

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 68 (2021)

**Heft:** 1

**Artikel:** Unité et spécificité du thomisme du Père L.-B. Geiger

**Autor:** Lambinet, Julien

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1047437>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 14.10.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

JULIEN LAMBINET

## Unité et spécificité du thomisme du Père L.-B. Geiger

Nous partons ici du postulat que le Père Geiger (1906–1983) est, en définitive, un thomiste fort peu connu<sup>1</sup>. Certes, on rencontre son nom au détour de nombreuses recherches consacrées à la métaphysique de Thomas d'Aquin, mais en général sous forme d'une brève allusion, d'un renvoi rapide et, cas le plus fréquent, d'une évocation de la controverse qu'il mena avec le Père Fabro au sujet de la notion de participation. Même en ce dernier cas cependant, la thèse de L.-B. Geiger est le plus souvent ramenée à une position stéréotypée, présentée d'une manière simplificatrice en son opposition à celle de C. Fabro pour tenter d'en dégager une troisième voie. On accordera que c'est bien peu rendre justice au travail du natif de Strasbourg<sup>2</sup>. Nous n'avons pas la prétention, en ces quelques pages, d'offrir une interprétation définitive de la pensée du P. Geiger, mais il nous semble utile, à l'heure où une œuvre (*La participation dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*, 1942) est à ce point devenue classique que ses thèses ne semblent plus lues qu'à la lorgnette d'une tradition interprétative subséquente, de se replonger dans les textes de ce commentateur de Thomas. L'on s'y trouvera à l'école tant du systématicien que de l'historien, et peut-être plus impor-

<sup>1</sup> Pour quelques éléments biographiques, on consultera IMBACH, R. : *L'originalité du thomisme de L.-B. Geiger*, in : GEIGER, L.-B. : *Penser avec Thomas d'Aquin*. Paris/Fribourg : Cerf/ Editions universitaires 2000, X–XI. Si dans ce texte R. Imbach nous donne surtout un aperçu de la méthode du P. Geiger et de la place que cette dernière occupait dans le renouveau du thomisme français au XX<sup>e</sup> siècle, nous tâcherons quant à nous d'aller un peu plus avant dans ce qui singularise le contenu philosophique des thèses majeures que le dominicain avait mis en évidence dans l'œuvre de l'Aquinat. Ainsi peut-être dessinerons-nous une ligne unifiant provisoirement la quête philosophique du P. Geiger. On consultera également la bibliographie des publications du P. Geiger dans : *Penser avec Thomas d'Aquin*, XXIX–XXXVIII.

<sup>2</sup> J.-D. Robert avait déjà établi ce constat : la discussion autour de la participation a surtout été l'occasion de durcir les problèmes et les contrastes entre les positions en présence. Le P. Fabro reprochait au P. Geiger un grave déséquilibre, issu de l'insistance de ce dernier à mettre l'accent sur la participation par limitation formelle au détriment, insistait-il, de la limitation par composition. Ce durcissement s'est déployé et enraciné dans les consciences et la littérature qui a suivi, le plus généralement afin d'asseoir une synthèse propre. Or, il faut dire que nous nous accordons plutôt à l'avis de Robert : « Nous avouons [...] n'être pas arrivé à découvrir le déséquilibre en question. Nous croyons, en effet, qu'on ne peut l'imputer au P. Geiger qu'en ne tenant pas compte de l'ensemble de ses affirmations et de ses précieuses notes de *La participation*. Celles-ci, en particulier, s'y opposent et il semble que le P. Fabro lui-même s'en soit bien aperçu » (ROBERT, J.-D. : Note sur le dilemme : 'limitation par composition ou limitation par hiérarchie formelle des essences', in : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 49 [1965], 61).

tant, d'une méthode qui ne craignait pas d'aller, en quête tout d'abord de vérité, sur les chemins tortueux des raisonnements métaphysiques pour, après en avoir montré les difficultés, avouer encore ses hésitations et prendre de la sorte conscience de l'essence du travail du philosophe, toujours en chemin.

Plus qu'un historien de la pensée, le Père Geiger était un véritable philosophe. C'est parce qu'il était convaincu de la pertinence d'une confrontation de la philosophie de l'être de saint Thomas avec les grands courants du XX<sup>e</sup> siècle qu'il refusa de risquer de la dévaloriser en faisant bon marché de sa lettre. Aussi la lecture de l'œuvre du docteur angélique devait-elle être historiquement la plus rigoureuse possible<sup>3</sup>. L.-B. Geiger se plongeait dans l'histoire, non à la manière d'un antiquaire, mais afin de reconstituer une synthèse honnête et pertinente, loin des figures tutélaires de son temps et des autorités passagères.

Nous ne pouvons exposer ici une vue d'ensemble de la pensée du Père Geiger. Nous nous attacherons surtout à son interprétation de l'effort de saint Thomas et aux quelques thèses peut-être les plus marquantes qu'il énonça sur le texte du docteur angélique. Aussi reviendrons-nous pour commencer sur la controverse, pourtant déjà tant rabâchée, qui l'opposa au Père Fabro sur la doctrine de la participation. Dans un deuxième point, nous tâcherons de montrer comment les positions de Geiger sur la participation peuvent être intimement liées aux résultats obtenus dans ses deux plus fameux articles sans doute en milieu thomiste, à savoir ceux qu'il consacra respectivement en 1947 et 1974 au problème de l'abstraction et à celui de la compréhension thomasiennne des Idées divines<sup>4</sup>. Enfin, nous verrons comment l'élaboration, sinon systématique, tout au moins unifiée de ces différentes perspectives, le conduisit à soutenir une vision proprement originale du thomisme, de la métaphysique et plus généralement de la connaissance, qui lui permit d'ouvrir une voie féconde au sein de la pensée contemporaine.

## 1. LA PARTICIPATION

Comme il est bien connu, le Père Geiger distinguait « deux espèces de participation caractéristiques de deux systèmes différents »<sup>5</sup>. La première, qu'il

<sup>3</sup> Cfr. IMBACH, R. : *L'originalité du thomisme de L.-B. Geiger*, XVIII-XX.

<sup>4</sup> GEIGER, L.-B. : *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*. In *De Trinitate*, q. 5, a. 3, in : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947), 3-40 ; GEIGER, L.-B. : *Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas*, in : *St. Thomas Aquinas, 1274-1974, Commemorative studies*, t. 1. Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies 1974, 175-209. Nous citerons cependant ce dernier article à partir de sa réédition dans GEIGER, L.-B. : *Penser avec Thomas d'Aquin*, 63-110.

<sup>5</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin 1942, 26.

appelait *participation par composition*, « se fonde essentiellement sur la *dualité* d'un sujet récepteur et d'un élément reçu »<sup>6</sup>. Participer signifie alors avant tout : posséder quelque chose qu'on a *reçu* et par là même « l'adapter à sa propre nature » et, « si le sujet est moins parfait que l'élément qu'il reçoit », « lui imposer ses propres limites »<sup>7</sup>. Ce mode de participation se caractérise donc par une limitation imposée, en suite d'une composition, à l'élément reçu par le sujet, seulement apte à n'en recevoir qu'une « partie ». Geiger la définissait par analogie avec le couple formé par la matière et sa forme : « la participation est la *réception* et conséquemment la *possession* d'un élément, jouant le rôle de forme, par un sujet jouant le rôle de matière »<sup>8</sup>. Lorsque la priorité de la composition eu égard à la *limitation* est érigée en principe absolu, c'est, selon Geiger, que nous avons affaire à un « système de participation par composition ». La composition y est invoquée « notamment pour rendre raison de l'origine première des êtres et du mode de leur procession à partir du principe suprême »<sup>9</sup>.

Le second type de participation dégagé par Geiger était appelé *participation par similitude* ou *par hiérarchie formelle* et se fondait sur les « états plus ou moins parfaits d'une même forme ». La participation s'attache alors à rendre compte de « l'état diminué, particularisé, et, en ce sens, participé, d'une essence, chaque fois qu'elle n'est pas réalisée dans la plénitude abso-

<sup>6</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 27.

<sup>7</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *La participation*, 27.

<sup>8</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 28. Il faut noter comment Fabro distinguait lui-même sa compréhension de la participation par composition de l'exemple d'une composition hylémorphique : « Il s'agit là d'une 'determinatio' non de la puissance par l'acte, comme dans le rapport de matière et de forme, mais inversement de l'acte de la part de la puissance (de la créature). En termes précis : cette détermination ne doit pas être conçue à la manière de celle que la différence donne au genre (formalité indéterminée) pour constituer l'espèce. Ici la différence indique l'acte formel par rapport au genre qui est en puissance. Mais la causalité divine présente plutôt la relation inverse. En effet, selon saint Thomas, l'influence divine est la causalité fondamentale et totale, elle est cause de la cause et de son effet en même temps, et elle l'est d'une manière plus intime et plus complète que la cause seconde même. C'est le concept de la cause première en tant qu'on l'appelle cause 'per se' de l'*esse*. L'expression : '*esse commune quod praesupponitur... quod substernitur*', n'indique donc nullement l'indétermination du genre, et encore moins le vide de la matière première, ainsi que le P. de Finance semble craindre ; mais on doit lui donner un sens diamétralement opposé : l'*esse* causé par Dieu signifie l'indétermination de plénitude et d'actualité ; c'est l'acte qui actualise tout autre acte substantiel et accidentel, et qui est présupposé afin que toute autre chose soit en acte et puisse agir. Alors intervient par les causes secondes la 'determinatio' qui est la naissance des actes particuliers, par la décision libre, jaillissant de l'énergie de l'acte fondamental commun de l'*esse*. Cette détermination est à la fois effet et limitation de la plénitude originaire de l'*esse commune* et de l'actualité fondamentale de l'*esse commune* participé. Toute la métaphysique thomiste de la participation est basée sur cette notion simple et inépuisable de l'*esse* : l'*esse* est l'acte premier intensif qui embrasse et contient tout » (FABRO, C. : *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain : Publications universitaires de Louvain 1961, 508).

