert de six thèses de Proclus pour donner, en autant de stades, une explication doctrinale systématique : la connaissance de soi présuppose l'immatérialité ; ce qui fait retour sur soi-même subsiste en soi-même ; le retour à soi-même sur le niveau de la connaissance est accompagné d'un retour sur le plan de la substance ; cette conversion à soi-même est entière et engage tout l'étant ; toute âme qui se connaît elle-même est incorporelle. Saint Thomas ajoute une observation de son propre cru : la connaissance de soi ne s'effectue pas par la médiation de l'essence de l'âme, mais à l'aide de *species*.

Les propositions 16 à 24 concernent Dieu, son gouvernement du monde et l'influence divine sur les causes secondes. Le Docteur angélique remarque que, contrairement à ce qu'avait fait Proclus, le *De causis* n'affirme pas que la puissance est une entité subsistante ; il place la puissance suprême dans la Cause première. Le texte dit que la puissance des intelligences créées est infinie. Saint Thomas l'interprète dans ce sens que les intellects qui se trouvent à un niveau moins élevé ne peuvent pas connaître pleinement ce qui est au-dessus d'eux.

La dix-huitième thèse formule le principe que, dans chaque genre, ce qui est premier est la cause par laquelle tout ce qui est dans ce genre est constitué⁴⁵. La proposition suivante considère la question de l'ordre

des choses dans l'univers. Nous l'examinerons ci-dessous, quand il sera question du platonisme du *De causis*.

Comment les causes supérieures, en particulier la Cause première, exercent leur influence sur les régions plus proches du centre de l'univers, est la question étudiée dans les propositions 20 à 22. Comment Dieu peut-il créer une grande variété d'effets sans être impliqué dans ce qui est inférieur à lui ? L'auteur répond que Dieu agit par son être et non par une relation ajoutée à son être. Saint Thomas semble admettre la doctrine du *De causis* et celle de Proclus sur ce point, malgré son caractère néoplatonicien : la causalité divine est conçue comme une émanation moniste. Pour le moment, le Docteur angélique ne fait aucune observation sur cette théorie ; mais dans son commentaire de la proposition 24, il déclarera explicitement que la véritable cause de la diversité des choses n'est pas une certaine différenciation des récipiens de l'influence divine, mais Dieu lui-même⁴⁶. Notons enfin que la thèse du *De causis* est citée dans la *Sum. theol.* I^a, q. 3, a. 8 : *Causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur eis*.

La vingt et unième proposition concerne l'auto-suffisance divine. Parce que Dieu est un de la façon la plus totale, il n'a pas de parties dont il dépendrait : il est sans composition. Saint Thomas rend l'argument plus explicite et dépasse le texte du *De causis* et celui de Proclus en ajoutant que tout ce qui est composé a une cause qui l'a assemblé et le maintient dans l'existence. Il ajoute que des choses différentes ne se réunissent pas pour former un seul être, si elles ne sont pas unifiées par une cause⁴⁷.

L'être divin est entièrement complet. C'est l'affirmation centrale de la proposition 22. Saint Thomas explique que, dans l'univers des étants, il y a des déterminations formelles d'une part et des substances auxquelles elles appartiennent d'autre part. Ni les unes ni les autres ne sont complètes par elles-mêmes, alors que Dieu est au-dessus de tous les modes d'être des choses créées.

Selon la proposition 26, toute substance qui existe par elle-même est incorruptible. Saint Thomas note qu'« exister par soi-même » peut signifier : a) la forme par laquelle quelque chose est ; b) l'agent par lequel elle a été faite ; des choses qui sont leur propre forme ne perdent jamais leur être par elles-mêmes ; elles sont incorruptibles. Pourtant elles ont une cause efficiente. Dieu seul est entièrement indépendant⁴⁸.

Les dernières propositions du *De causis* traitent de l'ordre des choses. Le Docteur angélique souligne qu'il doit y avoir une médiété entre les substances spirituelles incorruptibles et les choses sensibles et corruptibles. Les corps célestes constituent cette médiété⁴⁹. Quant à l'âme humaine, elle est au-dessus du temps quant à sa substance, mais elle se trouve dans le temps pour ce qui est de son opération.

