

L'architecture de l'actualité chez Thomas d'Aquin

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4006>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *Cahiers de Philosophie*, vol. 13, pp. 119-141, 1991

L'architecture de l'actualité chez Thomas d'Aquin

Jean-Luc Solère

Lorsqu'un théologien tel que Thomas d'Aquin s'interroge sur le rapport entre la création et le Créateur, il ne se heurte à rien d'autre qu'à une version de l'aporie de l'Un et du multiple et tâche de lui apporter une solution toute philosophique. Comment en effet penser d'une part l'unité de l'être, de telle manière que les créatures aussi bien que Dieu soient (la création n'est pas une illusion, elle existe, même si c'est d'une manière relative, et peut donc être mise en rapport avec sa cause), d'autre part la diversité dans l'être de sorte que l'être de Dieu soit radicalement différent de celui de toute chose ? L'intérêt et l'originalité de la réponse de Thomas est qu'elle remplit un schéma d'origine platonicienne : la participation, à l'aide d'un couple de concepts d'origine aristotélicienne : acte et puissance. Cette combinaison a pour résultat l'organisation de l'être en strates distinctes, reliées, hiérarchisées, une structure que l'on pourrait appeler une architecture de l'actualité.

I - LA PARTICIPATION

La notion de participation est quasiment imposée à Thomas d'Aquin par sa culture philosophique dont elle est un des principaux instruments de pensée : citons seulement Denys le Pseudo-Aréopagite, saint Augustin et Boèce, qui par son *De Hebdomadibus* est sans doute la source de la réflexion de Thomas sur

ce point ¹. L'objet de ce traité est de montrer comment les êtres créés peuvent être proprement bons, bons en eux-mêmes et non accidentellement, sans pour autant se confondre avec la Bonté essentielle ou première qui est Dieu. Boèce tente de définir une façon, fondée sur la relation de dépendance, d'être substantiellement quelque chose sans l'être essentiellement (d'être bon sans être la Bonté). Telle est la participation : posséder en propre une qualification que l'on tient pourtant d'un autre qui, lui, la possède par soi.

Voici comment à son tour Thomas définit ce schème opératoire : « Participer est comme prendre part *<partem capere>*. C'est pourquoi, quand quelque chose reçoit partiellement ce qui convient universellement à quelque chose d'autre, le premier est dit participer au second. Ainsi l'homme est dit participer à l'animal car il n'a pas la forme d'animalité selon toute sa communauté. Pour la même raison, Socrate participe à l'homme, le sujet à l'accident et la matière à la forme, car la forme substantielle ou accidentelle, qui par soi-même est commune, est déterminée à être ce sujet-ci ou ce sujet-là. Semblablement l'effet est dit participer à la cause, surtout quand il n'égale pas la vertu de sa cause : par exemple nous disons que l'air participe à la lumière du soleil car il ne la reçoit pas avec toute la clarté qu'elle a dans le soleil ². »

La participation est donc la relation qui existe entre les états différents d'une même forme. C'est la même quiddité qui existe dans des conditions diverses (entre lesquelles existe un rapport de dérivation), ou avec une perfection différente, dans :

- le genre et l'espèce, l'espèce et l'individu
- la forme substantielle prise à part et la forme substantielle engagée dans la matière
- la forme accidentelle prise à part et la forme accidentelle inhérent dans un sujet
- la cause et l'effet.

En bref, on dit que A participe à B quand A possède la même forme que B mais dans des conditions autres, telles que ce soit en B que la forme ait son universalité la plus complète ³.

¹ D'après L.-B. Geiger, *La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 2^e éd., Paris, 1953, p.36 sqq.

² *In de Hebdomadibus Boethii* c. 2.

³ Cf. *In de Caelo*, II, lect.18, n°6 : « participer n'est rien d'autre que recevoir partiellement d'un autre ». Retenons aussi *In XII libros Metaphysicorum expositio*, I, lect.10, Cathala n°154 : « Ce qui est totalement quelque chose ne participe pas à ce quelque chose, mais lui est identique par essence. Ce qui n'est pas totalement quelque chose, ayant quelque chose d'autre ajouté, est proprement dit participer. Si la chaleur était chaleur existant par soi, on ne pourrait dire qu'elle participe à la chaleur, car il n'y aurait rien d'autre en

Mais il faut prendre garde que cette définition formelle recouvre deux sortes bien différentes de participation, suivant que l'universalité de la forme participée est intensive ou extensive :

— dans la première sorte, “être quelque chose par participation” s’oppose à “être quelque chose par essence”. C’est là le sens précis de cette relation qui n’est ni l’identité essentielle ni l’inhérence accidentelle. Être bon par participation, par exemple, veut dire posséder la bonté d’une manière intrinsèque, mais sans être le Bien par essence. Participer, c’est en l’occurrence tenir la bonté d’une source dont on dépend radicalement, qui est la Bonté et qui transmet ce caractère. “Être par participation” signifie donc “n’être pas par essence”, c’est à dire “recevoir” une détermination. C’est en ce sens que le sujet est dit participer à l’accident, ou la matière à la forme.

— dans la deuxième sorte, au contraire, “être par participation” et “être par essence” ne s’opposent plus. Du moins ces deux modes de possession ne s’excluent pas dans le cadre de la logique et de l’ontologie aristotéliennes. Dans le monde de Platon « qui a posé qu’autre est l’Idée d’animal, autre l’Idée de bipède, et autre l’Idée d’homme ⁴ », l’opposition existe bien : l’homme participe à l’animalité sans être l’animalité par essence. La simple universalité en extension d’une forme suffit à la séparer ontologiquement de ses réalisations moins extensives, de telle sorte que ces dernières ne puissent qu’y participer, et non s’y identifier substantiellement. « Mais selon l’opinion d’Aristote », continue Thomas, « qui a posé que l’homme est vraiment ce qu’est l’animal, comme si l’essence de l’animal n’existait pas en dehors de la différence “homme”, rien n’empêche que ce qui est attribué par participation soit prédiqué substantiellement ⁵ ». Lorsqu’Aristote dit que l’espèce participe au genre ou que l’individu participe à l’espèce, cela n’implique pas que l’espèce n’inclue pas en son essence le genre ni que l’individu ne soit essentiellement sa nature spécifique, par une attribution tout à fait univoque. Au contraire l’espèce possède par essence tout ce que contient en compréhension son genre et l’individu possède par essence tout ce que contient en compréhension son espèce : la nature humaine est tout ce qui définit l’animalité et Callias est tout ce qui définit la nature humaine. Cela parce que la nature générique n’existe pas en dehors de ses déterminations spécifiques et que la nature spécifique n’existe pas

elle que la chaleur. Mais le feu, parce qu’il est quelque chose d’autre que chaleur, est dit participer à la chaleur ».

⁴ *In de Hebdomadibus*, c. 3.

⁵ *Ibid.*

en dehors de ses déterminations individuelles. Nous sommes donc bien loin du premier mode de participation, qui désigne une façon de posséder par emprunt. Ici, ce qui participe possède de plein droit et par soi, par essence, ce à quoi il participe.

En conséquence, il paraît tout à fait clair que le second mode de participation ne saurait fournir un modèle de compréhension pour le rapport des créatures à Dieu ⁶. Il désigne une relation univoque qui serait incapable de rendre compte de la différence entre Dieu et les êtres finis, laquelle tient à ce que Dieu possède par soi toutes les perfections, et que les créatures les tiennent de lui. C'est donc à la participation définie par Boèce, participation par réception ou par composition, que Thomas fait appel pour constituer son ontologie.