<sup>9</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 28.

lue de son contenu formel »<sup>10</sup>. Si la composition peut intervenir dans la limitation, elle n'est plus le principe même de celle-ci. Dans ce que Geiger appelle en effet un *système de participation par hiérarchie formelle*, le multiple, considéré dans son rapport au premier principe, n'est plus issu d'une composition, mais d'une inégalité formelle originaire<sup>11</sup>. On comprend que la distinction de ces deux systèmes de participation ne tient donc pas dans l'esprit de Geiger à la simple présence ou à l'absence, tant de quelque composition que d'une hiérarchie formelle, mais bien à l'usage systématique que l'on fait, soit de la composition pour en faire l'explication unique de la limitation formelle, soit de la limitation considérée comme principe naturellement antérieur à la composition, « encore qu'elle puisse l'impliquer, et même nécessairement, à titre de conséquence »<sup>12</sup>. Saint Thomas lui-même, nuance Geiger, n'a pas voulu se satisfaire de l'un ou de l'autre de ces deux systèmes :

A son gré, la participation par composition, *pour autant qu'elle prétend expliquer l'origine première des êtres*, n'est que la projection dans la structure de l'univers des cadres et des lois de notre logique univoque. Elle est incompatible avec une juste conception des transcendants. A l'inverse, il voit dans la participation par hiérarchie formelle le réalisme exagéré et exclusif de la diversité qualitative pure, substantielle ou accidentelle, telle qu'elle apparaît à notre *intellectus*. On ne peut donc admettre qu'il ait accueilli l'une ou l'autre des deux participations, à moins de montrer qu'il a résolu les difficultés essentielles que nous venons de soulever [...] <sup>13</sup>.

A vrai dire, si *intellectus* et *ratio* ne constituent, comme nous le verrons, qu'une seule et unique faculté en l'homme, les deux facettes de la participation ne peuvent que se révéler inséparables. Geiger se penche tout d'abord sur la deuxième difficulté évoquée et suggère d'emblée le caractère paradigmatique que possède l'*unité* du composé hylémorphique dans son explication de la participation. Il est remarquable, note-t-il en effet, que la diversité prédicamentale se définisse

d'une manière purement formelle, comme si les éléments qui concourent à la formation des êtres composés étaient des monades closes sur elles-mêmes, des données abstraites, dont nous avons dit qu'en effet elles ne peuvent contenir que ce qui fait partie strictement de leur définition. Non seulement les données abstraites ne participent à rien, mais elles se refusent à toute participation. Si on les trouve unies, il faut de toute évidence faire appel à un pouvoir de coordination, voire de contrainte. Or les éléments d'un composé naturel ne sont pas des notions ni des données formelles. Si le composé est *naturel*, il résulte, par définition, de la tendance *naturelle* des parties à s'unir.

<sup>10</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 29.

<sup>11</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *La participation*, 29.

<sup>12</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 29.

<sup>13</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 31.

Bien plus, dans le cas des composés substantiels, l'unité et la corrélation des parties sont tellement profondes qu'il est abusif d'user de la forme propositionnelle pour attribuer à la matière ou à la forme des propriétés, comme si l'une ou l'autre pouvaient subsister séparément. Quand on parle de la forme ou de la matière il faut toujours sous-entendre la nature de co-principe de la substance matérielle, qui essentiellement caractérise l'une et l'autre<sup>14</sup>.

Il en est de même de certains accidents par rapport à leur sujet. L'unité et la priorité ontologique de la synthèse substantielle semblant ainsi établie pour elle-même, l'unité métaphysique de l'ordre prédicamental apparaît garantie sans demander d'autre intervention.

Prise isolément, la théorie de la participation par composition ne semble, quant à elle, que la « systématisation cohérente » du « réalisme excessif des cadres abstraits de notre pensée »<sup>15</sup>. L'abstraction, menée à son terme, conduit à « représenter l'univers sous les espèces d'une hiérarchie de genres de plus en plus universels, de plus en plus pauvres, couronnée par l'esse pur sans aucune quiddité »<sup>16</sup>. C'est là, note Geiger, rendre impossible toute théorie de la création proprement dite, puisqu'une telle abstraction exige de manière corrélatrice la matière qui lui correspond, et ce jusqu'à poser en ses extrémités l'opposition fondamentale de l'esse pur à une matière prime. Tout système de participation de ce genre, s'il exige la composition comme principe de limitation, supposera toujours la préexistence d'un sujet et annihilera toute compréhension authentique de la *creatio ex nihilo*<sup>17</sup>.

La diversité proprement dite, affirme Geiger, est celle de la multiplicité formelle. Elle est première dans son ordre et nul principe créé ne peut en fournir la raison. *Diversa seipsis primo diversa*. Elle ne peut être réduite à quelque différence antérieure et pose donc le problème de la multiplicité en toute son acuité. A ce titre, note Geiger, le problème de la participation « vise d'abord la multiplicité formelle », et non « l'origine des êtres » :

La multiplicité des êtres bons ou beaux porte l'esprit à poser la bonté et la beauté en soi dont les réalisations limitées seraient comme des *reflets* et des *émanations*. La participation devient dès lors, avant tout, *émanation* à partir de la perfection absolue. Et comme notre expérience sensible ne nous offre que des devenirs fondés sur des sujets ou des termes qui préexistent à l'action causale, l'émanation a tôt fait de se changer en participation par réception ou par composition. Il n'en reste pas moins que la participation qui est suggérée

<sup>14</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 170-171. Et Geiger en effet de citer ensuite la *Summa contra Gentiles*, II, 58 : « S'il n'existe pas un principe unifiant, il est impossible que de deux ou de plusieurs éléments se forme un être un, à moins que l'un des éléments ne soit par rapport à l'autre dans un rapport de puissance à acte. C'est ainsi, en effet, que de la matière et de la forme se constitue un être un, sans qu'il y ait de lien extrinsèque pour les tenir unis ».

<sup>15</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *La participation*, 215.

<sup>16</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 216.

<sup>17</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *La participation*, 216.

par la diversité proprement dite, est premièrement un ordre *statique*, un ensemble de relations qui se situent dans l'ordre qualitatif. Il faut donc la définir tout d'abord comme un ordre de similitudes ou de dissimilitudes : participer, c'est, pour une forme, *être à l'état limité ce qu'une autre forme est, ou à un degré plus parfait ou à l'état absolu*. L'âme humaine participe de l'intelligence, parce qu'elle est à l'état limité, le plus imparfait d'ailleurs, ce que l'ange est plus parfaitement, ce que Dieu est dans l'absolue perfection de son essence infinie, non pas parce qu'elle reçoit de l'ange une partie de son pouvoir intellectuel<sup>18</sup>.

Peut-être s'étonnera-t-on, devant un tel éparpillement des formes, de voir encore apparaître une gradation de perfections. Sous quelle unité les étants sont-ils donc ordonnés ? Geiger évoque des formes identiques, participées diversement, de manières plus ou moins parfaites, par les essences. Mais il souligne d'emblée l'illégitimité de toute démarche s'estimant autorisée à passer d'un ordre encore statique de participation formelle à son équivalent dynamique, c'est-à-dire à une ontologie dans laquelle les essences pourraient en quelque sorte transgresser les limites qui leurs sont propres afin d'accéder, par une participation plus grande à quelque perfection, à un ordre d'être supérieur. Bien entendu, l'important est de déterminer l'unité formelle ou la raison propre sous laquelle il peut y avoir hiérarchie. L'homme et l'ange par exemple, mais aussi la substance spirituelle en sa généralité, constituent trois raisons ou ordres bien distincts.

Un être ne peut, sans cesser d'être, passer d'un degré de perfection donné à un degré plus élevé. L'ordre de plus ou de moins dans les essences, dans l'ensemble des essences, ne contredit d'ailleurs aucunement Aristote, pour qui l'essence ne peut comporter de plus ou de moins. Il s'agit dans ce dernier cas de *telle essence déterminée*, considérée dans ses rapports avec les individus où elle se réalise. Un nombre donné ne comporte non plus de plus ou de moins. Il n'en est pas moins vrai que la série des nombres s'obtient par la réunion et la mise en ordre de tous les nombres. Aristote lui-même a fait le rapprochement entre les essences formellement diverses, mais hiérarchiquement liées et la série des nombres. Les essences forment donc un ordre. Nous avons indiqué plus haut qu'elles sont comme des *modes*. Elles sont aussi des *degrés (gradus)* par où l'on monte peu à peu vers la Perfection Première. Peut-on dire qu'elles sont des modes de la Perfection Première, qu'elles sont des modes de Dieu ? Ces modes n'étant que les essences finies, il faut bien que celles-ci soient les modes de quelque chose, et on affirme en effet qu'elles sont les modes de *l'être*. Mais elles ne sont pas les modes de *l'Être*, c'est-à-dire de l'Être absolu<sup>19</sup>.

Les noms que l'on donne au divin, insiste Geiger, sont soit métaphoriques, soit utilisés en leurs sens propres et empruntés aux perfections absolues, que celles-ci appartiennent à Dieu et soient alors unies à la simplicité de

<sup>18</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 240.

<sup>19</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 245-246.

son essence, ou qu'elles soient le propre des créatures. La distinction entre noms propres et métaphoriques ne doit pas être tirée de la matérialité ou de l'immatérialité des êtres, de leur caractère corporel ou spirituel, mais bien « formellement de la distinction entre perfections absolues et perfections propres à la créature »<sup>20</sup>. Il s'agit dès lors d'établir une distinction entre les perfections absolues appartenant à la divine bonté elle-même d'une part, dont on peut former des noms propres, certes toujours inadéquats, que l'on attribue à Dieu, et ce qui relève d'autre part de la modalité limitative de ces perfections, attachée à leur participation par les créatures, et ne pouvant donc être appliquée au sens propre à Dieu<sup>21</sup>.

Il devenait dès lors possible de refonder la théologie des noms sur celle des idées divines. En se connaissant soi-même, Dieu connaît tout ce qui est et tout ce qui peut être. C'est à partir de sa nature et des formes contenues dans son intelligence qu'il crée, non à partir de quelque nature extérieure. C'est en voulant et aimant son essence qu'il veut toutes les choses qui sont par lui et possèdent quelque similitude avec sa bonté<sup>22</sup>.

L'essence de Dieu est donc en même temps que ce en quoi (*quo*) Dieu connaît, le modèle d'après lequel il crée : l'essence divine est *idée*, – l'idée n'étant que la forme mentale qui dirige l'opération, – l'Idée (ou les Idées) divine n'étant que l'essence divine pour autant qu'elle est le modèle imité par la créature. Et de même que Dieu connaît toute créature en ce qu'elle est, de même il y a en Dieu une Idée de tout ce qui est, en tout ce qu'il est, matière et forme, substance et accidents, êtres individuels et lois générales de l'univers<sup>23</sup>.

