

**LE “LIVRE DE CAUSES” ET LES “NOMS DIVINS” PSEUDO-DIONYSIENS  
CHEZ ALBERT LE GRAND ET THOMAS D’AQUIN**

**Daniel Fărcaș**

**Le “Livre des causes” et les “Noms divins” pseudo-dionysiens chez Albert le Grand et Thomas d’Aquin (Abstract)**

*Super Dionysium De divinis nominibus* (1249), al lui Albert cel Mare, și respectiv *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus* (înainte de 1268), al lui Thoma d’Aquino, reprezintă două abordări originale ale *Numelor divine* pseudo-dionisiene. Concluziile celor doi comentatori (maestru și discipol) variază în funcție de opțiunile hermeneutice ale autorilor și de direcțiile generale de dezvoltare ale sistemelor lor teologice. Este vorba despre afinitatea lui Albert cel Mare pentru *Liber de causis*, opuscul de inspirație proclusiană, și respectiv de concepția Aquinatului referitoare la superioritatea teologică a aristotelismului, simultan cu rezervele sale față de neoplatonism (inclusiv față de neoplatonismul din *Liber de causis*).

**Key words:** Divine Names, Neoplatonism, Dionysius the Pseudo-Areopagite, Albert the Great/Albertus Magnus, Thomas Aquinos, *Liber de causis*, *Intelligentia*, *anima nobilis*, *causa prima*

Le corpus dionysien a suscité l’intérêt de la plupart des théologiens médiévaux. Pendant plusieurs siècles, le corpus dionysien est souvent ou bien l’objet de la sympathie théologique des auteurs qui l’ont commenté, ou bien une véritable provocation pour les théologiens qui se situaient sur une position théologique moins convenable au néoplatonisme du corpus en question.

Le cas d’Albert le Grand et de Thomas d’Aquin est très suggestif à cet égard. Tout en se proposant l’un comme l’autre de donner une théologie chrétienne qui récupère l’aristotélisme (“facteur” philosophique souvent récessif au Moyen Age, au profit du platonisme, plus facile à accommoder avec la théologie chrétienne), les deux auteurs dominicains se rapportent de façon différente aux textes pseudo-dionysiens. La différence réside dans la manière de se rapporter à la philosophie (néo)platonicienne et à l’aristotélisme médiéval. La différence est cautionnée par l’herméneutique différente appliquée au texte, garantie à son tour par une différence dans la compréhension historique de la philosophie. Le traité d’inspiration proclusienne, *Liber de causis*, mais considéré par Albert le Grand et quelques-uns de ces contemporains comme portant la marque de l’aristotélisme, a joué un rôle décisif dans la réception du corpus dionysien au XIII<sup>e</sup> siècle. Très sensible au défi insidieux du néoplatonisme et en considérant l’aristotélisme plus proche de l’orthodoxie théologique chrétienne, Thomas d’Aquin est très réservé à l’égard de l’opuscule et ne le prend pas, comme son maître, pour principe herméneutique de son commentaire, donné peut-être avant 1268; l’Aquinat s’applique plutôt à mettre en valeur le texte dionysien au profit de sa propre théologie. La justesse de son option devient évidente suite à la traduction latine de l’*Elementatio theologica* de Proclus (traduction donnée par Guillaume de Moerbeke en 1268),

lorsqu'il aura de très solides arguments philologiques pour affirmer le néoplatonisme de ce petit et étrange opuscule.

### Le “Livre des causes” et la conception albertienne de l’histoire de la philosophie

Nous trouvons – dans le cas de maître Albert et dans celui de Thomas – l’expression de deux destinées philosophiques similaires et cependant différentes. Pour ce qui est des convergences, celles-ci ne sont qu’attendues et compréhensibles chez les auteurs en discussion, grâce à la relation directe de filiation intellectuelle qui les réunit dans un horizon commun de leur création philosophique. En ce qui concerne les particularités qui les séparent, elles sont également explicables, car nous nous trouvons devant deux forces théoriques remarquables de la pensée du XIII<sup>e</sup> siècle, à savoir devant deux individualités culturelles très bien marquées. Si leurs connivences théoriques résident avant tout dans l’aristotélisme programmatique de leurs œuvres, les différences reviennent principalement à la manière particulière dont chacun d’eux croit devoir intégrer la tradition philosophique et théologique dans son propre système. Aussi leurs efforts prennent-ils des directions en quelque sorte différentes. De cette façon, l’Aquinat est plus réservé à l’égard des thèmes augustiniens, avicenniens etc. que ne l’est Albert le Grand; sans doute sa pensée théologique porte-elle également les traces du platonisme<sup>1</sup>, mais l’accent dernier de sa pensée n’est pas du tout platonicien. En effet, la réalisation systématique de son œuvre est un processus de constitution d’une identité philosophique différente de celle platonicienne et convergente avec l’aristotélisme, qu’il veut récupérer pour la réflexion théologique. En principe, une des différences majeures entre Albert le Grand et l’Aquinat réside dans la manière dont ils sont prêts à assumer la tradition philosophique et à l’intégrer à leur propre pensée. Ensuite, il s’agit de la méthode herméneutique pratiquée par les deux docteurs dominicains. A cet égard, le cas déjà commun, du *Livre des causes*, est exemplaire; comme nous l’avons déjà vu, tandis qu’Albert s’évertue à justifier la légitimité de l’opuscule comme autorité théorique, l’Aquinat exprime ouvertement ses réserves à l’égard du texte apocryphe. En bref, ces deux situations qui rendent compte des particularités des deux destins philosophiques se retrouvent en quelque sorte, car la façon d’assumer la tradition philosophique dirige la lecture des textes; réciproquement, leurs options herméneutiques déterminent leurs visions de l’histoire de la philosophie.

De cette façon, la conception de l’histoire de la philosophie les a dirigés vers des options différentes. Cela influe évidemment sur la manière dont ils ont vu leur propre destinée dans le déroulement historique de l’esprit de la philosophie. Il suffirait de rappeler que, pour Albert, l’histoire de la philosophie est partagée entre trois grandes écoles philosophiques: le stoïcisme, l’épicurisme et le péripatétisme. Il range parmi les stoïciens Pythagore, Socrate, Platon et Speusippe; parmi les épicuriens, il range Démocrite, Leucippe, Hésiode, Homère et Epicure lui-même; quant aux péripatéticiens, ceux-ci sont, selon lui, Anaxagore, Aristote, Alexandre d’Aphrodise, Théophraste, Porphyre, Avicenne et Averroès<sup>2</sup>. Le critère de division est, dans le *De causis et de processu universitatis a prima causa*, la conception de chacune de ces trois écoles au sujet du premier principe. Pour Albert le Grand, les épicuriens réduisent

<sup>1</sup> Cf. Jan A. AERTSEN, “The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquina’s Philosophy”, in *Medioevo*, Padova, 18/1992, pp. 53-70; E. von IVANKA, “S. Thomas platonisant”, in *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario*, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane 1976, t. 1, pp. 256-257.

<sup>2</sup> Cf. A. de LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, p. 121; cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et de processu univertatis a prima causa*, I, tract. 1, cap. 1 et sqq.

tout à la matière (“toutes ne sont qu’un seul être, a affirmé [Epicure], et les principes de toutes les choses reviennent à la matière”<sup>3</sup>): il n’y a pas de forme, à savoir d’universel, et donc le premier principe est matériel; tout étant particulier est le produit d’une composition exclusivement matérielle. Les platoniciens pratiquent une théorie tout opposée, selon laquelle les formes existent et elles sont séparées; la doctrine du Donateur des formes y trouve sa place, selon le maître colonais<sup>4</sup>. Finalement, les péripatéticiens, comme Albert, n’acceptent ni le matérialisme épicurien (la philosophie de la matière sans forme) ni l’idéalisme stoïcien (la philosophie de l’induction des formes). Albert se situe lui-même dans la tradition péripatéticienne, celle de l’éduction des formes: la forme est présente en puissance dans la matière, en attendant son actualisation, qui fait naître la chose individuelle. A cette tradition péripatéticienne, Albert veut intégrer à tort, comme nous venons de voir, certains auteurs médiévaux qui sont fortement redevable à Platon. Par exemple, Porphyre et l’opuscule pseudo-aristotélicien *Livre des causes*. Notons donc en passant que le critère d’évaluation pour l’histoire de la philosophie est ici plutôt un critère systématique (que diachronique).

Pour ce qui est du principe herméneutique, que le Docteur universel applique dans ses exégèses des “autorités” connues et respectées à l’époque, celui-ci trahit ladite perspective de l’histoire de la philosophie. En rejetant tour à tour, au début de son *De causis*, la théorie épicurienne et celle stoïcienne du premier principe, Albert proclame la supériorité de la solution aristotélicienne et il voit, dans le *Livre des causes*, une compilation de quelques propositions appartenant au Stagirite, compilation faite par David le Juif:

“Ainsi, David [le Juif], comme nous l’avons déjà dit, a compilé ce livre d’une lettre d’Aristote, qu’il avait écrite sur le Principe de l’univers (*De principio universi esse*), en y ajoutant beaucoup d’autres choses tirées de l’enseignement d’Avicenne et d’Al-Farabi”<sup>5</sup>.