Notre aperçu du contenu du texte du *De causis* ainsi que des lignes de force du commentaire de saint Thomas, en particulier des corrections que celui-ci apporte aux orientations doctrinales du traité, a mis en lumière que le Docteur angélique en accepte plusieurs positions importantes, mais que, tout au long de son exposé, il corrige certaines orientations doctrinales. En plusieurs endroits, il complète le contenu en l'élaborant. Ainsi son commentaire présente une doctrine métaphysique cohérente. Celle-ci

43. *Ibid.*, lec. 11, n. 264, p. 73.

44. *Ibid.*, lec. 12, n. 281, p. 77.

45. *Ibid.*, lec. 18, n. 340, p. 103.

46. *Ibid.*, lec. 24, n. 399, p. 125.

47. *Ibid.*, lec. 21, n. 371, p. 115 s.

48. *Ibid.*, lec. 26, n. 413, p. 131.

49. *Ibid.*, lec. 20, n. 343, p. 101.

s'inspire, certes, des positions du *De causis* et de l'*Elementatio*, mais elle est néanmoins propre au Docteur angélique. Nous avons attiré l'attention sur la transposition de l'adage *omnis causa primaria est plus influens* : d'après saint Thomas cette maxime ne s'applique pas principalement à la causalité formelle, mais aux autres genres de causalité et, en premier lieu, à la causalité efficiente. Autre point souligné par l'Aquinat : l'âme reçoit son existence de Dieu ; des facteurs cosmiques peuvent pourtant avoir une certaine influence sur la matière qui servira à la formation du corps humain⁵⁰.

Quant au problème de la connaissance, le commentaire de la sixième proposition établit que l'intellect humain s'étend seulement aux choses qui ont une quiddité qui participe à l'être. Saint Thomas admet la doctrine du traité selon laquelle, plus les intelligences sont élevées dans la hiérarchie des étants, plus leur connaissance est universelle. Il ajoute pourtant que cette connaissance s'étend aux choses particulières.

Dans un commentaire dense et assez long, il nous explique pourquoi la création à l'origine du temps est possible⁵¹, comment les intelligences se connaissent les unes les autres⁵², et quelle est la base de la connaissance de soi⁵³.

3. Place du « De causis » dans l'œuvre de saint Thomas

Quant à l'*usage doctrinal* que saint Thomas a fait du traité, la liste suivante énumère les propositions le plus souvent citées dans ses différents ouvrages :

1. A PROPOS DE LA CAUSALITÉ

*Causa prima plus influit in causatum et plus unitur quam causa secunda.
Causa secunda semper agit in virtute causae primae.
Effectus non procedit a causa secunda nisi per operationem causae primae.
Virtus quanto magis est unita, tanto est fortior.
Quanto aliqua causa est altior, tanto ad plura se extendit.*

2. CONCERNANT DES QUESTIONS MÉTAPHYSIQUES

*Prima rerum creaturarum est esse.
Quanto aliquid est superius tanto est magis unitum.
Omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis.
Bonum dicitur per informationem.*

3. DIEU

*Deus est supra omne nomen quod nominatur.
Causa prima superior est omni narratione.
Deus est ante aeternitatem.
Deus regit omnia praeterquam commisceatur cum eis.*

4. LES INTELLIGENCES (LES ANGES)

*Intelligentia est substantia quae non dividitur.
Omnis intelligentia est plena formis.*

50. *Ibid.*, lec. 5.

51. *Ibid.*, lec. 11.

52. *Ibid.*, lec. 12.

53. *Ibid.*, lec. 15.

*Intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se.
Angeli superiores habent formas magis universales.
Substantiae intellectuales redeunt ad essentiam suam reditioe completa.
Intellectus, quando scit essentiam suam, scit reliquas res.
Intelligentia est habens formam et esse.*

5. L'HOMME

Anima intellectiva est creata in confinio (horizonte) aeternitatis et temporis.