## 2. LES IDÉES DIVINES, ABSTRACTION ET SÉPARATION

Cette mise en exergue de l'enseignement thomasien concernant les idées divines s'effectuait en opposition aux voix qui s'étaient peu à peu imposées au début du XX<sup>e</sup> siècle et percevaient une certaine incompatibilité entre la doctrine en question et l'interprétation de l'*esse* qu'ils voulaient promouvoir chez l'Aquinate. Pour A.D. Sertillanges ou pour E. Gilson, la théorisation des idées divines ne correspondait pas aux intuitions les plus personnelles de l'Aquinate, et ne représentait qu'un élément concédé aux autorités de son temps, principalement à saint Augustin. Autant dire qu'il ne s'agissait là que d'une pièce rapportée, dès lors susceptible de troubler la cohérence de la pensée propre de saint Thomas. L'affirmation de la simplicité de l'*esse* divin, mise explicitement en question par l'existence d'une mul-

<sup>20</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 232.

<sup>21</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *La participation*, 231-232.

<sup>22</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *La participation*, 232-235.

<sup>23</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 235.



tiplicité d'idées divines dès le Moyen Age, aurait dû rendre tout recours à celles-ci définitivement superflu<sup>24</sup>.

Selon Geiger cependant, « [...] si saint Thomas a conservé les idées divines tout au long de son enseignement, c'est justement pour éviter la contradiction entre la thèse de la simplicité divine et la nécessité d'affirmer la connaissance distincte, par Dieu, d'une multiplicité d'*objets* de sa connaissance »<sup>25</sup>. Sa doctrine des idées divines ne pouvait être en rien comparable au royaume autonome des idées platoniciennes, ni dès lors à ce qu'avait encore de commun ce dernier et la façon dont saint Augustin l'avait remanié.

Les Idées ne forment pas en Dieu un univers d'intelligibles, le monde des possibles que Dieu contemplerait et dont notre univers serait comme une reproduction. [...] Saint Thomas a, en effet, distingué de plus en plus fermement, la forme qui est principe de l'acte de connaissance, en la spécifiant et en l'actualisant, et la forme qui est terme de la connaissance, parce qu'elle a été elle-même formée par l'intelligence. Les idées sont les participations de l'essence divine, connues, en tant qu'elles sont exprimées par Dieu, non pas l'essence divine en tant qu'elle est quasi forme actualisante de l'intellect de Dieu. C'est en tant que terme formé par le connaissant qu'elles permettent d'assurer la multiplicité des objets connus, donc une multiplicité d'idées, sans contredire la simplicité de l'essence divine<sup>26</sup>.

Il s'agit donc de clairement distinguer l'essence divine d'une part, et cette essence connue comme imitable d'autre part<sup>27</sup>. Les idées sont une multiplicité d'aspects, pris à partir du point de vue de la créature, et participant de manière abstraite l'unité foncière qu'est l'être divin. Geiger se fonde sur les questions disputées *de veritate* (q. 3, a. 2) pour soutenir que « les créatures n'imitent la perfection divine que d'une manière déficiente. L'essence divine n'est donc pas l'idée en tant qu'essence, mais, d'une part, en tant qu'elle est connue, et d'autre part, dans la proportion qui définit le degré selon lequel la créature imite l'essence divine [...] »<sup>28</sup>. Dans la *Somme contre les Gentils* (I, 53), Thomas affirmait encore :

<sup>24</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas*, 65–68. Pour les critiques de Gilson et Sertillanges : GILSON, E. : *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris : Vrin 1960, 173–176 ; SERTILLANGES, A.-D. : *Le christianisme et les philosophes*. Paris : Aubier [s.d.], 273–275. Pour une perspective plus récente sur la question, cfr. BOLAND, V. : *Ideas in God according to saint Thomas Aquinas*. Leiden : Brill 1996 ; DOOLAN, G.T. : *Aquinas on the divine Ideas as exemplar causes*. Washington D.C. : The Catholic University of America 2008.

<sup>25</sup> GEIGER, L.-B. : *Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas*, 69.

<sup>26</sup> GEIGER, L.-B. : *Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas*, 69.

<sup>27</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas*, 81.

<sup>28</sup> GEIGER, L.-B. : *Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas*, 88 ; THOMAS D'AQUIN : *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 2, c. : « Je dis donc que Dieu agissant par son intelligence, produit toutes choses à la similitude de son essence. Son essence est donc l'idée des choses, non en tant qu'essence, mais en tant qu'elle est connue. Or les choses créées n'imitent pas parfaitement l'essence divine. L'essence est donc prise par l'intellect divin

L'essence divine comprend en elle les noblesses de tous les êtres, non point par mode de composition, mais par mode de perfection [...]. Or, toute forme, propre aussi bien que commune, est une certaine perfection, en tant qu'elle pose quelque chose ; elle n'inclut l'imperfection que pour autant qu'elle comporte défaut par rapport à l'esse véritable. L'intellect divin peut donc comprendre, dans son essence, ce qui est propre à chaque être, en connaissant ce en quoi il imite son essence, et en quoi il demeure en-deçà de sa perfection. [...] Dieu peut donc avoir, par son essence, une connaissance propre de toutes choses.

S'il n'y a, selon Geiger, de composition que « *dans l'être, entre êtres ou principes de l'être* », c'est que la multiplicité des *êtres* mêmes apparaît première. « Leur limitation doit donc être immédiate si on ne veut remonter à l'infini et montrer par là qu'on n'a point saisi la véritable nature du problème en question »<sup>29</sup>. Si les essences du monde corporel sont certes composées, il ne s'ensuit pas que ce soit précisément cette composition qui fonde la diversité et la limitation formelle elle-même. Les essences doivent être formellement diverses avant toute composition éventuelle. C'est en quelque sorte la description d'un état de fait, ou plus précisément l'explication métaphysique d'une multiplicité constatée, qui constitue le sol du réalisme métaphysique de l'Aquinat.

Cette primauté accordée à la considération de la multiplicité originare plutôt qu'à une composition paraissant supposer une unité universelle ou une réalité fondamentale diversement limitée par la réalité avec laquelle elle compose, permet de s'approcher au plus près de l'opération qui fait, selon Thomas, la spécificité de la démarche métaphysique, à savoir ce qu'il appelle *separatio*, en ce qui la distingue de l'*abstractio*<sup>30</sup>. Alors qu'il n'y a abstraction que des choses qui possèdent un ordre entre elles et sont unies dans la réalité, l'intellect distingue une chose d'une autre selon la *séparation* dans la mesure où il comprend que l'une n'existe pas dans l'autre. Puisque cette seconde opération procède à partir de l'esse même de la chose, elle ne peut « abstraire » ce qui est uni dans la réalité sans tomber dans

comme idée, non pas absolument, mais selon la proportion de la créature à produire et de l'essence divine elle-même, selon qu'elle reste en deçà ou l'imite. Or les choses diverses imitent l'essence diversement, et chacune selon son mode propre, puisque chacune a un *esse* distinct de celui des autres ».

<sup>29</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 66.

<sup>30</sup> Cfr. THOMAS D'AQUIN : *In Boethii de Trinitate expositio*, q. 5, a. 3, c. : « Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio inuenitur : una secundum operationem intellectus componentis et diidentis, que separatio dicitur proprie, et hec competit scientie diuine siue metaphisice ; alia secundum operationem qua formantur quiditates rerum, que est abstractio forme a materia sensibili, et hec competit mathematice ; tertia, secundum eandem operationem, uniuersalis a particulari, et hec competit etiam phisice et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia pretermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et uniuersalia a sensibilibus separata, ut Pittagoras et Platonici ».

l'erreur ; par exemple, si j'abstrais l'homme de la blancheur sous la raison de l'être, c'est-à-dire en affirmant que l'homme n'est pas blanc, soutenant par là qu'il y a séparation dans la réalité, alors que ce n'est effectivement pas le cas. Ainsi, l'intellect n'abstraira avec vérité selon cette opération que ce qui est effectivement séparé dans la réalité, comme lorsque j'affirme que l'homme n'est pas l'âne<sup>31</sup>. En outre, si les qualités sensibles ne peuvent être conçues sans la quantité et que, d'autre part, la quantité ne peut être séparée selon l'être de la substance, la substance elle-même, au contraire, peut exister sans quantité ni qualité. « D'où considérer la substance sans la quantité appartient bien plus au genre de la séparation que de l'abstraction »<sup>32</sup>.

L'article de L.-B. Geiger relatif à l'abstraction et à la séparation insistait sur la nécessité de distinguer clairement ces deux modes d'appréhension, comme Thomas avait fini lui-même par le souligner dans la rédaction définitive de l'article 3 de la question 5 du commentaire au *de Trinitate* de Boèce. L'on n'atteint pas l'immatérialité de l'être comme en prolongeant l'abstraction physique, et à la manière d'un concept universel. Il ne règne pas seulement entre la physique, les mathématiques et la métaphysique, une diversité de degré au sein d'un processus identique d'« immatériation progressive », selon l'expression du Père Geiger,

comme si l'intelligence manipulait un donné primitivement fort grossier pour le rendre peu à peu purement spirituel ou immatériel. Certes les distinctions nous conduisent à des intelligibles de plus en plus dégagés de la matière. Mais elles ne sont pas dans le prolongement l'une de l'autre, marquant comme des paliers d'une progression continue. Elles sont même, en partie, aussi profondément différentes que peuvent l'être la simple appréhension et le jugement<sup>33</sup>.

Thomas affirmait, concernant cette triple distinction des savoirs, que c'est bien faute d'avoir suffisamment différencié les deux premières opérations de la dernière que plusieurs philosophes ont, à l'instar des platoniciens et des pythagoriciens, commis l'erreur de poser les choses mathématiques et universelles séparées de la matière. En l'absence d'une stricte démarcation entre l'abstraction et la séparation, on se verra forcé, soit de faire de l'abstraction des concepts une véritable séparation dans l'être de la chose, les essences universelles et les objets des mathématiques se trouvant ainsi considérés comme des êtres réellement séparés de la matière, soit de ramener la *separatio* à une abstraction en ne concevant l'être même que comme un

<sup>31</sup> Cfr. THOMAS D'AQUIN : *In Boethii de Trinitate expositio*, q. 5, a. 3, c.

<sup>32</sup> THOMAS D'AQUIN : *In Boethii de Trinitate expositio*, q. 5, a. 3, c.