Il s’agit donc d’une *Epistula de principio universi esse*, qui est, selon Alain de Libera, un ouvrage d’Alexandre d’Aphrodise, traduit du grec en syriaque et ensuite en arabe<sup>6</sup>, si bien que l’opuscule connaît une circulation assez importante dans le monde culturel arabe. Mais, la pensée arabe associe souvent les écrits de Proclus, ceux d’Alexandre d’Aphrodise et le *Livre des causes*, en juxtaposant parfois l’opuscule apocryphe et l’*Epistula*<sup>7</sup>, ce qui constitue un préambule de l’assomption albertienne concernant la source aristotélicienne de la métaphysique du *Livre des causes*, en dépit de la similitude évidente entre celui-ci et les *Eléments de théologie*. Par conséquent, Albert n’avait pas de raisons pour contester la paternité aristotélicienne de la métaphysique de l’opuscule. D’ailleurs, explique Saffrey, le *Livre des causes* était couramment associé au XIII<sup>e</sup> siècle avec la *Métaphysique* d’Aristote<sup>8</sup>. Un tel exemple est offert par Badawi, qui allègue le manuscrit no. 1279 Jârullâh (d’Istanbul),

<sup>3</sup> ALBERT LE GRAND, *De causis et de processu univervitatis a prima causa*, I, tract. 1, cap. 1, 14-15, p. 1: “omnia unum esse dixit [Epicurus] et omnium principia ad materiam retulit”.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, I, tract. 1, cap. 3 et *passim*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, II, tract. 1, cap. 1, 65-68, p. 61: “David autem, sicut IAM ante diximus, hunc librum collegit ex quadam ARISTOTELIS epistula, quam de principio universi esse composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alfarabii sumpta”. Sur ce texte, cf. A. de LIBERA, *Métaphysique et noétique — Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 74.

<sup>6</sup> Cf. A. de LIBERA, *Métaphysique et noétique — Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, pp. 75-76 (donc la lettre en question ne serait pas une traduction ou un résumé des *Eléments de théologie* de Proclus, comme soutenait Saffrey, cf. H.-D. SAFFREY, “Introduction”, in *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, Fribourg-Louvain, 1954, p. XXIII).

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*, pp. 79-80.

<sup>8</sup> Cf. *idem*, “L’état actuel des recherches sur le *Liber de Causis* comme source de la métaphysique au Moyen Age”, in *Miscellanea Mediaevalia*, Band II, 1963, p. 275. Après une recherche soutenue de plusieurs manuscrits, Saffrey conclut que l’association des deux ouvrages peut être constatée dans 22,5%.

manuscrit qui porte le titre *Ce qu'Alexandre d'Aphrodise a tiré du livre d'Aristote intitulé 'Théologie'*, mais qui contient également des passages pris des *Eléments de théologie*<sup>9</sup>. Bien que les sources du *Livre des causes* – telles qu'elles sont mises en évidence par l'Aquinate – soient les *Eléments de théologie* de Proclus, Albert peut donc assumer qu'il est, par l'esprit du texte, un écrit aristotélicien. Néanmoins, l'attribution fautive et assez étrange de cet opuscule à Aristote pousse Albert à admettre quelques propositions qui appartiennent de droit et de fait au platonisme comme thèses canoniques de l'aristotélisme. Voilà donc comment, certaines idées platoniciennes passent pour aristotéliciennes, à cause d'une erreur historique de la réception de la tradition philosophique; il s'agit donc plus précisément de l'association parfois étrange des sources classiques et médiévales dans l'espace culturel arabe, nourrie en quelque sorte par la philosophie grecque. Ainsi, il est évident que les options herméneutiques influent sur la conception de l'histoire de la philosophie et inversement. Or, l'attribution douteuse du *Livre des causes* à la tradition canonique aristotélicienne, tellement douteuse qu'elle ne puisse pas tromper la vigilance d'un Thomas d'Aquin, constitue un véritable principe herméneutique qui fera possible l'intégration naturelle de la théologie néoplatonicienne du pseudo-denys Denys l'Aréopagite au système philosophique albertien, qui se veut une philosophie d'inspiration aristotélicienne. L'admission solidaire de ces deux textes – voire du *Livre des causes* et du *De divinis nominibus* – dans le système péripatéticien d'Albert a comme pendant leur rejet solidaire chez Thomas d'Aquin (ou du moins leur réception avec des réserves importantes par le Docteur angélique). Par conséquent, l'Aquinate ne prendra pas l'apocryphe pour une autorité philosophique aristotélicienne, en dépit de l'exégèse de l'époque, mais il sait se servir des *Noms divins* de l'Aréopagite conformément aux nécessités de son propre système, bien qu'il n'en soit pas moins critique à l'égard des éléments néoplatoniciens manifestes dans l'ouvrage; d'ailleurs, la connivence des deux traités est bien mise en évidence par l'Aquinate, surtout dans son *Super librum De causis expositio*. En bref, l'origine proclusienne du *Livre des causes* suscite la méfiance de l'Aquinate, qui n'est pas si disposé que son prédécesseur à l'accepter comme autorité théorique, en évitant ainsi son impact au niveau de l'ensemble de son système, à la différence d'Albert le Grand, chez lequel l'opuscule marque l'achèvement de sa propre destinée philosophique. Autrement dit, à la différence du système d'Albert le Grand, la philosophie de Thomas trahit son souci de donner une théologie philosophique moins marquée par le platonisme que celle de son maître. La purification de son système de quelques thèmes platoniciens, qui lui avait été légués par Albert, correspond à la maturation de sa réflexion philosophique. Celle-ci vise par exemple l'abandon de la participation *quantum potest*, thème propre aux écrits de Proclus, du *Livre des causes* et d'Albert le Grand, mais également aux œuvres de jeunesse de Thomas d'Aquin même.

Il est évident donc que les conceptions d'Albert et de Thomas, en matière d'histoire de la philosophie, peuvent être considérées sous la perspective ouverte par leur attitude à l'égard du *Livre des causes*. En effet, l'un se méprend sur les sources théoriques de la métaphysique du *Livre des causes*, l'autre s'efforce à montrer l'origine et le sens véritable de l'ouvrage. Nous avons vu aussi qu'Albert fait parfois appel à certains expédients afin de conserver intacte la cohérence de sa propre vision de l'histoire de la philosophie, là où elle se révèle comme fragile. Tel est également le cas de l'attribution fautive à Platon (mais cependant non pas soutenue avec conséquence !) de la conception avicennienne du Donateur des formes, qui pourrait trouver son explication dans l'intention de détourner l'attention critique de ses lecteurs des défauts d'un système qui a influencé son œuvre comme celui d'Avicenne; en effet, celui-ci lui avait fourni des éléments fondamentaux pour son système, des éléments d'origine plutôt platonicienne qu'aristotélicienne, comme par exemple la

<sup>9</sup> Cf. A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, cours professé à la Sorbonne en 1967, Paris, Vrin, 1987, p. 74.

doctrine de l'âme-substance (contre la doctrine aristotélicienne de l'âme-forme du corps), qui anticipe la noétique spéculative de la mystique rhénane. Réciproquement, du point de vue herméneutique, le crédit qu'Albert accorde au *Livre des causes* le détermine à faire de l'opuscule un étalon interprétatif dans ses ouvrages exégétiques. Le lecteur de l'œuvre albertienne trouvera des références à l'opuscule apocryphe aussi bien dans ses commentaires philosophiques que dans ses commentaires théologiques.

### ***Intelligentia et anima nobilis chez Albert le Grand***

Dans l'interprétation albertienne des *Noms divins*, il y a une multitude de thèmes propres au *Livre des causes*. Une lecture du *Super Dionysium De divinis nominibus* relèvera maintes références à l'apocryphe, comme par exemple le thème du ciel, le thème du mouvement circulaire, le thème de la participation des récepteurs. Sans doute, pour le sujet soulevé par les *Noms divins*, le problème de la participation et de l'analogie des récepteurs est-il d'une importance particulière parmi les thèmes dont il y est question. L'impact du *Livre des causes* sur la métaphysique du commentaire albertien des *Noms divins* constitue un des critères possibles de lecture du texte en question. Par conséquent, il serait utile d'identifier les thèmes puisés dans le *Livre des causes*, afin de constater l'importance que ce petit traité a connue dans le commentaire albertien des *Noms divins*, de même que l'ampleur de l'influence qu'il a subie dans l'œuvre du commentateur colonais.

Nous nous résumons à indiquer la présence, dans le commentaire des *Noms divins*, de deux thèmes majeurs du *Livre des causes*. Il s'agit du thème de l'Intelligence, la première des choses créées, et de celui de l'âme céleste, instrument de l'Intelligence.

Le thème de l'Intelligence présente une importance particulière chez Albert et dans son commentaire de l'autorité dionysienne. Par contre, l'Aquinat critique cette séparation entre la cause première, absolument transcendante, et l'Intelligence première, instance intermédiaire de la création (qui se réalise *mediante intelligentia*). Dans le *Super librum De causis expositio*, l'existence d'un effet intermédiaire, qui est cause intermédiaire des effets subséquents, est attribuée par l'Aquinat à l'esprit philosophique platonicien. Il s'agit, en plus, d'un modèle cosmologique contraire à celui exposé par les Saintes Ecritures, qui engage la succession descendante de plusieurs moteurs: l'Intelligence, l'âme du ciel, le corps du ciel<sup>10</sup>. Notons donc que l'Aquinat oppose la doctrine catholique et la philosophie d'Aristote au platonisme. L'argument le plus fort qui met en évidence le caractère platonicien de la conception de l'Intelligence première (et donc de la création par la médiation de l'Intelligence) est la multiplication des causes de l'individu concret; ainsi, selon la doctrine platonicienne des Idées, Socrate doit participer à l'homme séparé, à l'animal séparé etc., donc l'individu Socrate ne sera plus indivisible, mais multiple. Tel serait également le cas lorsque le *Livre des causes* distingue entre la cause première et l'Intelligence première, qui joue le rôle de cause seconde. La solution dionysienne est, affirme l'Aquinat, plus correcte du point de vue philosophique, car, selon l'auteur des *Noms divins*, le Bien en soi, l'Etre en soi, la Vie en

<sup>10</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Super librum De causis expositio*, lectio 3: "Et hoc etiam concordat cum eo quod dictum est in 1 propositione quod effectus causae primae praeexistit effectui causae secundae et universaliter diffunditur: esse enim quod est communissimum, diffunditur in omnia a causa prima; sed intelligere non communicatur omnibus ab intelligentia, sed quibusdam, praesupponendo esse quod habent a primo. Sed etiam haec positio, si non sane intelligatur, repugnat veritati et sententiae Aristotelis qui arguit in III metaphysicae contra Platonicos ponentes huiusmodi ordinem causarum separatarum secundum ea quae de individuis praedicantur"; "Haec etiam positio non est rata in fide, scilicet quod motus caeli sit ab anima; sed Augustinus hoc sub dubio relinquit in II super Genesim ad litteram".

