NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

72 N° 1 1950

Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas

André HAYEN (s.j.)

p. 72 - 75

https://www.nrt.be/en/articles/etre-et-agir-dans-la-philosophie-de-saint-thomas-2669

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

ETRE ET AGIR DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS

C'est une joie et un réconfort de discerner, dans les grandes études consacrées au thomisme, depuis le temps du P. Rousselot, du P. Sertillanges et du P. Maréchal jusqu'aux livres récents de M. Gilson, du P. Geiger et du P. de Finance, le progrès symétrique d'une intelligence de plus en plus fidèle de la vivante pensée du Maître, surprise au foyer d'où jaillit le système, et d'une réflexion de plus en plus « engagée » dans la vivante pensée de notre temps.

Les deux thèses du P. de Finance, surtout la grande thèse sur *Etre et Agir* sont des œuvres longuement mûries. Une méditation de plus de vingt années permit au Père de « saisir la pensée de saint Thomas en flagrant délit de maturation » et de « retrouver, sous les formules successives, le dynamisme qui les engendra et les unifie » (p. 29).

Des esprits lucides et vigoureux reprocheront peut-être à son exposé d'être moins net, moins nerveux, moins lumineux que celui de l'*Intellectualisme* du P. Rousselot. La différence entre les deux auteurs ne viendrait-elle pas, en vérité, d'un progrès dans la compréhension de saint Thomas, dans la découverte par le P. de Finance, au delà du P. Rousselot, et même au delà du P. Maréchal, du caractère concret et existentiel de la pensée thomiste ?

L'ouvrage du P. de Finance se partage en neuf chapitres groupés en deux parties : l'agir enraciné dans l'être; l'être révélé dans l'agir.

Le premier chapitre expose l'ordre métaphysique tel que le conçoit saint Thomas : réalisme de l'être et des principes d'être (l'acte et la puissance). Pour bien comprendre la conception thomiste de l'univers, « il faut avoir présente à l'esprit l'évidence fondamentale de ce réalisme : si l'activité de l'esprit impose sa marque à nos concepts, cette même activité, grâce à son pouvoir de réflexion, sait discerner son propre ouvrage et retrouver, sous ses constructions logiques, le vrai visage du réel. Car, en définitive, l'esprit est définitivement accordé aux choses et les lois qui régissent son agir sont celles-là mêmes qui commandent l'être de son objet » (p. 43).

Introduits dans cette perspective, nous pouvons demander à saint Thomas ce que sont l'*acte* et l'*acte d'être*. Le chapitre II répond que l'acte est de soi perfection, plénitude. Il est doué d'une infinité dynamique, infinité absolue, existentielle, qui est celle de l'être même. La *virtus essendi* du thomisme semble bien proche du *conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur* de Spinoza et de l'existentialisme contemporain. En réalité, il faut reconnaître que Spinoza ne dépasse pas l'ordre essentiel en identifiant le *conatus* à l'essence. En dépit du paradoxe, nous ajouterons que, dans la mesure où il ne réussit pas à surmonter l'antinomie de l'aliénation de l'homme et de son émancipation, l'existentialisme de Heidegger ou de Sartre reste enfermé dans la même prison.

L'infinité dynamique de l'acte s'exerce dans son expansion. La nature de l'acte est de se communiquer : *Bonum est diffusivum sui*. L'explication de cet axiome et sa justification ne satisfont pas entièrement le lecteur. La question ne semble pas avoir été creusée à fond par le P. de Finance. S'est-il suffisamment placé dans la perspective *concrète* de saint Thomas ?

---

(1) J. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*. Coll. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1945, 25 × 16 cm., x-372 p.

En résumé, l'agir est essentiellement un dynamisme au sein de la participation. Aussi ne peut-il se concevoir indépendamment de l'être dont le chapitre suivant aborde l'étude.