<sup>33</sup> GEIGER, L.-B. : *Abstraction et séparation*, 12-13. Nous aurions affaire ainsi, comme le soulignait fort bien G. Siewerth, à une « abstraction de l'abstraction », c'est-à-dire à un concept d'être abstrait à partir de déterminations déjà abstraites des *qualia* et *quanta* de la substance, soit un concept générique univoque et purement formel qui confond en lui l'acte lui-même et toutes ses différences, et tient ainsi de la puissance la plus vide qui soit (Cfr. SIEWERTH, G. : *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*. Salzburg : Otto Müller 1958, 26).

concept obtenu en quelque sorte par un prolongement de l'abstraction physique.

Epistémologiquement, le père Geiger démontrait là une certaine originalité parmi les tendances du thomisme. Il s'éloignait tant d'une frange conceptualiste, qui finissait en définitive par se rapprocher du scotisme dans sa terminologie (A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, etc.), que du bouleversement dans l'ontologie de la connaissance opéré par le thomisme dit « transcendantal » issu de J. Maréchal. Il ne fait pas de doute en effet qu'une compréhension de l'être comme unité limitée par sa composition avec l'essence est encore celle qui réside au fondement de la démarche du jésuite belge et de ses disciples. Le thomisme transcendantal (chez J. de Finance, A. Hayen ou G. Isaye par exemple) tend, écrit Geiger, à faire exclusivement usage de la participation par composition<sup>34</sup>. Partant de la disproportion persistant entre l'acte de l'esprit et sa finalité, il met en évidence un ordre d'intentionnalité où le réalisme excessif de l'esse abstrait est conjugué à l'appétit infini de l'intelligence<sup>35</sup>. En accordant la primauté à la perspective de la composition de l'être et de l'essence, véritable moteur du dynamisme exprimé dans le contraste entre l'être fini et l'infinitude à laquelle il tend, les perspectives issues de Maréchal tendent indéniablement à attribuer implicitement une univocité idéale à l'être, certes imparfaitement accomplie. Le mouvement de l'être fini semble tendre univoquement, par la médiation de son désir ontologique naturel, à manifester l'unité foncière qu'il possède avec sa fin, sans considération parfois suffisante des différences fondamentales entre les modes de l'être ou les voies de cet accomplissement ; « une sorte d'amour de l'Esse par soi, qui projetterait toute créature au-delà de ses propres limites et fonderait avec le dynamisme de l'appétit la nécessité de l'action »<sup>36</sup>. Sous cet angle, le thomisme transcendantal cache mal sa parenté avec le conceptualisme thomiste qu'il tendait à combattre. S'il avait transformé la logique conceptualiste fixiste, raisonnant par déduction « objective » des définitions et des propriétés, en réflexion sur le dynamisme de l'acte de connaissance et les conditions de

<sup>34</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Bulletin de métaphysique*, in : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 34 (1950), 344.

<sup>35</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Bulletin de métaphysique*, 348-349.

<sup>36</sup> GEIGER, L.-B. : *Bulletin de métaphysique*, 340. « On sait que le dynamisme de l'intelligence, son appétit infini, explique, dans la position du P. Maréchal, tout ensemble l'objectivation du contenu intelligible, et le mouvement qui conduit notre esprit vers l'Absolu. Il semble, si nous avons bien compris le propos du P. de Finance, qu'il appuie en dernière analyse l'exigence radicale de l'activité sur une tension analogue qui existerait dans l'être fini entre son caractère fini, qui lui vient de son essence, et les virtualités infinies de l'esse » (GEIGER, L.-B. : *Bulletin de métaphysique*, 338). Il faut noter que C. Fabro avait plus fortement encore critiqué la tentative issue, chez K. Rahner notamment, de Maréchal, et n'admettait pas qu'un système de participation par composition conduise à identifier l'esse à un acte idéal univoque ou à un concept obtenu au départ de la synthèse concrète de l'ens (Cfr. FABRO, C. : *Participation et causalité*, 57-58).

possibilité objectives qu'il impliquait, on risquait toujours de poser et pré-supposer implicitement au jugement une uni-totalité de l'être abstrait, absolument universel et déterminé au fil de la rencontre de l'étant fini.

Mais l'activité de séparation propre à la métaphysique et brillamment mise au jour par Geiger au sein du texte de Thomas, suppose la mise en évidence d'une certaine indépendance dans l'être pour les « objets » auxquels elle s'attarde. La métaphysique, tout comme d'ailleurs la physique, s'occupe des êtres réels, non du concept universel. C'est pourquoi Thomas la distingue de la logique. Or, atteindre la notion d'être par un acte de *separatio*, c'est concevoir l'être dans la condition réelle, et non seulement pensée, qui fait qu'il y a des êtres matériels comme immatériels.

Elle signifie donc que pour saisir l'être à son niveau propre d'intelligibilité, l'être réel ou réellement possible du métaphysicien, non l'être du logicien, l'intelligence doit le concevoir, le rencontrer en tant qu'objet, comme transcendant les modes d'être matériel et immatériel, plus exactement, comme étant ouvert sur les deux. [...] Il n'est de la raison de l'être ni d'être immatériel, sans quoi il n'y aurait pas d'être matériel, ni d'être matériel, sinon il ne pourrait y avoir des êtres immatériels. Voilà le sens exact de cette *separatio* à qui revient, au gré de S. Thomas, de fonder l'immatérialité propre de l'être, objet de la métaphysique<sup>37</sup>.

La substance même est ce sur quoi il n'est pas possible d'opérer l'abstraction, en ce sens où s'il est bien possible de considérer un certain nombre de choses à part selon la raison, on ne peut les considérer abstraction faite d'une intellection de la substance, support ontologique de tous les accidents. C'est encore la raison pour laquelle, une fois l'abstraction parvenue à la « matière intelligible »<sup>38</sup>, c'est-à-dire la substance comme objet propre de l'intelligence, elle ne peut plus procéder plus loin sous un mode similaire et se doit d'admettre l'originalité synthétique de la substance comme premier sens, séparé, de l'être, susceptible d'assumer sous la perspective du jugement métaphysique, une modalité tant matérielle qu'immatérielle.

<sup>37</sup> GEIGER, L.-B. : *Abstraction et séparation*, 22.

<sup>38</sup> THOMAS D'AQUIN : *In Boethii de Trinitate expositio*, q. 5, a. 3, c. : « [...] nec etiam potest intelligi esse subiectum motus quod non intelligitur quantum. Substantia autem, que est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate ; unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis ». Aussi Geiger affirme-t-il que « la matière des accidents, c'est-à-dire la substance est matière intelligible, puisque l'intelligence seule la saisit, et que les accidents supposés séparés d'elle par la pensée, on n'a plus qu'un objet purement intelligible » (GEIGER, L.-B. : *Abstraction et séparation*, 37).

### 3. L'UNITÉ DE L'ÊTRE ET LA MULTIPLICITÉ DES CATÉGORIES. LA RÉCONCILIATION INACHEVÉE

Le thomisme de l'*actus essendi* du début du XX<sup>e</sup> siècle, représenté notamment par E. Gilson et C. Fabro, avait trouvé dans l'acte d'être, perfection de toutes les perfections, la fondation et le principe même de toute réalité, tout en s'éloignant d'une perspective essentialiste, qui aurait tendance à ne concevoir l'être que sous les termes d'une existence s'ajoutant comme par accident à l'essence. A raisonner ainsi à partir de la composition de deux principes, le premier conférant au second, qui ne ferait que le limiter passivement, toute sa réalité, il est certain qu'on ne pouvait rendre compte adéquatement des capacités limitatives, dès lors actuelles ou déterminantes à quelque égard, de cette « altérité » de l'être – quel que soit le sens qu'on veuille lui donner par ailleurs. On manquait, autrement dit, l'unité d'acte de la substance comme telle. Tout acte d'être est, chez Thomas, d'abord celui d'une substance. Or, selon Geiger, la participation par composition laisse hors de son horizon toute explication valable, tant de l'origine de la *multiplicité* formelle, que de l'émergence du sujet (*hypokeimēnon*) qui limite les formes. La participation par limitation, quant à elle, semble incapable de rendre raison de la composition de matière et de forme, d'essence et d'existence, de substance et d'accident, de *quod est* et de *quo est*<sup>39</sup>. Elle ne présente à la pensée qu'une multiplicité formelle immédiate.

Pour Geiger, il est indéniable que l'unité fondamentale même de l'être n'est pas accessible en soi, mais toujours par la médiation de la *multiplicité* prédicamentale. Cet état de fait est, insiste justement le dominicain, intrinsèquement lié aux pouvoirs de la raison. Les termes d'« Etre » et d'« homme » par exemple, renvoient, au cœur d'une même proposition, à une seule et même réalité. S'ils ne recouvrent pas la même signification, ils visent, dans la mesure où ils sont appliqués à un sujet identique, une seule et même chose et la totalité de cette chose. Aussi l'émergence du multiple est-elle essentiellement liée à l'incapacité de notre esprit à pénétrer le sens profond des mots, ou plus précisément « à leur faire rejoindre parfaitement tout ce qu'ils devraient contenir »<sup>40</sup>. Il demeure indéniable que la connaissance vise ce qui est et l'unité d'un être, par la médiation du multiple qui s'offre d'abord à nos sens<sup>41</sup>. Mais à l'inverse, « être ne désigne point une réalité indépendamment du multiple, encore que l'illusion soit ici particulièrement tenace »<sup>42</sup>. L'être et le multiple se répondent à la manière d'une même réalité conçue par des pouvoirs différents. Le multiple du monde

<sup>39</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *La participation*, 301-302.

<sup>40</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 327.

<sup>41</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 328.

<sup>42</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 328.

réel, saisi par les sens, représente « la réalité telle qu'elle apparaît à un corps matériel, capable de connaître grâce à des pouvoirs corporels, sensibles à l'influence des autres corps »<sup>43</sup>. L'être ne répond pas à une réalité différente, mais saisie cette fois par l'intelligence. Voilà pourquoi, écrit Geiger,

il n'y a ni nécessité, ni utilité, ni possibilité d'abstraire, de négliger le multiple pour saisir l'être. L'un contient l'autre et le livre. Le multiple signifie l'être pour une intelligence à qui l'être n'est accessible que par les sens. L'être est le sens ontologique du multiple. Il est le multiple même, tel qu'il est entrevu par l'intelligence humaine<sup>44</sup>.