soi, la Sagesse en soi (à savoir l'Intelligence !) ne diffèrent pas ontologiquement, mais tous ces noms désignent des attributs d'une seule réalité qui est Dieu<sup>11</sup>. Le concept dionysien d'être intensif vaut donc l'argument le plus fort contre la distinction opérée par l'auteur du *Livre des causes* entre la cause première et l'Intelligence première. En effet, l'argumentation de l'Aquinat convient à la démarche qu'il expose dans l'*In B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, où il insiste, avec le Pseudo-Denys, que la vie, l'intellect, l'être et le bien ne sont pas des archétypes à existence autonome; il est donc exclu de parler, par exemple, de l'Intellect premier (*primus Intellectus*) ou de la Vie première<sup>12</sup>. Ainsi, l'Aquinat insiste sur l'incohérence philosophique de la thèse platonicienne sur la séparation des Idées, mais il insiste également sur l'incorrection dogmatique de cette thèse. Par conséquent, à partir de l'argument dionysien, l'Aquinat efface toute distinction hiérarchique entre ces deux instances. D'autre part, la hiérarchie noétique du *Livre des causes* peut facilement être assimilée à la hiérarchie angélique, car les anges sont des substances intelligibles<sup>13</sup>. Albert, lui aussi, assimile les intelligences aux anges, mais la noétique du *De causis* joue un rôle plus clair que chez son disciple. De cette façon, l'ange est une intelligence qui est pleine de formes:

“Mais dans l'intellect de l'ange se réalisent de diverses formes, même différentes par essence; d'où il est dit dans le *Livre des causes* que “l'intelligence est pleine de formes”<sup>14</sup>.

La 92<sup>e</sup> proposition<sup>15</sup> propose la hiérarchisation des intelligences selon la teneur en formes de chaque intelligence.

Deuxièmement, le thème de l'âme céleste, instrument de l'Intelligence, appartient également à la cosmologie du *Livre des causes*. Ce thème est allégué dans le commentaire albertien des *Noms divins*, qui rappelle l'ordre de la cosmologie de l'opuscule pseudo-aristotélicien, qui relie l'âme noble et l'Intelligence première:

“Et ainsi, la lumière de l'Intelligence supérieure qui meut, selon les philosophes, est reçue dans l'inférieur par les dix ordres dont ils parlent, si bien qu'elle se réalise dans l'être de l'intellectualité (*in esse intellectualitatis*). Aussi l'inférieur meut-il par deux mouvements, <à savoir> par son propre mouvement et par le mouvement du supérieur. Et ainsi, il est dit dans le *Livre des causes* que l'âme est l'"instrument de l'intelligence" (*instrumentum intelligentiae*), puisque la lumière de l'âme intellectuelle meut <et elle est> mue par la lumière

<sup>11</sup> *Ibidem*: “Unde, cum esse intelligibile pertineat ad ipsam naturam animae utpote essentialis differentia eius, si ab alio haberet esse et ab alio naturam intellectivam sequeretur quod non esset unum simpliciter; oportet ergo dicere quod, a prima causa a qua habet essentiam, habet etiam intellectualitatem. Et hoc concordat sententiae Dionysii supra positae, scilicet quod non aliud sit ipsum bonum, ipsum esse et ipsa vita et ipsa sapientia, sed unum et idem quod est Deus, a quo derivatur in res et quod sint et quod vivant et quod intelligant, ut ipse ibidem ostendit.”

<sup>12</sup> *Idem*, *In B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, I, 3: “Fuerunt enim quidam Platonici qui processiones perfectionum ad diversa principia reducebant, ponentes unum principium esse vitae, quod appellabant primam vitam, et aliud principium esse intelligendi, quod appellabant primum intellectum et aliud existendi quod appellabant primum ens et bonum”.

<sup>13</sup> Voir par exemple *idem*, *De ente et essentia*, V, 1-8; *idem*, *Super librum De causis expositio*, lectio 3: “Quod autem sit a Deo dirigente totam naturam et quod corporalis creatura moveatur a Deo mediantibus intelligentiis sive Angelis, hoc asserit Augustinus in III de Trinitate et Gregorius in IV dialogorum”

<sup>14</sup> ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, VII, 23, 47-50, p. 354: “Sed in intellectu angeli efficiuntur diversae formae, etiam per essentiam differentes; unde dicitur in LIBRO DE CAUSIS, quod ‘intelligentia est plena formis’”.

<sup>15</sup> *Liber de causis*, IX (X), 92: “Omnis intelligentia plena est formis”; voir aussi VIII (IX), 86; IV, 44.

de l'Intelligence qui est en elle (...)»<sup>16</sup>.

Notons d'abord la référence aux "philosophes" (*philosophos*), plus précisément à la *Métaphysique du Shifa* d'Avicenne, qui soutient l'existence de dix sphères, dont chacune est mue par une intelligence, jusqu'à la dernière intelligence, qui meut la sphère du monde terrestre et qui est l'intellect agent unique de toute l'espèce humaine<sup>17</sup>. Or Albert le Grand remarque ici l'accord entre la noétique d'Avicenne et celle du *Livre des causes*, pour continuer avec la théorie d'Avicenne sur la présence des intelligences en nous (*quod intelligentias esse in nobis*), à savoir sur la présence des impressions des intelligences en nous par les espèces intelligibles. L'argumentation d'Albert continue avec l'avis des théologiens (*secundum theologos*), qui convertissent la théorie des philosophes (*secundum philosophos*) en termes d'angéologies: la lumière de l'ange supérieur est plus simple et plus universelle et formelle à l'égard de l'inférieur non seulement selon la lumière des théophanies (*lumen theophaniarum*), mais également selon la lumière naturelle (*naturale lumen*)<sup>18</sup>. Pour ce qui est de la perspective du *Livre des causes*, l'âme noble ou l'âme céleste est la troisième instance métaphysique et cosmologique, après la cause première et l'Intelligence premièrement créée<sup>19</sup>. Le caractère instrumental de l'âme noble fait partie de la conception plus large de l'opuscule sur l'instrumentalité: la cause première ne crée que par la médiation de l'Intelligence premièrement créée (l'Intelligence serait donc un instrument de la cause première); de plus, l'Intelligence se sert de l'âme noble, afin d'exercer son opération (l'âme noble est donc l'instrument de l'Intelligence). En dépit des difficultés théologiques que cette conception soulève devant le dogme chrétien de la création *ex nihilo*, Albert s'évertue à l'intégrer à son système. Ainsi, dans le *De fato*, l'Intelligence est le moteur du monde (*intelligentia est motor orbis*), mais elle l'est par l'intermédiaire du ciel, plus précisément par le mouvement du ciel; Albert insiste que le mouvement céleste a deux puissances, dont l'une concerne le mouvement du corps projeté sur l'orbite et ainsi il meut les corps, l'autre concerne sa qualité d'instrument de l'Intelligence qui meut (*instrumentum intelligentiae moventis*) et ainsi, son effet est produit dans l'âme sensible par les formes du corps et dans l'âme intellectuelle, par les formes des illuminations, qui sont reçues selon la possibilité de celui qui les reçoit<sup>20</sup>. Ainsi, la thèse de l'instrumentalité de l'Intelligence acquiert ici un sens qui fait survenir dans le débat une dimension anthropologique, absente dans le *Livre des causes*. En vérité, dans le *De fato*, la noétique et la cosmologie du *Livre des causes* sont utilisées afin de mettre en place une théorie du destin *humain*. Or, le thème de l'âme comme instrument de l'Intelligence portait, dans la proposition III, 33 du *Livre des causes*, sur l'âme noble, à savoir sur l'âme du ciel. Il y a donc, selon Albert, une analogie entre l'âme humaine et l'âme céleste. Or c'est justement cette analogie qui lui permet, dans le *De fato*, de sauvegarder la liberté humaine, car l'âme humaine n'est pas assujettie telle quelle à la révolution du ciel, mais elle retrouve, par l'intellect, la spontanéité de l'Intelligence. Le thème de l'âme noble est repris dans le *De causis et de*

<sup>16</sup> ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 12, 58-61, p. 121: "Et secundum hoc lumen superioris intelligentiae moventis secundum PHILOSOPHOS recipitur in inferiori per omnes ordines decem, quos ponunt, perficiens ipsum in esse intellectualitatis. Et inde est, quod inferior movet duobus motibus, motu proprio et motu superioris. Et secundum quod dicitur in LIBRO DE CAUSIS, quod anima est 'instrumentum intelligentiae', secundum quod lumen animae intellectivae est movens, motum a lumine intelligentiae, quod est in ipsa (...)".

<sup>17</sup> Cf. AVICENNE, *La métaphysique du Shifa*, Paris, Vrin, vol. 2, 1985, trad. Georges C. Anawati, IX, 3, 401, p. 135 (voir aussi I, 9, 4, cf. la référence donnée par Bernhard GEYER in ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, p. 121).

<sup>18</sup> Cf. ALBERT LE GRAND, *op. cit.*, IV, 12, 61, p. 121 et 12, 1-14, p. 122.

<sup>19</sup> Cf. *Liber de causis*, II, 19, 22, 26; III, 27.

<sup>20</sup> Cf. ALBERT LE GRAND, *De fato*, art. 1 [*An fatum sit*], 7; art. 2 [*Quid sit fatum*], ad. 7.