En dépit de Kant, de Wolff, de Suarez (et d'Ockham), l'existence ne s'oppose pas au possible. Elle s'oppose à l'essence comme l'acte s'oppose à la puissance. Nous rencontrons ici la thèse classique et fondamentale de la distinction réelle. Celle-ci ne se peut comprendre correctement que moyennant la participation et réciproquement. Pour saint Thomas, les êtres sont contingents parce qu'ils sont finis; ils sont finis parce qu'ils participent Dieu. Corrélativement, cette participation n'est intelligible qu'en fonction de l'*acte* d'exister. Car l'existence est un acte et non pas un fait. « Rechercher la cause de l'être, ce n'est pas se demander par quel artifice les choses ont tout à coup surgi du néant, c'est remonter à la réalité dont la plénitude transcendante rend compte de tout ce qui *est* parce qu'elle le précontient éminemment. L'*esse*, en effet, qu'il s'agit d'expliquer, n'est pas simple *positio extra causas*, mais la richesse intérieure, l'actualité dernière, la racine et la mesure de toute perfection » (p. 121).

Nous passons ainsi au chapitre IV, consacré explicitement à la participation de l'être, c'est-à-dire à la création de l'univers, à la transcendance de Dieu, *infiniment présent* à son œuvre.

Après avoir considéré l'être dans lequel s'enracine l'agir, il nous faut explorer le mouvement de l'agir qui révèle l'être. C'est en effet dans l'activité du *reditus ad Deum* que se découvre la réalité de l'*exitus a Deo*; c'est dans le *mouvement* de la connaissance nous engageant dans l'action que nous prenons conscience de notre acte d'exister.

Ce mouvement, le Père l'appelle la conversion de l'être (ch. V), qui s'accomplit sous la motion du bien (ch. VI). Dans l'exercice concret de ce mouvement, le chapitre VII discerne deux aspects : « Surabondance de l'être et sa suprême détermination, l'action est à la fois l'épanouissement de sa plénitude et le supplément de son indigence. Ce double caractère d'expansion et d'intégration la rattache aux deux aspects de l'acte que nous avons étudiés au chapitre second. Parce que l'acte est, de soi, diffusif, l'être, même enclos dans une essence, conserve une aptitude à se communiquer, à rayonner, proportionnée à sa nature. Parce que l'acte est, de soi, illimité, il faut que, restreint par une puissance, il tende à se surpasser. L'action présente ainsi deux sens, aussi inséparables que le sont, dans l'être même, sa réalité positive et la négation qui la circonscrit » (p. 245).

Reste à parcourir les degrés de l'agir. Le chapitre consacré à cette exploration nous paraît inférieur aux autres. L'auteur y suit docilement saint Thomas en des domaines où celui-ci n'a jamais poussé à fond l'effort de sa pensée. C'est ici qu'il aurait fallu dépasser ses affirmations, même implicites, et oser penser ce que peuvent être les *species* intentionnelles, leur rapport à l'objet et à l'espèce naturelle, etc.

Cet effort reste à faire. Les recherches devraient être poursuivies, croyons-nous, dans la ligne d'*une métaphysique de la participation intentionnelle de l'être*, jusqu'à la découverte de la « communauté » dans la participation, c'est-à-dire de la *communicatio ipsius esse* (2).

---

(2) Nous espérons pouvoir présenter les résultats de nos propres recherches en ce point en rééditant notre étude sur *l'Intentionnel dans la Philosophie de saint Thomas* (Louvain-Paris 1942).

Le P. Geiger voulut bien soumettre à un minutieux examen les pages que je consacrai à l'analogie chez saint Thomas (*Bulletin thomiste*, t. VI, 1942, pp. 260-264). Pour l'essentiel de la question, mon bienveillant critique se déclare d'accord avec moi. Il me reproche cependant d'avoir mal lu un texte

L'on parvient ainsi au dernier chapitre du livre : l'ascension de l'univers. En déterminant la nature de l'action et ses divers types, nous ne pouvons négliger leur finalité, leur finalité réelle d'actes réels s'exerçant sur des objets déterminés dans un univers concret. Ce chapitre considère les sujets existants et voit à quelles conditions, dans le déploiement des énergies hiérarchisées, l'univers accomplit son destin (p. 305).