Mais entre quoi et quoi y a-t-il composition ? C'est ce que nous allons essayer d'expliquer maintenant.

II - ACTE ET PUISSANCE

En prenant les choses à la racine, on s'aperçoit qu'il existe trois sortes de diversité liée à l'unité, c'est à dire non pas de multiplicité pure, mais de répétition du même sous une forme autre.

1°/ La sorte la plus élémentaire est la diversité par répétition, comme l'application en plusieurs cachets d'un même sceau. Cette multiplicité est simplement une multiplication, dont le principe est numérique.

2°/ Une autre diversité sépare, non plus les ektypes réalisant tous un même type, mais plusieurs types entre eux : c'est une diversification par spécification.

3°/ Vient enfin une dernière sorte, la diversité par gradation : plusieurs êtres, si différents soient-ils par ailleurs, au point de ne pas être rassemblés en un genre, peuvent détenir une même propriété (une même "perfection", dit Thomas), mais réalisée davantage dans les uns et moins dans les autres. Une telle gradation identifie le divers et diversifie l'identique : c'est là la participation.

En tous ces cas, le même est autre, l'un multiple. Comment cela est-il possible ? Reprenons-les successivement.

1°/ L'humanité est ce qui fait que Socrate est homme, et aussi que Callias est homme. Si en chacun d'eux il n'y avait que l'essence humaine, Socrate serait Callias, et vice-versa : l'un ne comportant que ce que comporte l'autre, les

⁶ Soit dit contre la thèse de L.-B. Geiger, *op. cit.*

“deux” feraient purement et simplement un. Par conséquent, il faut admettre qu'en Socrate et en Callias il y a autre chose que l'humanité. Socrate, ou Callias, n'est pas l'essence spécifique seulement : il est aussi un “quelque chose” qui prend part à l'humanité mais qui n'est pas l'humanité, et qui le rend distinct de tout autre homme. Si la nature humaine est multipliée, c'est donc qu'une réalité non-homme prend un nombre indéfini de fois le type humain.

Ce “quelque chose” qui reçoit l'humanité n'est pas de soi l'homme, mais *peut* l'être. C'est de l'être *en puissance* à l'égard de l'essence qui le détermine et le met en acte. La puissance, en tant qu'elle est réceptive de l'acte, est le seul moyen, pour une nature, de se répéter en ektypes différents, et pourtant uns du point de vue de l'essence.

2°/ Dans les espèces d'un même genre, le même s'unit aussi à l'autre. Comment l'amibe et l'homme, qui sont tous deux réellement des animaux, peuvent-ils différer réellement l'un de l'autre ? Ce n'est pas à son animalité tout court que l'amibe doit de n'être pas l'homme, et vice-versa, car elle est la même en chacun. Il faut donc que l'animalité soit une réalité (c'est à dire : “pas rien”), mais non pas complète (si l'essence “animal” existait en soi, elle ne serait rien d'autre qu'animalité, indifféremment homme ou amibe), seulement capable de devenir amibe ou homme et ayant besoin pour cela d'être mise en acte par autre chose. L'animalité est *en puissance* de devenir ou bien amibe ou bien homme, en attente d'une détermination qui la fasse pencher d'un côté ou de l'autre. C'est donc encore la puissance qui permet à un genre d'être multiplié en espèces, qui le répètent tout en différant.

3°/ Le même, à raison de lui-même, ne saurait être autre que lui-même : une certaine qualité, à ne considérer qu'elle-même, serait identique en toutes ses occurrences. Or, c'est être autre que d'être réalisé ici dans une certaine mesure et là dans une autre mesure. S'il y a des différences d'intensité dans les donations d'une qualité, c'est donc en dehors de la qualité considérée qu'il faut chercher ce qui peut la faire varier en plus et en moins. La raison des variations se trouve dans les réalités qui la reçoivent, qui sont toutes *en puissance* d'être cette qualité mais qui sont plus ou moins capables de l'être. La multiplication d'une actualité est provoquée par sa réception dans une puissance, sa composition avec de l'actuable.

S'il y a par exemple deux blancs différents intensivement, deux degrés de blancheur, c'est que l'un des deux au moins entre en composition. Supposons en effet un instant que le blanc seulement, purement et totalement blanc puisse exister par soi, comme une Idée platonicienne. Cette blancheur subsistante serait

aussi blanche qu'il est possible de l'être parce qu'elle réaliserait sans aucune limitation la nature du blanc ; et, surtout, elle serait unique. Une autre blancheur qu'on voudrait seulement, purement et totalement blanche ne présenterait aucune différence d'avec la première et ne serait justement pas autre. Le blanc en soi répugnerait donc à toute diversification et à toute gradation. S'il devait y avoir une autre subsistance de blancheur, il faudrait qu'elle soit moins blanche, et elle serait moins blanche parce qu'elle ne subsisterait pas en soi et par soi mais serait reçue dans un autre que soi et se mélangerait avec lui : cette nature non-blanche avec laquelle elle se composerait restreindrait en effet sa propriété, son actualité. Ainsi, en venant qualifier une certaine réalité en puissance d'être blanche, le blanc subirait une contrainte, une diminution, et se distinguerait par là du blanc pur. S'ils sont réellement deux, c'est qu'il y a dans le second, outre le *principe réel déterminant qui le fait être blanc, un principe tout aussi réel et déterminant, apte à prendre la couleur blanche et qui le fait être ce blanc et non le premier.*

Certes, cela n'était qu'une fiction : la blancheur ne subsiste pas par soi mais est un accident toujours inhérent dans un sujet. Il n'existe que des blancheurs disséminées dans des corps. Mais, même si aucune d'entre elles n'est la blancheur idéale, absolue, le passage à la limite effectué ci-dessus nous apprend comment elles se hiérarchisent, c'est à dire comment le même (une identique propriété) se diversifie par gradation. Toutes les blancheurs entrent en composition avec des sujets en puissance d'elles, mais, en fonction des potentialités qu'elles rencontrent, elles réalisent plus ou moins leur propriété. En d'autres termes, certaines natures se prêtent mieux que d'autres à recevoir la qualité blancheur, c'est à dire laissent s'exercer davantage l'actualité de l'accident. Toutes les blancheurs ont la même nature du blanc, mais cette nature s'affirme avec plus ou moins d'intensité selon que les réalités réceptrices limitent plus ou moins son acte.

Nous avons donc dégagé, ici comme dans les deux types précédents de diversification, deux principes, qui n'existent pas comme des choses qui sont mais comme des éléments par lesquels l'être est : l'un faisant que le blanc diminué est déterminément blanc, et en tant que tel le même qu'un autre blanc (l'acte reçu) ; le second faisant qu'il reste autre que cet autre, en recevant une part sienne du même acte (la puissance réceptrice).

