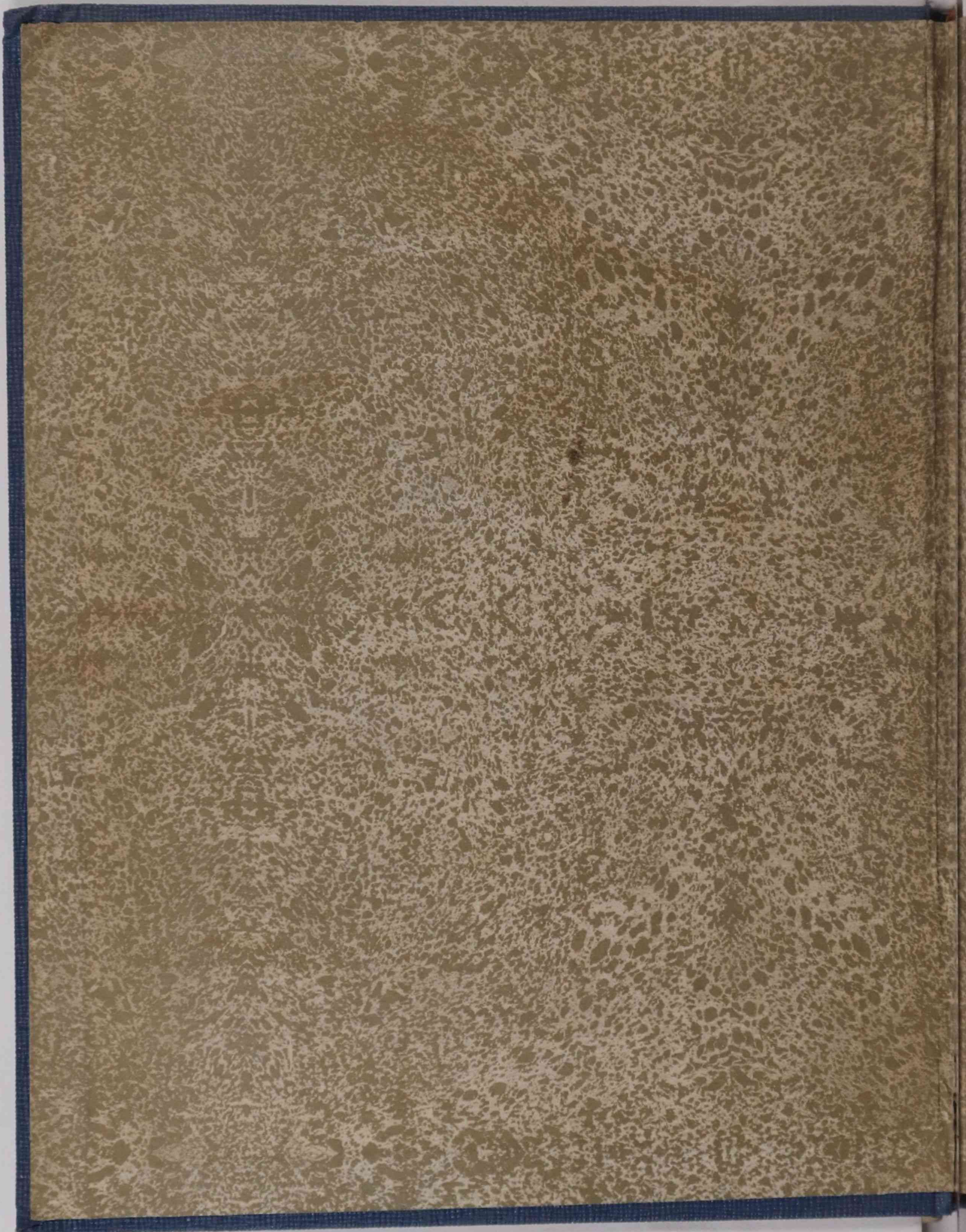
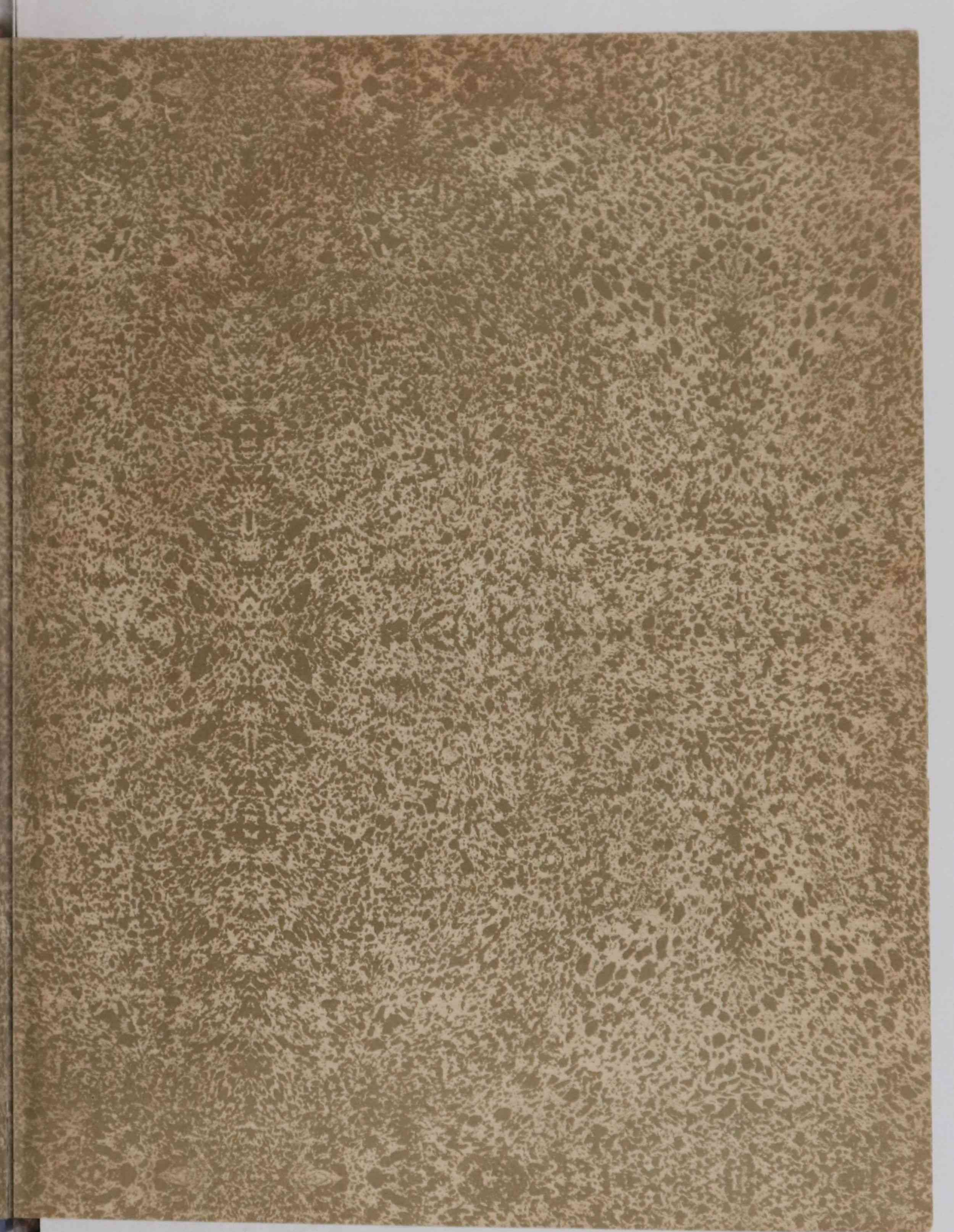
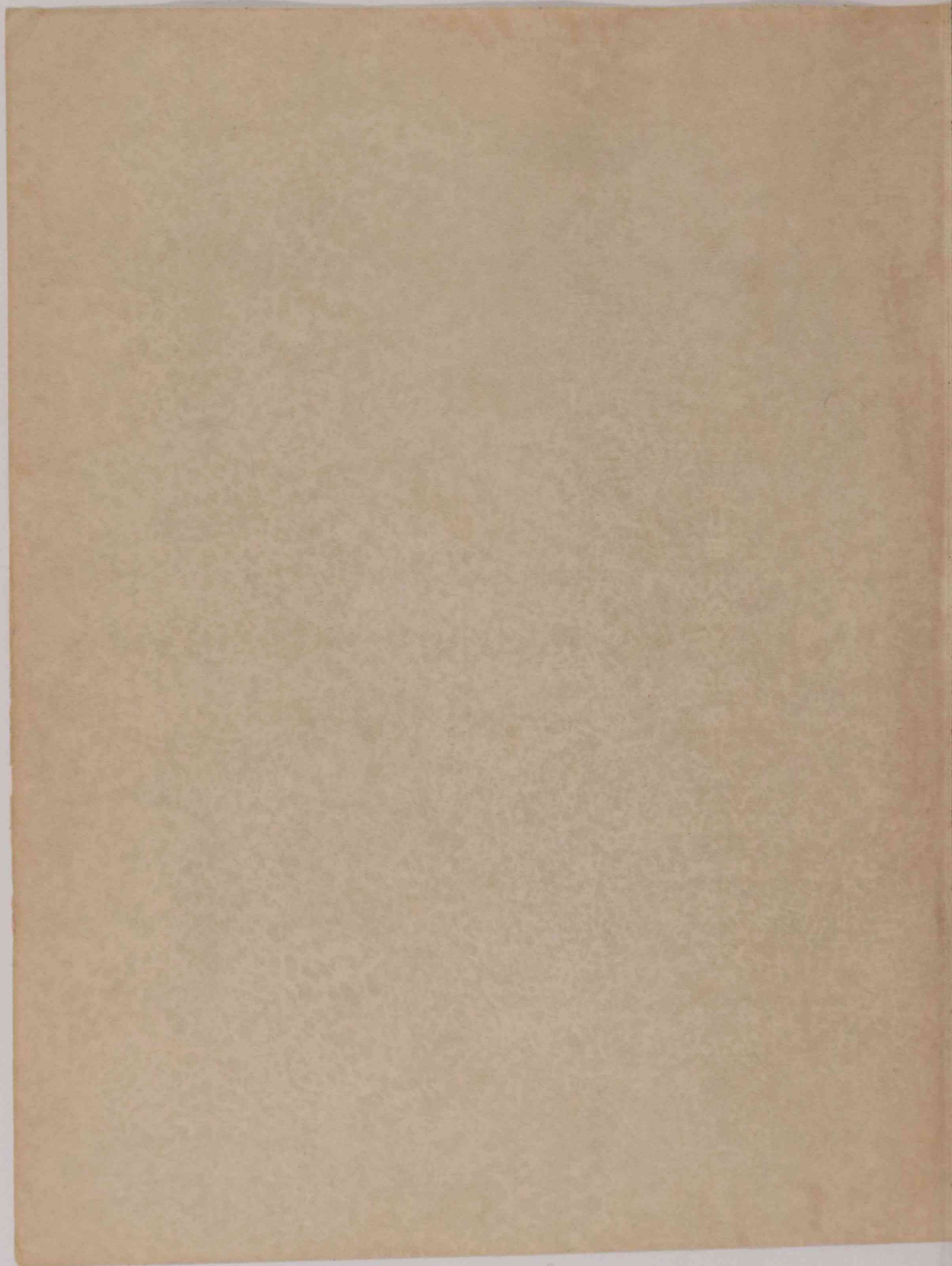


EXPO
ANA/
33







32811
28797

Frère Marie-Marcel
Anawati, O.P.

Contribution à l'étude de
LA CRÉATION
chez St THOMAS d'AQUIN

Thèse de doctorat (1940-1941)

IDEO - Bibliothèque
N° d'inventaire : 72288
Cote : EXPO-ANA/33

Frère Marie-Marcel
Assault, O.P.

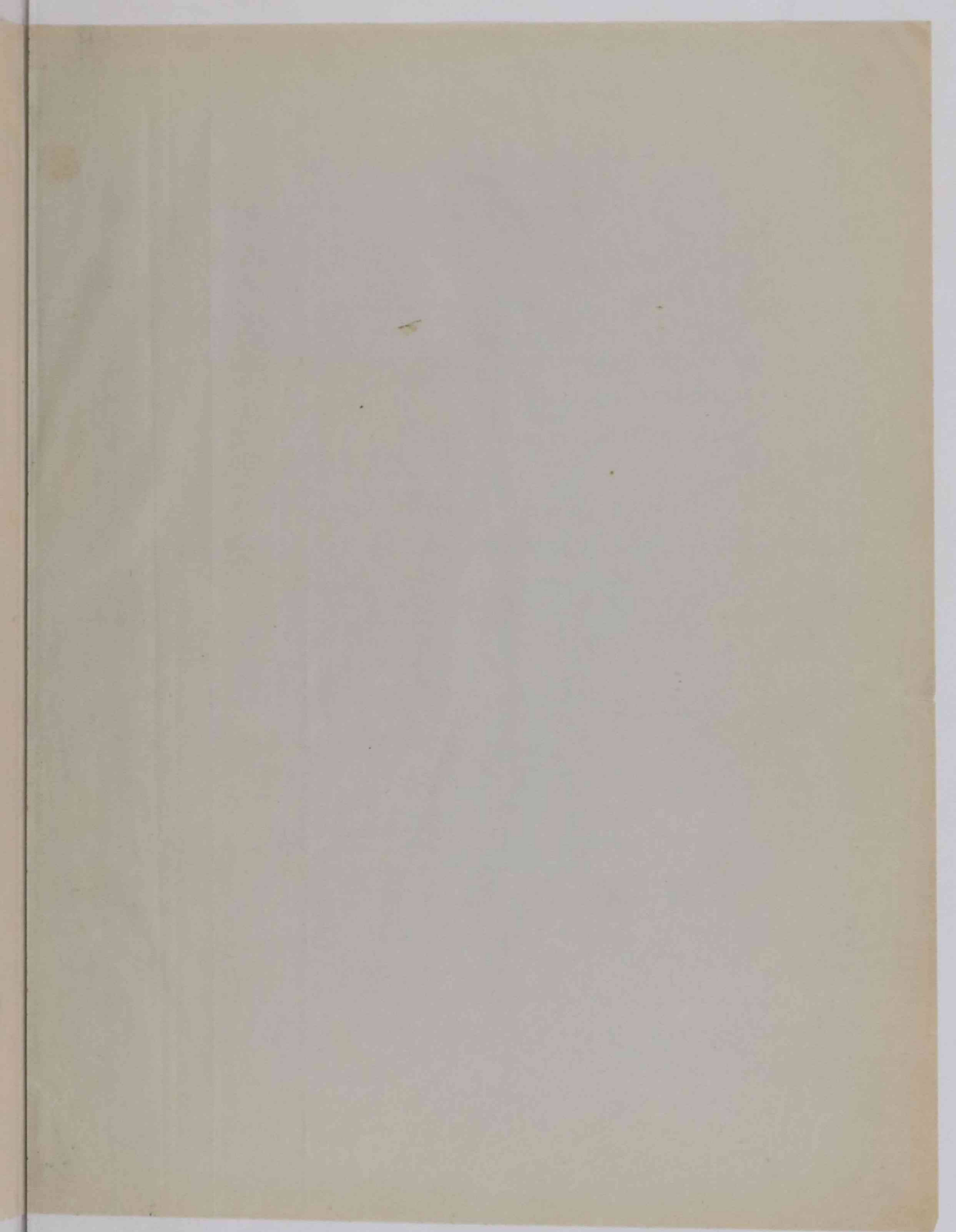
Contribution à l'étude de

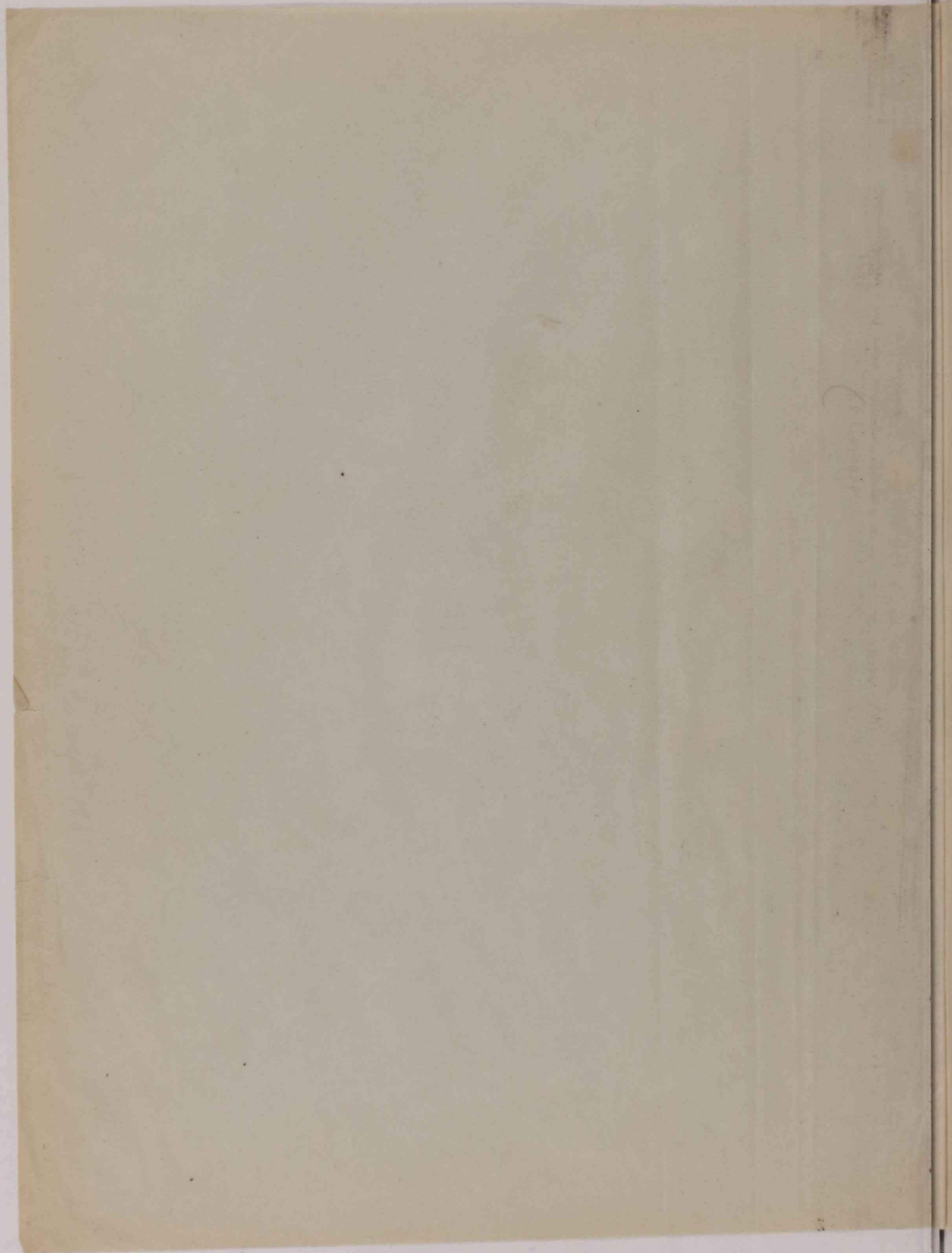
LA CREATIO

chez St THOMAS D'AQUIN

Thèse de doctorat (1940-1941)

1950 - Bibliothèque
N. de la: 3333
Cot. 1950 9444





INTRODUCTION

CH. I - POSITION DU PROBLEME. - METHODE

a. I - Occasion de ce travail pp. 6-10

- 1.-Le problème de Dieu. L'unité du plan divin.
- 2.-Le problème de l'Islam.
- 3.-St Thomas et les Arabes.

a. 2 - Nature du sujet traité. pp. 11-14

- 1.-Philosophie ou théologie?
- 2.-La création est un problème type de la philosophie chrétienne:
 - 1.-Nécessité grecque et gratuité chrétienne
 - 2.-St Thomas est un théologien.

a. 3 - Méthode suivie. pp. 14-18

- 1.-Point de vue rationnel
- 2.-Point de vue synthétique.
- 3.-Fidélité d'abord.

CH. 2 - LE CONTEXTE HISTORIQUE: LE PROBLEME DE LA CREATION AU MOYEN-AGE

a. I - Possession tranquille de "l'augustinisme"

- 1.-Le renouveau augustinien actuel. p. 20
- 2.-"L'augustinisme": ambivalence du terme; platonisme et augustinisme; le Dieu de Platon. p. 21
- 3.-le "bloc doctrinal" augustinien. pp. 22-25
- 4.-les "variations de l'augustinisme": pp. 23-24
 - 1.-néo-platonisme dionysien
 - 2.-augustinisme avicennisant
- 5.-Les principes platoniciens inspirateurs de la doctrine de la création:
 - 1.-Bonum diffusivum sui. p. 24
 - 2.-Nécessité des intermédiaires. p. 25
 - 3.-Production par voie de contemplation. p. 25-26

a. 2 - Irruption et crue aristotéliciennes.