En lisant ce chapitre, deux réflexions viennent à l'esprit. Pour exposer la métaphysique de l'être et de l'agir dans un ordre vraiment fidèle à saint Thomas, le P. de Finance n'aurait-il pas dû partir de la réalité concrète de l'univers au lieu d'y parvenir dans son dernier chapitre ? Sans doute n'a-t-il pas tort de reprocher à Descartes son « individualisme métaphysique » (3). Mais lui-même n'interprète-t-il pas le thomisme dans un sens quelque peu cartésien ? Pour saint Thomas, écrit-il, « un individu n'est pas seulement une partie de l'univers, il existe d'abord en soi, l'univers comme tel n'ayant qu'une unité d'ordre » (p. 167). Le thomisme, en réalité, est un universalisme avant d'être un personnalisme. Il est un personnalisme parce que l'univers n'existe que dans les êtres singuliers qui le composent. Mais il est d'abord un universalisme parce que l'emprise créatrice qui constitue l'unité d'ordre du monde, est antérieure, *anterioritate rationis et naturae*, à l'unité singulière des choses individuelles.

Pour saint Thomas, l'univers n'est pas seulement « une *idée d'ensemble* qui préside de plein droit aux existences individuelles » (4). Il est un ordre réel et concret de substances, constitué par la motion de l'amour créateur et par son attrait.

Dans cette perspective d'univers, toutes choses se simplifient en se reliant au tout et à toutes les autres choses. L'objectivité de la connaissance cesse de faire problème. Elle s'explique avec solidité, cohérence et simplicité : avant que la vie immanente ne se manifeste dans la conscience, l'union est déjà réalisée par l'action de l'univers sur l'homme (5).

Même renouveau de lumière dans l'intelligence de l'amour : l'amitié naturelle et la charité surnaturelle sont essentiellement universelles parce qu'elles se fondent sur la *communication* naturelle ou surnaturelle de Dieu qu'elles « actuent ». Cette conception de l'amour est latente déjà dans la métaphysique thomiste de la réflexion. Celle-ci, en effet, avant d'être possession de soi, est exercice du dynamisme fondamental de l'être vers celui qui est, « tout simplement, le bien universel » (I, q. 60, a. 5 ad 3 et II^{a} II^{ae}, q. 25, a. 2, c.).

Il nous semble que le P. de Finance n'est pas allé jusqu'au fond de la métaphysique thomiste de la *communicatio bonitatis divinae*. Car voici la seconde réflexion que nous nous permettons de lui soumettre. La fin qu'il assigne à l'activité humaine répond-elle bien à la pensée de saint Thomas ? Celui-ci admettait-il vraiment l'existence d'un désir naturel du surnaturel ?

Il faut répondre, croyons-nous, que jamais saint Thomas ne s'est nettement posé la question. Toujours il envisage le problème de la destinée humaine et du *reditus rationalis creaturae in Deum* dans la perspective de la

---

(*I Sent.*, dist., 24, q. 1, a. 1, ad 4). Le reproche est fondé et je reconnais ma méprise. Il critique aussi ma lecture de *I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1 ; *I Sent.*, dist, 2, q. 1, a. 1 ; *II Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3 ; cette lecture est hésitante, car je n'avais pas encore discerné, il y a dix ans, l'importance, doctrinale et historique, de la « *communication* de l'être ». Par le fait même, je tendais à expliquer la participation, qui est première, par la relation, alors que celle-ci doit s'expliquer par celle-là.

(3) *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, dans les *Archives de Philosophie*, vol. XVI, Cahier II, Paris, 1946, p. 171.

(4) G. de Broglie, *Recherches de Science religieuse*, 1924, p. 126, n. 29.

(5) J. Legrand, *L'Univers et l'Homme dans la Philosophie de saint Thomas*, Bruxelles-Paris, 1946, t. II, p. 293.

connaissance philosophique intégrée à la synthèse théologique que M. Gilson appelle la perspective du *révélable* (6).