Il en va de même, selon Thomas d'Aquin, pour l'être dans son ensemble : toute diversité provient de la composition. L'Un peut être multiple si le même acte entre simultanément en relation avec de la puissance, qui le diffracte. En

effet, de lui-même, c'est à dire à le supposer subsistant par soi, l'acte ne se donne pas de limites, il est unique et total. Par conséquent on ne peut attendre de lui seul aucune pluralisation. Thomas pose donc expressément cette loi générale : « Tout acte inhérent en autre chose reçoit une limite de la part de cette réalité dans laquelle il est, car ce qui est reçu en un autre s'y trouve selon le mode propre de cet autre qui reçoit ⁷. »

Comprenons bien ce point. Toujours, un acte inhère, ou est reçu, dans ce qui est en puissance par rapport à lui : il le faut bien, sinon il ne pourrait précisément inhérer, car deux actes situés sur le même plan ne peuvent coexister ⁸. Etre reçu ne signifie pour un acte rien d'autre que devenir l'acte de la réalité réceptrice. Celle-ci doit donc pouvoir se l'approprier, être en attente de lui, bref être en puissance cet acte. Par conséquent, la doctrine de Thomas est clairement la suivante : l'acte n'est limité que par la puissance avec laquelle il entre éventuellement en composition. Corrélativement, un acte pur, tel Dieu, est illimité et unique (nous y reviendrons). C'est un théorème d'une importance extrême pour notre propos, et il sera constamment invoqué.

Il faut noter en second lieu que cette multiplication de l'acte par la puissance est, dans le troisième type de diversification, spontanément une hiérarchisation, ce qui n'est pas vrai dans le premier type. La répétition d'une essence spécifique ne peut se faire que dans la puissance qui lui est appropriée (telle matière), et les ektypes ne diffèrent pas entre eux selon la perfection, mais seulement par le nombre : les individus d'une espèce ont égale dignité. Par contre, la spécification de la nature générique entraîne déjà une hiérarchisation selon le degré d'actuation des potentialités : certaines espèces sont supérieures à d'autres. Enfin, la diversification par gradation se définit justement comme la réception d'un même acte dans des puissances de champs très variés, de sorte que la répétition d'une propriété dans ces conditions génère un ordre entre ses différenciations, lequel est encore plus vaste et diversifié que l'amplitude d'un genre. Ainsi est ménagée la possibilité d'une continuité autre qu'essentielle qui excède les frontières des genres et parcourt d'un bout à l'autre l'échelle des êtres.

⁷ *Summa contra Gentiles*, I, 43. Il faut noter que le principe "ce qui est reçu en un autre s'y trouve selon le mode propre de cet autre qui reçoit" vient à Thomas du *Liber de causis*, opuscule pseudo-aristotélicien, en réalité néo-platonicien (plus exactement, produit du péripatétisme arabe). On voit donc encore une fois comment Thomas réussit à combiner une structure de pensée platonisante avec les concepts aristotéliciens. Cf. P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère : *La Demeure de l'être (...) Etude et traduction du Liber de causis*, Paris, Vrin, 1991, c. IX, 99 ; XI, 103-105, 106-107 ; XIX, 157-158 ; XXI, 170 ; XXIII, 177-179.

⁸ En revanche, ce qui est en puissance à l'égard d'une réalité peut être en acte à l'égard d'une autre réalité. Nous le verrons à propos de l'essence et de l'existence, acte et puissance sont des concepts relatifs.

Pour parvenir à la notion de participation, il suffit d'ajouter à cette sériation "inter-générique" l'action de la causalité. Dans le cas de la blancheur, dont nous nous sommes servi, il n'y a pas de blanc en soi qui cause les différentes blancheurs particulières. Mais à supposer qu'il existe une propriété essentielle subsistant par soi et en soi, et que cet être soit la cause nécessaire de l'existence de cette propriété en d'autres êtres, notre troisième type de diversification, qui peut outrepasser les limites de la communauté d'essence spécifique ou générique, répond au *requisit* de la participation, selon lequel :

1°/ ce qui participe selon une propriété ne la détient pas de plein droit, mais est en dépendance radicale du participé qui la possède au contraire par nature ;

2°/ cette propriété est moins parfaitement réalisée dans ce qui participe que dans ce qui est participé (c'est bien le cas, puisque le participé, dans la mesure où il est cause, communique sa propriété à ce qui est en puissance d'elle, et qui par là même l'affaiblit en la recevant dans les limites de sa potentialité : une cause est toujours un acte qui actue une puissance, et un effet est toujours une puissance qui reçoit d'un autre une détermination actuelle ; d'où le théorème célèbre : l'effet n'est jamais supérieur à sa cause ⁹).

Puisque, comme nous l'avons vu, la diversification hiérarchique du même tient aux différents accouplements d'une détermination avec des potentialités plus ou moins malléables, nous pouvons conclure que le système de la participation, qui structure l'univers de Thomas, repose sur la composition d'acte et de puissance. Tel est le contenu que donne Thomas d'Aquin à la distinction, forgée par Boèce, de la possession par nature et de la possession par donation. L'être dont l'essence est d'être bon, qui est même la bonté subsistante, transmet à ses effets ce qui leur revient, c'est à dire ce qu'ils sont aptes à retenir du don qui leur échoit. Il leur communique en particulier la propriété formelle de bonté, non plus toutefois comme acte pur et sans limitations mais comme perfection restreinte aux possibilités de ce qui la reçoit. Ainsi, toutes les bontés ne se confondent pas en une unique bonté mais s'étagent suivant les lignes de la causalité et selon les niveaux de malléabilité de l'être, à partir d'une bonté unique et productrice, participée. La participation n'est rien d'autre que la suite des causes et des effets, envisagée selon le point de vue de l'ordre hiérarchique qui mesure la déperdition de qualité. Participer, c'est, à titre d'effet, tenir d'une cause une certaine propriété, qui, par définition, réside en cette cause sur un

⁹ Ce principe se trouve également dans le *Liber de causis*, V, 63.

mode de réalisation supérieur à celui qui lui est concédé dans l'effet. Ou encore : être participé, c'est multiplier par variation d'intensité une propriété en la déposant par voie de causalité dans des puissances, qui la sérient selon l'ordonnement de leurs capacités.

Tel est donc le principe de la solution de Thomas d'Aquin aux antiques apories de l'Un et du multiple, car la participation n'est rien d'autre que la multiplication du même par des degrés différents. Toute différence autre que simplement numérique est produite par cette relation, qui repose fondamentalement sur la limitation de l'acte par la puissance : « aucun acte n'est rendu fini si ce n'est par la puissance qui en est réceptrice ¹⁰ ». Il n'est de hiérarchie qui ne s'établisse par le truchement de cette composition, puisqu'aucune forme n'est limitée par elle-même, du moins par ce qu'il y a d'actualité en elle. Et si posséder par essence veut dire posséder par soi une perfection, la raison en est que ce qui possède par soi une perfection la possède pure et sans composition, donc sans limitation.

III - LA PUISSANCE PASSIVE

Avant d'aller plus avant, il convient d'apporter une précision pour lever une objection éventuelle : que la puissance limite l'acte n'implique pas qu'elle soit elle-même limitée, sinon il faudrait pour cela une autre composition et l'on régresserait à l'infini ¹¹. Il s'agit ici de puissance *passive* : lui chercher une limite serait l'ériger en entité à part entière, alors qu'elle est avant tout un "ne-pas-faire", un "ne-pas-agir-par-soi" qui ne manifeste qu'im-perfection, inachèvement. Quand on dit d'une propriété qu'elle est en puissance, cela signifie qu'elle n'atteint pas d'elle-même l'exercice de sa perfection : on désigne ainsi la "puissance active" ou "opérative" (*i.e.* une faculté, une force), le principe d'une action qui n'est pas encore réalisée. Or dans l'échelle de la participation on ne discourt pas d'une propriété en puissance mais de réception d'une propriété dans une puissance. Il est alors uniquement question de puissance passive, c'est à dire d'inachèvement d'un être au sens d'indétermination, ou plus exactement au sens de permanente déterminabilité par un autre que soi, de possibilité d'être modifié par un agent extérieur. Par exemple le bois dont cette table est faite était auparavant matière d'un arbre : il

¹⁰ *Compendium theologiae*, c. 18.