- 1.-L'arrivée d'Aristote; remous; Aristote et les milieux religieux p. 27
- 2.-Le Dieu d'Aristote; tendances matérialistes des commentateurs; l'éternité du monde. L'averroïsme latin. p. 28-29
- 3.-Le baptême d'Aristote; l'option de St Thomas. p. 30
- 4.-Un témoignage de St Bonaventure. p. 30-31

CH. 3 - LES SOURCES

- a.-Lieux parallèles et doublets; textes majeurs et obiter dicta implicite et explicite d'une doctrine. p. 32
- a. 2 - Cadre chronologique de la vie universitaire de St Thomas. p. 33
- a. 3 - Les commentaires des Sentences.
 - 1.-Date, nature, plan général. p. 34
 - 2.-Place de la création. p. 35-38

INTRODUCTION

CH. I - POSITION DU PROBLEME - METHODE

- a.1-Occasion de ce travail ... pp. 4-10
- 1.-Le problème de Dieu. L'unité du plan divin.
- 2.-Le problème de l'islam.
- 3.-St Thomas et les Arabes.
- a.2-Nature du sujet traité. pp. 11-14
- 1.-Philosophie ou théologie?
- 2.-La création est un problème type de la philo-
sophie chrétienne.
- 1.-Nécessité grecque et gréco-latine chré-
tienne
- 2.-St Thomas est un théologien.
- a.3-Méthode suivie. pp. 14-18
- 1.-Point de vue rationnel
- 2.-Point de vue synthétique.
- 3.-Fidélité d'abord.

CH. 2 - LE CONTEXTE HISTORIQUE: LE PROBLEME DE LA CREATION AU MOYEN-AGE

- a.1-Possession traditionnelle de "l'augustinisme"
- 1.-Le renouveau augustinien actuel. p. 20
- 2.-"l'augustinisme": ambivalence du terme; platonisme
et augustinisme; le Dieu de Platon. pp. 21-22
- 3.-Le "bloc doctrinal" augustinien. pp. 23-24
- 4.-Les "variations de l'augustinisme": pp. 25-26
- 1.-néo-platonisme dionysien
- 2.-augustinisme avicennien
- 3.-Les principes platoniciens réapparaissent de la doc-
trine de la création:
- 1.-Bonum diffusivum sui. p. 27
- 2.-Nécessité des intermédiaires. p. 27
- 3.-Production par voie de contemplation. p. 28
- a.2-Irruption et crise aristotélicienne.
- 1.-L'arrivée d'Aristote; remontrances d'Aristote et les
milieux religieux. p. 29
- 2.-Le Dieu d'Aristote; tendances matérialistes des
commentateurs; l'éternité du monde. L'averroï-
sme latin. p. 30-31
- 3.-Le baptême d'Aristote; l'option de St Thomas. p. 32
- 4.-Un témoignage de St Bonaventure. p. 32-33

CH. 3 - LES SOURCES

- a.1-Lieux parallèles et doublés; textes majeurs et autres dicte
implicite et explicite d'une doctrine. p. 34
- a.2-Cadre chronologique de la vie universitaire de St Thomas. p. 35
- a.3-Les commentateurs des Sentences.
- 1.-Date, nature, plan général. p. 36
- 2.-Place de la création. p. 38

- 2
- a.4-Le Contra Gentes
 - 1.-Date p.39
 - 2.-Le "problème de la nature du C.G.: philosophie ou théologie? p.39-40
 - 3.-Place de la création. p.41-44
 - a.5-Le de Potentia
 - 1.-Date et nature p.45
 - 2.-L' "idée génératrice" du de Potentia. p.46
 - 3.-Place de la création. p.47-48
 - a.6-La somme théologique
 - 1.Date, nature p.49
 - 2.-Place de la création. 50-51
 - a.7-Le de aeternitate mundi p.516is
 - a.8-Le Compendium theologiae p.516is
 - [a.9-Autres oeuvres où il est fait allusion plus ou moins explicite à la création.]

LIVRE PREMIER

LA CREATION DANS SES ELEMENTS ESSENTIELS

1ère SECTION: LE PRINCIPE DE LA CREATION, LA PUISSANCE DIVINE

CH. I- LES PRESUPPOSES.- LE POINT DE DEPART.

- a.1-Existence de Dieu et création: l'émanation de la créature. p.52-53
- a.2-Activité immanente et activité $\&$ transitive p.53-58

CH. 2-DIEU EST CAUSE ~~DE~~ D'ETRE; IL EST PUISSANT. p.58bis-64

CH. 3- LES OBJECTIONS

- a.1-Puissance et perfection p.65-66
- a.2-Puissance et simplicité
 - (1).Puissance et essence p.67-71
 - (2).Puissance et relation 71-72
 - (3).Puissance, science et volonté p.72-75

2ème SECTION: LE TERME DE LA CREATION, LA CREATURE.

CH. I- L'UNIVERSELLE CAUSALITE DE DIEU p.76-

- a.1-Les Sentences ... p.78-80
- a.2-Le Contra Gentes. p.81-92
- a.3-Le de Potentia p.93-97
- a.4-La Somme p.98-99
- a.5-Les objections. p.100-104

CH. 2-LA MATIERE PREMIERE ELLE-MEME EST CAUSEE p.105-110

- a.4- Les Contes Gentes
- I.-Date 4-53
- 2.-La "problème de la nature du C.G.:philosophie ou théologie? 4-54-55
- 3.-Place de la création. 4-56-57
- a.5- La de Potentia
- I.-Date et nature 4-57
- 2.-L' "idée génératrice" du de Potentia. 4-58
- 3.-Place de la création. 4-59-60
- a.6- La somme théologique
- I.-Date, nature 4-61
- 2.-Place de la création. 4-62-63
- a.7- Le de aeternitate mundi 4-64
- a.8- Le Compendium theologicum 4-65
- a.9- Autres oeuvres où il est fait allusion plus ou moins explicite à la création.

LIVRE PREMIER

LA CREATION DANS SES ELEMENTS ESSENTIELS

1ère SECTION: LE PRINCIPE DE LA CREATION, LA PUISSANCE DIVINE

- CH. I- LES PRESUPPOSES.- LE POINT DE DEPART.
- a.1- Existence de Dieu et création: l'émancipation de la créature. 4-71-72
- a.2- Activité immanente et activité é transitive 4-73-74
- CH. 2- DIEU EST CAUSE DE D'ETRE; IL EST PUISSANT. 4-75-76

CH. 3- LES OBJECTIONS

- a.1- Puissance et perfection.
- a.2- Puissance et simplicité.
- a.3- Puissance et essence.
- a.4- Puissance et relation.
- a.5- Puissance, science et volonté.

2ème SECTION: LE TERME DE LA CREATION, LA CREATURE.

- CH. I- L'UNIVERSELLE CAUSALITE DE DIEU 4-77-78
- a.1- Les Sentences - 4-78-80
- a.2- Le Contre Gentes. 4-81-82
- a.3- Le de Potentia 4-83-84
- a.4- La Somme 4-85-86
- a.5- Les objections. 4-87-88

CH. 2- LA MATIERE PREMIERE ELLE-MEME EST CAUSEE 4-89-90

3ème SECTION: LA CREATION EN ELLE-MEME

CH. I - LA CREATION "EX NIHILO"

- a.1 - Qu'est-ce que créer? L'idée du néant; examen de la critique de Bergson. p 111-115
- a.2 - Sens du "ex nihilo". p. 115-117
- a.3 - Les objections. p 117-123

CH. 2 - LA CREATION PASSIVE

- a.1 - Creation active et creation passive; examen d'une solution bizarre. p 124-125
- a.2 - La création active est distincte de la création passive p 125
- a.3 - La création passive n'est pas un "intermédiaire" p 127
- a.4 - Elle n'est ni mouvement ni mutation mais elle est signifiée par mode de mouvement. p 129-132
- a.5 - C'est une relation "cum novitate essendi". 132-33
- a.6 - Examen des difficultés. p 133-136
- a.7 - La "novitas essendi"
 - 1. - Interprétation fautive. p 137
 - 2. - La pensée de St Thomas: priorité de nature p 138-39
 - 3. - Novitas essendi et conservation. p 139-40
- a.8 - La création passive est une relation prédicamentale
 - 1. - Sens de la question. p 140
 - 2. - Les partisans de la relation transcendantale p 141
 - 3. - La pensée de St Thomas. p 141-143

Conclusion ... p 144-147

Notes p. 148-184

4ème SECTION: L'EFFET DE LA CREATION: L'AVOIR, CONDITION DE LA CREATURE

CH. I - LA PRESENCE "STATIQUE" DE DIEU DANS TOUT ETRE

- a.1 - Présence d'immensité
- a.2 - La distinction de l'essence et de l'existence.

CH. 2 - LA PRESENCE "DYNAMIQUE" DE DIEU DANS TOUT AGIR : CAUSALITE TRANSCENDANTE ET CAUSALITE CREEE.

- a.1 - Position et importance du problème
- a.2 - Esprits thomiste et moliniste; théocentrisme et anthropocentrisme; spiritualité et métaphysique; mystère et non problème de la liberté.
- a.3 - Création et génération
 - 1. Les négateurs de la cause seconde: l'occasionalisme; Motacallemin et Avicenne.
 - 2. Réalité des causes secondes; rapport avec la cause première.
- a.4 - La création par intermédiaires
 - 1. Le problème historique: l'émanatisme néo-platonicien; Plotin; le de Causis; Avicenne; Averroès; averroïsme latin - *Au d'Aristote*
 - 2. La solution de St Thomas
 - a) L'évolution de la pensée de St Thomas; [est-elle en relation avec le problème de la causalité des sacrements?]

consequentes

3ème SECTION: LA CRÉATION EN MILIEU-NATURE

CH-1-LA CRÉATION "EX WHILTO"

a.1-Qu'est-ce que créer? L'idée du néant; examen de la critique de Bergson. p.111-112
a.2-Sens de "ex nihilo". p.113-114
a.3-Les objections. p.115

CH-2-LA CRÉATION PASSIVE

a.1-Création active et création passive; examen d'une solution binaire. p.117

a.2-La création active est distincte de la création passive p.118

a.3-La création passive n'est pas un "intermédiaire" p.119

a.4-Elle n'est ni mouvement ni mutation mais elle est signifiée par mode de mouvement. p.120-121

a.5-C'est une relation "cum novitate essendi". p.122-123

a.6-Examen des difficultés. p.124-125

a.7-La "novitas essendi"

1-Interprétation latine. p.126

2-La pensée de St Thomas: priorité de nature p.127-128

3-Novitas essendi et conservation. p.129-130

a.8-La création passive est une relation prédominante

1-Sens de la question. p.131

2-Les partisans de la relation transcendantale p.132-133

3-La pensée de St Thomas. p.134-135

4ème SECTION: L'HEURE DE LA CRÉATION: L'AVOIR, CODITION DE LA CRÉATURE

CH-1-LA PRESENCE "STATIQUE" DE DIEU DANS TOUT ETRE

a.1-Présence d'immanence

a.2-La distinction de l'essence et de l'existence.

CH-2-LA PRESENCE "DYNAMIQUE" DE DIEU DANS TOUT AGIR: CAUSALITE

TRANSCENDANTE ET CAUSALITE GREEQUE.

a.1-Position et importance du problème

a.2-Épistémologie thomiste et moliniste; théocentrisme et anthropocentrisme; apriorité et métaphysique; mystère et non problème de la liberté.

a.3-Création et génération

1-Les néologismes de la cause seconde: l'occasionalisme; Molinisme et Avicéron.

2-Réalité des causes secondes; rapport avec la cause première.

a.4-La création par intermédiaires

1-Le problème historique; l'émancipation néo-platonicienne; Plotin; le Gnosticisme; Avicenne; Averroès;

2-La solution de St Thomas

a) L'évolution de la pensée de St Thomas; est-elle en relation avec le problème de la causalité des accidents?

- b) La communication du pouvoir créateur est contradictoire:
 1° A titre de cause principale
 2° A titre de cause instrumentale.
 c) Rapport avec le miracle.
- a.5-La conservation.
 a.6-Le gouvernement divin.

LIVRE SECOND

LA CREATION DANS SES MODALITES.

1ère SECTION.-LES EXIGENCES DE LA CREATION DU CÔTE DE DIEU:LA CREATION LIBRE

CH.1-IMPORTANCE DU PROBLEME

- a. Une difficulté majeure: le problème du mal
 b. Les solutions extrêmes: limitation de la puissance divine, *solutions extrêmes* libertisme, déterminisme absolu. *la volonté*
 c. La solution chrétienne: "liberrimo consilio".

CH.2-LA TOUTE-PUISSANCE DIVINE, PRINCIPE DE LA CREATION LIBRE.

- a.1-Comment l'établir; voies thomiste et suarezienne; de nouveau le problème de la distinction de l'essence et de l'existence.
 a.2-Ses signes extraordinaires:
 1. Le miracle
 2. L'annihilation
 a.3-Son incommunicabilité *causes secondes*
 a.4-Sa valeur religieuse; la souveraineté de Dieu; la vertu de religion; le sentiment de dépendance (Scheler); le fondement de la vie spirituelle (St Ignace de L.)

CH.3-DIEU NE CREE PAS PAR NECESSITE DE NATURE.

- a.1-Démonstration.
 a.2-Dieu crée selon sa sagesse *le logos; Rhéno-origène*
 - 1. Les Idées divines; la "Hiérarchie dionysienne"
 - 2. La providence
 a.3-Les "impossibilia" divines.

CH.4-DIEU NE CREE PAS PAR NECESSITE DE SCIENCE NI DE VOLONTE

CH.5-DIEU NE CREE PAS PAR NECESSITE DE JUSTICE.

" Le meilleur des mondes " *364 et 365 sur*

CH.6-DIEU CREE POUR SA GLOIRE.

2ème SECTION.-LES EXIGENCES DE LA CREATION DU COTE DU MONDE:LA CREATION DANS LE TEMPS

CH.1-CONTINGENCE ET NECESSITE DANS LA NATURE (2)

CH.2-CREATION ET DUREE

- a.1-Importance du problème au Moyen-Age
 a.2-Temps et éternité dans la philosophie de St Thomas

b) La communication du pouvoir créateur est
contractuelle
1° Titre de cause principale
2° A titre de cause instrumentale.
c) Rapport avec le miracle.

A.5-La conservation
A.6-La gouvernement divin.

LIVRE SECOND

LA CREATION DANS SES MODALITES.

1ère SECTION.-LES EXIGENCES DE LA CREATION DU CÔTÉ DE DIEU:LA LIBERTÉ
LIBRE

CH.1-IMPORTANCE DU PROBLEME

a. Une difficulté majeure: le problème du mal
b. Les solutions extrêmes: limitation de la puissance divine,
libertarisme, déterminisme absolu.
c. La solution chrétienne: "liberté compatible".

CH.2-LA TOUTE-PUISSANCE DIVINE, PRINCIPES DE LA CREATION LIBRE.

a.1-Comment l'établir; voies thomiste et augustinienne; de non-
ven le problème de la distinction de l'essence et de
l'existence.

a.2-Des signes extraordinaires:
1. Le miracle
2. L'annihilation

a.3-Bon incommunicabilité
a.4-2a valeur religieuse; la souveraineté de Dieu; la vertu
de religion; le sentiment de dépendance (Scheler); la
fondement de la vie spirituelle (St Ignace de L.).

CH.3-DIEU NE CREE PAS PAR NECESSITE DE NATURE

a.1-Démonstration
a.2-Dieu crée selon sa essence
1. Les idées divines; la "Hérésie dionysienne"
2. La providence

a.3-Les "impossibilités" divines.

CH.4-DIEU NE CREE PAS PAR NECESSITE DE SCIENCE NI DE VOLONTE

CH.5-DIEU NE CREE PAS PAR NECESSITE DE JUSTICE.

CH.6-DIEU CREE POUR SA GLOIRE.

2ème SECTION.-LES EXIGENCES DE LA CREATION DU CÔTÉ DU MONDE:LA CREATION
DANS LE TEMPS

CH.1-CONTINGENCE ET NECESSITE DANS LA NATURE

CH.2-CREATION ET DUREE

a.1-Importance du problème au Moyen-Âge
a.2-Temps et éternité dans la philosophie de St Thomas

- a.3-La non-démonstrabilité de l'éternité du monde
a.4-La non-démonstrabilité du commencement du monde

CH.3-L'IMMUTABILITE DIVINE ET LA CREATION DANS LE TEMPS.

CH.4-CE QU'EST LA CREATION ACTIVE

a.1-Action formellement immanente et virtuellement transitive.

a.2-Rapport avec intelligence divine, volonté, puissance, Providence, gouvernement divin, conservation et loi éternelle.

CONCLUSION GENERALE.

NOTES.

a.3-la non-démonstrabilité de l'éternité du monde
a.4-la non-démonstrabilité du commencement du monde

CH.3-L'IMMUTABILITE DIVINE ET LA CREATION DANS LE TEMPS.
CH.4-CE QU'EST LA CREATION ACTIVE

a.1-Action formellement immanente et virtuellement
transitive.

a.2-Rapport avec intelligence divine, volonté, puissance,
Providence, gouvernement divin, conserva-
tion et loi éternelle.

CONCLUSION GENERALE.

NOTES.

Introduction

Introduction

a. 1 Occasion de ce travail

L'origine de ce travail remonte à une double préoccupation; il n'est pas inutile au début de ces pages d'essayer de les formuler: l'on saisira mieux la perspective qui en a commandé la réalisation.

Le problème de Dieu a toujours le don d'exciter notre ardeur intellectuelle; en même temps que Dieu comblait notre ~~cœur~~, il „provoquait„ notre intelligence, sollicitant, à travers l'amour, la soif de le connaître. Au cours de nos études cette ardeur ne fit que s'accroître; mais c'est surtout sur les bancs de théologie, au cours de l'histoire des doctrines, que nous apparut, pour la première fois, l'importance du traité de la création dans la doctrine de Saint Thomas? Nous vîmes alors, ~~pour la première fois~~, converger autour de ce traité, un ensemble de problèmes qui jusqu'ici nous avaient semblé fort éloignés de celui des rapports de Dieu et du monde. Avec beaucoup de pénétration et un sens très sûr de la valeur respective des problèmes, le maître très cher qui nous exposait cette histoire des doctrines soulignait la valeur explicative exceptionnelle de ce traité où l'insertion du divin dans le créé est envisagée pour ainsi dire à la racine même des choses. Il se plaisait à rappeler l'espèce de découverte que, jeune théologien, il fit, en pénétrant dans la pensée de Saint Thomas; la création ne se présentait plus, à la manière de Descartes, comme une simple chiquenaude initiale mettant en branle le monde pour

L'origine de ce travail remonte à une double préoccupation; il n'est pas inutile au début de ces pages d'essayer de les formuler: l'on saurait mieux la perspective qui en a commandé la réalisation.

Le problème de Dieu a toujours le don d'exalter notre ardeur intellectuelle; en même temps que Dieu combat notre cœur, il provoque notre intelligence, sollicitant, à travers l'amour, la soif de le connaître. Au cours de nos études cette ardeur ne fit que s'accroître; mais c'est surtout sur les bancs de théologie, au cours de l'histoire des doctrines que nous apprûmes, pour la première fois, l'importance du traité de la création dans la doctrine de Saint Thomas? Nous vîmes alors pour la première fois converger autour de ce traité, un ensemble de problèmes qui jusqu'ici nous avaient semblé fort éloignés de celui des rapports de Dieu et du monde. Avec beaucoup de pénétration et un sens très sûr de la valeur respective des problèmes, le maître très cher qui nous exposait cette histoire des doctrines souligna la valeur explicative exceptionnelle de ce traité sur l'insertion du divin dans le créé est envisagée pour ainsi dire à la racine même des choses. Il se plaisait à rappeler l'espace de découverte que, jeune théologien, il fit, en pénétrant dans la pensée de Saint Thomas; la création ne se présentait plus, à la manière de Descartes, comme une simple chiquenarde initiale mettant en branle le monde pour

le laisser ensuite poursuivre tout seul son destin, mais comme l'action continue de Dieu-en profondeur-à travers l'oeuvre entière de ses mains ou plus exactement comme Sa/permanente présence au monde et à son histoire. Présence non seulement pour constituer statiquement des êtres mais, plus encore, présence dans le dynamisme même de notre vie, dans les moindres de nos élans vers Lui. ⁽¹⁾ "Pater meus usque modo operatur" (J. 5, 17) Dieu présent à sa créature et cela dès le premier instant de sa création, présent dans ce qu'il y a de plus précieux en elle, par sa grâce.