*processu universitatis*, où elle est considérée comme cause du mouvement circulaire. Mais, en même temps, elle est définie comme principe et cause de la vie des vivants. Or, cette définition convient – selon l’analogie (*secundum analogiam*) – à toute âme, peut importe qu’il s’agisse de l’âme des plantes ou de l’âme des animaux. Il y a donc une analogie entre les âmes qui sont rangées ainsi selon le principe de la participation transcendante. L’âme noble est le terme dernier de cet ordre vertical des âmes, grâce au mouvement circulaire qui le caractérise et qui est le mouvement parfait<sup>21</sup>. Quoi qu’il en soit, le ciel occupe une position particulière dans l’économie de la cosmologie albertienne. Il est une instance intermédiaire, qui atteste la situation de la philosophie du Docteur universel sous l’influence de la philosophie arabe, qui reprend de manière quasiment éclectique certains thèmes de la philosophie grecque. L’analogie entre l’âme et le ciel remonte jusqu’aux dialogues de Platon, pour être reprise par Aristote et ensuite condamnée, en 1277, par Etienne Tempier (prop. 94: *Quod duo sunt principia aeterna, scilicet corpus coeli, et anima eius*)<sup>22</sup>.

En revenant au commentaire albertien des *Noms divins*, il est évident donc qu’il est redevable au *Livre des causes* (comme d’ailleurs toute son œuvre porte l’empreinte du traité pseudo-aristotélicien), ce qui n’est pas le cas de l’*In B. Dionysii De divinis nominibus expositio* thomasien. D’autres exemples de thèmes qui configurent le cadre métaphysique du débat pourront être retrouvés tout au long du commentaire. Par exemple, le thème de l’*hyliatin*<sup>23</sup>, le thème de l’action divine par le mouvement céleste et celui de l’influence du ciel<sup>24</sup>, le thème de l’influence (*influentia*) du supérieur sur l’inférieur et la métaphysique du flux<sup>25</sup>. Tous ces thèmes et toute cette métaphysique du flux prise au *Livre des causes*,

<sup>21</sup> Cf. *idem*, *De causis et de processu universitatis a prima causa*, éd. W. Fauser, II, 1, cap. 11, 58-63, p. 73 et 32-43, p. 74 (“Talis igitur anima anima nobili est et secundum analogiam nobilis et nobilior, secundum quod talis motus nobilior causa est et principium”).

<sup>22</sup> Cf. PLATON, *Timée*, 28 c; 30 cd; 41 b; *Lois*, 897 d (sur ce problème, cf. A. BAUMGARTEN, *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, Cluj-Napoca, Dacia, 2002, p. 42 et *passim*).

<sup>23</sup> Cf. *Liber de causis*, VIII (IX), 90; ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 17, 44-46, p. 125.

<sup>24</sup> Cf. *Liber de causis*, III, 30; ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 9, 54-63, p. 118; IV, 39, 21-26, p. 146; V, 13, 56 *sqq.*, p. 310.

<sup>25</sup> Le nom *influxio* (XIX (XX), 156, 157, 158; XX (XXI), 165; XXI (XXII), 169 etc.), le verbe *influo* (I, 1; IV, 48, 53; VIII (IX), 53 etc.) et d’autres termes de la même famille lexicale sont utilisés de manière excessive dans le *Livre des causes*. Mais, le *Livre des causes* n’est pas l’unique source du vocabulaire du flux, car la tradition philosophique arabe qui a marquée la pensée albertienne se situe dans le même univers conceptuel. A ce sujet, voir Ernest J. MCCULLOUGH, “St. Albert on Motion as *Forma fluens* and *Fluxus formae*”, in \*\*\*, *Albertus Magnus and the Sciences. — Commemorative Essays*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, éd. James A. Weisheipl, pp. 129-153. L’auteur fait référence au *De motu*, qui est le commentaire albertien de la *Physique*, III, 1-3 d’Aristote. L’article de McCulloch porte sur la distinction technique entre le *fluxus formae*, qu’Albert attribue à Avicenne, et la *forma fluens*, qu’il attribue à Averroès, les deux expressions définissant le mouvement, mais chacune de sa manière. Albert le Grand n’accepte pas, avec Avicenne, que le mouvement soit un *fluxus formae*, mais il ne se réfugie pour autant dans une explication du mouvement comme *forma fluens*, car le mouvement est essentiellement incomplet et relationnel (donc il n’est pas une forme). Albert critique Avicenne d’avoir distingué entre la forme en procession et son terme. Contre Averroès, Albert estime que le mouvement est une “forme fluante” vers son terme, mais qu’elle et son terme ne font qu’un (tandis que chez Averroès, la forme fluante est bien distincte de son terme). Il est important de noter que, selon le Docteur universel, le mouvement peut être vu sous trois aspects: 1. comme *passio*, sous l’aspect de ce qui est mu; 2. comme *actio*, selon le moteur; 3. comme une forme qui flue vers son terme (cf. *art. cit.*, pp. 143-145, p. 149).

renforcée par la philosophie d'Avicenne, font que l'Aquinat s'en méfie. Quant à Albert, non seulement son commentaire à Denys, mais toute son œuvre se trouve en accord avec celle-ci.

### ***Causa prima* dans le commentaire albertien des “Noms divins”**

Pour ce qui est précisément de l'influence de l'opuscule pseudo-aristotélicien sur la doctrine des noms divins, nous pensons surtout à l'emploi de l'expression *causa prima*, dont Albert se sert pour dénommer le Dieu chrétien. Dans le *Livre des causes*, l'expression se réfère à l'instance ontologique suprême. Sans doute *causa prima* n'est-elle pas propre seulement au *Livre des causes*; l'expression est utilisée également par Averroès et par Maïmonide, dans son *Guide des égarés*, mais elle remonte cependant jusqu'au corpus aristotélicien (*Mét.*, II (α), 2, 994 a; XII (Λ), 6 1072 a). Contre certains philosophes qui associent le concept de cause première avec l'éternité du monde (car la cause première serait simultanée avec son effet, à savoir avec le monde) et qui préfèrent en revanche le terme “agent”, Maïmonide résout la difficulté en se servant de la panoplie conceptuelle aristotélicienne: en distinguant entre l'agent (ou l'acte) et la puissance, la cause première (considérée en puissance) ne sera pas coexistante (donc coéternelle) avec son effet, mais lorsqu'elle est en acte, cela implique la présence de son effet; cela est vrai également relativement à l'agent, qui peut être considéré en puissance ou en acte. Ainsi, par extension, dit Maïmonide, il nous est permis d'appeler Dieu cause première, même si son effet n'est pas actuel et donc d'établir l'équivalence sémantique entre le concept de cause première et celui d'agent<sup>26</sup>. En effet, il a la capacité d'agir même lorsqu'il ne crée pas. Maïmonide ajoute également à son argumentation de la preuve de l'existence d'un Premier Moteur, de la *Physique*, VIII, 5-6, qui est la *causa prima*, cause efficiente, formelle et finale.

L'argumentation de Maïmonide suit en quelque sorte la démarche présentée dans la *Métaphysique*, XII, 6, où Aristote prouve l'existence d'une substance qui est le principe du mouvement et qui se meut soi-même (sans être mue par un autre moteur) par l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance. Il conclut qu'une telle substance doit être éternelle et qu'il convient de l'appeler ἡ πρώτη αἰτία<sup>27</sup>.

Dans la *Métaphysique*, XII, 6, le Stagirite repousse la conception platonicienne conformément à laquelle le principe du mouvement est l'âme du monde (ou plutôt du ciel), car le mouvement de l'âme et le mouvement du ciel sont simultanés<sup>28</sup>. Le thème de l'âme du monde est exposé par Platon dans le *Timée* (34 a-35 a). L'âme est considérée comme sphérique, puisqu'elle correspond à la forme ronde du corps du monde, dont le mouvement est circulaire.

Pour ce qui est du *Livre des causes*, le concept de *causa prima* s'inscrit dans la cosmologie proclusienne. La suite *causa prima, Intelligentia, anima nobilis* correspond à la

Apparemment donc, sous l'influence arabe, le thème du flux, compris selon les catégories aristotéliciennes d'acte et de puissance, s'applique non seulement à la génération du monde par le Créateur, ce mouvement exemplaire consistant dans un flux qui ne transmet pas une forme, mais qui éduit, voire actualise une forme dans la matière est l'archétype de tout mouvement dans l'univers.

<sup>26</sup> Cf. MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, I, 61, Osnabrück, Otto Zeller, 1964, trad. S. Munk, pp. 313-316 et sqq.

<sup>27</sup> Pour les occurrences principales de l'expression, cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, II (α), 3, 195 b; XII (Λ), 6 1072 a; *Physique*, II, 3, 195 b (πρότερον τὸ αἰτιον; l'expression désigne ici plutôt la cause première de chaque chose, comme dans le cas de l'exemple du constructeur: l'homme construit puisqu'il est constructeur, le constructeur construit selon l'art de construire, qui est – dans ce cas – la cause première).

<sup>28</sup> ARISTOTE, *Métaphysique* XII (Λ), 6 1072 a (ἄμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχῆ)

triade proclusienne Un (Ἐν), Intellect, Âme (ψυχή). Dans la proposition 11 des *Eléments de théologie*, Proclus affirme que “tous les êtres procèdent d’une cause première qui est la première”<sup>29</sup>. La preuve de Proclus revient à l’absurdité d’un *regressus ad infinitum* dans la chaîne causale qui remonte de l’effet à la cause, qui est à son tour l’effet d’une cause etc. Aussi conclut-il l’Un est la cause première de tout être. Cette cause est également identifiée avec le Bien suprême.

Quant à Albert le Grand, il utilise l’expression dans un sens qui rappelle la sémantique qu’il a dans le *Livre des causes*. La cause première est l’agent actif de l’analogie des récepteurs, qui constituent à leur tour le principe passif qui détermine la diversification de la perfection divine qui en procède. La cause première, en créant toute chose et en opérant à l’intérieur de toute chose, est projetée dans le contexte dionysien, et cela sans effort, grâce à la compatibilité des deux systèmes. Aux yeux d’Albert, la compatibilité ne devrait pas étonner pour une autre raison: la philosophie d’Aristote, qui est considéré à tort le patron du traité, s’accorde avec la foi chrétienne, bien représentée par l’autorité théologique du supposé disciple de l’apôtre Paul. Voici un extrait représentatif:

“(…) <elle> donne l’être et l’opération à toutes <les choses>, car telle est la disposition de la cause première (*causae primae*), comme il est dit dans la première proposition du *Livre des causes*, et conformément à la diversité des causes secondaires se réalise la diversité de ses processions (…)”<sup>30</sup>.