¹¹ C'est l'objection de L.-B. Geiger, *op. cit.* p. 64 sqq.

avait, organisé par la forme végétative, une puissance opérative, celle de croître, mais il était aussi, sous un autre rapport, puissance passive de devenir autre chose, de se laisser informer par la forme de meuble. La puissance opérative est un pouvoir-faire, la puissance passive est un pouvoir-être ¹², un pouvoir-être malgré soi, faut-il ajouter, car son devenir n'émerge pas d'une disposition intérieure mais résulte d'une appropriation où elle demeure entièrement inerte. C'est pourquoi chaque être n'est lui-même qu'au titre de son acte ou de sa puissance opérative ; au titre de sa puissance passive il est encore ou déjà ce qu'il n'est pas, car cette puissance n'est que ce par quoi il peut devenir "patient", la part de lui-même à cause de laquelle il peut perdre son identité. Seul Dieu est purement et simplement lui-même, parce qu'il n'est qu'acte. Tout être composé porte en lui cette menace de se vider de son identité : sa puissance passive reste toujours disponible pour une autre actuation, par un agir supérieur. Il ne peut jamais la faire définitivement sienne, la détermination qu'il lui impose reste annulable : elle est en soi déterminabilité *illimitée*.

La puissance opérative, elle, peut certes être limitée puisqu'il s'agit des propriétés d'une nature considérée, lesquelles sont plus ou moins étendues. Mais ce ne sont pas ces dispositions à l'action qui limitent l'acte. Au contraire, d'autant plus parfaits seront l'agir et l'être de l'agent que ses capacités seront vastes, et vice-versa. C'est en revanche la puissance passive, dans son illimitation, qui diminue la perfection de l'acte car cette déterminabilité qu'il n'épuise pas complètement offre prise à d'autres actes possibles. En d'autres termes, la puissance passive affaiblit l'actualité d'une détermination qu'elle reçoit en restreignant les possibilités opératoires que celle-ci recèle (par exemple l'intellect chez l'homme, affecté de plus de puissance passive que l'ange, pure substance intellectuelle) ; et elle restreint ces possibilités parce que, en restant déterminable par d'autres actes, elle en limite l'expansion et la stabilité.

Pour être exact, il faut insister sur le fait que l'impassibilité et son contraire ne sont pas une affaire de quantité intrinsèque de puissance passive : moins de puissance passive ne signifie pas absolument plus d'inaltérabilité en soi car tous les êtres créés sont annihilables par la puissance de Dieu. La passibilité d'une chose se définit en réalité par son rapport aux autres. Elle est fonction du nombre plus ou moins important de types d'êtres qui peuvent la modifier. Un être supérieur subit l'action de moins de créatures qu'un être inférieur ; et il n'est supérieur que parce que la puissance passive de l'inférieur lui permet

¹² Cf. *De Potentia*, q.1, a.1, concl.

d'influer sur celui-ci (un être ne peut agir que sur ce qui le laisse agir). L'ordonnement du monde s'établit donc en fonction de cette perméabilité et la place de chaque être est définie, non pas vraiment par une considération intrinsèque, mais par sa relation aux autres, à ceux qui peuvent agir sur lui. La hiérarchie des êtres s'élève suivant leur indépendance croissante (elle-même fonction de leur moindre puissance passive) à l'égard de toute détermination extrinsèque. Certes il semble qu'on pourrait aussi bien dire qu'un être est d'un rang d'autant plus élevé qu'il agit sur un grand nombre d'autres êtres, et que la puissance passive ne croît que si les capacités opératives diminuent : la hiérarchie s'établirait alors sur un mode descendant, en raison directe de l'affaiblissement progressif des essences. C'est une présentation possible, mais qu'on pourrait appeler *a posteriori* car elle ne rend pas compte de l'ordre réel d'engendrement. La puissance passive n'est pas la marge plus ou moins importante de déterminabilité que laisse subsister une essence plus ou moins capable d'agir. C'est à l'inverse la puissance passive qui exténue la forme venant s'unir à elle et limite ses potentialités opératoires¹³. La lumière est ici la part que laisse l'ombre.

On peut en trouver une confirmation, en ce qui concerne le monde matériel, dans l'interprétation que donne Thomas de "l'oeuvre des six jours", c'est à dire de la création telle qu'elle est décrite dans la *Genèse*. Adoptant l'exégèse allégorique, Thomas explique que les six jours ne sont pas des étapes chronologiquement successives mais symbolisent un ordre, une hiérarchie dans la constitution des choses¹⁴. "Après" le moment de la création proprement dite¹⁵ où est établie la "matière première" entièrement indéterminée, intervient le premier *triduum*, "l'oeuvre de la distinction" où sont séparées les grandes régions de l'univers, puis le second *triduum*, "l'oeuvre de l'ornementation" où ces régions désertes sont peuplées de diverses créatures, en finissant par l'homme. Cet ordre est inverse de celui d'une émanation, d'une "katabase" du

¹³ C'est pourquoi l'animalité, dans l'animal le moins passif, l'homme (être rationnel qui n'est pas uniquement déterminé par l'action des objets sensibles, tant du point de vue théorique, parce qu'il soumet leur perception à son jugement, que du point de vue pratique, en étant capable d'initiative libre), est portée au maximum de ce qu'elle peut donner. L'homme peut être dit "animal supérieur" parce que la forme d'animalité subit effectivement des variations qualitatives : elle est réalisée d'autant plus parfaitement que l'être qu'elle informe est moins empreint de puissance passive. La nature spécifique est exactement la même pour tous les individus de l'espèce mais il n'en va pas de même pour la nature générique à l'égard de ses espèces, auxquelles elle est attribuée selon une "analogie d'inégalité". Le terme d'animal est univoque en ce qu'il signifie toujours un degré déterminé de perfection, la vie sensorielle et active, mais ce degré est partagé inégalement par les espèces animales.

¹⁴ *De Potentia*, q. 4, a. 2 ; *Summa theologiae*, Ia p., q. 74, a. 2, ad 2um et ad 4um.

¹⁵ Il n'est pas compté dans les six jours ; c'est le verset 1 : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ».

plus parfait au moins parfait, par constriction interne des essences. La création débute au contraire par la matière première qui est pure puissance passive, informe par elle-même et pouvant devenir toute chose ; elle s'achève par l'être le moins passible, qui pour cette raison est placé au sommet et reçoit domination sur tout le reste. Les différents étages émergent successivement les uns des autres ¹⁶ et il faut voir en cet ordre le desserrement progressif de la puissance passive et des contraintes qu'elle permet qu'un être subisse, avec la dilatation en proportion de l'essence et de ses capacités.

IV - ESSENCE ET EXISTENCE

Nous pouvons donc dire, compte tenu de tout ce qui précède et pour nouer le thème de la création à celui de la participation, que si Dieu est imité par les créatures, ou si les créatures participent à Dieu, c'est que Dieu est cause et que, en tant que tel, il donne à ses effets des perfections qui, d'absolues qu'elles sont en lui, deviennent diminuées en étant reçues dans des puissances passives qui les limitent.