6. LA CONNAISSANCE

*Cognoscens cognoscit secundum modum substantiae ejus.
Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditioe completa.*

Notons à propos de ces maximes que saint Thomas admet la doctrine de l'immatérialité et de la non-temporalité des substances séparées. Il identifie ces intelligences aux anges, alors que sur ce point saint Albert avait connu des hésitations. Quant au principe *prima rerum creaturarum est esse*, rappelons que chez le Docteur angélique il s'applique à l'être de toutes les choses, et pas seulement à l'*esse* des intelligences supérieures. Autre différence : l'être des choses créées n'est pas une forme subsistante, mais l'*actualitas* des différents sujets qui existent.

Notre liste de ces quelques axiomes cités à plusieurs reprises par saint Thomas, semble suggérer que celui-ci attachait une très grande valeur au *De causis*. A y regarder de près, on hésite pourtant à tirer cette conclusion, car très souvent, dans son commentaire, le saint Docteur exprime des réserves doctrinales et méthodologiques vis-à-vis de ce traité néo-platonicien.

Une thèse importante du texte, rejetée par saint Thomas, est celle d'après laquelle la faculté cognitive est donnée à l'âme par les intelligences supérieures. Cette erreur, qui est caractéristique du *De causis*⁵⁴, est contraire à la vérité aussi bien qu'à la doctrine d'Aristote⁵⁵. Dans certains de ses ouvrages, le Docteur angélique reproche aussi à l'auteur d'enseigner que les âmes sont créées par l'intermédiaire des anges⁵⁶, mais dans son commentaire il écrit que cette interprétation repose sur un malentendu, car une telle opinion serait en contraste avec la position des platoniciens selon laquelle tous les étants participent à l'Être même⁵⁷.

Déjà au début de sa carrière, saint Thomas était conscient du caractère platonicien du *De causis*⁵⁸. A plusieurs reprises, il souligne qu'il est erroné de considérer les différentes perfections comme des formes subsistantes. Elles existent dans l'unité de l'être divin. D'ailleurs, si les différentes perfections étaient des formes subsistantes, elles coexisteraient juxtaposées les unes aux autres dans l'âme humaine qui, par conséquent, ne serait plus un seul être. Le commentaire de la deuxième proposition ramène notre attention sur cette question : Proclus raisonne en suivant les suppositions des platoniciens qui admettent l'existence de formes universelles en dehors du monde matériel et estiment que, à mesure qu'une forme est plus abstraite et générale, elle occupe un rang plus élevé⁵⁹. Saint Thomas note que le *De*

54. Voir *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2 (éd. Mandonnet, II, p. 462 ss).

55. *In lib. De causis*, lec. 3, n. 83, p. 22.

56. Voir *De potentia*, q. 3, a. 4, ad 10^{um}; *De subst. sep.*, c. 10.

57. *In lib. De causis*, lec. 3, n. 79, p. 21.

58. Voir *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; d. 14, q. 2, a. 1.

59. *In lib. De causis*, lec. 2, n. 53, p. 15.

causis ne suit pas Proclus sur toute la ligne et se rapproche davantage des positions de Platon et d'Aristote en tant qu'il affirme que l'être est la première perfection des intelligences et de l'âme, dont la hiérarchie dépend de leur mouvement⁶⁰.

Le commentaire de la troisième proposition contient une analyse détaillée de la théorie platonicienne des Idées et rappelle les corrections qu'y a apportées Denys : toutes les formes subsistantes doivent être identifiées avec la Cause première⁶¹. Dans son exposé de la quatrième proposition, saint Thomas poursuit son examen de la doctrine de Platon et explique pourquoi les platoniciens plaçaient l'Un et le Bien au-dessus de l'être et les considéraient comme plus universels que l'être : l'Un et le Bien sont dits de certaines choses, comme la matière, dont l'être n'est pas dit (selon eux la matière est un non-étant⁶²).

Tout au long de son commentaire, le Docteur angélique insiste sur la causalité efficiente de la Cause première, corrigeant ainsi la tendance néoplatonicienne à ne voir que la causalité formelle⁶³. — Autre correction à propos de la doctrine de la connaissance des intelligences : contrairement à ce que disent les platoniciens, ces intelligences ne reçoivent pas leurs *species* intelligibles par une participation aux Idées, mais par l'influence causale de Dieu⁶⁴.