En vérité, la participation *quantum potest* est déjà présente dans le *Livre des causes*, mais elle est soutenue également dans le corpus aréopagitique. Il est donc naturel de glisser vers le thème de la *causa prima*, présentée dans l’opuscule pseudo-aristotélicien. Cette explication – avoue Albert – suit l’argumentation philosophique (*ratio philosophica*).

La chaîne dionysienne des processions divines, à partir desquelles la nomination de Dieu est possible, trouve son explication dans le même *Livre des causes*, car,

“(…) de l’être même de la cause première (*causae primae*), toutes <les choses> qui la suivent possèdent à la fois le fait qu’elles sont et le fait qu’elles sont causes, car, selon qu’elles participent de l’être, elles sont des causes, comme il est dit dans le texte [dionysien – n.n.D.F.] et, dans le *Livre des causes*, il est affirmé que la cause première influe à la fois l’être de la seconde et cela veut dire qu’elle est la cause de l’autre (…)”<sup>31</sup>.

De nouveau, la lettre (*littera*) du texte trouve son explication par référence à la même autorité herméneutique, récurrente dans l’ensemble du commentaire de Denys, alléguée parfois explicitement (ce qui n’est pas le cas dans le commentaire similaire de l’Aquinat); sans doute, le *Livre des causes* n’est-il pas la seule autorité herméneutique alléguée dans les

<sup>29</sup> PROCLOS, *Eléments de théologie*, Paris, Aubier-Éditions Montaigne, trad. Jean Trouillard, 1965, prop. 11, p. 67.

<sup>30</sup> ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 9, 46-50, p. 118: “(…) dat enim esse et operari omnibus, quia haec est dispositio causae primae, ut dicitur in I PROPOSITIONE LIBRI DE CAUSIS, et secundum diversitatem causarum secundarum efficitur diversitas processionum eius (…)” (référence au *Liber de causis*, I, 1).

<sup>31</sup> *Ibidem*, V, 21, 6-9, p. 315: “(…) ab ipso esse causae primae habent omnia sequentia, et quod sint et quod causae sint, quia secundum quod esse participant, sic sunt causae, ut dicitur in LITTERA, et in LIBRO DE CAUSIS dicitur, quod prima causa influit secundae et esse et hoc quod alterius causa sit (…)” (référence au *Liber de causis*, I, 1).

*Noms divins* (Avicenne, Averroès et surtout Aristote sont également allégués à plusieurs reprises). Cette préoccupation du commentateur colonais d'expliquer une autorité théologique par une autorité philosophique est suggestive pour la conception albertienne du rapport entre la théologie et la théologie. Encore qu'elles soient distinguées comme méthode et sujet, les deux ne peuvent que s'accorder sur certains points essentiels. Autrement dit, quelque différente qu'elle soit du raisonnement philosophique, la foi n'est pas nécessairement opposée à la raison. Cet accent de l'herméneutique théologique albertienne est suffisamment bien mis en évidence par la manière dont il mène à bien sa recherche du texte en question. En quelque sorte, le Docteur colonais réalise, dans cette étude théologique, la rencontre de la théologie et de la philosophie (celle péripatéticienne, sans doute). Pour cette raison, il serait possible de dire que la théologie cataphatique rejoint ici la philosophie. Cet idéal d'enchevêtrement de la théologie (affirmative) et de la philosophie sera bien illustré chez Thomas, qui, non moins que son maître, distingue entre la théologie et la philosophie pour superposer finalement les deux domaines. Le surnaturel paraît ainsi avalé par le naturel et la théologie de la grâce supprimée au profit de la théologie naturelle affirmative, équivalente à la philosophie. Il est donc compréhensible qu'un ouvrage théologique comme la *Summa theologiae* a la valeur d'un traité de métaphysique. Albert et Thomas ne sont pas des cas singuliers. Ils ne font plus qu'illustrer un état d'esprit de l'époque. A l'égard du Docteur universel, il faut remarquer que le commentaire littéral consiste dans une lecture qui reprend la lettre du texte commenté en lui ajoutant des éléments explicatifs extérieurs, qui ne lui sont pas forcément étrangers (en effet, Proclus est une des sources communes du *De divinis nominibus* et du *Livre des causes*), mais qui viennent souligner la connivence entre les deux traités. Ainsi, le commentaire d'Albert le Grand comprend des paraphrases du texte dionysien, paraphrases qui posent des problèmes et amorcent des débats, suivies par des arguments pour et contre et ensuite par la solution. Dans les paraphrases et au cours de l'argumentation, Albert se sert de certaines autorités qui éclaircissent le débat mis en place par l'autorité commentée. Voilà un exemple de cette technique de la paraphrase, qui reprend l'autorité dionysienne:

**Pseudo-Denys l'Aréopagite:** "De cette Cause universelle procèdent aussi les essences intelligibles et intelligentes des anges qui vivent en conformité avec Dieu (...)"<sup>32</sup>.

**Albert le Grand:** "(...) de la cause première existent les substances des anges et <les substances> intelligibles"<sup>33</sup>.

Il est évident que la créativité du commentateur réside ici dans la formulation qui fait appel au *Livre des causes*. En effet, sa paraphrase complète le texte dionysien et ainsi, la "cause" de Denys devient chez Albert la "cause première"<sup>34</sup>. Un tel ajout textuel révèle la projection de la

<sup>32</sup> PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *De divinis nominibus*, V, 8, PG 3, 821 C-822 C; d I, 349: "Et ex eadem omnium causa sunt et intelligibiles et intellectuales deiformium angelorum substantiae (...)", trad. M. de Gandillac, in *Œuvres complètes*, Paris, Aubier, 1941.

<sup>33</sup> ALBERT LE GRAND, *op. cit.*, V, 29, 19-20, p. 320: "(...) ex causa prima sunt substantiae angelorum et intelligibiles (...)"

<sup>34</sup> La fréquence de l'emploi de cette expression pour désigner Dieu indique, en vérité, combien proche Albert le Grand se situe par rapport à la tradition du *Livre des causes*. L'emploi de l'expression *causa prima* est donc la marque de sa situation dans une tradition de pensée. Avant lui, Maïmonide rappelait les philosophes qui nomment Dieu "cause première", mais aussi leurs critiques, qui préfèrent l'appeler "agent", car, à leur avis, si Dieu était éternellement "cause première", on pourrait concevoir qu'il a un effet de toute éternité (c'est l'erreur de l'éternité du monde). Cependant, selon Maïmonide, les deux expressions sont équivalentes sans courir aucun risque d'hérésie (cf. MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, Paris, Verdier, trad. Salomon Munk, 1979, I, §69, pp. 165-166 *sqq.*; sur la cause première chez

vision du monde propre à l'opuscule traduit de l'arabe sur la vision dionysienne. Le thème du ciel et du mouvement céleste, le thème de l'âme noble du ciel, le thème de l'action du ciel et du destin, le thème de l'intelligence pleine de forme etc. — voilà quelques-uns des sujets engagés par le commentaire albertien sous l'influence du péripatétisme, plutôt que par le texte dionysien.

Le commentaire albertien relève la même situation lorsqu'il s'agit de l'angéologie chrétienne. Selon Albert, les anges connaissent par une réception directe de la lumière qui s'épanche de la *cause première*, en opposition avec la connaissance humaine, reçue de la chose matérielle connue par les sens; leur acte donateur d'être est la lumière intellectuelle de la *cause première* et leur participation réceptrice de sa lumière est antérieure par rapport à celle qui est propre aux créatures inférieures<sup>35</sup>. En effet, ce que le dogme chrétien appelle anges trouve son correspondant dans la hiérarchie des intelligences dans l'apocryphe pseudo-aristotélicien. Cela ne serait qu'une nouvelle preuve de la correspondance entre les acquis raisonnés du philosophe et l'acquis révélé du théologien.

### ***Causa prima* dans la philosophie de l'Aquinat**

Montagnes et Lyttkens<sup>36</sup> ont de bonnes raisons d'affirmer que l'Aquinat se situe, par sa conception de l'analogie de l'être telle qu'elle est présentée dans ses écrits de jeunesse, à proximité de son maître. Chez l'un comme chez l'autre, la dimension platonicienne de l'analogie est mise en valeur. Il est important de noter aussi que, si Albert lui a transmis l'échafaudage puisé au *Livre des causes* de son analogie de la réception, il l'a fait en lui transmettant en même temps une minimale sympathie pour l'opuscule; sympathie qui ne prendra jamais l'ampleur qu'elle avait connu chez le Docteur universel et qui cédera la place à ses méfiances de l'époque de maturité.

En ce qui concerne l'expression *causa prima*, l'Aquinat ne s'en sert que rarement. Elle apparaît cependant dans son œuvre. Par exemple, elle apparaît plusieurs fois dans le *De ente et essentia*, œuvre qui – étant contemporain avec le *De Veritate*, le livre de la crise du développement du système thomasiens – professe encore une philosophie où la cause exemplaire joue un rôle important. Le lecteur y trouvera une référence explicite au petit traité arabe; l'Aquinat se sert de la philosophie de l'être présentée dans la proposition VIII (IX) de l'opuscule en question. De cette façon, la simplicité de Dieu consiste dans le fait qu'il est être tout court, sans aucun autre ajout:

“(...) c'est par sa pureté qu'il est distinct de tout <autre> être. C'est pourquoi, dans le commentaire de la neuvième proposition du *Livre des causes*, il est dit que l'individuation de la première cause, qui est l'être seulement, se fait par sa pure bonté”<sup>37</sup>.

Maïmonide, voir aussi *op. cit.*, II, §1, pp. 235-241).