Mais la nature de ces propriétés communiquées peut poser problème. Ou plutôt, devrions-nous dire : la nature de la propriété communiquée, car, en fin de compte, toute la diversité des perfections que l'on peut rencontrer de par le monde semble devoir se résumer en une seule transmise par Dieu. Toute cause ne fait passer en ses effets que ce qu'elle-même contient et évidemment pas ce qui lui est étranger. Peut-être le résultat, dans l'effet, est-il d'un autre genre que la nature de la cause, en cas de causalité équivoque (par exemple l'action du soleil sur la croissance des plantes). Mais cette différence tient à la nature de la réalité qui reçoit et la cause ne donne jamais que ce qu'elle a (le soleil ne répand que lumière et chaleur, même si ces qualités sont converties en accroissement). Donc Dieu aussi donne ce qu'il a, ou ce qu'il est. Or, bien qu'on puisse lui attribuer toutes les perfections possibles, il reste que, paradoxalement, l'article 4 de la question 3, dans la *Somme Théologique*, ne lui reconnaît comme seule essence que l'*esse*, l'existence (ou mieux : l'exister) : « (...) il n'y a en lui pas d'autre essence que son exister. Donc son essence est son exister. » Sa simplicité parfaite, démontrée dans tout l'article 4, exclut que d'autres propriétés coexistent ou s'ajoutent à cette essence. Par conséquent, en tant que cause, Dieu ne peut

¹⁶ Non pas de leur propre impulsion toutefois mais sous le commandement divin. Tout provient de la matière primordiale, puis les eaux « produisent » les animaux aquatiques (1, 20-21), la terre « produit » les animaux terrestres (1, 24) et l'homme lui-même est formé « de la poussière de la terre » (2, 7).

apparemment communiquer que l'exister. Il nous faudra donc expliquer comment toute la bigarrure des propriétés inégales et relatives des créatures est issue de l'unique perfection absolue d'existence.

On conçoit aisément que cette perfection soit en effet absolue en Dieu : il en va comme pour la blancheur subsistant par soi dont nous parlions au § II ; si l'exister est de l'essence même de Dieu, il n'est pas reçu en autre chose, il subsiste par soi, il est donc le degré maximum de l'existence, une propriété illimitée et par là unique. On conçoit également que cette perfection soit diminuée dans les créatures, puisque leur statut est précisément de n'exister pas par elles-mêmes mais de recevoir l'existence de celui qui la détient par nature ; elles sont donc, considérées en elles-mêmes, en puissance d'exister et lorsque cette actualité leur est donnée, elle subit la limitation et la pluralisation inhérentes à toute participation. On conçoit moins bien en revanche quelle est la relation de cette propriété à l'ensemble de leurs autres perfections particulières, c'est à dire à leurs essences respectives, et spécialement comment ces essences diverses proviennent d'une unique source qui est purement et simplement existence. Si Dieu est la transparence d'une existence toute pure, comment des êtres d'une opaque complexité peuvent-ils l'imiter en ce qu'il n'est pas ?

Des précisions s'imposent donc sur la notion thomiste d'existence. On connaît la thèse célèbre qui en dépend : il y a une distinction réelle de l'essence et de l'existence. En premier lieu on peut distinguer dans chaque être *ce* qu'il est et *ce* par quoi il *est* (c'est à dire se tient hors du néant et subsiste hors de ses causes), son essence et son existence (*esse*) : deux termes qui correspondent à des objets d'intellection différents, des propriétés pensables séparément. Mais il y a plus : cette distinction, pour Thomas, n'est pas une simple vue de l'esprit, et l'essence, *même dans son statut d'actualité* et non seulement en tant que possible, diffère de l'existence qui la rend actuelle ¹⁷. Autrement dit, pour qu'une essence soit actuelle et posée dans la réalité, deux entités sont nécessaires, l'une qui est l'essence et reçoit l'existence, l'autre qui est l'existence, son exister.

Quelles sont les raisons qui peuvent mener à poser cette dualité ? L'argument essentiel de Thomas est que, dans les créatures, l'existence ne fait pas partie de

¹⁷ Rappelons que la position de Thomas d'Aquin est tout à fait singulière dans la scolastique et que généralement les autres penseurs médiévaux ne conçoivent l'existence que comme l'essence elle-même en tant que réalisée, ou comme l'actualité ultime de l'essence, une détermination formelle venant compléter l'essence.

leur essence mais leur appartient d'une façon contingente respectivement à leur essence, n'ayant en celle-ci d'autre fondement que la capacité à y être reçue ¹⁸. Thomas n'invente pas, pour dire le vrai, cet argument, mais l'emprunte à Avicenne qui explique ainsi qu'il y ait de la génération et de la corruption dans le monde : l'existence ne fait pas partie ni ne découle comme un propre de la nature des êtres qui commencent d'exister ; sinon ils ne *commenceraient* justement pas d'exister mais seraient éternellement, puisque cela ne dépendrait que d'eux. A l'inverse, le fait qu'ils ont un commencement prouve que l'existence est en eux quelque chose qui est ajouté, par un agent extrinsèque, à leur essence. « Ce qui n'existe pas toujours », résume E.Gilson, « ne saurait, tandis même qu'il existe, exister de plein droit ¹⁹ . » Or ce qui est prédiqué de quelque chose avec contingence et accidentellement ne peut être identique à ce quelque chose. C'est pourquoi essence actuelle et actualité de l'existence ne se confondent pas ; l'essence *existante* diffère de son exister, bien que l'une ne soit rien sans l'autre et vice-versa.

Comment définir alors leur rapport ? Avicenne, d'après Thomas, n'a pas trouvé d'autre moyen que d'assimiler l'existence à un accident qui se surajoute à la substance. Or autant Thomas est d'accord avec lui contre Averroès pour distinguer essence et existence, autant il est d'accord avec Averroès contre lui pour critiquer cette accidentalisation de l'*esse*. L'argument le plus convaincant est que la notion d'accident implique un être préexistant dans lequel l'accident inhère : si donc l'existence advenait comme un accident, elle supposerait pour cela l'existence ; au contraire, l'existence d'une substance, en tant qu'elle existe actuellement, ne présuppose pas un être existant déjà en acte : son existence ne s'ajoute donc pas à quelque chose de préalable. Par conséquent il faut maintenir que l'existence est quelque chose de réel et d'intrinsèque à la chose existante. "Quelque chose de réel" parce qu'elle est ce par quoi la chose est constituée hors du néant. "Quelque chose d'intrinsèque" dans la mesure où la substance est dite exister non pas par dénomination extrinsèque, à la façon dont elle est dite être dans un lieu, mais par dénomination intrinsèque, car l'existence lui appartient vraiment. Elle doit lui être unie intimement : il serait inintelligible que la substance se tînt hors du néant par une propriété qui lui serait extérieure.

Mais si l'existence n'est ni essence (de la substance) ni accident, qu'est-elle donc puisque tout l'être se partage, selon les catégories aristotéliennes, entre

¹⁸ Capacité qui fait d'une telle essence un être "réel", c'est à dire pouvant être une *res*, une chose, à la différence d'un être de raison.

¹⁹ *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972, p. 70.

substances et accidents ? N'est-on pas conduit à reconnaître qu'elle est hors de l'être, c'est à dire "rien" ? On peut répondre à cela qu'il n'y a en effet pas d'être (*ens*), c'est à dire quelque chose *ayant* l'existence, qui ne soit ou bien substance ou bien accident, que cependant le *fait* d'être (*esse*) n'est pas *un* être qui aurait l'être, mais est ce par quoi quelque chose existe et qu'il n'est donc pas impliqué dans l'alternative invoquée. L'existence est en quelque sorte "hors catégorie" parce qu'elle n'est pas une nature mais ce qui fait exister les natures qui le peuvent.