C'est l'unité d'un acte au fondement même de la réalité de toutes choses que Geiger comprend sous le terme d'être. S'il faut donc parvenir à dégager l'unité d'être qui rassemble la multiplicité des essences, l'unité que pourrait offrir un simple concept d'être commun se révélerait inefficace. Seule une unité analogique, certes imparfaite, reflètera les limites de notre esprit face à la plénitude qui imprègne l'entière diversité du réel.

Puisque chaque essence diversifie l'être et n'est cependant que de l'être en tout ce qu'elle est, et qu'il en serait de même pour n'importe quel aspect de l'être, l'unité ne saurait être celle d'une notion commune, qui ne retiendrait que l'aspect commun pour négliger les différences. Une telle notion commune serait d'ailleurs parfaitement impossible, puisqu'il n'existe point d'aspect commun isolé d'un aspect différentiel. L'unité de l'être va dans le sens d'une interprétation de la diversité, d'une plénitude simple et riche, non d'une abstraction, fût-elle analogique et confuse. Inutile de faire remarquer qu'une telle unité ne nous est point donnée. Nous en percevons la nécessité, exigée par l'immanence absolue de l'être en tout ce qui est. Nous pouvons l'attribuer à des intelligences plus pures et plus puissantes que la nôtre. Mais nous devons bien reconnaître que l'effort de synthèse ou de sommation qu'elle requiert dépasse notre pouvoir. Pour tenir lieu de cette unité par simplicité et plénitude, nous possédons l'être analogique, sorte de concept imparfait, qu'inévitablement d'ailleurs nous formons en remarquant l'unité de l'être en toutes choses. C'est l'*ens commune*, l'*ens universale*, qui peut convenir à tout sans appartenir en propre à rien<sup>45</sup>.

Les conclusions de Geiger mènent à constater l'incapacité naturelle de notre esprit à saisir parfaitement l'unité du réel même qui se terre sous la multiplicité des apparences. Incapables d'appréhender adéquatement par l'intelligence les liens intrinsèques que tissent l'unité et la multiplicité, nous attribuons d'une part le terme *ens* à la diversité substantielle perçue, que nous cherchons d'autre part à englober sous le mot d'*esse* ou d'*entitas*, tout en l'en distinguant radicalement. Agissant de la sorte, l'esprit en vient

<sup>43</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 330-331.

<sup>44</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 331.

<sup>45</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 337-338.

en général, soit à perdre de vue ce qui fonde le caractère communément partagé par la multiplicité des étants, soit à purement et simplement oublier qu'en dernier ressort, ce sont seuls des êtres substantiels qui peuvent exister en soi<sup>46</sup>. La multiplicité réelle ne peut être, selon Geiger, purement et simplement déduite des diverses modalités abstraites de la raison commune ou du concept d'être. Et les multiples voies du sensible quant à elles, en dépit de leur complexification croissante, ne parviennent pas à s'assurer de l'être véritable de leur objet<sup>47</sup>.

Si l'esprit ne peut donc se contenter du pouvoir d'abstraction de notre raison qui, irrémédiablement distingue ce qui demeure réellement uni, il lui faut découvrir le lien qui court entre l'être même et les sens qui le perçoivent. Au-delà de ce qui permet de comprendre chaque chose à partir des genres plus compréhensifs, au-delà de la simple analyse logique, il faut redécouvrir un pouvoir de synthèse. Mais il ne s'agit pas non plus, selon Geiger, de se contenter d'une synthèse schématisante, qui simplifie et appauvrit la complexité du réel. Il faut, « si on ne veut remplacer toute connaissance par la logique, tenir l'*immanence* absolue de l'être en tout ce qui est, son caractère nécessairement *substantiel*, une connaissance aussi précise et aussi exacte du *sensible* qui nous livre la diversité de l'être, et l'*identité* finale entre le sensible et l'intelligible »<sup>48</sup>. Si donc, continue-t-il,

[...] la métaphysique est une science du réel, il faut admettre que l'acte de connaissance qu'elle requiert est, dans son unité la plus haute, l'un des plus complexes qui soient. Or c'est cette complexité unifiée, où la connaissance de l'être et la connaissance rationnelle, fondée sur notre connaissance sensible, concourent à nous donner la seule vue réelle, encore qu'imparfaite, de ce qui réellement est, qui fournira le centre autour duquel se construira la synthèse de S. Thomas relative au problème de la participation<sup>49</sup>.

L'acte complexe qui nous offrira une meilleure compréhension de la multiplicité des degrés dans l'être n'est ni concret, ni abstrait. Il ne porte ni sur le premier, ni sur le second de manière isolée, mais conçoit leur « intime connexion ». Il ne consiste point en une simple appréhension, qu'elle soit intellectuelle ou sensible, mais dans un jugement<sup>50</sup>. Ou plus exactement, écrit Geiger :

[...] il est la conscience de ce qui fait la véritable portée de tout jugement, c'est-à-dire de tout acte humain de connaissance se prononçant sur ce qui est et sur la manière dont il est. Il y aurait lieu d'opposer le concret et l'abstrait, les concepts, les essences et l'être, si c'étaient là des données extérieures les unes aux autres et homogènes en quelque manière. Elles le sont si peu, qu'au

<sup>46</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *La participation*, 339-340.

<sup>47</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *La participation*, 340.

<sup>48</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 340.

<sup>49</sup> GEIGER, L.-B. : *La participation*, 340.

<sup>50</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *La participation*, 345.



contraire elles se rapportent toutes à un seul et même terme, et que le vœu de l'intelligence et la signification de son effort naturel est d'obtenir leur identité finale<sup>51</sup>.

L'Être est formellement principe à la fois de l'unité et de la diversité des êtres<sup>52</sup>. Il est tout ensemble ce dont toute chose participe nécessairement, puisqu'en dehors de l'être, il n'y a que le non-être ; et ce qui confère à toute chose ce qu'elle est en *propre* et constitue « son être ».

Si en effet être constituait un contenu de pensée de même ordre que celui des autres concepts, notamment des concepts univoques, s'en distinguant simplement par une extension plus grande et une compréhension plus pauvre, s'il était l'effet de cette abstraction par laquelle notre intelligence retient certains aspects pour en éliminer d'autres, il faudrait choisir entre l'aspect similitude et l'aspect dissimilitude. Le principe de non-contradiction interdirait absolument de voir dans une seule et même donnée la source d'unité et la source de diversité. [...] Or, à y réfléchir, on s'aperçoit que l'être n'est pas situé rigoureusement sur le même plan que les autres concepts, et que c'est une manière toute matérielle d'en traiter que de le présenter simplement comme la classe la plus générale<sup>53</sup>.

Nous formons nos concepts en analysant, classant, comparant, en soulignant les différences et ressemblances à partir de notre expérience sensible. Or sur le plan d'un tel savoir qui, allant de généralisation en généralisation, s'appauvrit également à mesure que l'on retient les ressemblances les plus générales<sup>54</sup>, similitude et dissimilitude entrent très certainement en contradiction, puisqu'elles qualifient des rapports appartenant à une raison identique. Mais lorsque nous prenons en considération l'*être* des choses que nous étudions, nous nous ouvrons à une dimension que nous ne pouvons plus manipuler, ajouter, soustraire à l'ensemble des *propriétés*. C'est en quelque sorte la perspective qui se retourne entièrement et la chose, non plus appréhendée comme une quiddité à partir de ses propriétés relatives à d'autres propriétés, devient un être synthétique, « absolu »<sup>55</sup>, dont la « définition exprime une manière d'exercer l'acte d'être » et se comprend non plus tant comme quiddité que comme « essence »<sup>56</sup>. Ce que je sais par exemple de l'homme « et qui jusque-là était un savoir différentiel, à base de représentations sensibles et d'élaboration rationnelle, m'apparaît dans son en soi, dans son autonomie, dans son indépendance

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *De l'unité de l'être*, in : GEIGER, L.-B. : *Philosophie et spiritualité*, t. 1. Paris : Cerf 1963, 72.

<sup>53</sup> GEIGER, L.-B. : *De l'unité de l'être*, 73.

<sup>54</sup> GEIGER, L.-B. : *De l'unité de l'être* 76-77.

<sup>55</sup> GEIGER, L.-B. : *De l'unité de l'être*, 78.

<sup>56</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *De l'unité de l'être*, 78.

aussi par rapport à ma connaissance »<sup>57</sup>, laissant par là également tout un pan de son être inexploré, manifeste seulement « à celui-là seul qui donne l'exister »<sup>58</sup>. Si la *res* se prend de la quiddité, l'*ens* se prend de l'acte d'être<sup>59</sup>.

Et à vrai dire, le passage de l'un à l'autre mode ne pose pas particulièrement difficulté selon Geiger :

[...] en passant d'un concept univoque quelconque à l'aspect de l'être, on quitte le monde de la représentation pour celui de la présence, plus exactement on modifie et on enrichit le monde de la représentation par celui de la présence, présence réelle ou présence intelligible. [...] le passage de l'un à l'autre s'opère [...] simplement puisqu'il s'agit en somme de passer d'une présence non remarquée ou implicite à une présence explicite. [...] être ne se juxtapose pas simplement aux autres concepts, mais [...] est visé ou signifié par eux comme la beauté est signifiée par l'œuvre d'art et n'en est pas une partie matérielle, si ténue qu'on la suppose<sup>60</sup>.

S'il est clair que l'être est en tout ce qui est, il y est comme l'acte qui fonde la réalité propre et à chaque fois diverse ; non comme une similitude abstraite, générale et la plus indéterminée, mais comme ce qui est à la source à la fois de toute similitude et de toute dissimilitude, présentant ces dernières toujours en ce qu'elles ont de singulier.

Nulle contradiction, écrit Geiger, entre la relative unité de l'être et l'absolue diversité des êtres, parce que les deux points de vue, pour nous, appartiennent à des ordres différents : ordre de la construction rationnelle, de la *ratio*, d'une part, ordre de la saisie ou de la présence, de l'*intellectus* d'autre part. *Intellectus* et *ratio*, qui ne sont pas deux facultés distinctes, mais une seule, à savoir l'*intellectus* fonctionnant selon un mode rationnel : *ratio est modus intelligendi humanus*. Ce qui revient à dire finalement que le problème de l'unité des êtres dans l'être comporte un aspect proprement métaphysique et un aspect épistémologique. Du point de vue métaphysique il s'agit de montrer à quelles conditions objectives l'être se retrouve en tous les êtres, à la fois un relativement, diversifié absolument. Du point de vue épistémologique il importe de faire voir d'abord que la multiplicité des êtres, leur diversité, ne nous est pas directement accessible sur le plan même de l'être – sinon nous aurions une connaissance claire et distincte de toutes les essences – mais par un savoir indirect, fondé sur un ensemble de rapports entre les êtres. Dès lors il faut non pas juxtaposer mais coordonner nos concepts univoques et le concept de l'être, non pas refouler ce dernier à la périphérie de notre univers mental, mais le mettre partout, puisqu'il pénètre tout autre concept, s'il est vrai que tout concept signifie quelque chose qui est<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> GEIGER, L.-B. : *De l'unité de l'être*, 78.