<sup>35</sup> Cf. ALBERT LE GRAND, *op. cit.*, IV, 18, 66-72, p. 125 et IV, 34, 57-67, p. 140; IV, 11, 40-51, p. 120 et IV, 12, 33-38, p. 122.

<sup>36</sup> B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Thomas d'Aquin*, Louvain – Publications universitaires et Paris – Béatrice-Nauwelaerts, 1963; H. LYTTKENS, “The Analogy between God and the World — An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino”, in *Uppsala Universitets Årsskrift — Acta Universitatis Upsaliensis*, Uppsala-A.-B. Lundequistska Bokhandeln et Wiesbaden-Otto Harrassowitz, 1953.

<sup>37</sup> THOMAS D'AQUIN, *De ente et essentia*, cap. V, 2, trad. A. de Libera et C. Michon, pp. 108-109: “(...) per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod in commento nonae

En vérité, en dépit de son platonisme, le *Livre des causes* n'est pas une philosophie de l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, mais elle reste une philosophie de l'être, car elle identifie la cause première et l'être. A cet égard donc, la position de l'opuscule apocryphe lui convient parfaitement, car l'Aquinatense aussi se propose d'élaborer une théologie selon laquelle l'être et l'essence coïncident en Dieu:

“En effet, il y a <d'abord> quelque chose comme Dieu dont l'essence est son être propre. C'est pourquoi certains philosophes disent que Dieu n'a pas de quiddité ou d'essence, puisque son essence n'est pas autre chose que son être”<sup>38</sup>.

Par contre, en tout autre étant il devrait avoir une distinction réelle entre l'être et l'essence. Il est évident que Thomas se sert de l'opuscule à la fois pour argumenter sa propre conception de Dieu-être et pour soutenir sa théorie de la différence *réelle* entre l'être et l'essence. Mais la référence explicite au *Livre des causes*, dans le VI<sup>e</sup> chapitre du *De ente et essentia*, est anticipée par une autre, dans le IV<sup>e</sup> chapitre, cette fois-ci s'agissant d'une allusion. Le texte est une paraphrase de la proposition 90 du chapitre VIII (IX) de l'opuscule:

“Et parce que tout ce qui est par un autre se ramène (*reducitur*) à ce qui est par soi comme à sa cause première, il faut qu'il y ait une chose qui soit cause de l'être pour toutes les choses parce qu'elle est <l'>être seulement. Sinon on irait à l'infini dans les causes, puisque toute chose qui n'est pas <l'>être seulement a une cause de son être, comme on l'a dit. Il est donc évident que l'intelligence est forme et être, et qu'elle tient l'être du premier étant qui est <l'>être seulement, et elle est la cause première qui est Dieu”<sup>39</sup>.

Comme nous l'avons vu, la nécessité d'une cause première qui soit uniquement *esse* remonte jusqu'à la conception aristotélicienne de la *Physique* (VII-VIII) et de la *Métaphysique* (XII, 6) sur la nécessité d'un terme premier du mouvement, afin d'éviter la régression à l'infini. Dieu est uniquement être et il n'est pas possible qu'il soit autre chose, car, en tant que terme premier de la hiérarchie, il est uniquement être. Pour l'Aquinatense, la distinction de l'opuscule entre l'être, cause-première, et l'être, première des choses créées, qui est l'Intelligence première, peut illustrer admirablement le principe métaphysique de la distinction *réelle* de l'être et de l'essence, car cette distinction est évidente dès la première création, l'Intelligence. C'est à ce propos que, selon le Docteur angélique, l'auteur du *Livre des causes* distingue entre l'être et la forme en ce qui concerne l'Intelligence, mais il attribue à Dieu la simplicité de l'être:

“Et l'intelligence possède une *helyatin* puisqu'elle est être et forme, et, de même, l'âme possède une *helyatin*, et la nature aussi. Et ainsi il n'y a pas d'*helyatin* de la

---

propositionis libri *De causis* dicitur, quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus”.

<sup>38</sup> *Ibidem*, V, 1, trad. A. de Libera et C. Michon, pp. 106-107: “Aliquid enim est sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam: quia essentia sua non est aliud quam esse ejus”.

<sup>39</sup> *Ibidem*, IV, 6, trad. A. de Libera et C. Michon, pp. 104-105: “Et, quia omne, quod est per aliud reducitur ad id quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum, et hoc est prima causa quae Deus est”.

cause première, parce qu'elle est seulement être<sup>40</sup>.

Ce n'est pas ici le cas de discuter la signification du terme *yliathim* ni de faire l'histoire d'une erreur philologique qui a fait Albert et Thomas se tromper sur le sens véritable du terme<sup>41</sup>. Ce qui est important est que la distinction entre l'être et la forme est comprise par Thomas comme distinction (*réelle*) de l'être et de l'essence. Si Dieu est uniquement être (*esse tantum*), il l'est parce qu'il est simple. Le concept de cause première est introduit dans le *De ente et essentia* comme pièce naturelle fondamentale de la métaphysique que l'Aquinat propose d'amorcer. Par conséquent, la cause première est une nécessité conceptuelle dans le système de la métaphysique, car elle sert à théoriser la différence entre l'être et l'essence. En vérité, l'acte créateur accompli par la cause première actualise l'essence, qui, en absence de l'être, est plus qu'une puissance. Contre l'essentialisme ou le formalisme, l'erreur de la plupart des épigones thomistes, l'Aquinat affirme:

“Or, il ne peut se faire que l'être même soit causé par la forme ou par la quiddité de la chose, je veux parler de la cause suffisante (*a causa efficiente*), car alors une chose serait sa propre cause et elle se produirait elle-même dans l'être, ce qui est impossible. Toute chose dont l'être est autre que la nature doit tenir cet être d'un autre<sup>42</sup>”.

La critique de ce que certains d'entre ses descendants aiment appeler de *esse essentiae* est pratiquement la critique du “monisme parménidien” (comme l'appelle Cornelio Fabro<sup>43</sup>). De son côté, l'Aquinat s'efforce de rompre avec la causalité formelle-exemplaire et donc avec son héritage albertien, mais cet effort se cristallise au fur et à mesure que l'Aquinat se dirige vers sa propre maturité de pensée. En ce qui concerne la différence *réelle* entre l'être et l'essence, l'Aquinat la soutient dans toutes ses œuvres. Mais, le passage vers la préférence de la causalité efficiente (après avoir préféré – dans les *Sentences* – la causalité exemplaire) se trouve en accord avec la thèse de la distinction réelle entre l'être et l'essence. Sans doute le *De ente et essentia* n'est-il qu'un moment du périple thomasien vers la formulation de sa conception philosophique dans les écrits de maturité. Thomas y est encore attaché à l'exemplarité platonicienne. Il y est encore attaché à certains thèmes qu'il abandonnera plus tard, comme par exemple l'analogie des récepteurs et la réduction de la multiplicité des substances à une perfection commune inégalement participée<sup>44</sup>.

Le concept de cause première apparaît parfois même dans les ouvrages de maturité de Thomas. Nous en donnons, en passant, un seul cas, tiré de la *Summa theologiae* (q. 3). Dieu

<sup>40</sup> *Liber de causis*, VIII (IX), 90, trad. Aristide Bocognano, 1937, Paris, Garnier, traduction revue en 1991 par Pierre Magnard: “Et intelligentia est habens *yliathim* quoniam est esse et forma et similiter anima est habens *yliathim*, et natura est habens *ylathim*. Et causae quidem primae non est *yliathim*, quoniam ipsa est esse tantum”.

<sup>41</sup> A ce sujet voir A. BAUMGARTEN, “*Liber de causis*: teoria inteligenței intermediare între aristotelism și neoplatonism”, in *Liber de causis*, Bucarest, Univers Enciclopedic, 2002, pp. 144-145.

<sup>42</sup> THOMAS D'AQUIN, *De ente et essentia*, IV, 6, trad. A. de Libera et C. Michon, pp. 102-105: “Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma, vel quidditate rei; dico sicut a causa efficiente, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile; ergo oportet, quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, quod habeat esse ab alio”.

<sup>43</sup> Cf. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain – Publications Universitaires et Paris – Béatrice-Nauwelaerts, (1939) 1961.

<sup>44</sup> Cf. B. MONTAGNES, *op. cit.*, p. 37: “Par delà les différences formelles, qui établissent leur multiplicité formelle, les diverses substances s'unifient dans une perfection commune inégalement possédée par chacune, un peu comme au plan prédicamental les accidents reçoivent l'être de façon amoindrie”.

est simple – affirme le Stagirite – et la simplicité de Dieu consiste dans le fait qu’il n’a pas de cause, mais qu’il est la cause de toute chose; car toute chose composée est précédée par une cause, qui assure son unité.

“Or, Dieu n’a pas de cause, ainsi qu’on l’a vu, étant première cause efficiente (*prima causa efficiens*)”<sup>45</sup>.

Son unité ne pourrait pas être l’œuvre d’une cause qui le produise en unifiant (*adunans*) toutes ses parties, mais c’est l’unité constitutive de ce qui ne comprend pas des parties et des différenciations, c’est-à-dire de ce qui est simple par sa nature. Encore plus, s’il n’est pas causé, c’est lui qui cause toutes les choses, en tant qu’Il est leur cause efficiente. On voit ici comment la cause première retrouve son emploi aristotélicien, celui de cause efficiente. Dieu cause première/cause efficiente produit la diversité des choses non parce qu’il serait lui-même divers, mais parce que son acte créateur implique la composition de l’être et de l’essence dans tout ce qu’il crée:

“Ce qui procède de Dieu ressemble à Dieu, comme les effets de la cause première peuvent lui ressembler. Or, être causé c’est nécessairement être composé de quelque manière; car tout au moins l’existence d’un être causé est autre que son essence, ainsi qu’on le verra”<sup>46</sup>.

La simplicité de Dieu consiste dans le fait que le Créateur est *esse tantum*.