Pendant, par son statut spécial, ne devient-elle pas d'autant plus difficile à définir ? Elle semble ne pas offrir prise à nos concepts, qui relèvent tous des catégories ou de leurs négations. Faut-il donc se contenter de dire qu'elle est un "je-ne-sais-quoi", voire un "presque rien" qui, non sans paradoxe, fait être la réalité ? Non point ; car il y a moyen de la cerner au moins indirectement en la faisant entrer dans des chaînes de notions et en recourant au discours analogique. En effet, qu'est-ce qu'une essence ? C'est, peut-on dire, un ensemble de caractéristiques, de propriétés, qui définissent un être comme apte à un certain nombre d'opérations. Mais si grandes et si belles soient ces propriétés, que peuvent-elles si elles n'existent pas ? Rien, à coup sûr : "agere sequitur esse", "l'agir suit de l'être". Il n'y a pas plus inopérant qu'une nature qui n'existe pas : la sagesse des nations l'a reconnu depuis longtemps ! On pourrait donc définir l'*esse* comme ce qui parachève une essence, ce qui la met en position de réaliser ses capacités, ce qui la complète et ce sans quoi elle demeure mutilée. Autrement dit, l'existence est *acte*, elle est l'acte de l'essence : acte dont l'essence est puissance, et en l'attente duquel elle n'est qu'impuissance.

Cette approche de l'exister est rendue possible par la souplesse des notions d'acte et de puissance, qui ne fonctionnent que relativement l'une à l'autre : une même réalité peut être acte à l'égard d'une entité et puissance à l'égard d'une autre. Prenons le cas commode d'une substance matérielle. On sait que l'essence ou la forme détermine la matière, qui n'est par elle-même qu'indétermination, puissance passive d'être circonscrite : elle joue par rapport à celle-ci le rôle d'acte. Mais cette essence prise en elle-même (par exemple la nature humaine en général), même si elle est une espèce spécialissime, absolument déterminée en son ordre, est d'un autre point de vue indéterminée tant qu'elle *n'existe pas* comme essence de tel ou tel individu, Socrate ou Callias. La nature humaine est telle que la forme substantielle soit l'acte d'une matière en laquelle elle inhère, et la détermine à être de la chair et des os ; mais elle reste elle-même en

puissance jusqu'à ce que l'existence la provoque à être forme de *cette* chair et de *ces* os. Sur un plan plus général, reprenons l'exemple initial de la bonté discuté par Boèce. C'est une propriété transcendante de l'être, c'est à dire qui appartient à tout être en tant qu'être. Mais on dira mieux : qui appartient à tout être en tant qu'il *est*, car chacun n'est réellement bon que pour autant qu'il existe. Cela ne signifie pas que la bonté appartient à l'existence plutôt qu'à l'essence. Mais la bonté dépend bien de l'existence, car elle suppose la finalité et il n'y a de finalité que dans l'ordre de l'existence. Une essence sans existence n'est pas bonne parce qu'elle n'est pas l'objet possible d'un appétit réel. Un être est donc effectivement bon par son existence ultimement, non par son essence, qui ne le fait que bon en puissance. Nos deux exemples se trouvent résumés dans cette phrase de Thomas, dont la portée est générale : « (...) l'exister est l'actualité de toute forme ou de toute nature : la bonté ou l'humanité n'est signifiée comme actuelle qu'autant que nous la signifions existante. Il convient donc que l'exister en lui-même soit rapporté à l'essence qui en est distincte comme l'acte à la puissance ²⁰. »

C'est donc ainsi, par un rapport de proportions mettant en jeu acte et puissance, que Thomas définit l'*esse* : l'existence est à l'essence ce que l'acte est à la puissance. C'est pourquoi le nom d'acte et toute sa série sémantique lui est approprié. « Acte de toute forme », venons-nous de lire. La question suivante de la *Somme Théologique* répète : « <l'exister même> est comme un acte à l'égard de toute chose. Rien en effet n'a d'actualité qu'en tant qu'il est : de là vient que l'exister même est l'actualité de toutes les choses et des formes elles-mêmes ²¹. » L'exister est comme un "acte second", qui se superpose à "l'acte premier" qu'est l'essence par rapport à la substance entière : second, et non secondaire ; second parce que plus accompli. Comparé à lui, tout acte qui n'est pas lui passe à l'arrière-plan. Tout ce qui est séparable de l'exister, tout ce qui est autre que lui est en puissance par rapport à lui, car cela n'existe précisément pas par soi mais seulement si l'existence lui est donnée. Même la forme la plus compréhensive possible, la plus actualisante, la plus parfaite, mais encore distincte de l'*esse*, sera de ce côté puissance et imperfection relative, car l'acte apporte toujours plus de perfection, et elle restera, pour autant que cela dépend d'elle, manque de cet acte décisif. Forme des formes, acte des actes, perfection des perfections, tous ces qualificatifs peuvent donc être appliqués à l'exister

²⁰ *Summa theologiae*, la p., q. 3, a. 4, resp.

²¹ Q. 4, a. 1, ad 3um.

considéré en soi : « L'exister est l'actualité de tous les actes, la perfection de toutes les perfections, et rien n'est plus formel que lui ²². »

Il faut maintenant se souvenir de ce qui a été dit au § III pour apporter une précision capitale. Nous venons de voir que l'existence achève toute détermination non-existentielle, y compris l'essence, et la désigne comme puissance. Mais il y a plus : toute détermination non-existentielle, et l'essence elle-même (du moins d'une chose finie), est en puissance *passive* par rapport à l'exister. Non seulement une nature qui ne possède pas d'emblée l'existence ne se mettra pas d'elle-même à l'exercer (à l'instar de la puissance opérative qui demande une mise en branle extérieure par un être déjà en acte), mais encore, même sous l'action d'un agent extrinsèque, l'existence ne sortira pas de l'essence comme le chêne sort du gland ²³. L'essence ne peut en effet d'aucune manière, même à titre secondaire, produire l'existence : l'acte d'être, qui est ce par quoi est formellement l'essence, ne peut présupposer celle-ci comme la cause d'où il proviendrait, car ce serait admettre que l'essence existe déjà avant d'être (puisque'il faudrait qu'elle soit pour être cause productrice), ce qui est contradictoire. Les principes essentiels sont à la rigueur seulement causes matérielles de l'être. Une cause matérielle n'a en effet besoin d'aucune autre caractéristique que d'être en puissance à l'égard de la détermination qu'elle subit. L'essence nue, en attente de l'*esse* qu'elle reçoit quasiment comme une information, répond donc au signalement de la cause matérielle.

Nous ne manquerons pas de souligner la profonde originalité de la synthèse de Thomas d'Aquin. La manifestation la plus étonnante en est ce quasi-dénigrement de l'essence, *a priori* surprenant dans une métaphysique d'inspiration péripatéticienne et dont certains, à l'intérieur même de l'école thomiste, n'ont pas accepté l'audace, aux dires de Bañez, un commentateur de Thomas au XVI^{ème} siècle : « Et bien que l'exister reçu dans une essence composée à partir de principes essentiels soit spécifié par ces derniers, il ne retire pourtant aucune perfection de cette spécification, mais en est bien plutôt affaibli et s'abaisse à n'être qu'un exister relatif (...) c'est cela que S. Thomas

²² *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9^{um}. Il faut entendre par la dernière formule qu'aucune forme ne peut venir le déterminer, que c'est lui qui détermine toute forme.