Dès lors celle-ci ne nous apparaissait plus comme un surcroît étranger, ajouté après coup, venant en quelque sorte réparer une création manquée, achever une nature grevée dès sa naissance, de tares congénitales. La création n'était plus cette scène à deux temps où Dieu reprenait en sous-oeuvre une première ébauche mal venue; l'unité du plan divin nous apparaissait dans une magnifique lumière et sa réalisation obtenue, si l'on peut dire, d'une seule coulée. Nous n'oublions certes point la gratuité et la transcendance de la grâce, mais celles-ci se présentaient moins à nos yeux comme un écrasement de la nature que comme une assumption harmonieuse, une promotion vitale où ^{la nature} ~~celle~~ arrive à réaliser le meilleur d'elle-même.

Si des raisons de méthode, et surtout la nécessité de repousser des erreurs mortelles, obligent le théologien à distinguer soigneusement les objets formels pour ne point risquer d'identifier, plus ou moins inconsciemment, la nature ⁽²⁾ et la surnature, il reste qu'à trop presser ces distinctions l'on perd le bénéfice du regard simple et frais sur l'oeuvre de Dieu, ce regard que les Pères Grecs surent garder si

la laisser ensuite continuer tout seul son destin, mais com-
me l'écrit l'abbé de Dieu-en-profond à travers l'ou-
vre entière de ses mains ou plus exactement comme Sapientia
le présence au monde et à son histoire. Présence non seu-

lement pour constituer statiquement des êtres mais, plus enco-
re, présence dans la dynamique même de notre vie, dans les main-
dres de nos élans vers lui. "Tota mens nuda modo operatur"
(1)

(1.5.17) Dieu présente à sa création et cela dès le premier
instant de sa création, présente dans ce qu'il y a de plus pré-
cieux en elle, par sa grâce.

Dès lors celle-ci ne nous apparaît plus comme
un autre être étranger, ajoutée après coup, venant en quelque
sorte réparer une création manquée, achever une nature gre-
vée dès sa naissance, de tâches cognitives. La création n'é-
fait plus cette scène à deux temps où Dieu reprendrait en sous-
œuvre une première ébauche mal venue; l'unité du plan divin
nous apparaît dans une magnifique lumière et sa réalis-
tion, si l'on peut dire, d'une seule coulée. Nous n'ou-
blions certes point la gratuité et la transcendence de la
grâce, mais celles-ci se présentent moins à nos yeux com-
me un écartement de la nature que comme une assumption har-
monieuse, une promotion vitale ^{la nature} ~~celle-ci~~ arrive à réaliser le
meilleur d'elle-même.

Si des raisons de méthode, et surtout la nécessité
de dépasser des erreurs mortelles, obligent le théologien à
distinguer soigneusement les objets formels pour ne point

risquer d'identifier, plus ou moins inconsciemment, la nature
et la surnature, il reste qu'à trop presser ces distinctions
l'on perd le bénéfice du regard simple et frais sur l'ou-
vre de Dieu, ce regard que les Pères Grecs eurent garder si

spontanément et qui donne à leur anthropologie un aspect si „cosmique”, tout proche de l'Écriture et particulièrement de St Paul(3). Le moralisme augustinien, en introduisant dans la vie chrétienne une primauté de la „vie intérieure”, et le souci de la contrôler, en insistant surtout sur la faute originelle, a quelque peu détourné le chrétien du spectacle de la création et contribué peut-être à souligner un peu trop-jusqu'à les opposer- la diversité des éléments qui constituent l'homme créé dans la grâce(4) Et c'est pourquoi la doctrine de St Thomas sur la création, où se trouve si spontanément affirmée l'unité harmonieuse du plan divin, nous apparaissait très propre à résoudre les difficultés que nous posaient les problèmes des rapports de Dieu et de l'homme, du "statut de l'être créé" avec leur inévitable répercussions sur le problème de l'humanisme et des rapports de la religion et de la culture.

Nous nous trouvions ainsi, par ce biais, ^{rejoindre} un ordre de préoccupations qui nous tenait à cœur: le problème de l'Islam. Pour ceux qui ne le connaissent que du dehors(5) ou qui n'ont pas eu de contact direct avec l'âme musulmane, l'Islam ne semble guère présenter une importance spéculative spéciale; et de toute façon ne semble devoir relever que de la "missiologie". L'on ne voit ^{pas} à première vue, les rapports spéciaux que l'évangélisation de l'Islam peut avoir avec la doctrine de la création.

En fait, le problème se présente autrement. Il y a là, sur le plan intellectuel, un point de rencontre de premier ordre. ⁽⁶⁾ L'Islam est, en effet, une religion essentiellement "rationnelle". Comme le définissait l'un des plus récents biographes musulmans de Mahomet ⁽⁷⁾ -- et sous sa plume c'était là un

spontanément et qui donne à leur anthropologie un aspect si
 commun, tout proche de l'écriture et particulièrement de St
 Paul (3). Le moralisme augustinien, en introduisant dans la vie
 chrétienne une primauté de la vie intérieure, et le souci de
 la contrôler, en insistant surtout sur la lutte originelle,
 a quelque peu détourné le chrétien du spectacle de la créa-
 tion et contribué peut-être à souligner un peu trop l'aspect
 les opposer - la diversité des éléments qui constituent l'hom-
 me créé dans la grâce (4) Et c'est pourquoi la doctrine de St
 Thomas sur la création, où se trouve si spontanément affirmée
 l'unité harmonieuse du plan divin, nous apparaît très pro-
 pre à résoudre les difficultés que nous posent les problè-
 mes des rapports de Dieu et de l'homme, du "statut de l'être
 créé" avec leur inévitable répercussion sur le problème de
 l'humanisme et des rapports de la religion et de la culture.
 Nous nous trouvons ainsi, par ce biais, en or-
 dre de préoccupations qui nous tenait à cœur: le problème de
 l'Islam. Pour ceux qui ne le connaissent que du dehors (5) ou
 qui n'ont pas eu de contact direct avec l'âme musulmane, l'Islam
 ne semble guère présenter une importance spéculative égale
 à celle de toute façon ne semble devoir relever que de la
 "sociologie". On ne voit à première vue, les rapports spéciaux
 que l'évangélisation de l'Islam peut avoir avec la doctrine
 de la création.

En fait, le problème se présente autrement. Il y
 a là, sur le plan intellectuel, un point de rencontre de pre-
 mier ordre. L'Islam est, en effet, une religion essentiellement
 "rationnelle". Comme le définissait l'un des plus récents pro-
 phètes musulmans de Mahomet - et sous sa plume c'était là un

indiscutable critérium de vérité-- , l'Islam est "la religion naturelle". Faite à la taille de l'homme, elle n'entend le frustrer d'aucun de ses désirs humains qu'elle affirme au contraire s'accorder dès ici-bas, avec la loi divine et la béatitude de l'au-delà. Non point que ses théologiens, -et elle [il] en de fort instruits-, aient songé à mettre en doute en quoi que ce soit la transcendance divine (c'est au contraire une de leur préoccupation constante), mais l'idée d'un ordre surnaturel, d'une communication de la vie divine à l'homme, de l'existence des Personnes divines, leur semble s'opposer radicalement à la nature divine, à la nature de la création et à celle de l'homme. (8)

Nous aurons l'occasion de voir au cours de cette étude comment les docteurs musulmans résolvent le problème de la Toute-Puissance divine; nous voulions simplement ici souligner la place que la doctrine de la création tient dans une semblable théologie; de l'exacte solution qu'elle reçoit dépendent les notions mêmes de Dieu, de sa Providence, du Gouvernement divin, de la réalité des causes secondes, de la liberté de l'homme.

L'on ne voit d'ailleurs pas comment il en serait autrement: le problème de la création est en effet, en effet, le couronnement même de la métaphysique; or la théologie musulmane est essentiellement une théodique, malgré la part très grande que joue le Coran dans l'apport du donné "révélé"; et c'est donc dire que la création y tient de droit, le premier plan, qu'elle y est "explicative" de tout le reste.

Par ailleurs, -et ce point de vue se vérifiait au fur et à mesure que nous prenions une connaissance un peu plus ap-

indiscutable critérium de vérité -- "La religion naturelle". Reste à la taille de l'homme, elle n'entend le fructifier d'aucun de ses désirs humains qu'elle affirme au contraire s'accorder dès ici-bas, avec la loi divine et la bonté de l'au-delà. Non point que ses théologiens, et elle en de fort instruits, aient songé à mettre en doute en quoi que ce soit la transcendance divine (c'est au contraire une de leur préoccupation constante), mais l'idée d'un ordre surnaturel, d'une communication de la vie divine à l'homme, de l'existence des personnes divines, leur semble s'opposer radicalement à la nature divine, à la nature de la création et à celle de l'homme. (8)

Vous aurons l'occasion de voir au cours de cette étude comment les docteurs musulmans résolvent le problème de la toute-puissance divine; nous voudrions simplement ici souligner la place que la doctrine de la création tient dans une semblable théologie; de l'exacte solution qu'elle reçoit dépendent les notions mêmes de Dieu, de sa Providence, du Gouvernement divin, de la réalité des causes secondes, de la liberté de l'homme.

L'on ne voit d'ailleurs pas comment il en serait autrement: le problème de la création est en effet, de par sa nature même, de la métaphysique; or la théologie musulmane est essentiellement une théologie, malgré la part très grande que joue le Coran dans l'apport du donné "révélé"; et c'est donc dire que la création y tient de droit. Le premier plan, qu'elle y est "explicative" de tout le reste. Par ailleurs, et ce point de vue se vérifie au fur et à mesure que nous prenons une connaissance un peu plus ap-

profondi de la doctrine de St Thomas-, le traité de la création offre un terrain de choix pour étudier le point de contact de St Thomas et des Arabes; en particulier pour suivre d'une façon un peu précise l'influence qu'ont exercé sur sa philosophie des penseurs comme Avicenne et Averroès. Nous reviendrons sur le rôle joué par ces deux penseurs; disons tout de suite que ce rôle fut décisif dans la transmission de l'aristotélisme et de son interprétation (en particulier de son imprégnation de néo-platonisme par Avicenne) Les études du Père Mandonnet, avant tout son Siger de Brabant qui marque une époque dans les études médiévales (9) avaient mis en vive lumière le courant averroïste latin avec sa cristallisation aberrante chez Siger; les recherches de M. Gilson ont permis à leur tour de déceler un courant "d'augustinisme avicennisant". Peu à peu les travaux des spécialistes apportent dans ce passionnant secteur du début du 13^{ème} siècle des précieuses contributions et nous aident à nous faire une idée un peu plus exacte de l'"osmose" des doctrines, de leur fécondation réciproque. Et de plus en plus la connaissance des philosophes arabes se révèle indispensable pour comprendre en profondeur l'essor de la pensée au Moyen-Age; M. Gilson y avait insisté jadis avec force. Depuis, les travaux ultérieurs n'ont fait que confirmer cette manière de voir. ⁽¹⁰⁾ Aussi, puisque la Providence nous engageait dans cette voie, étions-nous heureux de pouvoir à notre tour choisir un sujet où fussent à la fois envisagés ces différents aspects du problème et qui en même temps qu'il répondait au vœu secret de notre cœur pouvait sur le terrain même des recherches apporter quelque lumière.

profond de la doctrine de St Thomas, le traité de la créa-
tion offre un terrain de choix pour étudier le point de con-
tact de St Thomas et des Arabes; en particulier pour suivre
d'une façon un peu précise l'influence qu'ont exercé sur sa
philosophie des penseurs comme Avicenne et Averroès. Nous re-
viendrons sur le rôle joué par ces deux penseurs; disons tout
de suite que ce rôle fut décisif dans la transmission de l'a-
ristotélisme et de son interprétation (en particulier de son
interprétation de néo-platonisme par Avicenne). Les études du
Père Mandouze, avant tout son livre de Brabant qui marque une
époque dans les études médiévales (9) avaient mis en vive lu-
mière le courant averroïste latin avec sa cristallisation
éminente chez Siger; les recherches de M. Gilson ont permis
à leur tour de dévoiler un courant "d'arabisme négatif"
Pas à peu les travaux des spécialistes apportent dans ce pas-
sage un secteur du début du 13^{ème} siècle de précieuses con-
tributions et nous aident à nous faire une idée un peu plus
exacte de l'"arabisme" des doctrines, de leur fécondation réci-
proque. Et de plus en plus la connaissance des philosophes
arabes se révèle indispensable pour comprendre en profon-
deur l'essor de la pensée au Moyen-Âge; M. Gilson avait in-
stauré cela avec force. Depuis, les travaux ultérieurs n'ont
fait que confirmer cette manière de voir. Aussi, puisque la
Providence nous engageait dans cette voie, étions-nous heu-
reux de pouvoir à notre tour choisir un sujet où l'usage de
la foi envisagée ces différents aspects du problème et qui
en même temps qu'il répondait au vœu secret de notre cœur
ouvrait sur le terrain même des recherches à apporter quelques
lumières.

a. Nature du sujet traité

11

Mais si le sujet général avait pu facilement obtenir notre agrément, la manière de le traiter ne manquait pas de nous rendre perplexe. Fallait-il aborder résolûment la création du point de vue théologique avec toutes les exigences et les ressources de la doctrine sacrée: départ du donné révélé et essai d'explication en permanent contact avec ce donné sous la lumière de la foi, examen des principaux problèmes théologiques que pose la création (création par le Verbe, création dans l'état de grace, etc..)? Ou bien fallait-il ^{se} s'en tenir strictement sur le terrain philosophique? Dans ce dernier cas c'était un exposé de pure métaphysique qu'il ~~fallait~~ ^{fall} faire où les rapports de la Cause Première, Acte Pur Etre nécessaire, avec le monde demanderaient à être précisés avec soin.

Théologie ou philosophie, il fallait choisir. Mais, au fond, si l'hésitation prenait cette allure spéciale, c'est qu'une ~~est~~ espèce de compromis semblait possible; nous nous rappellions avec insistance que la création était un de ces problèmes types qui, du pur point de vue historique, avaient amené M. Gilson à poser le problème de la philosophie chrétienne. ⁽¹¹⁾ Et il ne nous déplaisait point d'essayer, sur ce point précis, la valeur des différentes solutions proposées au sujet de ce débat.

Que la création puisse être démontrée par la raison, St Thomas n'a jamais hésité à l'affirmer ⁽¹²⁾. L'Eglise à son tour, après soin, au concile du Vatican, de préciser les possibilités de ~~de~~ la raison dans sa recherche de Dieu; et la nature de Dieu, ainsi accessible, a été décrite en termes tels

Mais si le sujet général avait pu facilement
 obtenir notre agrément, la manière de le traiter ne paraît
 pas de nous rendre perplexes. Faut-il aborder résolument
 la création du point de vue théologique avec toutes les ex-
 penses et les ressources de la doctrine sacrée: départ du don-
 né révélé et essai d'explication en permanence contact avec
 ce donné sous la lumière de la foi, examen des principaux pro-
 blèmes théologiques que pose la création (création par le
 Verbe, création dans l'état de grâce, etc..) ? Ou bien fallait-
 il s'en tenir strictement sur le terrain philosophique? Dans
 ce dernier cas c'était un exposé de pure métaphysique qu'il
 fallait faire où les rapports de la Cause Première, Acte Pur
 Etre nécessaire, avec le monde demanderaient à être précisés
 avec soin.

Théologie ou philosophie, il fallait choisir. Mais,
 au fond, si l'hésitation prenait cette allure spéciale, c'est
 qu'au regard de la concision semblait possible: nous nous rap-
 portions avec insistance que la création était un de ces pro-
 blèmes types pur, du pur point de vue historique, avaient amené
 M. Gilson à poser le problème de la philosophie chrétienne. Et
 il ne nous décevait point d'essayer, sur ce point précis, la
 valeur des différentes solutions proposées au sujet de ce dé-
 bat.

Que la création puisse être démontrée par la rai-
 son, St Thomas n'a jamais hésité à l'affirmer (2). L'Eglise
 à son tour, après avoir, au concile du Vatican, de préciser les
 possibilités de la raison dans sa recherche de Dieu; et la
 nature de Dieu, ainsi accessible, a été décrite en termes tels

que le magistère semble en quelque sorte faire sienne l'affirmation de St Thomas: le Dieu auquel la raison aboutit est un Dieu créateur. (13). Création non pas strictement au sens chrétien du terme, qui, à celui de la production de tout l'être ajoute cette modalité d'être une création dans le temps, mais simplement ~~me~~ création au sens métaphysique du terme (cf. ci-dessous p. 111).

Or il semble bien que toute l'antiquité ait ignoré cette vérité fondamentale: malgré la tentative de certains platonisants et de certains aristotélisants pour trouver la création chez Platon et Aristote, ~~la création~~, il est très probable que ces deux philosophes ne l'ont pas soupçonnée (14). L'idéalisme grec, pour parler comme le Père Laberthonnière (15) - épris de nécessité et d'ordre cherchait avant tout des *λογoi*, des "raisons" expliquant cette nécessité et cet ordre, l'existence du monde elle-même ne faisant pas question. L'éternité du monde était une donnée religieuse allant de soi; ce qui aurait plutôt fait question, c'est sa non-éternité. C'est le christianisme, après le judaïsme, qui apportait ce grand scandale, d'un "commencement" du monde ^{de}; le "réalisme" chrétien avec sa conception "personaliste", substituait une histoire irréversible au cycle éternel du monde; il s'agissait de "salut", de "fin", c'est-à-dire ^{d'} un terme atteint; ce qui comptait, ce n'était ^{plus} l'ordre, imperturbable et froid, des sphères, mais ce fait contingent d'un Dieu fait homme, pour me sauver; c'était les rapports personnels du chrétien avec le Christ, bref c'est la personne qui supplante l'"Idée", universelle, la liberté chrétienne qui évince la nécessité grecque.

que le narrateur semble se vouloir faire faire l'effort
 d'expliquer le Dieu auquel la raison aboutit est un
 Dieu créateur. (13) Créateur non pas strictement au sens chré-
 tien du terme, qui, à celui de la production de tout l'être a-
 toute cette modalité d'être une création dans le temps, mais
 simplement au sens métaphysique du terme (cf. ci-
 dessous p. 111).

Or il semble bien que toute l'antiquité ait ignoré
 cette vérité fondamentale: malgré la tentative de certains
 platoniciens et de certains aristotéliciens pour trouver la
 création chez Platon et Aristote, le ~~créeur~~ il est très pro-
 bable que ces deux philosophes ne l'ont pas soupçonnée (14)

L'idéalisme grec pour parler comme le Père Laberthonnière (15) -
 écarte de nécessité et d'ordre cherché avant tout des logos,
 des "raison" expliquant cette nécessité et cet ordre,
 l'existence du monde elle-même ne faisant pas question. L'é-
 ternelité du monde était une donnée religieuse allant de soi;
 ce qui aurait plutôt fait question, c'est sa non-éternité.
 C'est le christianisme, avec le Judaïsme, qui apportait ce
 grand scandale d'un "commencement" du monde; le "réalisme"
 chrétien avec sa conception "personnaliste", substituait une
 histoire irréversible au cycle éternel du monde; il s'agissait
 de "salut", de "fin", c'est-à-dire un terme ^{de} atteint; ce qui
 comptait, ce n'était l'ordre, ^{plus} imperméable et froid, des sphé-
 res, mais ce fait continuel d'un Dieu fait homme, pour me
 sauver; c'était les rapports personnels du chrétien avec le
 Christ, bref c'était la personne qui supplante l'"idée", univer-
 selle, la liberté chrétienne qui évacue la nécessité grecque.

L'on voit, dès lors, dans quelle perspective entièrement nouvelle se trouve engagé le problème de la création; il devient, si je puis dire un problème essentiellement humain: le Dieu qui me crée est un Père qui continue à guider mes pas, qui m'associe à sa vie intime, et qui me réserve une béatitude personnelle. Et c'est pourquoi, pour peu que mon christianisme informe ma vie intellectuelle, ma spéculation sur la création se présente davantage comme une méditation religieuse qu'une froide déduction d'attributs: Dieu est devenu à la fois objet de mon amour et de ma recherche. Très nettement la spéculation philosophique s'est faite religieuse, les "antiqui" sont devenus des "sancti" (16), pour qui l'ordre concret, réel des choses est celui-là même où nous vivons et pour qui les considérations purement rationnelles d'un Platon ou d'un Aristote représentent un stade définitivement dépassé.