En revenant à l’*In Beati Dionysii De divinis nominibus*, il est contemporain avec la première partie de la *Summa theologiae*. Nous avons déjà vu que l’Aquinat se situe dans ses commentaires assez proche de la lettre de l’autorité textuelle qu’il commente; par conséquent, nous pouvons identifier dans le commentaire des *Noms divins* une bonne partie des éléments néoplatoniciens de son œuvre de jeunesse. Cependant, Thomas est conscient que Denys imite beaucoup les platoniciens. Malgré la contemporanéité de son commentaire sur le *De divinis nominibus* et le *Livre des causes*, malgré la prise de conscience avouée de leurs sources néoplatoniciennes similaires, Thomas refuse, autrement que son maître, de commenter Denys au profit du *Livre des causes* (bien que, dans le *Super librum De causis expositio*, il attire l’attention sur la similitude des deux écrits). Cela explique pourquoi l’Aquinat a hésité d’employer dans son commentaire à Denys l’expression *causa prima*. On peut y trouver toutefois quelques références, qui sont parfois à rapporter à l’opuscule pseudo-aristotélicien. Néanmoins, leur présence – pas du tout abondante dans le texte – est la preuve que le *Livre des causes* ne mérite pas, selon l’Aquinat, la dignité de principe herméneutique. Les occurrences les plus importantes de l’expression *causa prima* sont: I, 2; I, 3; IV, 2; IV, 5. Regardons-en quelques-unes !

Par exemple, l’occurrence de IV, 2, non seulement qu’elle atteste l’expression propre au *Livre des causes*, mais elle rappelle aussi l’esprit de ce livre, pour qui le bien éternel n’a pas de forme. Sans doute Denys rejoint-il, à distance historique, la 90<sup>e</sup> proposition du *Livre des causes*, où la cause première, qui est la bonté créatrice de tout ce qui existe, n’a pas de *ylithim* ou de forme; de la même façon, le bien éternel de Denys se trouve au-delà de la substance (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). En effet, Denys affirme à l’égard de la bonté de Dieu:

<sup>45</sup> THOMAS D’AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 7, *resp.*: “Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens”.

<sup>46</sup> *Ibidem*, I, q. 3, a. 7, ad 1: “(...) ea quae sunt a Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est, ut infra patebit”.

“Mais si le Bien est transcendant à tout être, comme c’est en effet le cas, il faut dire alors que c’est l’informe qui donne forme, que c’est celui qui demeure en soi sans essence qui est le comble de l’essence, et la réalité sans vie, vie suprême, et la réalité sans intelligence, suprême sagesse, et ainsi de suite, car toute forme qui se nie du Bien signifie pour lui transcendance informatrice. Et si l’on ose ainsi parler, vers ce Bien supérieur à tout être il n’est pas jusqu’au non-être qui ne tende également jaloux en quelque sorte de résider lui aussi dans le Bien proprement suressentiel par lui total dépouillement”<sup>47</sup>.

Dans l’interprétation de l’Aquinat, la philosophie de l’au-delà de l’être ou de l’au-delà de la substance aurait, chez l’Aréopagite, le rôle d’amorcer une ontologie de la transcendance (et non pas une mé-ontologie, comme chez Platon) et une épistémologie apophasique. Le bien qui est Dieu se trouverait au-delà de l’être pour avoir en soi un excès d’être. Le Denys de l’Aquinat et le *Livre des causes* s’accordent sur le sujet. Le thème de la transcendance a pour but de forger une théologie négative pour l’un, comme pour l’autre. Quant au commentaire proposé par Thomas d’Aquin, l’insertion de l’expression *causa prima* là où Denys emploie le terme *bonum*, nous fait penser que le texte dionysien a suscité chez le commentateur angélique le sentiment d’une certaine parenté entre les deux textes apocryphes. D’autre part, nous ne pourrions pas ignorer les similitudes entre le commentaire de l’Aquinat et celui d’Albert, dont le plus important est justement l’emploi de l’expression puisée au *Livre des causes*. Voici les deux paraphrases:

**Albert le Grand:** “*Mais si le Bien est encore, c’est-à-dire de plus, au-delà de toute existence, puisqu’il est d’ailleurs le Bien, c’est-à-dire dans la mesure où il est Bien, qu’il manque de forme par éminence, non de manière privative, à savoir < dans la mesure où > il est étant au-delà de toute forme, il donne de la forme à toutes < les choses >; il faut donc que la cause soit éminente par rapport à ce qui est causé (...) et la disposition de la cause première (primae causae) par laquelle elle agit est la bonté et aussi < Denys > dit-il que < Dieu > donne de la forme dans la mesure où il est le Bien et où il manque de forme et en lui seul, donc dans le Bien qui manque de forme, il y a excès de substance, c’est-à-dire il excède toute substance, sans exister comme les autres, mais au-delà des autres*”<sup>48</sup>.

**Thomas d’Aquin:** “(...) il faut considérer que, tout comme la matière première est dite informe à cause de l’absence de la forme, de la même manière l’absence de forme est attribuée au Bien premier même non pas à cause de l’absence, mais à cause de l’excès; et ainsi, conformément à une assimilation lointaine, la ressemblance de la **cause première** (*causae primae*) surgit dans la matière première. Aussi Denys dit-il que Dieu, puisqu’il est *supérieur à toute existence, il donne forme aux choses*, dans la mesure où il est *le Bien et manque de forme* par excès; (...) en Dieu même *seulement* il y a *excès de substance*, car – dis-je – il subsiste de manière excellente; et c’est cela que signifie *qu’il n’existe pas* comme les autres”<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> PSEUDO-DENYS L’AREOPAGITE, *De divinis nominibus, De divinis nominibus*, IV, 3, PG 3, 697 A-698 A; d I, 157: “Si autem et super omnia existens est, sicut quidem est, bonum et carens forma format, et in ipso solo non-existens substantiae excessus et non-vivens excedens vita et sine-mente-existens excellens sapientia, et quaecumque in bono non-formatum sunt excedentis formationis. Et si fas est dicere, bonum, quod est super omnia existens, et ipsum non-existens desiderat et certat aliquo modo in bono et ipsum esse, quod vere est supersubstantiale secundum ab omnibus ablationem”; trad. M. de Gandillac, in *Œuvres complètes*, Paris, Aubier, 1941.

<sup>48</sup> ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 37, 30-41, p. 143: “Si autem illud

L'absence de forme dans la cause première revient à l'absence de l'*ylithim* du *Livre des causes*. Cependant, il n'y a pas d'allusions, dans le contexte, à l'opuscule pseudo-aristotélicien. Mais un rapprochement théorique est possible et il pourrait nous être confirmé, dans le cas de l'Aquinat, par la similitude entre la paraphrase du texte dionysien et le commentaire de la 90<sup>e</sup> proposition du *De causis* dans son *De ente et essentia*. Ici, justement comme là, l'absence de forme de la cause première marque la simplicité de Dieu (qui est l'être pur), à la différence de l'intelligence première, qui est composée d'être et de forme. Il est certain que, à cet endroit de sa recherche, l'Aquinat a jeté sans doute un coup d'œil sur le commentaire de son maître: les deux voient dans ce paragraphe dionysien un excursus sur le thème de la matière et de la forme. L'affirmation dionysienne que ce qui n'existe pas désire le bien se référerait, selon l'avis d'Albert, à la disposition de la matière – être uniquement en puissance (donc en quelque sorte non être) – d'accepter la forme. L'Aquinat ne fait que reprendre l'interprétation albertienne, mais en essayant de montrer l'originalité de Denys par rapport aux platoniciens (tout en insistant que Denys imite beaucoup les platoniciens).

L'occurrence de I, 3 va plutôt contre l'esprit du *Livre des causes*, encore qu'il emploie l'expression qui lui est propre. L'Aquinat s'efforce de prouver (comme il le fait dans le commentaire quasi-contemporain *Super librum De causis expositio*) la supériorité métaphysique et théologique de Denys par rapport au petit traité traduit de l'arabe. Le platonisme chrétien de Denys présente une valeur théologique indubitable à la différence du platonisme du *De causis*. A ce propos, le récit que nous donnons ci-dessous est suggestif:

“(…) puisque le Bien a la raison de la fin, car le Bien est ce que toutes <choses> désirent, la fin est donc la première des causes (*prima causarum*), le Bien est ce à quoi correspond d'abord la raison de celui qui cause. (...) Car en effet Dieu est bon, mais bon non pas puisqu'il participerait à la bonté, mais *puisque* il est *l'essence même de la bonté*, il est la cause des choses (*causa rerum*) non pas selon une disposition créée, mais c'est *par son propre être* (*per ipsum esse suum*) qu'il est la cause de tout ce qui existe (*causa omnium existentium*); cependant, cela n'empêche pas qu'il agisse par l'intellect et par la volonté, puisque son intellection et son vouloir sont son propre être (*ipsum esse eius*)”<sup>50</sup>.

---

bonum et, idest etiam, est super omnia existentia, sicut quidem est bonum, idest in quantum est bonum, et carens forma, per eminentiam, non privative, idest ens super omnem formam, format omnia; oportet enim causam esse eminentem causato (...) et dispositio **primae causae** qua agit, est bonitas, et ideo dicit, quod format sicut bonum et sicut carens forma, et in ipso solo, scilicet bono, quod forma caret, est excessus substantiae, idest substantia excedens omnem substantiam, non existens sicut alia, sed supra alia (...).”

<sup>49</sup> THOMAS D'AQUIN, *In B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, IV, 2: “(...) considerandum est quod sicut materia prima dicitur informis per defectum formae, sic informitas attribuitur ipsi primo bono, non per defectum, sed per excessum; et sic, secundum quamdam remotam assimilationem, similitudo **causae primae** invenitur in materia prima. Secundum hoc ergo Dionysius dicit quod Deus, cum sit *super omnia existentia, format res*, in quantum est bonum et carens forma per excessum; et hoc manifestat (...): in ipso enim solo Deo invenitur quod est *excessus substantiae*; quia, inquam, excellenter subsistit; et hoc dicitur *non-existens* ut alia”.