D'après Proclus, l'âme connaît sa propre essence. Il faut entendre cela, note saint Thomas, dans le contexte de ses vues sur les intelligences inférieures qui participent à la connaissance de celles qui leur sont supérieures. En réalité, l'âme reçoit de son essence la faculté de penser, mais non l'acte de connaître. La cause de celui-ci est, selon Platon, la participation aux formes ; Aristote, par contre, l'explique par la présence de *species* intelligibles⁶⁵. « Conformément à la doctrine d'Aristote, qui sur ce point est davantage en accord avec la doctrine catholique, nous ne plaçons pas un grand nombre de formes au-dessus des intelligences, mais une seule, qui est la Cause première⁶⁶. »

Le commentaire de la seizième proposition fait ressortir que, contrairement à ce que font les platoniciens, le *De causis* n'admet pas une différence ou une diversité réelle entre les formes abstraites et idéales⁶⁷. L'Aquinat revient sur ce point dans la dix-huitième leçon : d'après la doctrine de la foi et celle d'Aristote, « être vivant » et « être intelligent » ne sont pas produits par des causes distinctes, mais par un seul principe. La leçon suivante mentionne la théorie de la hiérarchie des êtres dans l'univers ; saint Thomas ne la critique pas, si ce n'est, note-t-il, que selon la foi chrétienne les étants au niveau suprême ne sont qu'un : l'universalité de la causalité est propre à Dieu. Il n'y a pas de solution de continuité entre les différents niveaux : les étants suprêmes d'un niveau inférieur touchent ceux qui se trouvent au plus bas degré du niveau supérieur⁶⁸.

En plus de ces corrections doctrinales qui concernent le platonisme ou

60. *Ibid.*, lec. 2, n. 56, p. 15 s. A comparer aussi C. D'ANCONA COSTA, *Tommaso d'Aquino...* p. 180, 187.

61. *In lib. De causis*, lec. 3, n. 72-73, p. 20 s.

62. *Ibid.*, lec. 4, n. 98, p. 28.

63. Voir *ibid.*, le commentaire sur la première proposition, n. 10 ss., p. 5 ss.

64. *Ibid.*, lec. 10, n. 241, p. 68.

65. *Ibid.*, lec. 15, n. 313, p. 89 s.

66. *Ibid.*, lec. 13, n. 289, p. 80.

67. *Ibid.*, lec. 16, n. 319, p. 97.

le néoplatonisme du traité, le commentaire présente aussi bon nombre d'observations critiques à l'égard du texte même du *De causis*. Saint Thomas est convaincu que, sans l'étude de l'*Elementatio* de Proclus, il est impossible de bien comprendre le traité. A plusieurs occasions il écrit que, *ad hujus propositionis intellectum*, il est nécessaire de consulter Proclus. Au moins dix fois, il déclare que telle proposition n'est pas démontrée (ou l'est imparfaitement) et que la véritable preuve s'en trouve chez Proclus⁶⁹. En d'autres occasions, le commentaire fait apparaître que l'ordre d'une démonstration n'est pas logique⁷⁰.

La onzième leçon remarque assez sévèrement que l'auteur du *De causis* a combiné deux propositions de Proclus, mais qu'alors, « en essayant d'être bref, il est tombé dans l'obscurité⁷¹ ».

Dans certaines leçons de son commentaire, saint Thomas cite tant de propositions de Proclus qu'il néglige le *De causis*, comme s'il voulait dire : pour savoir quelles doctrines il y a dans le traité, il suffit de consulter l'*Elementatio theologica*. D'ailleurs, dans sa préface, il avait déjà noté que les propositions, empruntées à Proclus par un philosophe arabe, sont formulées d'une façon plus complète dans l'*Elementatio*, où leur traitement est plus détaillé.