²³ Autrement dit le possible, pour Thomas d'Aquin, ne *tend* pas à l'existence. Il faut remarquer que des tenants de la simple distinction de raison entre essence et existence, tels Suarez et Wolf, considèrent l'essence (le possible) comme étant en puissance active de l'existence : il suffit d'une cause efficiente pour que le possible passe à l'acte, de sorte que l'être existant n'est rien d'autre que l'essence dans son ultime degré d'actuation.

proclame sans cesse et que les thomistes ne veulent pas entendre : que l'exister est l'actualité de toute forme et de toute nature (...) et qu'il ne se trouve en aucune chose comme étant ce qui reçoit et est perfectible, mais qu'il est ce qui est reçu et ce qui parfait ce en quoi il est reçu ; pour sa part, du fait qu'il est reçu, il est affaibli et rendu imparfait ²⁴. » Cela signifie que, toute bardée de ses propriétés, pure positivité face à, par exemple, l'indétermination de la matière, l'essence se montre négative lorsqu'elle est comparée à ce qui lui manque. A première vue, l'essence est l'armature d'un être, elle est son actualité, sa plénitude, sa perfection. A seconde vue, elle est ce qui détermine la perfection suprême de l'exister à n'être existence *que* de telles ou telles propriétés, suivant tel ou tel mode, au lieu d'être exister pur et simple, sans condition ni limitation. Abstraitement, l'essence est définie affirmativement comme un ensemble de caractères. Concrètement, elle est une dépression où l'*esse* se contracte. Tout ce qui est autre que l'existence la limite, car elle devient existence *de* ce qui se l'approprie. Lorsque Dieu crée, en effet, il donne l'existence à un être tellement constitué qu'il n'est pas de sa nature d'être purement et simplement l'existence. Du même coup, son existence est une existence limitée, asservie à cette essence qui lui est hétérogène. L'être composé n'est existence que de certaines perfections : au lieu que sa propriété soit d'exister, il n'a que des propriétés qui existent. A l'inverse, l'être non-composé cause des existences d'une certaine nature, au lieu que lui n'est pas une existence de *telle* nature, mais ce dont la nature est d'exister.

Nous commençons dès lors à comprendre comment Dieu, en faisant don de l'acte d'exister, transmet sa perfection, mais la donne d'une manière limitée et diversifiée. Plus exactement, chaque créature ne peut la recevoir que d'une manière limitée en la faisant être acte de sa potentialité. L'*esse* qu'elle reçoit ainsi ne peut être en son état de perfection absolue puisqu'il ne subsiste pas par soi mais en dépendance de ce manque. Si parfaite soit-elle en essence, une créature trouble toujours la pureté de cette existence qu'elle n'est pas. Dieu communique en droit toute sa perfection par la donation d'existence mais chaque créature la diminue à sa mesure ²⁵. L'ensemble de propriétés que l'on

²⁴ *Scholastica commentaria in primam partem Summae theologiae S. Thomae Aquinatis* (Madrid-Valence, 1934), q. 3, a. 4, p. 141.

²⁵ Cf. *Liber de causis*, XIX, 157-158 : « (...) le bien premier influe ses bontés sur toutes choses par un unique flux. Cependant chaque chose reçoit de ce flux à la mesure de sa puissance et de son être (...) les bontés et les dons sont diversifiés du fait du recevant » ; XXIII, 177 et 179 : « (...) bien que la cause première existe en toutes choses, chacune la reçoit selon la mesure de son propre pouvoir. (...) la diversité de la réception ne

nomme "essence" dans la chose n'est tout compte fait qu'un certain découpage de la perfection des perfections que donne Dieu, l'existence. L'essence d'une créature est une imitation partielle de la perfection divine, l'exister pur, et c'est ainsi définie par la partialité de son imitation qu'elle mesure l'existence donnée, en jouant le rôle de la puissance dans l'*ens* que toutes deux constituent. L'essence ne consiste finalement qu'en cela : la limitation, propre à un type d'être, de l'acte d'être. Être un animal, c'est être une certaine manière d'exister et, plus encore, c'est n'être pas d'autres manières d'exister, plus proches de l'*esse* sans limitation.

Pendant Thomas rencontre à plusieurs reprises cette objection ²⁶ : il semble que l'existence soit le niveau minimal de perfection requis dans un être réel et que toute autre caractéristique *s'ajoute* à elle et l'embellit, de sorte qu'un être qui ne serait qu'existence serait le plus pauvre de tous ; « les êtres qui existent et sont vivants sont plus parfaits que ceux qui existent seulement ²⁷ ». C'est dans la réponse de Thomas à cette difficulté que l'on voit clairement que pour lui l'exister n'est pas une détermination sèche, sans épaisseur, qui viendrait s'ajouter (ou non) de l'extérieur à l'essence comme une simple affirmation (ou négation). Le prendre ainsi serait le traiter comme une chose alors qu'il est actualité. Il faut réitérer cet avertissement : l'*esse* n'est pas, c'est l'acte par lequel l'étant (*ens*) est. L'existence n'est pas le simple fait d'être présent, la plus pauvre des déterminations de l'actualité ; elle est au contraire la perfection des perfections. Ainsi, dire que la vie apporte un perfectionnement à l'existence c'est imaginer que l'existence est une essence, une détermination de l'ordre de l'essence, et donc, comparée aux autres, la plus pauvre, la seule que posséderait ce qui serait existant sans plus (un être à la limite de la matière première). Dans ce cas, effectivement, la vie serait une détermination supplémentaire, un supplément d'essence qui s'ajouterait à ce premier degré d'être. Mais l'exister, nous a rappelé Thomas, n'est pas une détermination susceptible d'être dépassée par des déterminations quidditatives qui seraient plus riches que lui. Son apport est d'un autre ordre : sa fonction est justement de rendre actuelles les perfections essentielles et c'est pourquoi ne peut s'ajouter à lui aucune perfection qui soit plus formelle et plus déterminée, car aucune n'est actuelle sans lui. Il est

dépend pas de la cause première mais du recevant : le recevant est diversifié, et c'est pour cette raison que ce qui est reçu est diversifié. » Thomas assume cette théorie néo-platonicienne de la réception de l'influx en la coulant dans les concepts d'acte et de puissance, ce qui a pour résultat sa doctrine des rapports de l'essence et de l'existence en Dieu et dans les créatures.

²⁶ Cf. *De Ente et essentia*, c. 6, *Summa theologiae*, la p., q. 4, a. 1, ad 3um, *Summa contra gentiles*, I, 28.

²⁷ *Summa contra gentiles*, I, 28.

l'actualité ultime, qui n'est recouverte par aucune autre et recouvre toutes les autres.

L'exister est donc, à chaque rang supérieur de l'être, le couronnement de toutes les déterminations de la nature caractéristique de ce rang. Il n'est pas le soubassement sur lequel s'élèvent les degrés de l'essence ; il est le pinacle qui toujours coiffe leur édifice. Ainsi, ce qu'il y a de plus parfait dans le vivant c'est encore l'acte d'être, et non la vie, parce que sa perfection achevée est d'être acte d'être vivant, d'exister comme vivant²⁸. Il est supérieur à un objet matériel élémentaire (un existant sans plus), non en tant que celui-ci est et n'est qu'existant, mais en tant qu'il est une essence ne comportant pas d'autre détermination que les trois dimensions imposées à la matière. L'exister est la perfection ultime de cet être le plus pauvre, mais il est aussi la perfection ultime pour tout être supérieur.