<sup>58</sup> GEIGER, L.-B. : *Métaphysique et relativité historique*, in : GEIGER, L.-B. : *Philosophie et spiritualité*, t. 1, 135.

<sup>59</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *De l'unité de l'être*, 79.

<sup>60</sup> GEIGER, L.-B. : *De l'unité de l'être*, 80.

<sup>61</sup> GEIGER, L.-B. : *De l'unité de l'être*, 82.

C'est en définitive au sein de notre unité substantielle, de matière et de forme substantielle, de raison et d'intellect, que doit se réconcilier pour nous le problème de l'être. C'est à partir des principes de l'être qu'il faut raisonner. Or l'être en son sens premier et le plus formel, c'est la substance<sup>62</sup>. En son intensification la plus forte, l'*actus essendi* n'est autre que l'acte divin, *esse per se subsistens*. A partir de là, tous les autres êtres ne sont que des déterminations et des *modes* de l'être en son sens premier et le plus fort<sup>63</sup>. L'être humain, en sa composition et ses multiples opérations, est lui aussi, fait d'une seule coulée et d'abord gouverné par une forme substantielle unique. Il est en tant qu'être humain, une totalité composée d'âme et corps, dans laquelle l'âme intellectuelle joue le rôle de forme substantielle unique, qui assume et ordonne l'ensemble des puissances, des opérations, des facultés humaines, tant intellectuelles et volontaires que sensibles<sup>64</sup>.

Si le jugement, ou plutôt la conscience du jugement a le rôle central que nous évoquions plus tôt dans l'épistémologie du Père Geiger, c'est que cette conscience rassemble, pondère et synthétise en son processus, l'ensemble des moments du processus noétique : sens, raison et intellect. « Il *recompose* en un seul tout les renseignements successifs et incomplets dont nous nous enrichissons, et surtout il *affirme* que cette composition est conforme à la réalité »<sup>65</sup>. Il possède donc une double fonction et opère une double synthèse : celle du sujet et du prédicat d'une part, qui compose le concept correspondant à l'essence, et l'affirmation de la vérité ou de la réalité de cette composition d'autre part<sup>66</sup>. Car il est évident que l'acte orienté vers la connaissance du concept déjà, suppose composition et élaboration de ce concept, proportion entre activité des sens et, si l'essence est saisie comme manière déterminée d'exercer l'*esse*, identification des déterminations qui contractent ou modalisent ce dernier, c'est-à-dire de « la manière dont en [elles] l'acte d'exister se trouve déterminé »<sup>67</sup>. Nous n'accédons à cette dimension de l'*esse* qu'à la mesure dont il est acte fondamental de l'essence, c'est-à-dire à la fois indirectement dans notre acte de conceptualisation des essences et comme ce qui fonde ces dernières en toutes leurs dimensions<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote*, in : GEIGER, L.-B. : *Penser avec Thomas d'Aquin*, 44-46.

<sup>63</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote*, 52.

<sup>64</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Saint Thomas d'Aquin et le composé humain*, in : GEIGER, L.-B. : *Penser avec Thomas d'Aquin*, 22-23.

<sup>65</sup> GEIGER, L.-B. : *Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence*, in : GEIGER, L.-B. : *Philosophie et spiritualité*, t. 1, 68.

<sup>66</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence*, 69.

<sup>67</sup> GEIGER, L.-B. : *Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence*, 60.

<sup>68</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, in : GEIGER, L.-B. : *Philosophie et spiritualité*, t. 1, 40-41.

Une intelligence profonde des essences parviendrait à s'enraciner en quelque sorte au sein de leur origine dans l'acte d'exister. Pourtant, nous n'avons pas accès à une connaissance qui prendrait les choses à partir de leur advenue à l'être même<sup>69</sup>. Le point de départ de la connaissance humaine se situe dans l'expérience sensible et l'esprit poursuit son travail d'élaboration rationnelle avec *l'essence* pour *fin*. Aussi use-t-il des définitions, du genre et de la différence, de propositions et systèmes de propositions<sup>70</sup>. Mais l'essence, comprise comme mode de l'esse, n'est pas tant un élément du discours rationnel que ce qui lui donne son sens et sa visée<sup>71</sup>. Elle appartient en son sens le plus propre à l'élément transrationnel qui oriente le parcours noétique humain<sup>72</sup>. Il existe comme une constante et une modalité propre de participation de l'activité humaine à l'être qui soutient et dynamise son inscription effective au sein d'un ordre objectif de réalité.

Une tension manifeste n'en demeure pas moins au sein de notre cheminement vers la source unifiée de l'être, que Geiger avait illustré, sous un autre point de vue, par une distinction entre les voies de la « similitude » et de la « dissimilitude ». Si la contemplation de la nature et de sa finalité, l'accord apparent des choses, tout autant que de la nature et de notre raison, font entrer toutes choses en une harmonie qui suggère déjà une intelligence ordonnatrice, cette voie doit être purifiée par le regard métaphysique, qui discerne en raison les « alliages impurs » et fait prendre conscience de la purification du regard que nécessite le fait d'élever son âme à la considération du divin. A vrai dire, la souffrance et le mal font prendre conscience déjà de la brisure qui habite cette harmonie. La différence de l'être, le mystère de l'Absolu, nous renvoient à notre être propre. Pourtant, la dissimilitude n'est nécessairement qu'un moment secondaire, car « l'épreuve ne peut mordre que sur une âme qui sait déjà, ne serait-ce qu'implicitement, ce que le bonheur signifie »<sup>73</sup>.

Geiger n'avait pas hésité sur ce point à faire entrer la pensée thomiste en dialogue avec certaines des intuitions les plus fécondes de l'existentialisme du XX<sup>e</sup> siècle. Si le thomisme avait distingué la spécification et l'exercice dans les actes humains, il en avait également souligné l'intime unité. Aussi fallait-il certes distinguer les facultés, mais insister aussi sur « l'unité du sujet humain, doué tout ensemble d'intelligence et de volonté, *se spécifiant lui-même par le libre exercice de la volonté* »<sup>74</sup>. De la sorte, on met-

<sup>69</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, 44.

<sup>70</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, 47.

<sup>71</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, 45.

<sup>72</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, 47.

<sup>73</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Les chemins de l'homme vers Dieu*, in : GEIGER, L.-B. : *Philosophie et spiritualité*, t. 1., 229.

<sup>74</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, 28.

tait au jour un être qui se distingue tant de celui de la connaissance que de l'*esse naturelle*, « et qui est formellement cet être que les valeurs, le monde, les hommes et Dieu reçoivent dans le sujet libre par le choix libre qu'il en fait, comme par une sorte d'affirmation affective »<sup>75</sup>. Un type d'être dont Geiger affirme encore que Thomas et Aristote l'avaient rapproché de celui dégagé dans le jugement affirmatif<sup>76</sup>.

De même en effet que l'intelligence doit, par la formation du verbe, recréer, pour les admettre dans l'immanence de sa vie, les êtres qui sont distincts d'elle et jusqu'à sa propre essence, de même l'acte libre doit reprendre et incorporer à son propre élan, par un acte constitutif de lui-même et de ses fins, en tant qu'elles sont siennes, les objets et les valeurs qu'il choisit<sup>77</sup>.

Il « engage » le sujet « *activement* dans le courant réel, existentiel, des forces réelles qui meuvent l'univers et notamment le rattachent à son principe dernier »<sup>78</sup>.

A n'en point douter cependant, l'être du métaphysicien est pour Geiger « avant tout objectif c'est-à-dire qu'il est le terme corrélatif d'une attitude objective, d'un regard qui s'ouvre sur l'être en négligeant les problèmes qui peuvent se poser en raison de l'existence et de l'activité du sujet »<sup>79</sup>. La démarche métaphysique demande un certain déplacement de perspective. S'y engager « ne décide pas de la structure objective de l'ordre moral en lui-même »<sup>80</sup>. Mais d'autre part, l'affirmation métaphysique porte également

sur la réponse intérieure que nous donnerons au rayonnement de la valeur, et dont l'acte extérieur sera la traduction. Il ne s'agit pas seulement du problème de l'intention de l'agent. Ce qui est en question, c'est, au vrai, un changement intérieur total, une sorte de conversion, par laquelle le sujet humain devient enfin vraiment homme par l'affrontement explicite du bien connu comme tel, par l'invitation qu'il en reçoit en quelque sorte personnellement, et la réponse personnelle qu'il peut donner ou refuser<sup>81</sup>.

Tel est le niveau d'« authenticité » de l'être, pour utiliser un langage existentialiste, revendiqué par la considération thomiste de l'ensemble de l'être humain, si comme le soutenait le docteur angélique, l'homme accomplit son *être* en tendant vers le Bien. Si le choix moral concerne au premier chef le sujet et sa manière d'être, c'est-à-dire le fait de se définir face à un ordre du bien, cela correspond foncièrement à se déterminer soi-

<sup>75</sup> GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, 29.

<sup>76</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, 29.

<sup>77</sup> GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, 29.

<sup>78</sup> GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, 29.

<sup>79</sup> GEIGER, L.-B. : *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, 31.

<sup>80</sup> GEIGER, L.-B. : *Philosophie réaliste et liberté*, in : GEIGER, L.-B. : *Penser avec Thomas d'Aquin*, 204.

<sup>81</sup> GEIGER, L.-B. : *Philosophie réaliste et liberté*, 204-205.

même en son être ; nous sommes spécifiquement par nature cet être auquel l'ordre du bien se propose et appelle à être éclairé par la vérité<sup>82</sup>.