Il faut aussi attirer l'attention sur la place très importante que Denys occupe dans le commentaire. Dans dix des trente-deux leçons, saint Thomas compare la thèse sous discussion du *De causis* avec les vues de Denys pour signaler les différences aussi bien que les accords. Quelques exemples nous aideront à comprendre le but de ces comparaisons. Dans la deuxième leçon, Denys est invité à indiquer les limites de la théorie de l'éternité des intelligences et à nous dire que le ciel n'est pas animé⁷². C'est encore Denys qui est cité pour témoigner en faveur du rejet de la théorie platonicienne d'une pluralité de formes subsistantes au niveau de l'être divin (« Oportet dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa⁷³ »).

Selon saint Thomas, l'opinion du *De causis* selon laquelle, sur le plan de la connaissance, les intelligences exercent une certaine influence sur l'âme humaine, pourrait être vraie d'une certaine façon... Car, comme le dit Denys, les âmes reçoivent des illuminations par la médiation des anges⁷⁴. D'ailleurs, d'après Denys, l'essence de l'âme humaine est strictement une⁷⁵. L'être est la première perfection, à laquelle les choses créées participent⁷⁶.

Une citation de Denys confirme la thèse que l'intellect est uni à Dieu comme à quelqu'un d'inconnu⁷⁷. Son célèbre dicton : *negationes in*

69. Voici (*ibid.*) une liste de ces passages (le premier chiffre indique les leçons [propositions] : 6, n. 174, 184 ; 7, n. 187, 191, 194 ; 9, n. 210 ; 12, n. 277 ; 13, n. 286 ; 14, n. 295 ; 15, n. 302 ; 20, n. 365 ; 21, n. 372 ; 28, n. 425 ; 29, n. 434 ; 30, n. 443.

70. *Ibid.*, lec. 25, n. 405 ; 28, n. 432.

71. *Ibid.*, n. 259, p. 72 : « ...dum brevitati studuit, obscuritatem induxit. »

72. *Ibid.*, lec. 2, n. 50 et 62, p. 15 s.

73. *Ibid.*, lec. 3, n. 73, p. 20 s. — Voir aussi lec. 4, n. 99, p. 28 : « (Dionysius) ordinem... separatorum abstulit » ; lec. 18, n. 344, p. 103 : « Secundum Dionysium primum ens et prima vita et primus intellectus sunt unum et idem, quod est Deus. »

74. *Ibid.*, voir lec. 10, n. 255, p. 69 : « Unde Dionysius dicit XV cap. *Caelestis Hierarchiae* : Unaquaque essentia intellectualis donata sibi a diviniore uniformem intelligentiam provida virtute dividit et multiplicat ad inferiora ductricem analogiam. » A comparer les n. 242, 245 et 246, p. 68.

75. *Ibid.*, lec. 3, n. 84 et 85, p. 22.

76. *Ibid.*, lec. 4, n. 99, p. 28. A comparer lec. 9, n. 211, p. 60 : « (Deus) per ipsum (suum esse) omnium est existentium causa. »

77. *Ibid.*, lec. 6, n. 160, 161, 171, p. 44 ss.

divinis sunt verae, affirmationes autem incompactae vel inconvenientes est mentionné, comme l'est aussi un passage où il est affirmé que, dans l'étude de Dieu, il n'y a ni *sensus*, ni *phantasia*, ni *opinio*, ni *nomen*, ni *sermo*... Enfin, à l'aide d'un texte de Denys saint Thomas corrige la théorie du *De causis* et de Proclus selon laquelle Dieu ne peut pas être connu, parce qu'il est au-dessus de l'être : plutôt que dire que Dieu est au-dessus de l'être, il vaut mieux affirmer qu'il est l'Être infini, dont nous ne connaissons que des participations finies⁷⁸.

À une autre occasion Denys est cité pour confirmer que les effets doivent préexister dans leurs causes exemplaires, avec lesquelles ils ont une certaine similitude⁷⁹. Enfin, Denys confirme de son autorité la théorie d'une transition graduelle entre les différents niveaux des êtres⁸⁰.

Si l'on demande pourquoi, dans son commentaire sur le *De causis*, saint Thomas se réfère aussi souvent à Denys, la réponse semble être qu'il souhaite présenter un ensemble de doctrines d'inspiration platonicienne, admises par la plupart des théologiens de son époque, mais en les transposant sur le plan de la philosophie de l'être. Un des avantages de cette façon de procéder était sans doute que ceux parmi ses lecteurs qui sympathisaient avec l'augustinisme, pourraient être amenés à admettre ses conclusions et éviter ainsi certains défauts du néoplatonisme.