Cette évolution, - lente mais radicale, - de la philosophie vers la théologie ne s'est pas faite du jour au lendemain; faire son histoire c'est faire l'histoire de la théologie elle-même depuis son point de départ chez les premiers apologistes jusqu'à St Thomas où la disjonction a pu s'établir sur des bases scientifiques. Et cela seulement lorsque, par l'introduction d'Aristote, fut rendu possible une exacte distinction des plans et des méthodes. L'apport original de St Thomas dans ce domaine, - le Père Gardeil le signalait naguère avec précision (17), - réside précisément dans les aspects divers de cette disjonction: les seconds Analytiques livrent à St Thomas la notion de raison pure et lui permettent de distinguer la raison de la foi, et par voie de conséquence la philosophie et la théologie; les commentaires

Léon voit, dès lors, dans quelle perspective entièrement nouvelle se trouve engagé le problème de la création; mais vient, et je puis dire un problème essentiellement humain: la Dieu qui me crée est un Père qui continue à guider mes pas, qui m'associe à sa vie intime, et qui me réserve une destinée personnelle. Et c'est pourquoi, pour moi que mon christianisme reforme sa vie intellectuelle, ma spéculation sur la création se présente d'abord comme une méditation religieuse et qu'une froide déduction d'attributs: Dieu est devenu à la fois objet de mon amour et de ma recherche. Très nettement la spéculation philosophique s'est faite religieuse, les "signes" sont devenus des "sacris" (sacris), pour qui l'ordre concret, réel des choses est celui-là même où nous vivons, et pour qui les conclusions sont purement rationnelles d'un Dieu qui d'abord Aristote représentait un stade définitivement dépassé.

Cette évolution, faite sans violence, de la philosophie vers la théologie n'a été que l'acte du jour, au jour de la naissance; son histoire s'est faite l'histoire de la théologie elle-même depuis son point de départ chez les grecs, mais s'explique jusqu'à St Thomas et la distinction a pu être dite par les Pères scolastiques. Et cela seulement lorsque, par l'introduction d'Aristote, fut rendu possible une exacte distinction des plans et des méthodes. L'apport original de St Thomas dans ce domaine, - le Père Gabriel le signale fait naître avec précision (17), - réside précisément dans les aspects divers de cette distinction: les seconds Anlytiques livrent à St Thomas la notion de raison pure et lui permettent de distinguer la raison de la foi, et par voie de conséquence la philosophie et la théologie; les commentaires

du "de Anima" et des Ethiques fixent le statut de la nature humaine pure; de ce fait la distinction du naturel et du surnaturel trouve sa justification; enfin les commentaires des Métaphysiques en lui livrant l'être pur l'amènent à distinguer le bien et l'être en tant que principes d'organisation de la synthèse philosophique et théologique des rapports de Dieu et du monde.

Dès lors, pour St Thomas, il y a autonomie, ou plutôt, car ce dernier mot suggère une indépendance qui n'est pas dans l'esprit de St Thomas, il y a distinction de la philosophie et de la théologie sans que pour autant le théologien puisse devenir un "pur" philosophe. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point lorsque nous examinerons la nature du Contra Gentes; mais disons tout de suite qu'à nos yeux, il ne semble pas que St Thomas ait envisagé le moins du monde une philosophie "séparée", une philosophie "pure"; le chrétien qui spéculé sur le monde ne peut plus revenir à l'état du philosophe païen, des "philosophes" de l'antiquité à qui la Révélation n'est pas parvenue. Autrement dit nous pensons ^{que} le christianisme a définitivement mis la philosophie dans un état chrétien, comme l'a remarquablement noté M. Maritain (18). Et c'est dans cette perspective que nous désirons traiter le problème de la création.

=====

a.3. Méthode Suivie

Un premier point était donc acquis: la nature philosophique du sujet; philosophie chrétienne, c'est entendu, mais philosophie tout de même. Et c'est dire qu'ici c'est le point de vue rationnel qui mesure notre enquête et

du "de Anima" et des "Ethiques" fixent le statut de la nature
 humaine pure; ce fait la distinction du naturel et du surnaturel
 trouve sa justification; enfin les commentaires des théologiens
 en ont livré l'être pur, l'âme, à distinguer
 le bien et l'être en tant que principes d'organisation de
 la synthèse philosophique et théologique des rapports de
 Dieu et du monde.

Dés lors, pour St Thomas, il y a autonomie,
 ou plutôt, car ce dernier mot suggère une indépendance qui
 n'est pas dans l'esprit de St Thomas, il y a distinction
 de la philosophie et de la théologie sans que pour autant
 le théologien puisse devenir un "pur" philosophe. Nous aurons
 l'occasion de revenir sur ce point lorsque nous examinerons
 la nature du Contre Gentes; mais disons tout de suite qu'à
 nos yeux, il ne semble pas que St Thomas ait envisagé le
 monde du monde une philosophie séparée, une philosophie "pure";
 le chrétien qui s'occupe sur le monde ne peut plus revenir
 à l'état du philosophe païen, des "philosophes" de l'anti-
 quité à qui la Révélation n'est pas parvenue. Autrement dit
 nous pensons le christianisme a définitivement mis la philo-
 sophie dans un état chrétien, comme l'a remarquablement noté
 M. Maritain (18). Et c'est dans cette perspective que nous dé-
 sormais traiter le problème de la création.

=====

0.3. Méthode suivie

Un premier point était donc acquis: la
 nature philosophique du sujet: philosophie chrétienne, c'est
 entendu, mais philosophie tout de même. Et c'est dire qu'il
 c'est le point de vue rationnel qui mesure notre enquête et

la dirige. De sorte que le secteur recouvert par elle correspondrait assez bien à un chapitre de ce que'on a appelé depuis Leibnitz théodiciée; chapitre en quelque sorte "terminal" si je puis dire, puisque il achève de préciser les rapports de Dieu et du monde. (166)

Par le fait même, les incidences nombreuses avec le traité théologique de la création étaient à prévoir. Nous avons cependant voulu résister à la facile illusion de faire de ces incidences matérielles des coïncidences formelles, et de ramener par exemple le traité de la création de la Somme à un chapitre de métaphysique. Dans un article très documenté et solidement pensé, intitulé ⁽¹⁹⁾ "Théodiciée et ⁽²⁰⁾ théologie", le R.P. Motte a rejeté avec raison une telle manière de voir: ici et là les perspectives sont différentes, même quand un même processus de démonstration s'y trouve employé; la théologie, en effet en apportant sa lumière, fait voir, au-delà de la lettre de la conclusion, toute la pensée-richeesse du donné révélé. C'est tout le problème de la nature propre de la théologie et ^{de} son irréductibilité radicale à une spéculation purement rationnelle.

Aussi, c'est en tenant compte de ces délicates relations de frontière que nous avons essayé d'utiliser à travers l'oeuvre de St Thomas les textes majeurs ayant trait à la création. La facilité avec laquelle on arrive à dégager des "pièces" entièrement rationnelles dans une oeuvre strictement théologique comme la Somme ne nous a pas fait perdre de vue le rôle informant, de l'ensemble et, dans la mesure du possible, nous avons essayé d'en tenir compte en respectant les caractères différentiels de chaque argument.

Mais, - et c'est le second point de vue de la méthode suivie, - nous avons essayé de grouper synthétiquement ces textes de façon à les faire valoir dans un plan d'exposition dont les grandes lignes nous étaient suggérées par celui du C.G. Un tel

la dirige. De sorte que le lecteur recouvert par elle correspondrait
 assez bien à un chapitre de ce que, on a appelé depuis les thés
giques: chapitre en quelque sorte "terminal" et je puis dire, puisque
 il achève de préciser les rapports de Dieu et du monde. (16)

Par le fait même, les incidences compréhensives avec le tra-
 ité théologique de la création étaient à prévoir. Nous avons cepen-
 dant voulu résister à la facile illusion de faire de ces inciden-
 ces matérielles des correspondances formelles, et de ramener par exam-
 ple le traité de la création de la Somme à un chapitre de métaphy-
 sique. Dans un article très documenté et soigneusement pensé, intitulé
 "Théologie et théologie", le R. P. Motte ⁽¹⁷⁾ a jeté avec raison une telle
 manière de voir et là les perspectives sont différentes, même
 quand un même processus de démonstration s'y trouve employé; la thé-
 ologie, en effet en apportant sa lumière, fait voir, au-delà de la let-
 tre de la conclusion, toute la richesse - richesse du donné révélé.
 C'est tout le problème de la nature propre de la théologie et son
 irréductibilité radicale à une spéculation purement rationnelle.

Ainsi, c'est en tenant compte de ces délicates relations
 de frontières que nous avons essayé d'utiliser à travers l'œuvre de
 St Thomas les textes majeurs ayant trait à la création. La facilité
 avec laquelle on arrive à dégager des "grecs" entièrement ration-
 nels dans une œuvre strictement théologique comme la Somme ne
 nous a pas fait perdre de vue le rôle, informant de l'ensemble et,
 dans la mesure du possible, nous avons essayé d'en tenir compte en re-
 gardant les caractères différentiels de chaque argument.

Mais, - et c'est le second point de vue de la métho-
 de suivie - nous avons essayé de grouper synthétiquement ces textes
 de façon à leur faire valoir dans un plan d'exposition dont les
 grandes lignes nous étaient suggérées par celui du S.G. Un tel

groupement suppose une délimitation soigneuse du secteur choisi; en particulier tout le traité du Deo Uno est supposé acquis au seuil de ce travail.

Primitivement, nous nous étions proposé de traiter le sujet de la manière suivante: une introduction fixerait le ⁿcotexte historique du problème de la création au Moyen-Age et analyserait les sources dans l'oeuvre de St Thomas; puis dans un premier livre, la création serait envisagée dans ses éléments essentiels: une première section étudierait le principe de la création, la puissance divine, élaboré à partir de l'analyse de l'activité créée; une deuxième section établirait le terme de la création en montrant l'universelle causalité divine; une troisième section, consacrée à la création en elle-même, étudierait d'abord la possibilité de la création "ex nihilo", puis préciserait ce qu'est la création passive; enfin la quatrième section de ce Ier livre devait fixer le statut de l'être créé: présence de Dieu en tout être et en tout agir (où se trouveraient examinés les problèmes de la création par intermédiaires, de l'occasionalisme arabe, de la conservation et du gouvernement divin). Le 2d livre envisagerait les modalités de la création: création libre et création dans le temps. L'on trouvera d'ailleurs dans le sommaire ci-inclus l'ensemble des questions telles qu'elles devaient être développées.

Mais l'ampleur de ce plan, le temps restreint dont nous disposions, et surtout l'impossibilité totale d'utiliser ~~nos~~ notes accumulées depuis de ~~longues années~~ ne nous ont permis de développer que les trois premières sections du Ier livre, en gardant cependant le plan primitif. Il en résultera forcément pour le lecteur de ces pages le sentiment d'un travail inachevé; nous nous en excusons beaucoup. Mais l'espoir dans lequel nous étions de pouvoir d'un moment à l'autre rentrer en possession de nos notes nous a fait hésiter à re-

groupement suppose une délimitation serrée du secteur choisis; particulier tout le traité du Das Uno est supposé adura au sein de ce travail.

Primitivement, nous nous étions proposés de traiter le sujet de la manière suivante: une introduction fixerait le contexte historique du problème de la création au Moyen-Âge et analyserait les sources dans l'oeuvre de St Thomas; puis dans un premier livre, la création serait envisagée dans ses éléments essentiels: une première section étudierait le principe de la création, la puissance divine, elle-même, étudierait d'abord la possibilité de la création "ex nihilo", puis précéderait ce qu'est la création passive; enfin la quatrième section de ce 1er livre devrait fixer le statut de l'être créé: présent ce de Dieu en tout être et en tout esprit (où se trouveraient examinés les problèmes de la création par intermédiaires, de l'occasionalisme et de la conservation et du gouvernement divin). Le 2d livre envisagerait les modalités de la création: création libre et création dans le temps. L'on trouvera d'ailleurs dans le sommaire ci-joint l'ensemble des questions telles qu'elles devraient être développées.

Mais l'ampleur de ce plan, le temps restreint dont nous disposons, et surtout l'impossibilité totale d'utiliser ces notes accumulées depuis de longues années nous ont permis de développer que les trois premières sections du 1er livre, en gardant cependant le plan primitif. Il en résultera forcément pour le lecteur de ces pages le sentiment d'un travail inachevé; nous nous en excusons beaucoup. Mais l'assort dans lequel nous étions parvenus d'un moment à l'autre nous en possession de nos notes nous a fait hésiter à re-

manier entièrement le plan primitivement élaboré. Nous avons pensé que, malgré son inachèvement, cette Ière partie, lue dans la perspective qui la commande, garde suffisamment d'autonomie pour pouvoir satisfaire aux exigences d'une dissertation de doctorat.

Il nous reste à dire quelques mots de la façon dont nous avons pratiquement réalisé ce travail. Une Ière préoccupation en a constamment accompagné les démarches: le souci de fidélité à la pensée de StThomas; fidélité avant l'originalité, on le reconnaît tra sans peine à la lecture de ces pages!... Entre les diverses façons, légitimes, de concevoir un travail de doctorat, nous avons délibérément choisi celle qui, cadrant avec les préoccupations signalées plus haut, pouvait nous apporter le bénéfice personnel d'un approfondissement doctrinal. C'est dire que nous avons voulu être les premiers bénéficiaires de cette recherche, et qu'au terme de notre travail nous avons été heureux d'avoir été rendu capable de juger de son imperfection et de nous rendre compte, une fois terminé, de la manière dont nous aurions à le traiter si nous avions à le recommencer.

Seconde remarque: ce travail n'est pas une étude historique du problème de la création chez StThomas, encore que l'histoire y trouve sa large part; c'est une étude doctrinale. Nous avons essayé de lire intelligemment les textes: cela demande un effort sérieux de réflexion si l'on ne veut ^{pas} rester au plan d'une sèche littéralité qui, sous prétexte de fidélité, trahit ce qui fait l'authentique inspiration d'une doctrine

Enfin nous n'avons pas hésité, pour la compréhension de la pensée de StThomas, ~~de~~ nous aider, au besoin, des grands commentateurs; dans la mesure évidemment où ils nous apportaient une véritable lumière et une savoureuse pénétration des textes. Nous ne pensons pas qu'une telle discrète utilisation exige, du point de vue méthodolo-

passer entièrement la place originellement élaborée. Nous avons pensé que, malgré son caractère, cette lère partie, dans la partie finale qui la commande, garde suffisamment d'autonomie pour pouvoir satisfaire aux exigences d'une dissertation de doctorat.

Il nous reste à dire quelques mots de la lère

partie de ce travail. Elle lère grecque

partie se a certainement accompagnée les démarches de fidélité à la pensée de St Thomas; fidélité avant l'originalité, on le reconnaît par sans peine à la lecture de ces pages!... Entre les diverses lères lères, de concevoir un travail de doctorat, nous avons délibérément choisi celle qui, cadrait avec les préoccupations aiguës plus haut, pouvait nous apporter le bénéfice personnel d'un approfondissement doctrinal. C'est dire que nous avons voulu être les premiers à bénéficier de ce travail et de notre recherche, et qu'auterme de notre travail nous avons été heureux d'avoir été rendu capable de juger de son imperfection et de nous rendre compte, une fois terminé, de la manière dont nous aurions à le traiter si nous avions à le recommencer.

Seconde remarque: ce travail n'est pas une étude his-

torique du problème de la création chez St Thomas, encore que l'histoire y trouve sa large part; c'est une étude doctrinale. Nous avons essayé de lire intelligemment les textes: cela demande un effort sérieux de réflexion si l'on se veut ^{ou} rester au sein d'une école intellectuelle, pour nous prêter à la fidélité, tant ce qui fait l'au-

thentique inscription d'une doctrine

Enfin nous n'avons pas hésité, pour la compréhension

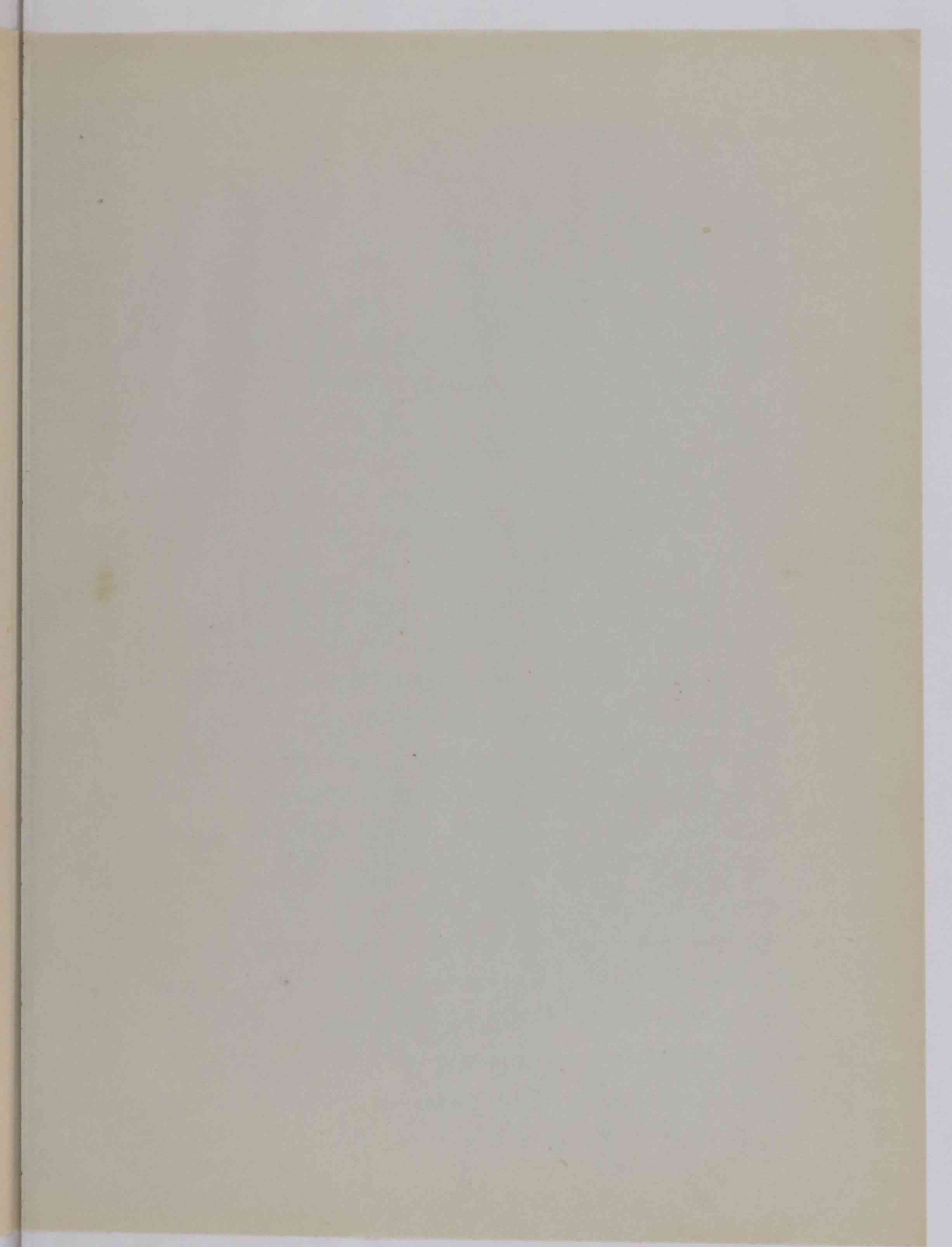
de la pensée de St Thomas, de nous adresser, au besoin, des grands commentateurs: dans la mesure évidente où ils nous apportent une vérité de lumière et une savoureuse pénétration des textes. Nous ne pensons pas qu'une telle démarche nécessite exige, du point de vue méthodolo-