C'est pourquoi, bien que l'essence divine soit uniquement l'exister pur, elle n'exclut pas toute autre perfection. Au contraire elle les intègre par là toutes, et dans leur degré maximum. Pour comprendre le raisonnement de Thomas, qui repose sur la saisie de l'esse pur, séparé, "abstrait", il faut distinguer l'abstraction "formelle" de l'abstraction "totale"²⁹. L'abstraction totale est une décomposition logique qui suit la ligne des universaux et par laquelle je m'élève dans l'ordre de la potentialité et de l'indétermination (car plus une essence est commune à des réalités différentes, moins elle est en soi déterminée et achevée). L'abstraction formelle est en revanche une décomposition ontologique, qui suit la ligne de l'actualité et par laquelle je m'élève dans l'ordre de la détermination et de la perfection. Ces deux opérations procèdent donc en sens inverse l'une de l'autre. Obtenu par l'une, le plus abstrait est le plus imparfait ; obtenu par l'autre, le plus abstrait est le plus parfait. Or l'esse est actualité dernière et perfection ultime et décisive. Donc par l'abstraction formelle, qui fait progresser de perfection en perfection, on remontera jusqu'à celle-là qui les couronne toutes. En effet le terme que l'on obtient après avoir ôté d'un être tout ce qui relève de la potentialité est l'acte d'exister lui-même, qui actue toute autre perfection et n'est en puissance par rapport à aucune. C'est donc en pratiquant l'abstraction formelle que l'on découvre que l'être qui possède toute la perfection de l'exister, "ipsum esse subsistens", l'exister subsistant, possède par là-même toutes les autres perfections, à leur degré maximum. Loin de n'être

²⁸ Cf. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9^{um}.

²⁹ Cf. *Summa theologiae*, Ia p., q. 40, a. 3 ; Cajetan, *In De Ente et essentia*, c. 1.

doté que d'une détermination unique et pauvre, il *est* au contraire la perfection couronnante, en laquelle il détient intensivement et comme en les récapitulant toutes les perfections de tous les êtres.

Mais, observera-t-on, l'exister de Dieu ne vient pas s'ajouter comme chez les créatures à une essence qu'il achève, puisque cet exister est toute cette essence. Donc il faut malgré tout concéder que Dieu détient sans doute toute la perfection de l'exister, mais non toutes les perfections essentielles. Pour répondre adéquatement, il faut remarquer avec Jean de Saint-Thomas ³⁰ que si l'existence et l'essence se distinguent réellement dans les êtres finis, elles ne se distinguent que par la raison de potentialité, qui ordonne l'essence à l'existence. Par l'abstraction formelle, on éloigne toute potentialité, donc en la pratiquant dans le genre de l'être on exclut toute potentialité de l'essence, si bien qu'en poursuivant cette progression on en vient à une essence sans aucune potentialité qui se confond alors avec l'existence. Une existence distinguée de l'essence est par là même limitée et déterminée par cette potentialité de l'essence. Mais lorsqu'on pousse jusqu'au bout l'abstraction formelle et qu'on exclut toute potentialité dans le genre de l'être, on obtient alors un concept où l'existence coïncide avec l'essence, et qui possède toutes les perfections contenues dans le genre de l'être. En d'autres termes, en parvenant à l'être dans son actualité ultime on ôte toute potentialité, et donc la distinction d'avec l'essence. Il ne faut en conséquence pas imaginer qu'en progressant jusqu'à l'acte pur on écarte toute essence (c'est alors qu'effectivement Dieu n'aurait que la perfection totale de l'exister et non toutes les perfections de l'être). Au contraire, on intègre toutes les perfections essentielles, en ce qu'elles ont d'actuel, jusqu'à faire coïncider l'essence avec l'actualité pure de l'esse subsistant qui est alors pourvu de la totalité des perfections. On exclut seulement la potentialité, et non tout contenu, si bien que le terme de l'abstraction est une essence parfaitement actuelle, c'est à dire existant par soi, et non un acte d'exister sans essence. Elle peut donc contenir toutes les perfections possibles. Simplement, ces perfections de l'être ne se trouvent pas en Dieu séparées les unes des autres, sur un mode divisif, mais sur un mode unitaire, celui de l'acte simple, et donc sur un mode plus élevé. Elles sont exhaussées par rapport à ce qu'elles sont en elles-mêmes, puisqu'elles s'identifient à l'essence divine (c'est pourquoi Dieu *est* — et non *a* — la sagesse *etc.*). En revanche, lorsque l'exister est reçu dans une essence

³⁰ *Cursus theologicus*, I, disp. 5, a. 1.

qui le limite, ces perfections se séparent les unes des autres et apparaissent comme propriétés distinctes et finies.

Au terme de ces développements nous avons en main les moyens de comprendre comment, selon Thomas d'Aquin, les créatures peuvent partager l'être avec Dieu, puisque tous les éléments sont réunis pour définir une multiplication par composition graduelle, c'est à dire une participation. Participer, avons-nous dit, c'est tenir d'une cause, et non de soi, une certaine propriété, c'est la détenir moins parfaite qu'elle n'est dans la cause, pour la raison que, en étant transmise, elle entre en composition avec de la puissance et subit par là une limitation. Or nous trouvons, comme résultats de nos analyses :

- une propriété : l'existence
- un être en lequel cette propriété réside sur un mode illimité et absolument parfait, parce qu'elle y est essentielle, parce que cet être est exister subsistant par soi
- une relation de causalité entre cet être et d'autres êtres qui lui doivent tout, par laquelle le premier donne ce qu'il est, sa propriété, l'existence
- une puissance passive d'exister en ces autres êtres (parce qu'ils sont des effets, ils sont par eux-mêmes en souffrance de l'acte que leur communique leur cause), avec laquelle se compose la perfection qu'ils reçoivent et qui limite diversement cette dernière.

Tout ceci permet donc de parler d'une participation entre l'Acte pur et les êtres dont l'existence est autre que leur essence, ou d'une imitation de Dieu par les créatures, plus précisément qu'en termes généraux de cause et d'effets, car nous savons maintenant que les rôles de l'acte et de la puissance, dans cette composition qui instaure une participation, sont tenus par l'esse et l'essence. Chaque être fini ressemble au Principe en ce qu'il a la perfection des perfections qu'est l'existence (il existe donc une unité relative de l'être). Chaque être fini est dissemblable du Principe en ce qu'il n'a que partiellement cette existence, en ce qu'il limite cette perfection d'exister à n'être que celle de telle ou telle essence. Par conséquent la coupure est nette et infranchissable entre le Créateur et les créatures. Il y a d'une part l'être qui est imité, et d'autre part tous les autres qui sont limités. Aussi riche que soit l'essence d'une créature, elle ne saurait approcher la perfection de Dieu car elle aura toujours une existence finie, alors que celle de Dieu ne connaît aucune limite parce qu'elle est l'essence même de la déité. Toute créature est donc infiniment loin du Principe par sa constitution : il y a incommensurabilité entre l'existence participée et l'exister premier, et il

est impossible que les êtres particuliers soient engloutis dans l'unité d'un être infini. Thomas décrit ainsi un univers hiérarchisé où une unique actualité est multipliée en se répétant à des degrés divers de limitation.