<sup>50</sup> *Ibidem*, I, 3: “(...) cum bonum habeat rationem finis, quia bonum est quod omnia appetunt, finis autem est prima causarum, bonum est cui primo competit ratio causandi. (...) Quia igitur Deus est bonus, non quidem bonus quasi bonitatem participans, sed *sicut ipsa essentia bonitatis*, non per aliquam dispositionem creatam est causa rerum, sed *per ipsum esse suum est causa omnium existentium*; nec per hoc excluditur quatinus agat per intellectum et voluntatem, quia intelligere eius et velle est ipsum esse eius”.

Le nom *bonum* désigne l'aspect causal en Dieu. Dieu est la cause de tout ce qui existe et la créature s'y rapporte comme au bien suprême et elle participe à Dieu en désirant ce bien éternel, qui est en même temps leur bien propre. De nouveau, nous retrouvons ici la superposition propre au *Livre des causes* entre la cause première et la bonté. Cependant, contre celui-ci, l'Aquinat refuse la doctrine de la création *mediante intelligentia*: la cause première n'est pas la cause des choses par une autre disposition créée, mais elle fait tout ce qu'elle fait par une intelligence et par une volonté qui lui sont propres. De cette façon, encore que le Docteur angélique adopte la terminologie de l'apocryphe arabe, il refuse sa vision du monde. En effet, Thomas emploie la philosophie de l'être fournie par Denys (en accord avec le *Livre des causes*) contre la théorie de l'émanation du *Livre des causes* et du platonisme en général. La causalité *per ipsum esse suum*, en tant qu'elle est liée indissolublement (pour Thomas) à la distinction réelle de l'être et de l'essence dans les créatures, s'oppose à la causalité par la médiation de l'Intelligence, qui équivaut à l'être, la première des choses créées<sup>51</sup>. Or, pour l'Aquinat, la distinction entre l'être et l'essence a pour but de sauvegarder la création *ex nihilo*, qui est fortement mise en danger par toute théorie de la création par la médiation d'une intelligence ou d'un être créé avant la création. Toute philosophie de l'émanation court le risque du monisme parméniézien. De plus, le paragraphe que nous venons de citer continue par l'affirmation de l'être intensif<sup>52</sup>, qui contient en soi toutes les perfections (*causa praehebet...*). Mais l'être intensif est opposé, dans le commentaire des *Noms divins*, à la hiérarchie de l'émanation néoplatonicienne. Le Dieu-être de Thomas réunit en soi toutes les perfections hypostasiées par Platon et par ses descendants philosophiques. De plus, la nomination de Dieu est possible justement par la participation de la créature à Dieu, qui englobe virtuellement toutes les perfections de la créature. Et la participation de la créature à son Créateur est vraiment importante dans le système thomiste, car la nomination analogique se sert de cette relation. La métaphysique de l'émanation met en place une participation des créatures aux niveaux infra-divins, qui jouent pour elles la tâche d'instance causale; c'est le cas des Idées de Platon, auxquelles les choses se rapportent comme à la cause exemplaire et celui de l'Intelligence créée du *Livre des causes*. Il s'agit d'une participation incomplète, car le Bien d'au-delà de l'essence et la cause première ne sont pas participés par les choses créées. Par conséquent, cette participation incomplète ne peut que conduire, dans un cas, comme dans l'autre, à une théologie négative. La mé-ontologie dans un cas et l'ontologie de l'émanation dans l'autre fondent les deux une théologie négative, selon le même principe de la participation non-accomplie. La solution thomasiennne de la cause première comprise comme être intensif qui crée sans la médiation d'une entité seconde quelle qu'elle soit rend possible la réalisation d'une similitude entre l'effet et la cause première, c'est-à-dire d'une participation de l'effet à la cause première, en tant qu'il est causé par la cause première même, directement et sans le détour de l'Intelligence première. Le rapport de causalité créatrice exercé directement par Dieu, sans le détour habituel des métaphysiques noétiques, réunit toutes les créatures autour de la cause première:

“(...) toutes sont autour de la cause première (*primam causam*), puisqu'elles sont  
à partir de celle-ci, selon une similitude dérivée; (...) pour qu'elle soit ainsi, comme

<sup>51</sup> Au sujet de la création *mediante intelligentia*, voir les propositions 32, 78, 87, 91, 101, 137, 149 et 204 du *Liber de causis*.

<sup>52</sup> Un tel plaidoyer pour l'être intensif de Celui que Thomas n'appelle qu'accidentellement *causa prima* peut être rencontré dans le même paragraphe I, 3, où l'Aquinat affirme: “Fuerunt enim quidam Platonici qui processionem perfectionum ad diversa principia reducebant” (*In B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, I, 3), un le principe de la vie, un autre le principe de l'intelligence et encore un autre le principe de l'être et du bien.

il est écrit, toutes en toutes, car toute perfection est Dieu selon la causalité”<sup>53</sup>.

### Evaluation

Pour conclure, l'exégèse thomiste et celle albertienne du traité dionysien *De divinis nominibus* diffèrent, en dépit de leur ressemblances, par leurs méthodes herméneutiques, puisées par l'un – à côté d'autres sources philosophiques – au *Livre des causes* et imprégnées d'un certain néoplatonisme (qui correspond au platonisme du texte dionysien même), l'autre consistant dans le rejet de l'autorité du *Livre des causes*. Dans ce dernier cas, l'opuscule pseudo-aristotélicien est invoqué grâce aux similitudes, d'ailleurs attendues, entre deux textes qui remontent aux mêmes sources platoniciennes (c'est-à-dire proclusiennes). Ainsi, il est important de noter que, à la différence de son maître, l'Aquinate n'insiste pas sur les similitudes entre Denys et le *Livre des causes*, mais plutôt sur la similitude de quelques-unes de ses conceptions et celles des platoniciens. De plus, l'Aquinate insiste toujours sur la supériorité nette de Denys par rapport aux platoniciens et au *Livre des causes*. Cette méfiance à l'égard de l'apocryphe arabe est évidente dans ses réserves au sujet de la cosmologie de l'opuscule et au sujet de la métaphysique de l'émanation que l'opuscule soutient. Par contre, Albert les avait intégrées plus aisément que Thomas ne l'a pas fait. Cette méfiance à l'égard du *Livre des causes* est saisissable dans la présence assez réduite des références (exclusivement implicites !) à celui-ci dans son commentaire des *Noms divins*.

---

<sup>53</sup> THOMAS D'AQUIN, *In B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, I, 3: "(...) omnia sunt circa primam causam, quasi ab ipsa secundum quamdam similitudinem derivata; (...); et ipsa, per hunc modum, sit omnia in omnibus, in quantum omnis perfectio omnium est ipse Deus causaliter".

## Bibliographie

- ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*, Münster–Westfalen, Institutum Alberti Magni Coloniense, éd. Bernhardus Geyer, 40 volumes, premier volume paru en 1951.
- ALBERT LE GRAND, *De fato*, București, Univers Enciclopedic, 2001.
- , *In librum B. Dionysii De divinis nominibus*, Textum Taurini 1950.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, tomes 1-4, 1984-1986, éd. Albert Raulin.
- THOMAS D'AQUIN, *Super librum De causis expositio*, H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954.
- THOMAS D'AQUIN, “De esse et essentia”, in *L'être et l'essence – Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, trad. Alain de Libera et Cyrille Michon, Paris, Seuil, 1996.
- MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, Paris, Verdier, trad. Salomon Munk, 1979.
- PROCLOS, *Eléments de Théologie*, Paris, Aubier-Editions Montaigne, trad. Jean Trouillard, 1965; PROCLOS, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1933, trad. E.R. Dodds.
- PSEUDO-ARISTOTE, *Liber de causis*, trad. Aristide Bocognano, 1937, Paris, Garnier, traduction revue en 1991 par Pierre Magnard; *Liber de causis*, édition bilingue (latine-roumaine), trad. Alexander Baumgarten, București, Univers Enciclopedic, 2002.
- PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, Paris, Aubier, 1943, trad. Maurice de Gandillac.
- AERTSEN, Jan A., “The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquina's Philosophy”, in *Medioevo*, Padova, 18/1992, pp. 53-70.
- BADAWI, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, cours professé à la Sorbonne en 1967, Paris, Vrin, 1987.
- BAUMGARTEN, Alexander, “*Liber de causis*: teoria inteligenței intermediare între aristotelism și neoplatonism”, in *Liber de causis*, Bucarest, Univers Enciclopedic, 2002.
- FABRO, Cornelio, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain – Publications Universitaires et Paris – Béatrice-Nauwelaerts, (1939) 1961.
- IVANKA, E. von, “S. Thomas platonisant”, in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane 1976, t. 1, pp. 256-257.
- LIBERA, Alain de, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990.
- LIBERA, Alain de, *Métaphysique et noétique – Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005.
- LYTTKENS, Hampus, “The Analogy between God and the World — An Investigation of its Background an Interpretation of its Use by Thomas of Aquino”, in *Uppsala Universitets Årsskrift — Acta Universitatis Upsaliensis*, Uppsala-A.-B. Lundequistska Bokhandeln et Wiesbaden-Otto Harrassowitz, 1953.
- MCCULLOUGH, Ernest J., “St. Albert on Motion as *Forma fluens* and *Fluxus formae*”, in \*\*\*, *Albertus Magnus and the Sciences. — Commemorative Essays*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, éd. James A. Weisheipl.
- MONTAGNES, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Thomas d'Aquin*, Louvain – Publications universitaires et Paris – Béatrice-Nauwelaerts, 1963.
- SAFFREY, H.-D., “L'état actuel des recherches sur le *Liber de Causis* comme source de la métaphysique au Moyen Age”, in *Miscellanea Mediaevalia*, Band II, 1963.
- SAFFREY, H.-D., “Introduction”, in *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, Fribourg-Louvain, 1954.