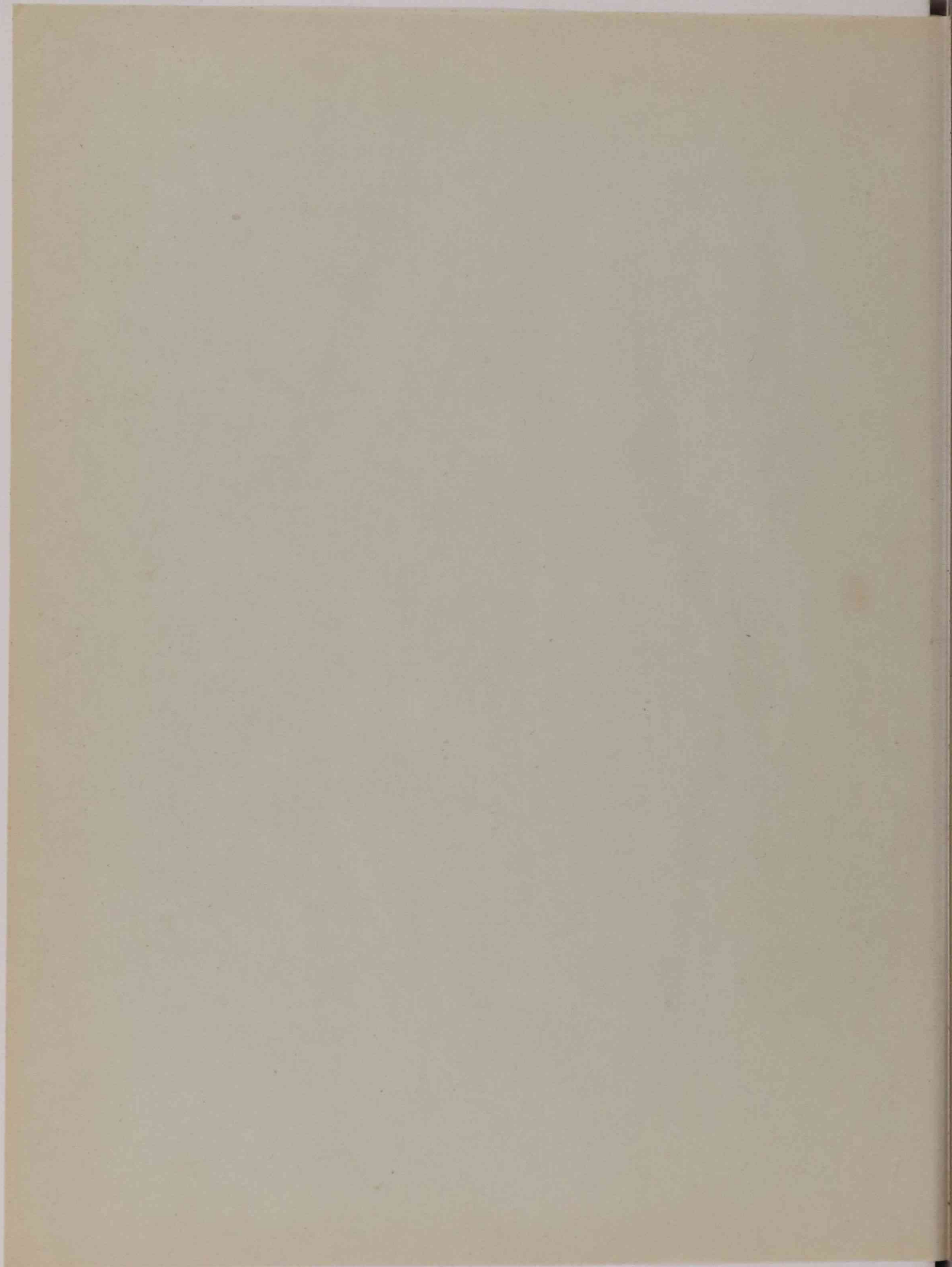
gique, une longue justification: une fois averti du possible infléchissement qu'ils peuvent donner à certains points de la doctrine,

on n'est que mieux à même de profiter de leur pénétration philosophique et théologique; il serait vraiment dommage que par un intempérant ostracisme, l'on se privat systématiquement de cette précieuse ressource. (21)

En nous les uns les autres nous aurons l'air de nous
 chasser de la place, mais nous ne pouvons donner à certains points de doctrine,
 on n'est que mieux à même de profiter de leur détermination plus
 soignée et théologique; il serait vraiment dommage que par un in-
 téressant catéchisme, l'on se privât systématiquement de cette pré-

ciens associés. (21)





Le contexte historique: le problème de la création au M.-Age

S'il y a un fait acquis dans le domaine des études médiévales, c'est certainement l'intérêt primordial que présente, pour la doctrine de St Thomas, l'étude des conditions concrètes qui ont présidé à sa genèse, à son développement et à sa mise au point définitive. Sans tomber dans le déterminisme géographique d'un Taine, l'on doit, tout en maintenant la primauté souveraine de la personne sur le milieu qui la voit naître et qui la nourrit, tenir compte d'une façon précise du contexte complexe qui l'enveloppe et qui, qu'elle le veuille ou non, conditionne sa pensée profonde et surtout ses moyens d'expression.

C'est le sentiment aigu de ce conditionnement qui donne à l'effort de l'école théologique du Saulchoir tout son sens ~~et qui, en même~~ ⁽²²⁾ et qui en même temps garantit les résultats de ses recherches. A l'encontre d'une conception intemporelle de St Thomas considérée un peu comme un aérolithe, sans attache terrestre datable, l'on a voulu faire bénéficier le docteur angélique des acquisitions précieuses qui sur le plan des études historiques se sont montrées si fructueuses. Dans ce milieu si complexe si vivant du XIII^{ème} siècle, avec l'arrière-fond du XI^{ème} et du XII^{ème} siècle, l'on saisit alors dans toute sa force, la puissante synthèse du "doctor communis", et, à travers tous les emprunts de sa doctrine, l'on arrive à découvrir l'originalité de l'inspiration qui en rassemble organiquement les éléments.

IL ne saurait être question de décrire, ici, ce milieu historique, et de parcourir les étapes que la pensée philosophique, germant sur le sol grec, a successivement franchies avant de s'épanouir au contact fécondant du message évangélique et de l'intelligence chré-

Le contexte historique: le problème de la création de M. Ag.

S'il y a un fait acquis dans le domaine des études médiévales, c'est certainement l'intérêt primordial que présente pour la doctrine de St Thomas, l'étude des conditions concrètes qui ont conduit à sa genèse, à son développement et à sa mise au point définitive. Sans tomber dans le déterminisme électrocinétique d'ailleurs, il faut en maintenant la primauté souveraine de la personne sur le milieu qui la voit naître et qui la nourrit, tenir compte d'une façon précise du contexte complexe qui l'enveloppe et qui, qu'elle le veuille ou non, conditionne sa pensée profonde et surtout ses moyens d'expression.

C'est le sentiment aigu de ce conditionnement qui donne à l'effort de l'école théologique du Saulchoir tout son sens et qui en même temps garantit les résultats de ses recherches. A l'en-contre d'une conception intellectuelle de St Thomas considérée un peu comme un aérolithe, sans attache terrestre datable, il faut faire bénéficier le docteur angélique des acquisitions précieuses qui sur le plan des études historiques se sont montrées si fructueuses. Dans ce milieu si complexe et vivant du XIIIème siècle, avec l'arrière-fond du XIème et du XIIème siècle, il faut saisir alors dans toute sa force, la puissance synthétique du "doctor communis", et à travers tous les emprunts de sa doctrine, il faut arriver à découvrir l'originalité de l'inspiration qui se rassemble organiquement les éléments.

Il ne saurait être question de décrire, ici, ce milieu historique, et de parcourir les étapes que la pensée philosophique, partant sur le sol grec, a successivement franchies avant de s'épanouir au contact fécondant du message évangélique et de l'intelligence chré-

tienne, en vastes synthèses théologiques. Si nous voulions le faire, nous trouverions dans les études d'un Mandonnet, d'un Gilson, d'un Grabmann, d'un de Wulf les éléments et, en partie, une première réalisation d'une telle histoire. Ce qu'il faut, par contre, c'est placer d'une façon précise le problème particulier qui nous occupe, - nous verrons d'ailleurs combien ce problème se révèle central dans une doctrine philosophique, - le problème particulier de la création ^{dans le contexte historique qui l'a vu naître.} Si nous omettions de le faire, une grande partie de la pensée de St Thomas nous resterait lettre close et nous risquerions de ne pas saisir dans toute son originalité le apport propre du docteur angélique.

+++

L'on a insisté il y a une quinzaine d'années sur la caractère aristotélicien de la philosophie thomiste; il semblait que le docteur angélique, en réaction contre "l'augustinisme" prédominant au début du XIII^{ème} siècle, eut sacrifié Platon et Augustin pour se rallier entièrement à Aristote, nouvellement introduit en chrétienté. Une étude approfondie des sources et ~~la~~ l'application judicieuse de la méthode comparative ont obligé peu à peu les historiens à tempérer quelque peu cette conception trop schématique et en particulier à faire valoir les éléments platoniciens (augustiniens, dionysiens et avicenniens) qui ont organiquement joué dans la synthèse thomiste. Le renouveau des études augustiniennes dans certains milieux non thomistes n'est pas un des moindres signes de cette nouvelle attitude; ⁽²³⁾ l'on en trouverait un autre dans le souci réel chez certains disciples de St Thomas d'accorder à la participation, jadis si suspecte, une importance spéciale, jusqu'à en faire, d'une certaine manière, le pivot de la synthèse thomiste. (24)

tranne, en vantes synthèses théologiques. Si nous voulions le faire, nous
trouverions dans les études d'un Mandouret, d'un Gilson, d'un Grubman,
d'un de Wulf les éléments et, en partie, une première réalisation. Une
telle histoire. Ce qu'il faut, par contre, c'est placer d'une façon précise
le problème particulier qui nous occupe, - nous verrons d'ailleurs combien
ce problème se révèle central dans une doctrine philosophique, - le pro-
blème particulier de la création. Si nous omettons de le faire, une grande
partie de la pensée de St Thomas nous resterait lettre close et nous ris-
quons de ne pas saisir dans toute son originalité la portée propre
du docteur angélique.

+++

I'on a insisté il y a une dizaine d'années sur la ca-
ractère aristotélicien de la philosophie thomiste; il semblait que le
docteur angélique, en réaction contre "l'augustinisme" prédominant au dé-
but du XIIIème siècle, se soit rallié à Platon et Augustin pour se rallier
entièrement à Aristote, nouvellement introduit en chrétienté. Une étude
approfondie des sources et la ~~la~~ l'application judicieuse de la méthode
comparative ont obligé peu à peu les historiens à tempérer quelque peu
cette conception trop schématisée et en partie à faire valoir les
éléments (platoniciens) (augustiniens, diogeniens et avicenniens) qui ont
organiquement joué dans la synthèse thomiste. Le renouveau des études
augustinennes dans certains milieux non thomistes n'est pas un des
moyens siens de cette nouvelle attitude; on en trouverait un autre
dans le souci réel chez certains disciples de St Thomas d'accorder à la
participation, jadis si aspects, une importance spéciale, jusqu'à en fai-
re, d'une certaine manière, le pivot de la synthèse thomiste. (24)

"Augustinisme" dis-~~ons~~ nous; qu'est-ce que cela signifie au regard du problème qui nous occupe présentement? En face de quelle doctrine de la création se trouvait St Thomas lorsqu'il eut à élaborer et à exposer la sienne? Quels sont les rapports de cet augustinisme médiéval avec la doctrine des "Platonici", dont en fin de compte St Augustin n'est que le représentant chrétien? Ces Platonici ont-ils une idée de la création qui satisfasse à la fois les exigences chrétiennes et les secrètes postulations de tout platonisme? Le démiurge de Platon, les Idées subsistantes, le Bien suprême se répandant par pure bonté, le retour à la créature avaient-ils déjà reçu en terre chrétienne le baptême qui les rendit aptes à sauvegarder la transcendance divine, la création sans intermédiaire, la création libre?

Pour avoir des chances de recevoir une solution convenable, le problème demande d'abord à subir le bénéfice d'une importante distinction: celle qui fait une différence entre le Platon des Dialogues et le Platon des platonisants chrétiens du XIIème, XIIIème siècles. Cette première disjonction dissiperait déjà beaucoup d'équivoques. Car, même actuellement, on est loin d'être d'accord sur la nature du Dieu de Platon, de Idées, de leur rapport avec le monde, du rôle du démiurge. Dieu est-il l'idée du Bien, source de l'être et de l'intelligibilité⁽²⁵⁾ et alors est-il une personne? Ou bien est-il le démiurge du Timée qui organise cette $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ mystérieuse, cette "nourrice"⁽²⁶⁾ du monde secouée par des forces en déséquilibre⁽²⁷⁾? Le Timée lui-même n'est-il que le plus fantaisiste des mythes ou cache-t-il un enseignement profond, le dernier mot de ce que "le divin Platon", le fondateur de la "théologie naturelle"⁽²⁸⁾ a pensé de la création? Ou bien encore, Dieu serait-il l'Âme du monde⁽²⁹⁾, cette "âme royale"⁽³⁰⁾ que, dans le Philébe, Platon identifie avec Zeus? Mais alors comment concilier son immanence avec la transcendance affirmée ailleurs?

"Augustinisme" dit-on-nous; qu'est-ce que cela signifie
 au regard du problème qui nous occupe présentement? En face de quelle
 doctrine de la création se trouvait St Thomas lorsqu'il eut à élaborer
 et à exposer la sienne? Quels sont les rapports de cet augustinisme mé-
 diéval avec la doctrine des "Platoniciens", dont en fin de compte St Augus-
 tin n'est que le représentant chrétien? Les Platoniciens ont-ils une idée
 de la création qui satisfasse à la fois les exigences chrétiennes et
 les secrètes coutumes de tout platonisme? La démiurge de Platon,
 les idées substantielles, le Bien suprême se répondant par pure bonté, le
 retour à la création avaient-ils déjà reçu en terre chrétienne le pap-
 tème qui les rendit aptes à sauvegarder la transcendance divine, la
 création sans intermédiaire, la création libre?

Pour avoir des chances de recevoir une solution
 convenable, le problème demande d'abord à subir le bénéfice d'une impor-
 tante distinction: celle qui fait une différence entre le Platon des
 Dialogues et le Platon des platonisants chrétiens du XII^{ème}, XIII^{ème}
 siècles. Cette première distinction disparaît déjà beaucoup d'épaves.
 Car, même actuellement, on est loin d'être d'accord sur la nature du Bien
 de Platon, de l'idée, de leur rapport avec le monde, du rôle du démiurge.
 Dieu est-il l'idée du Bien, source de l'être et de l'intelligibilité et
 alors est-il une personne? Ou bien est-il le démiurge du Timée qui or-
 ganise cette *Χώρα* mystérieuse, cette "nourrice" du monde secondé par
 des forces en déséquilibre? Le Timée lui-même n'est-il que le plus fan-
 tastique des mythes ou cache-t-il un enseignement profond, le dernier
 mot de ce que le divin Platon, le fondateur de la "théologie naturelle" (12)
 égaré de la création? Ou bien encore, Dieu serait-il l'Âme du monde, cette
 "âme royale" que, dans le Philèbe, Platon identifie avec Zeus? Mais alors
 comment concilier son immanence avec la transcendance affirmée ailleurs?

Et puis que représentent ces ^{multiples} divinités, si nombreuses que l'on arrive à se demander, avec M. Diès, ⁽³¹⁾ qu'est-ce qui finalement n'est pas Dieu pour Platon?

Problèmes intéressants certes, mais qui, il importe de le remarquer, ne touchent pas directement ^{au} problème de l'augustinisme médiéval: celui-ci, en effet, n'a jamais professé un platonisme pur pour la bonne raison que Platon ne lui est point parvenu à l'état pur. ⁽³²⁾ Entre Platon et le XIII^e siècle, il y a eu Aristote, les Stoïciens, les néo-pythagoriciens, il y a eu Plotin, Proclus et Porphyre, il y a eu Augustin, il y a eu Denys et Scot Erigène, il y a eu enfin les Arabes, en particulier Avicenne. Si donc déjà du temps de St Augustin, le "platonisme" moyen ne représentait qu'un syncrétisme où le néo-platonisme avait exprimé à sa manière les idées du Maître, à plus forte raison les milieux théologiques du XII^e siècle (Chartrains, Porrétains, etc.) ^{aient-ils} présenter avec l'inspiration de l'auteur du Banquet des différences notables.

Ce platonisme avait reçu autrefois, sans soulever de difficultés, l'appellation globale d'"augustinisme" à cause du rôle prépondérant que St Augustin avait joué dans l'adaptation et la transmission de ce platonisme. L'on parlait même d'un "bloc doctrinal" ⁽³³⁾ qui, avant la pénétration de l'aristotélisme, était en ^{la} possession tranquille des théologiens et représentait leur enseignement commun, bloc dont les principales thèses étaient les suivantes: primauté de l'intelligence en Dieu et en l'homme; production de la connaissance sans le concours causal du monde extérieur; Dieu, soleil des esprits; identité de l'être et de la lumière; actualité infime mais positive de la matière première, indépendamment de la forme; existence des raisons séminales; hylémorphisme universel; multiplicité des formes dans les êtres contingents; ~~multiple-ité-des-formes-~~ identité de l'âme et de ses facultés, impossibilité de la création du

Et puis que représentant ces divinités, et nombreuses que l'on arrive
à sédimenter, avec M. Diez, qu'est-ce qui finalement n'est pas Dieu

Pour Platon?

Problèmes intéressants certes, mais qui, si importe de se remar-
quer, ne touchent pas directement le problème de l'augustinisme médié-

val: celui-ci, en effet, n'a jamais professé un platonisme pur pour la

bonne raison que Platon ne lui est point parvenu à l'état pur. Entre P
(32)

Platon et le XIII^{ème} siècle, il y a -- en Aristote, les Stoïciens, les

néo-pythagoriciens, il y a Plotin, Proclus et Porphyre, il y a en An-

gustin, il y a en Deyz et Scot Érigène, il y a en enfin les Arabes, en

particulier Avicenne. Si donc déjà du temps de St Augustin, le "platonisme"

moysen" ne représentait qu'un syncrétisme où le néo-platonisme avait

exprimé à sa manière les idées du Maître, à plus forte raison les milieux

théologiques du XIII^{ème} siècle (Chartres, Porcétyens, etc.) présentait avec
d'ailleurs

l'inspiration de l'auteur du Banquet des différences notables.

Ce platonisme avait reçu ailleurs, sans soulever de diffé-

rentiel, "accélération globale d'"augustinisme" à cause du rôle prépondé-

rant que St Augustin avait joué dans l'adoption et la transmission de ce
(33)

platonisme. L'on parlait même d'un "bloc doctrinal" qui, avant la généra-

tion de l'aristotélisme, était en possession tranquille des théologiens

et représentait leur enseignement commun, bloc dont les principales thé-

ses étaient les suivantes: primauté de l'intelligence en Dieu et en l'hom-

me; production de la connaissance sans le concours causal du monde ex-

trinsur; Dieu, soleil des esprits; identité de l'être et de la lumière;

actualité intime mais positive de la matière première, indépendamment de

la forme; existence des raisons éternelles; hylémorphisme universel; multi-

plarité des formes dans les êtres contingents; immutabilité des formes -

identité de l'âme et de ses facultés, impossibilité de la création du

on aboutissait à une conception originale de la création que Dieu produit envisagé comme l'Un, produit par la contemplation des Idées, qui ne sont ni créés ni incréés. St Thomas mentionnera cette opinion et la rejettera (414).

L'étude détaillée de ces courants dépasserait le cadre de *notre* travail; signalons simplement, en ce qui concerne la création, quelques principes généraux qui inspirent plus ou moins ces systèmes et, malgré leurs différences, les rattache plus ou moins directement à leur père comme le fondateur de l'Académie. Ces principes sont arrivés à la pensée chrétienne platonisante par l'intermédiaire du syncrétisme néo-platonicien.

ET d'abord le fameux adage: "Bonum est diffusivum sui"⁽³⁹⁾. Platon affirmait déjà que si le démiurge a produit l'univers, c'est qu'il est bon et que rien ne saurait lui devenir objet d'envie.⁽⁴⁰⁾ Les platonisants chrétiens l'entendront dans un sens orthodoxe en y voyant exprimée la "philantropie" divine, sa gratuité bienveillance qui se plaît à faire le bien et qui crée le monde pour rendre les hommes heureux.⁽⁴¹⁾ Mais l'inspiration initiale ne semble guère aller dans cette direction: Plotin reprenant une image de Philon,⁽⁴²⁾ affirmait que Dieu produit le monde comme le feu chauffe et la neige refroidit, comme le soleil rayonne la lumière comme le parfum s'exale;⁽⁴³⁾ de même, s'il y a une Intelligence c'est que "tout ce qui est parfait engendre; ce qui est éternellement engendre éternellement."⁽⁴⁴⁾ Formules ambiguës dont on trouve un écho chez le Pseudo-Denys: "Comme notre soleil, sans raisonnement ni choix, mais par le seul fait qu'il est, αὐτῶ τῶ εἶναι, illumine tout ce qui peut recevoir sa lumière..., ainsi le Bien... communique à tous les êtres, dans la mesure de leur capacité, les rayons de sa bonté"⁽⁴⁵⁾. On trouve la même comparaison chaz St Jean Damascène.⁽⁴⁶⁾ L'on voit le danger de telles formules: à les prendre à la lettre, on compromet la liberté souveraine de la création. St

on aboutissait à une conception originale de la création que Dieu pro-
 duit en vue de l'homme, produit par la contemplation des idées, qui ne
 sont ni créées ni ignorées. Et Thomas mentionnera cette opinion et la re-
 fute (141).