Le commentaire de l'Aquinate n'est donc pas seulement une critique, faite par un disciple d'Aristote, d'un texte néoplatonicien, l'exposé a un but plus large pour autant qu'il vise à récupérer toutes les parcelles de vérité présentes dans le *De causis*. Le commentaire se propose d'ailleurs d'étudier plus encore la métaphysique de Proclus que celle du traité arabe. Comme nous venons de le voir, saint Thomas n'admet pas toutes les thèses des deux philosophes ; en les corrigeant et en les complétant, il essaie de situer leurs doctrines dans un contexte plus large, qui est celui de la philosophie de l'être. Soulignons encore que, grâce aux soins avec lesquels saint Thomas a consulté la documentation qui lui était accessible, grâce à l'acuité et l'honnêteté d'esprit avec lesquelles il a analysé les théories proposées dans le *De causis*, grâce enfin à sa connaissance inégalée de la tradition philosophique, son commentaire du *De causis* est devenu un véritable chef-d'œuvre.

Léon ELDERS, S.V.D.

L'Église et les droits de l'homme en 1789

Dans une encyclique intitulée *Adeo nota*, du 23 avril 1791, adressée à l'évêque d'Aleria à l'occasion de la défection du comtat d'Avignon, le pape Pie VI évoqua « les 17 articles sur les droits de l'homme [...], si contraires à la religion et à la société¹ ». Un mois auparavant, dans le bref *Quod aliquantum*, destiné au cardinal de la Rochefoucauld, à l'archevêque d'Aix et aux autres archevêques et évêques de l'Assemblée nationale de France², la prise de position avait été plus explicite et le ton sévère :

... On établit, comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue, qui non seulement assure le droit de ne pas être inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée : droit monstrueux, qui paraît cependant à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes. Mais que pouvait-il y avoir de plus insensé que d'établir parmi les hommes cette égalité et cette liberté effrénée qui semble étouffer la raison, le don le plus précieux que la nature ait fait à l'homme et le seul qui le distingue des animaux ? [...]

Où est donc cette liberté de penser et d'agir que l'Assemblée nationale accorde à l'homme social comme un droit imprescriptible de la nature ? Ce droit chimérique n'est-il pas contraire aux droits du Créateur suprême à qui nous devons l'existence et tout ce que nous possédons³ ?

La condamnation était sans appel et il ne s'agissait pas seulement de la Constitution civile du clergé, mais aussi, on le voit, des principes énoncés dans la Déclaration des droits de l'homme. Pour comprendre une telle attitude du Magistère, il faut savoir dans quel esprit cette Déclaration mémorable a été rédigée et comment on en est arrivé là dans la France du XVIII^e siècle finissant.

Successivement nous évoquerons le cadre sociologique à la veille de la Révolution, puis les sources de la Déclaration et enfin le sens de la condamnation par Rome.

1. PIE VI, Encyclique *Adeo nota*, 23.04.1791, dans *La Paix intérieure des nations*, « Les enseignements pontificaux », Paris, Desclée, 1962, p. 7.

2. Le clergé était représenté à la Constituante par 300 membres, dont 33 évêques dont 2 prêtèrent serment : Talleyrand et Gobel. Il y avait en 1789 en France 136 évêques dont 18 archevêques ; 8 d'entre eux prêtèrent serment, parmi lesquels un cardinal : Loménie de Brienne, qui avait reçu le chapeau en 1789. Voir l'*Almanach royal*, de 1790.

3. PIE VI, Lettre *Quod aliquantum*, 10.03.1791, dans *La Paix intérieure*..., p. 3 s. ; cf. aussi Texte original et traduction dans A.F. UTZ, *La Doctrine sociale de l'Église à travers les siècles*, Paris, 1970, t. III, p. 2510.

78. *Ibid.*, n. 176, p. 47.

79. *Ibid.*, lec. 14, n. 297, p. 84 s.

80. *Ibid.*, lec. 19, n. 352 s., p. 106.