L'existentialisme suppose qu'un choix *pur* est possible parce qu'il s'abstrait de l'unité de l'être pour se confronter à un ordre de réalité « pure », abstraite. L'unité de l'être humain réside bien plutôt dans la réalité de sa confrontation aux choses mêmes et à leur diversité, à leur mystère et à leur secret. A l'instar de son épistémologie, tournée vers la condition formelle de l'être, l'approche thomiste prend pour gouvernail l'élément formel de la vie morale, c'est-à-dire l'amour du bien comme tel, non un comportement rationnel *abstrait* des émotions, ni une activité absurde coupée de tout ordre objectif<sup>83</sup>. Ce que met en valeur Geiger par le biais de sa discussion avec l'existentialisme et le personalisme, c'est en définitive comment l'homme se comprend chez Thomas à partir d'une dimension supérieure et synthétique, ouverte par nature à la dimension de l'être, à savoir la dimension de l'intellect, qui ne se réduit pas à un simple pouvoir de ratiocination et de calcul, mais est en l'homme à la source de l'ensemble de ses puissances, y compris sensibles et volitives.

Cette étude minutieuse de ce qui fait l'homme en son unité, au sein même de la diversité de ses facultés, devait conduire Geiger à se confronter à la question de ce qui accomplit cette tension formelle vers l'unité de l'être, en son principe et en sa fin. En philosophe, il se devait de rester prudent, et sans doute ne s'est-il pas permis d'affirmer beaucoup plus que ce qu'il nous livrait dans cette formule concise et paradoxale : « nous cherchons Dieu naturellement, mais nous ne le connaissons pas naturellement »<sup>84</sup>. Une ignorance naturelle qui, en fin de compte, est la meilleure justification des erreurs dans notre représentation de Dieu ; une recherche naturelle qui, au contraire, est la meilleure preuve de *l'affirmation* fondamentale éprouvant, tâtonnante, son authenticité foncière au travers de la purification et de la précision conditionnée par la dissimilitude. Certes insatisfaisante à bien des égards, la thèse se borne à signifier en philosophe comment notre *nature* ou notre mode d'être propre, s'éprouve en dernière instance comme donné, résultant d'une instance qui incarne l'être en son sens le plus propre et a seule, de la sorte, accès aux substances telles qu'elles prennent leur source dans l'être. Finalement, ne s'agit-il pas là de l'instance d'une métaphysique principielle, pensée de la pensée, de laquelle émerge l'être comme son objet ?

A affirmer en théologien ensuite, que l'homme fut créé à l'image de Dieu, sans doute faut-il admettre que la part intellectuelle qui définit l'être humain offre le moyen terme le plus évident d'une telle ressemblance. D'où ces affirmations, beaucoup plus osées : « [...] la nature intellectuelle

<sup>82</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Philosophie réaliste et liberté*, 207-208.

<sup>83</sup> GEIGER, L.-B. : *Philosophie réaliste et liberté*, 210.

<sup>84</sup> GEIGER, L.-B. : *Les chemins de l'homme vers Dieu*, 237.

imite Dieu au plus haut point en ceci que Dieu se connaît et s'aime Soi-même. [...] L'image de Dieu dans l'homme est donc très exactement [...] ce par quoi son esprit, qui n'est, nous le savons, que l'âme intellectuelle elle-même, peut imiter la connaissance et l'amour dont Dieu se connaît et s'aime »<sup>85</sup>. « Et puisque la connaissance et l'amour dont Dieu se connaît et s'aime lui-même constituent sa béatitude, on peut dire que l'homme est naturellement fait pour participer de la béatitude divine, c'est-à-dire qu'il a par sa nature spirituelle, proportionnellement, la même béatitude que Dieu »<sup>86</sup>. Aussi « la fin de la production de l'être humain c'est d'être apte à connaître et à aimer Dieu comme il se connaît et s'aime lui-même »<sup>87</sup>.

#### 4. HÉRITAGE

E. Gilson avait souligné l'équilibre remarquable du thomisme de L.-B. Geiger<sup>88</sup>. Prêt à reconnaître l'importance et l'originalité de la doctrine thomasienne de l'*esse*, le Père Geiger avait accordé une place de premier ordre au jugement et avait souligné comment l'être ne pouvait être réduit à l'objet d'une abstraction supérieure. Il rejoignait là les grandes tendances du renouveau thomiste du XX<sup>e</sup> siècle, en dépit par ailleurs de leurs divergences, de Gilson aux diverses ramifications du thomisme transcendantal. Cette attention portée à l'*esse* requérait cependant encore, pour un esprit humain spécifié par la raison, une considération renouvelée de l'essence. La distinction que le dominicain mit en évidence entre quiddité et essence est à cet égard riche de possibilités, en permettant une interprétation du thomisme qui se concentre sur les *modes* de l'*esse*. Le Père Geiger ne se lassait pas d'insister dans la foulée sur la primauté de la considération de la substance, qui possède l'être au sens premier et constitue en définitive le premier objet de la *separatio* métaphysique, matière intelligible ou objet propre de l'intelligence, qualifiée et déterminée seulement par la suite.

Contre les simplifications trop rapides que pouvaient parfois induire la redécouverte de l'être thomasien et les formidables virtualités de celle-ci pour renouveler le dynamisme de l'ontologie, pourtant reconnues par Geiger, ce dernier s'attarde avec patience sur les médiations mises en œuvre par Thomas dans l'acte de volonté comme dans celui de la connaissance, nourrissant ainsi toujours plus l'ontologie pour la faire parvenir pas à pas et de manière plus assurée au but. Ses conférences sur l'amour chez saint Thomas<sup>89</sup>, auxquelles nous n'avons pu accorder ici l'attention qu'elles mé-

<sup>85</sup> GEIGER, L.-B. : *L'homme image de Dieu. A propos de Summa Theologiae*, I, 93, 4, in : GEIGER, L.-B. : *Penser avec Thomas d'Aquin*, 118.

<sup>86</sup> GEIGER, L.-B. : *L'homme image de Dieu. A propos de Summa Theologiae*, 119.

<sup>87</sup> GEIGER, L.-B. : *L'homme image de Dieu. A propos de Summa Theologiae*, 121

<sup>88</sup> Cfr. GILSON, E. : *Préface*, in : GEIGER, L.-B. : *Philosophie et spiritualité*, t. 1, 10.

<sup>89</sup> Cfr. GEIGER, L.-B. : *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'Aquin*. Montréal / Paris : Institut d'études médiévales / Vrin 1952.

ritent, en sont un bel exemple. Si sans nul doute, l'élan même de l'ontologie réaliste de Thomas, repris dans une envergure spéculative encore jamais atteinte au sein du thomisme par Rousselot, Maréchal ou de Finance, vise juste en soulignant comment l'esprit humain tend *en son être* même et d'une manière toute naturelle à son dernier accomplissement, une herméneutique trop rapide dénature l'importance accordée à la substance en sa composition et ne montre pas suffisamment comment l'unité de l'être si difficile à appréhender par notre raison, ne se manifeste à elle que *dans* la multiplicité prédicamentale elle-même et les médiations mises en œuvre par notre caractère spécifiquement humain, trouvant là sans doute son épanouissement le plus entier.

L'interprétation de Thomas livrée par le Père Geiger n'est pas demeurée sans fruit. Son insistance sur l'identité de l'intellect et de la raison pouvait d'une part être approfondie dans la direction d'une approche du thomisme mettant en valeur la correspondance foncière entre l'être et l'intellect lui-même, voie dans laquelle s'est aventuré R. Imbach<sup>90</sup>, qui fut l'un de ses étudiants directs à Fribourg, mais ouvrait d'autre part encore, à insister sur l'unicité de l'être impliquée par l'âme intellectuelle comme forme substantielle en quelque sorte aux commandes de l'ensemble des facultés humaines, la possibilité d'une perspective prise de l'unité synthétique de la substance surtout. C'est ce dernier point que nous aimerions mettre en évidence pour conclure ces quelques pages.

A ce titre, les recherches entreprises par L.-B. Puntel sur Thomas, voire également ses enquêtes ultérieures en vue d'élaborer une philosophie systématique de l'être, ont reconnu leur dette par rapport à l'angle adopté par Geiger<sup>91</sup>. Selon Puntel sans doute, la théorie thomasienne de l'esse, en dépit de son avancée significative par rapport aux théories des Grecs et de ses contemporains, est restée imprécise. La controverse entre Fabro et Geiger en est une illustration. Malgré tout, placer la participation par composition au faite du système serait revenu à opposer l'être comme acte à une puissance qui le limite en plongeant dans la plus totale indétermination la provenance de l'essence limitatrice. Aussi Puntel se réclamait-il de l'interprétation de la participation donnée par Geiger de l'être comme *perfectio*

<sup>90</sup> Cfr. notamment IMBACH, R. : *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in der Pariser Quaestione Meister Eckharts*. Fribourg : Universitätsverlag 1976 ; IMBACH, R. : *Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'Ecole dominicaine allemande*, in : *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel / Articles choisis*. Fribourg : Universitätsverlag 1996, 351-363.

<sup>91</sup> Cfr. notamment l'article suivant, qui peut bien être vu comme un jalon transitoire entre les études de jeunesse sur l'analogie et le tournant linguistique opéré par Puntel dans ses études systématiques récentes : PUNTEL, L.B. : *Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels*, in : *Theologie und Philosophie* 49 (1974), 347.



*essendi*, qui domine et donne sens aux trois moments « *subiectum-essentia-esse* »<sup>92</sup>.

La manière dont Geiger avait appréhendé l'essence comme un mode de l'être, *modus essendi*, permettait, selon Puntel, un rapprochement avec la conception hégélienne sur le terrain des modes de détermination de l'être et de l'expérience et ouvrait à la question des différentes « constellations » des sens de l'être et de leurs rapports en vue d'une réélaboration systématique de la théorie de l'être en son ensemble.

Tant l'*esse* que l'idée absolue doivent être compris comme la raison interne des perfections ou des déterminations. Une grande différence réside en ceci que dans le cas de l'*esse*, il n'est pas montré comment il est cette raison interne et quelles sont les implications de cette thèse, alors que chez Hegel en particulier, est exposé que, comment et avec quelles implications toutes les déterminations sont « entrées en composition » dans l'idée absolue<sup>93</sup>.

L'Idée absolue hégélienne – que Puntel refuse à bon droit d'assimiler au *Grund* comme le fit Heidegger, puisque la raison essentielle n'est au sens de la logique hégélienne qu'un moment déterminé de l'Idée –, est conçue comme la totalisation de l'expérience et par là, le plus haut contenu et l'expression de la liberté. Le rapport entre Dieu et le monde conçu dans les termes de l'Idée et des idées répondrait alors à celui de la liberté et des libertés<sup>94</sup>, et donnerait le pendant à la doctrine thomasienne des relations entretenues entre « cause première » et « causes secondes », et plus particulièrement entre les substances spirituelles conçues comme actes et modes d'être premiers.