L'étude détaillée de ces courants dépasserait le cadre de ce
 travail; nous allons simplement, en ce qui concerne la création, quelques
 principes généraux qui insistent plus ou moins sur ces systèmes et, malgré
 leurs différences, les rattache plus ou moins directement à leur père commu-
 le fondateur de l'Académie. Ces principes sont arrivés à la pensée chré-
 tienne platonisante par l'intermédiaire du syncrétisme néo-platonicien.

Et d'abord le fameux adage: "Bonum est diffusivum sui". Platon

affirmait déjà que si le démiurge a produit l'univers, c'est qu'il est
 bon et que rien ne saurait lui devenir objet d'envie. Les platonisants
 chrétiens l'entendront dans un sens orthodoxe en y voyant exprimée la

"philantropie" divine, sa gratuite bienveillance qui se plaît à faire le
 bien et qui crée le monde pour rendre les hommes heureux. Mais l'inspi-
 ration initiale ne semble guère aller dans cette direction: Platon re-
 présente une image de Philon, affirmant que Dieu produit le monde comme

le feu échauffe et la neige refroidit, comme le soleil rayonne la lumière
 comme le parfum s'exhale; de même, s'il y a une intelligence c'est que
 "tout ce qui est parfait engendre; ce qui est éternellement engendre
 éternellement". Formules ambiguës dont on trouve un écho chez le Pseudo-
 Denys: "Comme notre soleil, sans raisonnement ni choix, mais par le seul
 fait qu'il est, tout est éclairé, illumine tout ce qui peut recevoir sa lu-
 mière... ainsi le Bien... communiqué à tous les êtres, dans la mesure de
 leur capacité, les rayons de sa bonté". On trouve la même comparaison
 chez St Jean Damascène. On voit le danger de telles formules: à les
 prendre à la lettre, on compromet la liberté souveraine de la création. Et

Thomas s'en souviendra pour apporter les précisions nécessaires. (47)

Le second- deuxième principe, très caractéristique également, est celui de la nécessité des intermédiaires entre ~~le~~ l'Un et le monde. Nous le verrons réapparaître chez les averroïstes latins (proposition 28 condamnée par Etienne Tempier en 1277: quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum⁽⁴⁸⁾). Maïmonide, qui souvent fait remonter à Aristote les théories d'Avicenne, n'hésite pas à attribuer au Stagyrite la proposition en question; les docteurs de- chrétiens du Moyen-Age partagent son erreur. Averroès⁽⁴⁹⁾ protestait contre cette attribution: il fait observer que ce principe a été emprunté par Al-Farabi et Avicenne à certains philosophes anciens selon lesquels le bien et le mal et en général ^{les contraires} ne sauraient provenir d'une cause unique⁽⁵¹⁾. En fait ce principe a passé au Moyen-Age par les livres hermétiques et surtout par Avicenne et les autres philosophes arabes qui l'avaient eux-mêmes reçu de la "Théologie d'Aristote"⁽⁵³⁾, c'est-à-dire de Plotin. Celui-ci en effet, pour sauver la transcendance divine affirmait que l'Un ne produisait pas immédiatement la multiplicité de l'univers, mais une Intelligence, qui dans son unité contient tous les êtres⁽⁵⁴⁾, intermédiaire nécessaires entre l'Un et le multiple. ~~As~~ A plusieurs reprises, St Thomas réfutera cet émanatisme néo-platonicien⁽⁵⁵⁾. Mais les longues discussions scolastiques sur la possibilité de la communication du pouvoir créateur montrent que ce principe a exercé une influence persistante dans les milieux chrétiens. (56)

Enfin le troisième principe caractéristique de ce néo-platonisme c'est la production du monde par voie de contemplation ou d'illumination. L'inspiration plotinienne en est évidente; on trouve en effet cette doctrine exposée à plusieurs reprises dans les Ennéades: Ce qui procède de l'Un est Intelligence parcequ'il se tourne vers son prin-

Thomas a, en soulignant pour apporter les précisions nécessaires. (49)
Le second - deuxième principe, très caractéristique
également, est celui de la nécessité des intermédiaires entre l'Un

et le monde. Nous le verrons réapparaître chez les auteurs latins (pro-
position 28 condamnée par Étienne Tempier en 1277; quod ab uno primo agente
non potest esse multitudo effectuum). Mais on ne doit pas attribuer au sto-
ic à Aristote les théories d'Avicenne, n'hésite pas à attribuer au sto-
icite la proposition en question; les docteurs de - chrétiens du Moyen-
Âge partent sans erreur. Avicenne protestait contre cette attribution: (40)

Il faut observer que ce principe a été emprunté par Al-Farabi et Avicenne
à certains philosophes anciens selon lesquels le bien et le mal et en
général ^{les contraires} ne naissent qu'à partir d'une cause unique. En fait ce principe (51)

a passé au Moyen-Âge par les livres hermétiques et surtout par Avicenne et
les autres philosophes arabes qui l'avaient eux-mêmes reçu de la "Théo-
logie d'Aristote", c'est-à-dire de Plotin. Celui-ci en effet, pour sauver (52)

la transcendance divine affirmait que l'Un ne produisait pas immédia-
tement la multiplicité de l'univers, mais que l'intelligence, qui dans son
unité contient tous les êtres, intermédiaire nécessaire entre l'Un et le (53)

multiple. À plusieurs reprises, Et Thomas résume est écarté
néo-platonisme. Mais les longues discussions scolastiques sur la possi- (54)
bilité de la communication du pouvoir créateur contiennent que ce principe

a exercé une influence déterminante dans les milieux chrétiens. (55)
L'Un le troisième principe caractéristique de ce néo-pla-
tonisme d'origine grecque est la production du monde par voie de contemplation ou d'in-
telle. L'intelligence platonienne est évidemment trouvée en effet

cette doctrine exposée à plusieurs reprises dans les *Énéides*; ce qui
provoque de l'Un est l'intelligence correspondante se tourne vers son prin-

cipe pour le contempler; à son tour l'Intelligence⁽⁵⁷⁾ produit l'âme parce qu'elle reste tournée vers elle-même: c'est donc par contemplation qu'elle est produite et qu'elle produit; l'âme universelle produit le monde de la même manière en contemplant⁽⁵⁹⁾

St Thomas décrit ce système à plusieurs reprises. Il reconnaît là une influence du "Liber de Causis"⁽⁶¹⁾ (c'est-à-dire de Proclus); on pourrait y reconnaître aussi bien celle de la théologie d'Aristote⁽⁶²⁾ et c'est-à-dire de Plotin et des "théologiens", ses prédécesseurs dont Macrobie résume ainsi l'enseignement: "Deus qui prima causa est et vocatur, unus omnium. princeps et origo est. Hic super-abundanti majestatis fecunditate de se mentem creavit. Haec mens, quae $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat posteriora respiciens. Rursus anima patrem, qua intuetur, induitur, ac paulatim regrediente respectu in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat"⁽⁶³⁾. Ce principe, transposé, fera dire à St Augustin: on doit dire de toutes les créatures non pas que Dieu les connaît parce qu'elles sont, mais qu'elles sont parce qu'Il les connaît, "ideo sunt, quia novit... quia ergo scivit, creavit"⁽⁶⁴⁾ Cf. également "Nos itaque ista quae fecisti vidimus quia sunt; tu autem quia **vides** ea, sunt" (65)

Avicenne par contre s'engage résolument dans l'émanatisme intellectuel: "Ejus intelligere, disait-il en parlant de Dieu, est causa ~~esse~~ totius esse secundum quod illud intelligit"⁽⁶⁶⁾. St Thomas, tout en réfutant cette doctrine d'une création par "nécessité intellectuelle"⁽⁶⁷⁾ saura apporter les correctifs qui concilieront la part de vérité de cette inspiration avec la liberté divine et la possibilité de la création dans le temps.

(27) pour le contempler; son tour l'intelligence produit l'âme parce
 qu'elle reste tournée vers elle-même: c'est donc par contemplation qu'elle
 est produite et qu'elle produit; l'âme universelle produit le monde de
 la même manière en contemplant (28)
 Et Thomas décrit ce système à plusieurs reprises. Il reconnaît là
 une influence du "Liber de Causis" (c'est-à-dire de Proclus); on pourrait
 y reconnaître aussi bien celle de la théologie d'Aristote (c'est-à-
 dire de Plotin et des "théologues", ses prédecesseurs dont Macrobe réu-
 me ainsi l'enseignement: "Deus qui prima causa est et vocatur, unus omnium."
 Origenes et Origène est. "In super-abundantia existantia fecunditate de se
 mentem creavit. Hæc mens, dicitur vult, per partem inspicit, plenas
 similitudines servat auctoris, animam vero de se creat posterius res-
 piciens. Rursus animæ partem, per intellectum, induitur, ac paulatim reprobante
 respectu in fabricam corporum incorporat ipsa degenerat". Cypriano.
 transposé, fera dire à St Augustin: on doit dire de toutes les créatures
 non pas que Dieu les connaît parce qu'elles sont, mais qu'elles sont parce
 qu'Il les connaît, "ideo sunt, puis novit... puis ergo scivit, creavit" Cf.
 également "Nos itaque ita dicitur vidimus dicitur autem dicitur
 videt et, sunt" (29)

Avicenne par contre s'engage résolument dans l'émancipation intel-
 lectuelle: "Ejus intelligere, dicitur-Il en parlant de Dieu, est causa sua-
 totius esse secundum quod illud intelligit". St Thomas, tout en refusant
 cette doctrine d'une création par "nécessité intellectuelle" (30) apor-
 tar les correctifs qui concilieront la part de vérité de cette inspi-
 ration avec la liberté divine et la possibilité de la création dans le

Dans ces milieux où prédomine l'augustinisme sous ces diverses formes, l'arrivée d'Aristote par l'Espagne accompagné de ses commentateurs arabes ou juifs fit un peu l'effet d'une révélation éblouissante en même temps qu'elle provoqua une sérieuse menace de rupture d'équilibre. A la vision "sacramentelle", pourrait-on dire, du monde, où les réalités sensibles ne semblent qu'un pâle reflet des réalités spirituelles, les seules qui aient une consistance propre, veut se substituer une "Physique expérimentaliste", où le souci de l'individu concret et de son sort occupe la première place. La métaphysique, science de l'être et non de Dieu, a des prétentions à la sagesse, prononçant dans le domaine de la raison un jugement sans appel; un savoir rationnel s'amorce, où la raison, entière maîtresse de son domaine, ne va pas tarder à entrer en conflit avec la foi. Les violents remous qu'avait causés, lors de la réforme carolingienne, l'application de la grammaire à l'Écriture, la dialectique les avait suscités au XI^{ème}-XII^{ème} siècles et voilà que maintenant c'est autour de la philosophie et sous sa forme la plus haute, la métaphysique, d'apporter, en même temps qu'une menace contre l'absolu de la foi, le ferment prometteur de puissantes transformations. (66)

C'est qu'à l'inverse de Platon, - dont la philosophie rend un son si ~~chrétien~~ religieux que les premiers apologistes chrétiens reconnaissaient en lui un chrétien d'avant la lettre, - ⁽⁶⁹⁾ à l'inverse de Platon, Aristote est très sobre ~~est~~ en ce qui concerne Dieu et sa nature, très sobre aussi sur le sort de l'âme après la mort. Respectueux de la religion de son temps, il garde vis-à-vis de l'Acte Pur, du Moteur Immobilé un silence prudent qui pourrait bien être le témoignage d'un génie devant le mystère. Si l'on ajoute que cette philosophie arrivait accompagnée des commentaires arabes en particulier celui d'Averroès, l'on

Dans ces milieux où prédomine l'augustinisme sous ces
diverses formes, l'arrivée d'Aristote par l'Espagne accompagnée de ses
commentateurs arabes eut un effet d'une révélation épou-
vante au même temps qu'elle provoqua une sérieuse menace de rupture
d'équilibre. A la vision "sacramentelle" du monde, du monde, on les
réalités sensibles ne semblent qu'un pâle reflet des réalités spiri-
tuelles. Les seules qui aient une consistance propre, veut se substituer
une "Physique expérimentale", où le souci de l'individu concret et de son
sort occupe la première place. La métaphysique, science de l'être et non de
Dieu, a des prétentions à la sagesse, prononçant dans le domaine de la
raison un jugement sans appel; un savoir rationnel s'annonce, où la raison,
entière maîtresse de son domaine, ne va pas tarder à entrer en conflit
avec la foi. Les violents remous qu'elle a causés, lors de la réforme car-
tolienne, l'application de la grammaire à l'écriture, la dialectique
les avait suscités au XI^{ème}-XII^{ème} siècles et vovis qu'ensuite c'est
autour de la philosophie et sous sa forme la plus haute, la métaphysique,
d'apporter, au même temps qu'une menace contre l'absolu de la foi, le ferment
prometteur de nouvelles transformations. (88)

C'est qu'à l'inverse de Platon, - dont la philosophie
rend un son si ~~énigmatique~~ religieux que les premiers apologistes chrétiens
reconnaissent en lui un chrétien d'avant la lettre, - à l'inverse de
Platon, Aristote est très sobre et se qui concerne Dieu et sa nature,
très sobre aussi sur le sort de l'âme après la mort. Respectueux de la
religion de son temps, il garde vis-à-vis de l'Acte Pur, du Moteur Immo-
bilis, une silence prudent qui pourrait bien être le témoignage d'un génie
devant le mystère. Si l'on ajoute que cette philosophie arrivait accom-
pagnée des commentaires arabes en particulier celui d'Avicenne, l'on

comprendra qu'à première vue une philosophie qui affirmait avec fermeté l'éternité du monde, le déterminisme dans la nature, qui semblait refuser à Dieu, à cause de sa transcendance, la connaissance des singuliers et donc nier pratiquement la Providence, l'on comprendra qu'Aristote ait apparu aux âmes religieuses comme l'adversaire irréconciliable du christianisme. Ceux qui, parmi les penseurs chrétiens, essayent de frayer avec lui soulèvent l'hostilité violente des augustiniens qui dénoncent ces "philosophantes", ces "sapientes mundi" qui veulent faire de la philosophie pure, ces "homines infernales" qui sont les fourriers de l'hérésie. On rend Aristote responsable du trouble ~~des~~ des esprits, on lui reproche d'ébranler le crédit d'Augustin et des "Sancti".⁽⁷⁰⁾ Ceux qui veulent christianiser Aristote, écrit Robert Grossetête, penchent vers l'hérésie.⁽⁷¹⁾

Il y a là un phénomène très curieux dans l'histoire de la pensée: le Stagyrite a toujours été pour certains milieux une pierre de scandale et pour d'autres, le point de départ d'une renaissance. Son apparition commence par provoquer l'effarouchement des âmes religieuses qui voient dans son déterminisme un obstacle à leur libre essor vers Dieu. Aussi le premier mouvement est-il de le rejeter avec violence. A l'inverse, certains tempéraments qui aiment les solutions extrêmes, croient trouver dans sa doctrine une sorte de "libération intellectuelle", et, tout heureux de trouver une doctrine qui les délivre du dogme, s'y jettent à corps perdu. Quelques rares esprits enfin, qui joignent à une foi très ferme et très sereine une grande liberté d'esprit, s'appliquent à faire les discernements nécessaires, à distinguer la raison et la foi, à les unir dans une synthèse supérieure au lieu de les opposer dans une stérile exclusion mutuelle. L'histoire de l'aristotélisme pénétrant en terre chrétienne n'est que la réplique, mutatis mutandi, de sa réception par les milieux juifs et musulmans.

comprendre qu'à première vue une philosophie qui s'effor-
 ce de concilier l'existence du monde, le déterminisme dans la nature,
 qui semblerait refuser à Dieu, à cause de sa transcendance, la connaissance
 des singularités et donc nier pratiquement la Providence, l'on comprendrait
 qu'Aristote ait accordé aux âmes religieuses comme l'adversaire irrécon-
 ciliable du christianisme. Ceux qui, parmi les penseurs chrétiens, essayant
 de frayer avec lui soulèvent l'hostilité violente des augustiniers qui
 dénoncent ces "philosophantes", ces "sapientes mundi" qui veulent faire
 de la philosophie pure, ces "homines interales" qui sont les fournisseurs de
 l'hérésie. On rend Aristote responsable de troubles ~~aux~~ des esprits, on lui
 reproche d'ébranler le crédit d'Augustin et des "Sapienter".⁽⁷⁰⁾ Ceux qui veulent
 christianiser Aristote, écrit Robert Grossetête, penchent vers l'hérésie.⁽⁷¹⁾

Il y a là un phénomène très curieux dans l'histoire de
 la pensée: le Stagyrite a toujours été pour certains milieux une pierre
 de scandale et pour d'autres, le point de départ d'une renaissance. Son
 apparition commença par provoquer l'effarouchement des âmes religieuses
 qui virent dans son déterminisme un obstacle à leur libre essor vers Dieu.
 Aussi le premier mouvement fut-il de le rejeter avec violence. A l'inverse,
 certains tempéraments qui aiment les solutions extrêmes, croient trouver
 dans sa doctrine une sorte de "libération intellectuelle", et, tout hau-
 teux de trouver une doctrine qui les délivre du dogme, s'y jettent
 à corps perdu. Quelques rares esprits enfin, qui joignent à une foi très
 ferme et très saine une grande liberté d'esprit, s'appliquent à faire
 les distinctions nécessaires; à distinguer le raison et la foi, à les unir
 dans une synthèse supérieure au lieu de les opposer dans une stérile
 exclusion mutuelle. L'histoire de l'aristotélisme pénètre en terre
 chrétienne n'est que la répétition, mutatis mutandi, de sa réception par
 les milieux juifs et musulmans.

En ce qui concerne plus particulièrement notre sujet, nous venons de voir que c'est surtout l'affirmation de l'éternité du monde qui ~~se paraissait~~ aux yeux des théologiens augustiniens compromettre radicalement le dogme chrétien. On la liait intrinsèquement à la métaphysique d'Aristote et c'était la légitimité même de cette métaphysique qui était mise en question. Celle-ci ne s'opposait-elle pas, en effet, par ses principes mêmes à la création? Le Dieu du Stagyrite était-il plus qu'un premier Moteur, mouvant le monde par le désir, à titre de cause finale? Mais alors que devenait sa Toute-Puissance, sa transcendance, la liberté de l'acte créateur, la création dans le temps? Problèmes angoissant surtout pour des âmes chez qui la foi, très vive, ne consentait pas à distinguer la question de droit de la question de fait; une fois de plus le "réalisme" chrétien semblait devoir repousser toute compromission avec l'aspect rationnel de la pensée grecque.

Le fait est que le problème du Dieu d'Aristote ne laissait pas de poser de grosses difficultés. Aujourd'hui encore, la sagacité des commentateurs n'arrive pas à donner une solution satisfaisante du problème. Par ailleurs, si la distinction que nous faisons plus haut entre le Platon des Dialogues et celui de l'augustinisme médiéval apportait à la solution du problème quelque lumière, elle ne peut nous être ici d'aucun secours: les scolastiques du Moyen-Age ont pu avoir assez tôt, après des versions faites sur l'arabe, des textes traduits directement sur le grec. Dans tous les cas, pour St Thomas la question ne fait pas de doute: Aristote a affirmé la création, c'est-à-dire la dépendance de tout l'être de sa Cause. A plusieurs reprises il a tracé dans un de ces ~~con-~~ conspectus historiques dont il aime souvent faire précéder ses prises de position, les efforts successifs des anciens dans leur recherche de la cause du monde, et il a toujours conclu que seuls Platon et Aristote

En ce qui concerne plus particulièrement notre sujet, nous
venons de voir que c'est surtout l'affirmation de l'éternité du monde
qui apparaît aux yeux des théologiens augustiniens comme compromettre
radicalement le dogme chrétien. Or la fait intrinsèquement et à la mé-
taphysique d'Aristote et c'était la légitimité même de cette métaphysique
qui était mise en question. Celle-ci ne s'opposait-elle pas, en effet,
par ses principes mêmes à la création? Le Dieu du Stagyrite était-il plus
qu'un premier Moteur, mouvant le monde par le désir, à titre de cause
finale? Mais alors que devenait sa Toute-Puissance, sa transcendance, la
liberté de l'acte créateur, la création dans le temps? Problèmes engendrant
surtout pour des âmes chez qui la foi, très vive, ne consentait pas à dis-
tinguer la question de droit de la question de fait; une fois de plus
le "réalisme" chrétien semblait devoir repasser toute compréhension
avec l'aspect rationnel de la pensée grecque.