La pensée de saint Thomas ne s'est jamais exprimée nettement sur ce sujet. Elle est restée flottante. Non que le principe de solution soit absent du thomisme. Comme l'a bien vu Cajetan, comme l'ont récemment souligné M. Söhngen puis le P. de Lubac (7), ce principe est énoncé dans la distinction entre la présence *causale* de Dieu, constitutive de l'ordre naturel, et sa présence *objective*, constitutive de l'ordre surnaturel (I^a, q. 8, a. 3, c; I^a II^ae, q. 109, a. 3, ad 1; etc.). Mais saint Thomas perd souvent de vue cette distinction. De là le désaccord des textes. Malgré l'affirmation formelle du *De Malo* (5. 3. c), par exemple, tel passage de la *Somme* (II^a II^ae, q. 2, a. 3, c) semble admettre une exigence du bonheur surnaturel. A interroger loyalement les textes, on a tantôt l'impression que saint Thomas voit dans l'intelligence un désir naturel de voir Dieu (p. 335); tantôt il semble bien ne reconnaître à l'homme qu'un désir de la béatitude en général (p. 338).

Il ne faut pas chercher à mettre ces textes d'accord entre eux par d'ingénieux commentaires. Ils ne le sont pas. Ils attestent l'inachèvement du thomisme. Ils attestent le génie d'initiateur de saint Thomas. Ils nous invitent à rechercher avant tout l'intention foncière, le foyer du système qui nous permettra de rester vraiment fidèles à sa pensée — et pas seulement à ses formules — en continuant à penser dans le sens où il nous apprit à le faire.

Or, croyons-nous, on ne s'oriente pas exactement dans ce sens lorsqu'on souligne dans l'univers le besoin que les choses ont d'un surcroît, le besoin de rejoindre en quelque sorte l'infini qui travaille l'être fini, la tendance de l'esprit à la possession de l'être total (pp. 180, 182, 299).

Une autre interprétation du thomisme soulignera, au contraire, que « l'appétit métaphysique foncier n'est pas une convoitise, mais une adhésion... Si l'intelligence en tant que chose, nature déterminée, aspire à se parfaire, en tant qu'intelligence, c'est-à-dire capacité de l'être, son dynamisme fondamental est une adhérence, un consentement, un « oui » dit à l'ordre ontologique. Ainsi l'appétit naturel de l'esprit est le désintéressement même... La volonté, dans sa pure essence spirituelle, est le pouvoir de reprendre, en l'intériorisant, le dynamisme naturel de l'esprit, d'adhérer par un « oui », éclos au sein de la pensée, à l'ordre de l'*esse* » (p. 299).

La première de ces interprétations ne dépasserait pas, croyons-nous, l'horizon fermé d'une métaphysique « hégélianisante » du primat du désir et de sa dialectique négatrice. Le devenir s'achèverait dans la nécessité « close » du concept et non dans l'épanouissement « ouvert » de la liberté.

La seconde interprétation rejoint au contraire la pensée profonde de saint Thomas. Elle affirme le primat de l'amour *du* bonheur sur le désir de *mon* bonheur, le primat de l'acte sur la puissance, le primat de l'acte d'exister sur l'essence qui le détermine. Elle s'explicite en une métaphysique de l'être et de sa « communication » : *eo quod seipso fruitur, Deus alia in se dirigit. Agit enim propter suam bonitatem quasi volens communicare quod habet, quia agit non ex appetitu* [*desiderio*] *finis, sed ex amore finis* (*Ver.*, 22, 1. 11; *De Pot.*, 3. 15. 14).

Il va sans dire que cette seconde interprétation est celle du P. de Finance.

A. Hayen, S. I.

---

(6) E. Gilson, *Le thomisme*, 5e éd., Paris, 1944, p. 17.

(7) G. Söhngen, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung*, dans *Scientia Sacra*, Cologne et Dusseldorf, 1935, pp. 114-141; H. de Lubac, *Surnaturel*, dans les *Etudes historiques*, Paris, 1946, pp. 253-256.