R. Te Velde<sup>95</sup> prit une voie d'interprétation assez proche en soulignant comment le nœud de la problématique de la participation était la question de l'*aliud*, ou du statut de l'essence comme un « autre » apte à recevoir et limiter l'*esse*. Cela signifie-t-il que l'essence doit être considérée comme hors de l'être en son origine ? Dès lors, d'où peut-elle procéder ? C'est le problème de la création qui se posait et pour Te Velde comme pour Geiger à cet égard, une seule solution est envisageable : partir du point de vue de la substance dans son unité synthétique ou, selon la terminologie que Te Velde reprend à Puntel, comme *circulatio* de *subjectum*, *esse* et *essentia*<sup>96</sup>, simplifiant par là même les différents aspects de la participation.

<sup>92</sup> PUNTEL, L.B. : *Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels*.

<sup>93</sup> PUNTEL, L.B. : *Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels*, 369.

<sup>94</sup> Cfr. PUNTEL, L.B. : *Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels*, 371.

<sup>95</sup> Cfr. TE VELDE, R. : *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. New York / Cologne : Brill / Leyde 1991, 88–91.

<sup>96</sup> Nous ne pouvons par contre entrer ici dans la discussion d'une autre critique possible, reprise par Puntel (*Analogie und Geschichtlichkeit*. Freiburg : Herder 1969, 227–230) et Te

J.F. Wippel<sup>97</sup>, tout comme G.T. Doolan<sup>98</sup> à sa suite, supposent que la théorie de la participation de Geiger implique ce qu'ils dénomment une « autolimitation » de l'acte. Ils distinguent en outre deux modes pour l'exemplarisme divin, le premier correspondant à la nature divine et à l'émergence de l'esse, le second aux similitudes des perfections divines et aux idées imitées par les essences créées et leurs modes. Dès lors, insistent-ils, ces deux perspectives se complètent et, si elles induisent la conception d'une limitation de l'acte d'être *par* l'essence d'une part et de la participation de tout étant créé à l'être d'autre part, c'est que la « composition » possède une priorité dans l'ordre de la découverte et la « similitude formelle » dans celui de la nature, dans la mesure où elle fait appel à la causalité exemplaire et aux idées qui ont présidé à la création.

Wippel et Doolan soutiennent, « en faveur de Fabro » et « contre Geiger et Te Velde » que la « limitation » s'explique par la composition d'un acte d'être reçu par un principe distinct de puissance. Aussi raisonnent-ils à partir de la distinction d'essence et d'esse, ce qui conduit à penser ces derniers à la manière de réalités en soi, et non à partir de leur unité synthétique dans la substance. Il demeure que Geiger suggère de percevoir la priorité accordée à la substance dans les liens intimes qui unissent l'essence, l'esse et leur unité dans un mode d'être particulier, plutôt que sous une perspective qui, en affirmant faire dépendre la limitation de la seule composition de l'être comme acte avec l'essence pensée comme puissance, semble opposer deux grandeurs comme unies « malgré tout », de nature ou ontologiquement, après leur distinction. La synthèse *a priori* si l'on veut, est irréductiblement première, au risque sinon d'en revenir à distinguer réellement, au sein de l'être créé, la perfection et son mode dans le réel, c'est-à-dire comme le notait justement Geiger, en revenir à l'émanatisme arabe et à la possibilité d'intermédiaires dans la création, ou encore à un calque de platonisme tel qu'il mènera très certainement à diverses doctrines franciscaines, mais pas à Thomas<sup>99</sup>.

Velde (*Participation and Substantiality*, 147) aux développements de la question de la différence en Dieu dans le néothomisme, et consistant à souligner l'absence de réflexion, tant chez Geiger que chez Fabro, concernant la possibilisation de la différence comme différence à partir de la *circulatio* identitaire d'être-essence-*subjectum* en Dieu même, c'est-à-dire, pour reprendre le principe de Geiger qui nous intéresse dans cette contribution, à partir de son mode d'être substantiel. C'est une question abordée par exemple à partir d'une réflexion sur la Trinité par E. Coreth, G. Siewerth, H. Urs von Balthasar, que Geiger n'a pas véritablement thématisée.

<sup>97</sup> Cfr. WIPPEL, J.F. : *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington D.C. : The Catholic University of America Press 2000, 127-130.

<sup>98</sup> Cfr. DOOLAN, G.T. : *Aquinas on the divine Ideas as exemplar causes*. Washington D.C. : The Catholic University of America 2008, 199-242.

<sup>99</sup> G.T. Doolan (cfr. DOOLAN, G.T. : *Aquinas on the divine Ideas as exemplar causes*, 221) ne semble pas voir d'implication entre l'affirmation d'une distinction réelle au sein de l'être créé entre la perfection absolue et les modes de celle-ci d'une part, et la doctrine d'une création par intermédiaires d'autre part. Il apparaît pourtant que le point de vue pris de l'unicité

L'être n'est pas une grandeur en soi ou un flux unifié substantiel qui aurait dès lors à « s'autolimiter » de quelque façon, mais bien un acte unifié, soit selon la raison seule, soit dans ce rassemblement en soi que constitue à chaque fois la substance singulière. C'est la substance, source de tous ses accidents, qui donne le sens de l'être et inscrit ainsi l'étant dans un ordre de participation selon l'être. Il n'y a d'être que par l'essence et ses principes constitutifs, dans la substance ; il n'y a d'essence qu'en vue de la substantialité ; toute essence ne trouve sa densification dans la substance qu'en vertu de l'acte d'être qui lui donne toute sa réalité. Aussi Dieu crée-t-il, avant toute chose, *des êtres*. A ce titre, il n'y a pas d'autre voie vers l'acte d'être que celle de la substance. C'est là le sens dernier de la *separatio* métaphysique. Sur le plan de l'être, la composition, limitation ou contraction apparaît toujours seconde, que ce soit ontologiquement ou chronologiquement. La composition est liée aux nécessités de l'abstraction. En d'autres termes, à trop vouloir distinguer les modes, soit de participation, soit encore d'exemplarité, on risque de manquer la synthèse originaire et de voir se disjoindre la réalité entre l'être comme acte et les substances singulières avec leurs attributs. Or tout l'être émane de Dieu en sa plénitude et sa simplicité, mais non comme un acte qui se contracterait (imagination moniste). L'être comme acte créateur n'est en rien subsistant. Ce que Dieu crée n'est pas « l'être », ce sont des substances qui forment avec leurs propriétés, des modes de participation à l'être divin, conçus comme idées selon la perspective abstractive, limitative et imitatrice du créé.

La mise en évidence par G. Siewerth, puis F. Ulrich, de la non-subsistance de l'acte d'être, référant dès lors toujours de soi à sa fondation dans la primauté de la substance, s'établit en dialogue direct avec Geiger et son insistance à souligner que l'être n'est pas « un être », « une réalité distincte de toutes celles qui sont »<sup>100</sup>. En quelques références, Ulrich atteste dans son *Homo Abyssus*, que la solution au problème de la participation à partir de sa position dans la substance a trouvé ses origines chez Geiger<sup>101</sup>. L'être n'est que dans ses incarnations multiples. Il n'est alors que l'ouverture d'une

de la forme substantielle, de laquelle découle l'ensemble des propriétés, préserve seul d'une telle distinction réelle. L'être substantiel créé est d'une seule coulée ; il impliquerait sinon l'intervention d'une causalité médiate ou extérieure à la causalité immédiate de Dieu sur la totalité de la créature.

<sup>100</sup> Cfr. ULRICH, F. : *Homo Abyssus*. Einsiedeln : Johannes 1998, 22, note 45. Il renvoie ici aux idées développées par Geiger notamment dans GEIGER, L.-B. : *La participation*, 323, 356.

<sup>101</sup> Cfr. ULRICH, F. : *Homo Abyssus*, 506-509. « La distinction trop radicale entre les ordres statiques et dynamiques repose en dernière analyse sur une séparation trop radicale entre essence et existence : l'être ne signifie pas exclusivement, ni l'essence ni l'existence, mais <ce qui est> » (GEIGER, L.-B. : *Autour du principe de causalité*, in : *Bulletin thomiste* 3 [1932], 388) ; « [...] la participation est fondée en chacune de ses parties sur la conscience de notre nature humaine à la fois spirituelle et corporelle » (GEIGER, L.-B. : *La participation*, 453).

relation entre substances qui s'épanouit, dans l'acte créateur, jusqu'au plus profond de la nature, pour lui donner l'être : *potentia oboedientialis*.

### Résumé

*L.-B. Geiger est un thomiste connu surtout pour ses recherches sur la participation dans l'œuvre du docteur angélique, ainsi que pour la controverse à ce sujet qui l'opposa à C. Fabro. Dans ce cadre, la littérature a souvent présenté de manière tranchée les points de vue des deux auteurs, représentés par la participation par composition et la participation par similitude formelle, et a parfois reproché au Père Geiger un manque d'attention pour la première. Nous cherchons dans cette contribution à reconstruire l'unité et la cohérence de l'interprétation de la métaphysique thomasiennne donnée par le Père Geiger et à montrer ainsi comment il tâcha d'intégrer les deux points de vue sur la participation dans une synthèse originale, reflétant l'identité de la ratio et de l'intellectus et trouvant pour point de référence l'unité de la substance. Sous ce dernier aspect, on peut d'ailleurs dire qu'il initia une voie empruntée par plusieurs auteurs d'importance dans l'interprétation de Thomas.*

### Abstract

*L.-B. Geiger is a thomist who is known mainly for his research on participation in the work of the angelical doctor, as well as for the controversy he was engaged in on this very subject with C. Fabro. In this framework, the subsequent literature often presented in a very contrasted manner both authors' points of view, i.e. participation by composition and participation by formal similarity, reproaching many times Father Geiger's lack of attention regarding the former. In this contribution, we seek to reconstruct the unity and coherence of Geiger's interpretation of Aquinas's Metaphysics. We show how he integrates the two perspectives on participation into an original synthesis that reflects the identity between ratio and intellectus on the one side, and finds its central reference point in the unity of substance on the other. Under the latter aspect, one may well say that he paved the way for some very important thomistic thinkers.*