Le fait est que le problème du Dieu d'Aristote ne laissait
pas de poser de graves difficultés. Aujourd'hui encore, la sagacité des
commentateurs n'arrive pas à donner une solution satisfaisante du pro-
blème. Par ailleurs, si la distinction que nous faisons plus haut entre
le Platon des Dialoques et celui de l'augustinisme médiéval apportait
à la solution du problème quelque lumière, elle ne peut nous être ici
d'aucun secours: les scolastiques du Moyen-Âge ont pu avoir assez tôt,
après des versions faites sur l'arabe, des textes traduits directement
sur le grec. Dans tous les cas, pour St Thomas la question ne fait pas de
doute: Aristote a affirmé la création, c'est-à-dire la dépendance de tout
l'être de sa Cause. A plusieurs reprises il a tracé dans une de ces sen-
cectus historiques dont il aime souvent faire précéder ses prises
de position, les efforts successifs des auteurs dans leur recherche de
la cause du monde, et il a toujours conclu que seuls Platon et Aristote

sont arrivés à considérer la production de l'être en tant que tel et qu'ils lui ont assigné une première cause (74)

Nous aurons à revenir plus tard sur ce point pour examiner dans quelle mesure l'interprétation de St Thomas est recevable du strict point de vue aristotélicien. Ce que nous voulons seulement marquer ici c'est l'option que fait St Thomas à la croisée des chemins, si l'on peut ainsi s'exprimer et la "via media", très sûre, dans laquelle il s'engage: entre les augustinisants fidèles à un platonisme quelque peu négateur de ~~de~~ l'efficience seconde et de la consistance propre des êtres, et d'autre part l'averroïsme latin promoteur de la double vérité et d'un aristotélisme matérialiste, il pense qu'il y a place pour un aristotélisme authentiquement chrétien où se trouve ^{not} à la fois sauvegardés les principes essentiels du Stagyrite et les dogmes chrétiens de la création avec ses conséquences immédiates: Providence, immortalité de l'âme, libre-arbitre de l'homme etc.

Nous ne pouvons mieux terminer cette partie qu'en montrant comment certains adversaires clairvoyants de l'aristotélisme, un St Bonaventure par exemple, "réalisent" l'opposition entre le christianisme et le péripatétisme: en même temps que nous aurons achevé de fixer les grandes lignes du contexte historique dans lequel St Thomas travaille, nous apercevrons la nature des ~~des~~ problèmes qu'il veut résoudre au sujet de la création.

Aux yeux de St Bonaventure, l'erreur fondamentale d'Aristote c'est le rejet de la doctrine platonicienne des Idées; car Dieu n'étant pas cause exemplaire des choses, il s'ensuit qu'il ne connaît que soi-même: il ne meut que comme cause finale; il ignore donc les singuliers. D'où la deuxième erreur: Dieu n'exerce aucune providence sur les actes de l'homme puisqu'il n'a pas la prescience des événements et puisque la vérité

sont arrivés à considérer la production de l'être en tant que tel et

qu'ils lui ont assigné une première cause (14)

Nous aurons à revenir plus tard sur ce point pour examiner dans
quelle mesure l'interprétation de St Thomas est recevable du strict point
de vue aristotélicien. Ce que nous voulons seulement marquer ici c'est
l'option que fait St Thomas à la croisée des chemins, et l'on peut ainsi
s'exprimer et la "via media", très sûre, dans laquelle il s'engage entre
les augustinistes fidèles à un dualisme quelque peu négateur de
l'effluence seconde et de la constance propre des êtres, et d'autre
part l'averroïsme latin promoteur de la double vérité et d'un aristo-
télisme matérialiste. Il pense qu'il y a place pour un aristotélisme
authentiquement chrétien où se trouve à la fois sauvegardés les principes
essentiels du stoïcisme et les dogmes chrétiens de la création avec
ses conséquences immédiates: Providence, immortalité de l'âme, libre-arbitre
de l'homme etc.

Nous ne pouvons mieux terminer cette partie qu'en montrant
comment certains adversaires clairvoyants de l'aristotélisme, un St Bon-
aventure par exemple, "réalisent" l'opposition entre le christianisme
et le péripatétisme: même temps que nous aurons achevé de fixer les
grandes lignes du contexte historique dans lequel St Thomas travaille,
nous apercevrons la nature des problèmes que'il veut résoudre au su-
jet de la création.

Aux yeux de St Bonaventure, l'erreur fondamentale d'Aristote
c'est le rejet de la doctrine platonicienne des idées; car Dieu n'étant pas
cause exemplaire des choses, il s'ensuit qu'il ne connaît que soi-même: il
ne veut que comme cause finale: il ignore donc les singularités. D'où la
deuxième erreur: Dieu n'exerce aucune providence sur les actes de l'homme
outre qu'il n'a pas la prescience des événements et qu'il n'a pas la vérité

concernant le futur ne porte que sur le nécessaire. Dès lors il faudra affirmer ou que tout arrive par hasard ou, comme le prétendent les Arabes, par nécessité: que tout est nécessairement déterminé par les mouvements des sphères, donc par les Intelligences qui les meuvent. Une telle conception supprime manifestement la "dispositio mundialium", la disposition des événements de ce monde en vue des châtements des pécheurs et de la gloire des élus. Et c'est pourquoi Aristote ne parle ni des démons ni de la béatitude future. Donc triple erreur, l'"occultatio" de l'exemplarisme, de la providence et du caractère pérégrinal de ce monde (la "dispositio mundanae").

De cette triple méconnaissance résulte une triple "coecitas" ou "caligo". La première est relative à l'éternité du monde; car si Dieu ignore le monde, il ne peut pas l'avoir créé; aussi Aristote affirme-t-il que l'univers n'a pas commencé. La deuxième erreur déduite de la précédente est celle de l'unité numérique de l'intellect, car si le monde est éternel, il faudra en conclure:

a-ou bien que le nombre des âmes est infini

b-ou bien que l'âme est corruptible

c-ou bien que l'âme passe d'un corps à l'autre

d-ou bien enfin qu'il n'y ait pour tous les hommes qu'un seul intellect

et c'est précisément, d'après Averroès, la position d'Aristote.

Ce qui entraîne la troisième "coecitas": la négation de la félicité ou de la peine dans l'autre monde. (75)

Comme on le voit la déduction ne manque ni de vigueur ni de pénétration: les principales erreurs signalées sont à peu près celles qu'Eugène Tempier, évêque de Paris condamnera en 1270, et qui constituent l'averroïsme latin (76)

1270

concernant le futur ne sorte que sur le nécessaire. Dès lors il faut
 affirmer ou que tout arrive par hasard ou, comme le prétendent les Arabes,
 par nécessité: que tout est nécessairement déterminé par les mouvements
 des sphères, donc par les intelligences qui les meuvent. Une telle concep-
 tion est exprimée manifestement dans le "de generatione animalium", la disposition
 d'événements de ce monde en vue des châtements des pécheurs et de la gloire
 des élus. Et c'est pourquoi Aristote ne parle ni des démons ni de la
 destinée future. Donc triple erreur, l'"occultation" de l'exemplaire,
 de la providence et du caractère déterminé de ce monde (la "disposition
 mundana").

De cette triple méconnaissance résulte une triple "coercition" ou
 "causa". La première est relative à l'éternité du monde; car si Dieu ignore
 le monde, il ne peut pas l'avoir créé; mais Aristote affirme-t-il que
 l'univers n'a pas commencé. La deuxième erreur dérive de la précédente
 est celle de l'unité numérique de l'intellect, car si le monde est éternel,
 il faut en conclure:

a-ou bien que le nombre des âmes est infini

b-ou bien que l'âme est corruptible

c-ou bien que l'âme passe d'un corps à l'autre

d-ou bien enfin, si l'un est pour tous les hommes qu'un seul intellect

est existant, d'après Averroès, la doctrine d'Aristote.

Ce qui entraîne la troisième "coercition": la négation de la félicité ou de

la sorte dans l'autre monde. (47)

Comme on le voit la déduction ne manque ni de vigueur ni

de pénétration: les principales erreurs signalées sont à peu près celles
 de Eugène Témplier, évêque de Paris condamné en 1270, et qui conclut

l'existence de l'âme (48)

Ch 3.
Les sources

Après avoir exposé dans le chapitre précédent le contexte historique qui a commandé l'élaboration doctrinale de la création chez St Thomas, il nous faut maintenant examiner, dans un exposé d'ensemble, les différents lieux de l'oeuvre du Docteur Angélique où se trouve exposée cette doctrine.

Une étude précise de l'évolution de la pensée de St Thomas devrait distinguer parmi les textes ceux qui sont réellement parallèles de ceux qui ne sont que des "doublets". Le P. de Guibert a jadis attiré l'attention sur l'intérêt de cette distinction en l'illustrant d'exemples. Les doublets ne sont que la réplique pure et simple d'une même question avec des variantes insignifiantes dans le style ou les exemples; tandis que les lieux parallèles représentent une reprise de la question dans une nouvelle perspective. L'on devine l'intérêt de ces derniers où l'évolution peut se manifester déjà par le sens même du changement opéré. (77)

Mais l'on devine combien de soin et de minutie demande une telle étude; si la tâche est encore relativement aisée quand il s'agit de points de détail, elle devient singulièrement délicate quand on aborde un sujet aussi vaste que celui de la création ~~elle~~. Celle-ci suppose en effet une métaphysique définie inspirant toute l'oeuvre et il est clair alors que ce ne sont pas les seuls textes où la création est explicitement traitée qui permettront de découvrir la pensée de St Thomas, mais peut-être plus encore ceux où celle-ci, à l'arrière-plan de la synthèse, se laisse deviner par ses conséquences. C'est ainsi, par exemple, que tout au long des chapitres 64 à 83 du Contra Gentes, à l'occasion de la Providence de la conservation, du gouvernement divin, l'on peut déceler, avec tout le réalisme qui la caractérise, la conception que se fait St Thomas de l'activité créatrice constituant, -et donc sauvegardant, -l'activité créée. (78)

Un tel dépistage du sens d'une doctrine déborde les formulations et ne peut se saisir que par une longue et patiente fréquentation de l'oeuvre entière. Nous n'avons évidemment pas la prétention de d'avoir réalisé un tel travail. Beaucoup plus modestement, nous nous sommes borné à relever les textes majeurs et à en faire un examen comparatif. Il semble bien d'ailleurs qu'en ce qui concerne les grandes lignes de la doctrine de la création, la pensée de St Thomas se soit fixée dès les Sentences (sauf sur deux points particuliers: la création instrumentale et la multitude infinie en acte.)

Les sources 23

Après avoir exposé dans le chapitre précédent le contexte historique qui a permis l'établissement de la doctrine chez St Thomas, il nous faut maintenant examiner, dans un exposé d'ensemble, les différents lieux de l'œuvre de St Thomas où se trouve exposée cette doctrine.

Une étude préalable de l'évolution de la doctrine de St Thomas devant être faite, les textes qui ont été résumés dans le chapitre précédent ont été classés par ordre chronologique de ceux qui ont été écrits par St Thomas. La P. de Guibert a attiré l'attention sur l'importance de cette distinction et l'illustré par des exemples. Les données ne sont que la répétition pure et simple d'une même doctrine avec des variantes mineures dans le style ou les exemples; tandis que les lieux parallèles respectivement une reprise de la doctrine dans une nouvelle perspective. Il ne s'agit pas de ces derniers où l'évolution peut se manifester déjà par le sens même du changement opérée.

Mais il ne suffit pas de connaître le sens et de mettre demande une telle étude; la tâche est encore relative. Quand il s'agit de points de détail, elle devient particulièrement délicate quand on aborde un sujet aussi vaste que celui de la création. Celle-ci suppose en effet une métaphysique délicate insistant toute l'œuvre qui est claire alors que ce ne sont pas les seuls textes où la doctrine est explicitement traitée qui permettent de découvrir la pensée de St Thomas, mais peut-être plus encore ceux où celle-ci est traitée dans les synthèses, ne laisse deviner par ses conséquences. C'est ainsi, par exemple, que tout au long des chapitres de St Thomas, à l'occasion de la Providence de la conservation, du gouvernement divin, il ne peut déceler avec tout le réalisme qui la caractérise, la conception que fait St Thomas de l'activité créatrice constituant, et donc sauvegardant, l'activité créée.

Un tel déstatisement des données d'une doctrine déborde les formulations et ne peut se saisir que par une lecture attentive et patiente de l'œuvre entière. Nous n'avons évidemment pas la prétention de l'avoir réalisé en ce travail. Beaucoup plus modestement, nous nous sommes bornés à relever les textes majeurs et à en faire un examen comparatif. Il semble bien d'ailleurs qu'en ce qui concerne les grandes lignes de la doctrine de la création, la pensée de St Thomas ne soit fixée dès les premières pages de son œuvre. Il s'agit de la doctrine instrumentale et de la multitude infime en

Rappelons pour commencer, très brièvement, le cadre de la vie universitaire de St Thomas. (78)

Après avoir reçu sa première instruction au Monté Cassin, St Thomas l'achève à l'université de Naples (1239). Il reçoit dans cette ville l'habit dominicain (avril 1244), part à Paris en 1245 et s'y adonne, sous la direction de Albert le Grand, à la philosophie et à la théologie. En 1248, il suit son maître à Cologne où l'Ordre vient de créer un "studium generale".

En 1252, le Général de l'Ordre l'appelle à Paris pour y préparer sa maîtrise en théologie; il y demeure de 1252 à juillet 1259; c'est pendant cette période qu'il donne ses leçons comme bachelier biblique (1252-1254) et comme bachelier sententiaire (1254-1256). Une fois la licence d'enseignement obtenue, il devient "magister" et occupe pendant trois ans une des chaires dominicaines. C'est la période de ses luttes ~~ax~~ contre G. de St Amour.

En 1259, il part pour l'Italie comme professeur au "studium curiae", institué depuis 1243-1244 à la cour des papes; il réside en cette qualité à Anagni (1259-1261) et à Orvieto (1261-1264). De 1265 à 1267, il enseigne à Sainte-Sabine, à Rome puis rejoint à la fin de 1267, la curie pontificale à Viterbe. C'est à la cour ~~ax~~ d'Urbain IV (1261-1264) qu'il rencontre Guillaume de Moerbeek.

Au début de 1269, St Thomas est appelé une seconde fois au couvent de Paris comme professeur; retour exceptionnel dans les annales contemporaines qui s'explique par la célébrité de St Thomas et par la gravité des luttes doctrinales engagées: averroïsme de Siger de Brabant, nouvelles attaques des séculiers contre les Ordres Mendicants. Puis le chapitre de Florence lui ayant confié le soin d'ériger un nouveau studium generale, St Thomas choisit Naples où il reprend son enseignement en octobre 1272. Le 7 mars 1274, il meurt ~~ax~~, à l'abbaye de Fossa-Nova, à l'âge de 49 ans, en se rendant au concile de Lyon.

Rapports pour comment, très brièvement, le cadre de la vie universitaire de St Thomas. (48)

Après avoir reçu sa première instruction au Mont-Cassin, St Thomas s'achève à l'université de Naples (1239). Il reçoit dans cette ville l'habit dominicain (avril 1244), part à Paris en 1245 et s'y adonne, sous la direction d'Albert le Grand, à la philosophie et à la théologie. Il suit ses maîtres Colomes où l'Ordre vient de créer un "studium generale".

En 1252, le Général de l'Ordre l'appelle à Paris pour y préparer sa maîtrise en théologie; il y demeure de 1252 à juillet 1259; c'est pendant cette période qu'il donne ses leçons comme bachelier biblique (1252-1254) et comme docteur (1254-1255). Une fois la licence d'enseignement obtenue, il devient "magister" et occupe pendant trois ans des chaires dominicaines. C'est la période de ses lectures au collège de St Anserme.

En 1259, il part pour l'Italie comme professeur au "studium generale", institué depuis 1243-1244 à la cour des papes; il réside en cette qualité à Anagni (1259-1261) et à Orvieto (1261-1264). De 1262 à 1267, il enseigne à Bologne-Ravenna, à Rome puis rejoint à la fin de 1267, la cour pontificale à Viterbe. C'est à la cour de Urbain IV (1268-1271) qu'il rencontre Guillaume de Moerbeke.

Le début de 1269, St Thomas est appelé une seconde fois au couvent de Paris comme professeur; pour occuper dans les années contemporaines qui s'expliquent par la célébrité de St Thomas et par la gravité des luttes doctrinales engagées; l'Université de Paris de Brabant, nouvelles étapes des écoles contre les Ordres Mendicants. Puis la chaire de Florence fut ayant confié le soin d'écrire un nouveau studium generale, St Thomas écrivit Naples où il se rend son engagement en octobre 1272. Le 7 mars 1274, il mourut au village de Massa-Nova, à l'âge de 42 ans, se rendant au couvent de Lyon.

LES COMMENTAIRES DES SENTENCES.

L'authenticité en est indiscutable. Oeuvre de jeunesse de St Thomas, ces commentaires représentent son premier travail théologique et reproduisent son enseignement comme bachelier sententiaire à l'Université de Paris, pendant les deux années scolaires de 1254-1257.

Les "Libri quattuor sententiarum" de Pierre Lombard (79) terminés en 1150 (Denifle) ou 1152 (Pelster), quelques années après le décret de Gratien, représentent l'aboutissement naturel du travail de mise en ordre commencé au début du XII^e siècle. Malgré ses lacunes métaphysiques et son faible bilan grec, l'oeuvre s'imposa aux contemporains. Ils y trouvaient des renseignements complets sur les questions débattues et les solutions données dans les écoles, car quoique soucieux d'orthodoxie d'abord, le futur évêque de Paris n'hésite pas à prendre ses idées un peu partout pour éclaircir la doctrine officielle. Il imite et souvent copie Abélard, Hugues de St Victor, etc, met à contribution les textes patristiques et conciliaires réunis par Gratien, utilise les classifications et certaines idées du "de fide orthodoxa" de St Jean Damascène. Cependant, les Sentences restent, pour les 9/10 une oeuvre augustinienne.

Deux caractéristiques assurèrent son succès: 1°) son impersonnalité: sans digression ni délayage, le Lombard présente aux maîtres de l'enseignement un texte bref et commode, en un tout organique et permet ainsi aux professeurs des commentaires variés. 2°) son orthodoxie rigoureuse: à part une proposition christologique et quelques points de détail les Sentences représentent l'enseignement officiel de l'Eglise. Le concile de Latran (1215) acheva d'assurer le triomphe du docteur parisien.

L'on connaît la grande distinction qui est à la base de la systématisation des Sentences: la distinction augustinienne des RES et des SIGNA; les premières représentent seulement des réalités, les secondes signifient outre leur sens propre d'autres réalités. En principe les trois premiers livres doivent traiter des RES, le quatrième des SIGNA; les RES elles-mêmes sont distinguées en "quibus fructum est", en "quibus utendum", et enfin en "~~quibus~~ quae fruntur et utuntur". Mais la suite des livres et des chapitres est loin de se trouver logiquement en accord avec ces indications originelles. (80)

cf. DTC 1981

LES COMMENTAIRES DES ÉCRIVAINS

Authenticité se est indiscutable. Œuvre de jeunesse de St Thomas, ses commentaires représentent son premier travail théologique et reproduisent son enseignement comme professeur à l'université de Paris, pendant les deux années scolaires de 1224-1227.

Les "Liber quatuor sententiarum" de Pierre Lombard (1291) terminés en 1150 (Dante) ou 1152 (Palatini), quelques années après le décret de Gratien, représentent l'aboutissement naturel du travail de mise en ordre commencé au début du XII siècle. Malgré ses lacunes métaphysiques et son faible intérêt grec, l'œuvre s'impose aux commentateurs. Il y trouve un vaste des renseignements complets sur les questions débattues et les solutions données dans les écoles, car quoique soutenu d'orthodoxie d'abord, le futur évêque de Paris n'hésite pas à prendre ses idées un peu partout pour éclaircir la doctrine officielle. Il imite et souvent copie Abelard, l'œuvre de St Victor, etc., et à contribution les textes doctrinaux et commentaires réunis par Gratien, utilise les classifications et certaines idées de "de fide orthodoxa" de St Jean Damascène. Cependant, les Sentences restent, pour les 9/10 une œuvre augustinienne.

Deux caractéristiques assurent son succès: 1° son indépendance: sans discussion ni délai, le Lombard présente aux maîtres de l'enseignement un texte bref et condensé, un tout organique et permet ainsi aux professeurs des commentaires variés. 2° son orthodoxie rigoureuse: à part une opposition christologique et quelques points de détail les Sentences représentent l'enseignement officiel de l'Église. Le concile de Latran (1215) achève d'assurer le primat de son docteur parisien.

L'on connaît la grande distinction qui est à la base de la systématization des Sentences: la distinction au-quantitative des RES et des SIGNA; les premières représentent tout simplement des réalités, les secondes signifient outre leur sens propre d'autres réalités. En principe les trois premiers livres doivent traiter des RES, la quatrième des SIGNA; les RES elles-mêmes sont distinguées en "quibus terminatur est", "quibus utitur", et enfin en "per quos terminatur et utitur". Mais la suite des livres et des chapitres est loin de se trouver soigneusement en accord avec ces distinctions originales. (80)

111 111

(81)

D'ailleurs ce plan des Sentences n'offre pas pour notre sujet, grand intérêt: St Thomas "commente" et n'est donc point libre de disposer à son gré les questions. On verra par contre combien les plans du Contra Gentes et de la Somme ~~mes~~ sont révélateurs. Aussi notre travail, ici, va-t-il consister à relever, par un examen rapide mais précis des 4 livres, les textes où se trouvent traité la création, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec les questions connexes.

Le Ier livre est consacré à l'"Unité et à la Trinité divine": l'augustinisme du Lombard reste fidèle à la fusion des deux mystères.

Deux grandes parties:

- 1°. Unité et Trinité divines dist. 2 à 35
- 2°) Les attributs divins, -science, puissance, volonté, selon lesquels Dieu est considéré comme principe et cause de la créature.. dist.

A remarquer l'absence de preuve de l'existence de Dieu; la démonstration rationnelle de l'Unité (ou plus exactement de l'Unicité) divine occupe exactement trois lignes et utilise un principe dionysien:

"Respondeo dicendum quod cum omnis multitudo procedat ex aliqua unitate, ut dicit Dionysius, oportet ut universitatis multitudinem ad unum principium omnium entium primum reduci, quod est Deus; hoc enim et fides supponit et ratio demonstrat." (dist. 2, a. 1)

Mais les Sentences elles-mêmes n'esquissent aucune démonstration. Cf cependant plus loin p. 78-80

Les dist. 4 à 7 précisent certaines manières de s'exprimer en parlant de la Trinité: attributs in concreto (dist. 4), in abstracto (dist. 5), attributs concernant le mode de génération (dist. 6), communication de la puissance génératrice (dist. 7). Un article nous intéresse ici:

"utrum potentia dicatur univoce de potentia generandi et de potentia creandi." (dist. 7, a. 3)

Par contre, la dist. 8, consacrée à l'unité de l'essence nous fournit de précieux renseignements:

- 1° sur l'être divin, quest. 1: l'esse se dit-il proprement de Dieu, a. 1; Dieu est-il l'esse de toute les créatures, a. 2; l'esse est-il le premier nom divin, a. 3
- 2° sur son éternité.. qu. 2
- 3° sur son immutabilité... qu. 3
- 4° sur sa simplicité... qu. 4 et 5.

(80)

C'est à dire que dans les sentences n'offre pas tout le
sujet, grand intérêt Thomas "commenta" et c'est dans
cette livre de donner à son gré les questions. On verra
par contre combien les plans du Centre Gentes et de la Com-
mune sont révélateurs. Aussi notre travail, tel qu'il est
à l'heure, par un examen rapide mais précis des à l'is-
sues, les textes ou se trouvent traités la création, soit en
elle-même, soit dans ses rapports avec les questions con-
cernées.

Le 1er livre est consacré à l'Unité et à
la Trinité divine: l'Augustinisme du Lombard reste fidèle
à la fusion de deux mystères.

Deux grandes parties:
1° Unité et Trinité divinees ... dist. 2 à 25
2° Les attributs divins, -science, puissance, volonté,
selon lesquels Dieu est considéré comme prin-
cipe et cause de la création... dist.

A remarquer l'absence de preuve de l'existence de Dieu;
la démonstration rationnelle de l'Unité (ou plus exactement
de l'Unité) divine occupe exactement trois lignes et utilise
se un principe d'existence:

"Respondens dicendum quod cum omnia multa proce-
dat ex aliqua unitate, ut dicit Dionysius, oportet ut
universitatis multitudinem ad unum principium omnium
eorum primum reducat, quod est Deus; hoc enim est fides
supponit et ratio demonstrat." (dist. 2, a. 1.)
Mais les sentences elles-mêmes n'apportent aucune démon-
stration. Cf. cependant par les p. 18-20

Les dist. 4 à 7 présentent certaines matières de l'existen-
ce en contact de la Trinité attributive in concreto (dist. 4),
in abstracto (dist. 5), attributive concernant le mode de géné-
ration (dist. 6), communication de la puissance génératrice
(dist. 7). Un article nous intéresse ici:
"utrum potentia dicitur univoca de potentia genera-
ti et de potentia creandi." (dist. 7, a. 2.)

Par contre, la dist. 8, consacrée à l'Unité de l'essence
nous fournit de précieux renseignements:
1° sur l'être divin, quest. 1: l'essence se dit-elle propre-
ment de Dieu, a. 1: Dieu est-il l'essence de toute
les créatures, a. 2: l'essence est-elle la première

- 2° sur son étendue... pu. 2
- 3° sur son immutabilité... pu. 3
- 4° sur sa simplicité... pu. 4 et 5.

Les ~~21~~ dist. 9 à 35 sont exclusivement consacrées aux questions trinitaires.

La seconde partie du Ier livre nous offre par contre une ample moisson de textes. En effet, cette partie traite de la science, de la puissance et de la volonté divine. Le C.G., - nous le verrons bientôt, - ne traite, dans la partie consacrée à la nature divine (Ier livre) que de la science et de la volonté: ce n'est qu'au 2ème livre qu'il étudie la puissance qu'il considère comme principe de la création. Par contre dans la Somme, nous retrouvons les mêmes attributs mais dans un ordre différent: science, qu. 14, volonté qu. 19 (cf. qu. 22 et 23) et puissance, qu. 25

Parmi les distinctions consacrées à la science (35 à 42), la dist. 35 précise la nature de la science divine, la dist. 36 la manière dont les choses se trouvent dans la science divine; signalons en passant l'influence ici manifeste de l'augustinisme (d'Augustin et du Ps. - Denys)

Cette question amène St Thomas (après le Lombard) à étudier comment Dieu se trouve dans les choses, dist. 37, avec une curieuse digression sur la présence locale et le mouvement des anges, qu. 3 et 4.

Puis les distinctions 38 et 39 établissent que la science de Dieu est cause des choses (avec le problème de la Providence in genere, dist. 39, qu. 2)

Enfin la prédestination et la réprobation et leur cause font l'objet des dist. 40 et 41

A la puissance divine sont consacrées les dist. 42, 43 et 44; la plupart de ces problèmes se retrouveront dans les écrits ultérieurs en particulier dans le de Potentia; nous les reprendrons en détail dans le l'exposé synthétique qui en sera fait. Remarquons seulement que l'art. "Utrum sit tantum una potentia in Deo" est spécial aux Sentences; dans le de Pot., le problème est envisagé un peu différemment: "Utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur" (qu. 2, a. 3) et "Utrum potentia generandi et potentia creandi sunt idem" (qu. 2, a. 3)

Remarquons également qu'ici St Thomas admet avec le Lombard que la puissance créative peut être communiquée instrumentalement à la creature (dist. 43, qu. 1, a. 2)

Enfin les quatre dernières distinctions du livre Ier traitent de la volonté divine: sa nature, ses divisions (dist. 45); son efficacité par rapport à la creature (dist. 46 et 47); enfin la conformité de la volonté humaine à la volonté divine (dist. 48). C'est à la dist. 46, qu. uni., a. 2, 3 et 4 (cf. 2 Sent. dist. 34, qu. uni.) que se trouve traitée la question

du mal, alors que dans la Somme elle ne sera examinée qu'après la création (Ia. qu. 48 et 49)

C'est au deuxième livre, consacré entièrement à "la procession des créatures" à partir de Dieu, que se trouve explicitement traitée la création; la partie proprement métaphysique n'occupe que la 1ère distinction, avec 2 questions. Le schéma général de ce deuxième livre est le suivant:

1°-La procession des créatures in communi...dist. I

2°-in speciali:

1. les anges...dist. 2 à II

2. la nature purement corporelle...dist. I2 à I5

3. l'homme:

a. création et état d'innocence...d. I6 à 2I

b. chute...dist. 22 à 30

c. transmission du péché orig. ...d. 30 à 34

d. effets du péché originel...dist. 34 à 40

(le péché actuel)

Dans son prologue à ce deuxième livre (éd. Mand. p. I), St Thomas rappelle dans quelle mesure la création ressortit à la théologie:

"La considération de la créature, dit-il, ressortit aux théologiens et aux philosophes, mais différemment. En effet les philosophes étudient les créatures en tant qu'elles se tiennent dans leur propre nature, et c'est pourquoi ils recherchent les causes propres des choses et leurs propriétés. Le théologien, lui, étudie les créatures en tant qu'elles proviennent du premier principe et qu'elles sont ordonnées à Dieu, leur fin ultime... Et c'est selon ce mode que l'on traite de la création dans ce deuxième livre."

Il était intéressant de souligner ^{ici} cette "position" de la théologie ~~ici~~ car St Thomas la reprendra souvent (82)

Deux questions seulement divisent la distinction consacrée à la création (dist. I): la première envisage la "sortie" des choses du Premier Principe, la seconde, leur "retour" à Dieu; c'est un pur schéma dionysien, qui servira d'ailleurs de plan général à la Somme (cf. plus loin p. 49)

Dans la première question, St Thomas établit d'abord l'unité du Premier Principe (art. I), puis la possibilité de la création (art. 2), la communicabilité du pouvoir créateur (cf. plus haut p. 32), la compatibilité de la cause seconde avec l'activité créatrice (art. 4), l'éternité du monde (art. 5), la création immédiate (art. 6). Nous ne faisons que signaler ces questions ici: elles seront entièrement reprises au cours de l'exposé d'ensemble et intégrées à leur place respective

du mal, alors que dans la Rome elle se sera examinée qu'a-
près la création (la p. 48 et 49)

C'est au deuxième livre, consacré entièrement
à "la procession des créatures" à partir de Dieu, que se
trouve explicitement traitée la création; les parties progres-
sivement métaphysiques n'occupent que la 1ère distinction, avec 2
questions. Le schéma général de ce deuxième livre est le
suivant:

1°-La procession des créatures in communi... dist. I.
2°-in speciali:

- I. Les anges... dist. 2 à 11
- 2. La nature purement corporelle... dist. 12 à 15
- 3. L'homme:
- a. création et état d'innocence... d. 16 à 21
- b. chute... dist. 22 à 30
- c. transmission du péché originel... d. 30 à 34
- d. effets du péché originel... dist. 34 à 40
(la péché actuel)

Dans son ouvrage à ce deuxième livre (éd. Mont.
c. 1) St Thomas appelle dans quelle mesure la création sans
sortir à la théologie:

"La considération de la création, dit-il, ressortit aux
théologiens et aux philosophes, mais différemment. En effet
les philosophes étudient les créatures sans tant qu'elles
se tiennent dans leur propre nature, et c'est pour-
quoi ils recherchent les causes propres des choses et
leurs propriétés. La théologie, au contraire, étudie les créa-
tures en tant qu'elles proviennent du premier principe
et qu'elles sont ordonnées à Dieu, leur fin ultime...
Et c'est selon ce mode que l'on traite de la création
dans ce deuxième livre."
Il était intéressant de souligner cette "position" de la
théologie par St Thomas la retrouvant souvent (82)

Ces questions seules divisent la distinc-
tion consacrée à la création (dist. 1) la première envisage
la "sortie" des choses du Premier Principe, la seconde, leur
"retour" à Dieu; c'est un pur schéma dialectique, qui sert
d'ailleurs de schéma général à la Rome (cf. plus loin p. 49)
Dans la première question, St Thomas établit à la
bord l'unité du Premier Principe (art. 1) puis la consubstantialité
de la création (art. 2). La consubstantialité du pouvoir créateur
(cf. plus haut p. 21), la consubstantialité de la cause seconde à
vec l'activité créatrice (art. 4), l'éternité du monde (art. 5),
la création immédiate (art. 6). Nous ne faisons que résumer
ces questions car elles sont traitées en détail dans le cours
de l'exposé d'ensemble et référées à leur place respective

La question consacrée au "retour" de la créature à Dieu (qu. 2), établit d'abord que Dieu agit pour une fin (a. 1) que sa bonté est la fin de la création (a. 2), que l'homme est le centre de création (a. 3), enfin l'union substantielle de l'âme et du corps (a. 4 et 5)

La procession de la créature corporelle est envisagée dans le cadre de "l'oeuvre des 6 jours"

1. Opus creationis (discussion sur la création de la matière informe).....dist. 12

2. Opus distinctionis.....dist. 13 et 14

3. Opus ornatus.....dist. 15

Mais ces ~~qu~~ problèmes ressortissent plutôt à l'exégèse et ne nous intéressent donc pas ici.

Quelques détails à glaner encore dans ce deuxième livre: l'essence de l'âme provient-elle de l'essence divine (dist. 17, qu. 1, ar. 1); est-elle créée par les anges (dist. 18, qu. 2, ar. 2); y a-t-il en Dieu un libre-arbitre (dis. 25, qu. uni. ar. 1) le problème du mal (dist. 34, cf. I Sent. dist. 46), la causalité universelle de Dieu (dist. 37).

Le troisième livre est consacré au Christ, principe effectif de notre retour à Dieu, et aux vertus, principe formel de retour et qui sont en nous le fruit de la rédemption.

Enfin, comme nous le signalions plus haut, le quatrième livre traite des SIGNA, c'est-à-dire des sacrements, instruments de notre sanctification; et de la gloire future, terme de notre vie sainte.

Rien de particulier dans ces deux derniers livres qui puissent se rapporter à notre sujet, sauf peut-être, à propos de la ~~discussion~~ production de la grâce par les sacrements, la discussion sur la causalité instrumentale qui pourrait fournir quelques détails sur la liaison possible du problème de la production de la grâce par création et de la création instrumentale.

La question consacrée au "retour" de la créature à Dieu (du 2) établit d'abord que Dieu agit pour une fin (a.1) que sa bonté est la fin de la création (a.2), que l'homme est le centre de création (a.3), enfin l'union substantielle de l'âme et du corps (a.4 etc)

La procession de la créature corporelle est envisagée dans le cadre de "l'œuvre des 6 jours" 1.000 ans (discussion sur la création de la matière informelle).....dist.13 2.000 distinctions.....dist.13 et 14 3.000 créatures.....dist.15 Mais ces deux problèmes ressortissent plutôt à l'exégèse et ne nous intéressent donc pas ici.

Quelques détails à glaner encore dans ce deuxième livre: l'essence de l'âme provient-elle de l'essence divine (dist.17, av.1); est-elle créée par les anges (dist.18, av.2); y a-t-il en Dieu un libre-arbitre (dist.25, av.1) le problème du mal (dist.24, et 1800, dist.46), la causalité universelle de Dieu (dist.27).

Le troisième livre est consacré au Christ, principe effectif de notre retour à Dieu, et aux vertus, principes formels de retour et qui sont en nous le fruit de la rédemption. Enfin, comme nous le signalions plus haut, le quatrième livre traite de BONA, c'est-à-dire des sacrements, instruments de notre sanctification et de la gloire future, terme de notre vie sainte.

Rien de particulier dans ces deux derniers livres qui ont surtout à rapporter à notre sujet, sans peut-être, le propos de la théologie de la grâce par les sacraments. La discussion sur la causalité instrumentale qui se poursuit tout au long de ces deux livres nous ramène au problème de la production de la grâce par création et de la création instrumentale.

LE CONTRA GENTILES.

La deuxième oeuvre qui présente un intérêt primordial pour notre sujet est la Somme contre les Gentils.

L'authenticité ne soulève aucune difficulté. Pour la date, la critique externe (83) fixe comme terminus a quo le premier enseignement de St Thomas à Paris, comme maître (1256-1259). La critique interne (84) confirme cette conclusion en y apportant quelques précisions: St Thomas a commencé le Contra Gentes au printemps de 1258.

Mais c'est la nature de l'ouvrage qui a suscité ces dernières années de vives discussions, surtout depuis que le Père de Broglie (85), considérant les trois premiers livres comme "strictement philosophiques", y trouvait un appui décisif pour la démonstration de la possibilité de la vision béatifique par le désir naturel de voir Dieu. L'importance du débat vient de la gravité de l'enjeu engagé: les rapports de la nature et de la grâce dont on voudrait trouver chez St Thomas une conception un peu moins extrinséciste que celle que la théologie post-tridentine s'est accoutumée à la présenter (cf. plus haut p. 7).

Il est assez curieux qu'un ouvrage de cette proportion et d'un auteur aussi caractérisé que St Thomas ait pu faire l'objet de si nombreuses discussions. L'on en arrive à se demander si, dès le point de départ, une fausse perspective n'en a pas rendu la solution impossible: une insuffisante considération du contexte historique a conduit à appliquer indûment des catégories élaborées postérieurement à une époque où ces catégories n'avaient pas encore reçu leur réalisation concrète.

Comme nous le notions plus haut, la disjonction entre la philosophie et la théologie n'a été acquise que progressivement et même quand elle a été clairement formulée comme chez St Thomas, elle n'en est pas moins restée un peu comme un schéma "explicatif" plutôt qu'un programme de réalisation. L'on pourrait soutenir sans trop de paradoxe que c'est la "philosophie chrétienne" qui a implicitement régné, chez beaucoup de penseurs du Moyen-Age, comme statut concret de leur pensée, non pas certes sous la forme élaborée que lui donnent actuellement M. Maritain et M. Gilson, mais à l'état latent et pourrait-on dire "in actu exercito".

Nous n'entendons pas par là, pour autant, affir-

LE CONTRA GENITALIS

La deuxième oeuvre qui présente un intérêt primordial pour notre sujet est la Rome contre les Gen- tils.

L'authenticité ne soulève aucune difficulté. Pour la date, la critique externe (83) fixe comme terminus a quo le premier enseignement de St Thomas à Paris, comme maître (1258-1259). La critique interne (84) confirme cette conclusion en y apportant quelques précisions: St Thomas a commencé le Contra Genitas au printemps de 1258.

Mais c'est la nature de l'ouvrage qui a suscité ces dernières années de vives discussions, surtout depuis que le Père de Broglie (85), considérant les trois premiers livres comme "strictement philosophiques", y trouvait un ap- port décisif pour la démonstration de la possibilité de la vision béatifique par le seul naturel de voir Dieu, l'igno- rance du débat vient de la gravité de l'enjeu engagé: les rapports de la nature et de la grâce dont on voudrait trou- ver chez St Thomas une conception ne peu moins extrême- ments que celle que la théologie post-tridentine a fait ac- ceptée à la présentation (cf. plus haut p. 7).

Il est assez curieux qu'un ouvrage de cette proportion et d'un auteur aussi caractérisé que St Thomas ait pu faire l'objet de si nombreuses discussions, ce qui active à se demander si, dès le point de départ, une fausse perspective n'en a pas rendu la solution impossible: tout d'abord, considération du contexte historique à con- sulté à appliquer indûment des catégories élaborées posté- rieurement à une époque où ces catégories n'avaient pas encore reçu leur réalisation concrète.

Comme nous le notons plus haut, les dis- cussions entre la philosophie et la théologie n'ont été acru- se que progressivement et même quand elle a été clairement formulée comme chez St Thomas, elle n'en est pas moins ré- sultée peu connue ou schématisée "explicite" plutôt qu'un progres- sif de réalisation. L'on pourrait soutenir sans trop de dan- gere que c'est la "philosophie chrétienne" qui a influen- cément régné, chez beaucoup de penseurs du Moyen-Âge, comme état concret de leur pensée, non pas certes sous la forme élaborée que lui donnent actuellement M. Maritain et M. Gil- son, mais à l'état latent et pourrait-on dire "in actu exer- cito".

Vous n'attendons pas par là, pour autant, d'ab-

mer que le Contra Gentes en représente un témoignage parfait, ou du moins si nous l'affirmions, nous apporterions à notre affirmation plus d'une précision. Mais ce qui nous paraît de plus ^{en plus} vraisemblable, c'est que tout en distinguant fort bien les deux plans, - philosophique et théologique, - et la légitimité d'une considération des choses du point de vue de leur cause propre, St Thomas n'a jamais songé qu'un travail de ce genre puisse solliciter sérieusement l'attention du théologien. Nous l'avons déjà fait remarquer, il y a, semble-t-il, chez lui cette conviction implicite que la théologie, la "doctrina fidei" a supplanté la "doctrina philosophiae" comme sagesse totale, disons comme sagesse tout court.

Parce que Aristote, le philosophe par antonomase, a définitivement découvert les principes de la philosophie, le travail du théologien dans ce domaine consistera simplement à reprendre, évidemment sur les points où il ne s'est pas trompé, l'enseignement du Stagyrte. Dès qu'on voudra dépasser cette sagesse humaine, il faudra s'adresser à la "doctrina christiana"; ce qui revient à dire qu'après le message chrétien, le "penseur", aux yeux de St Thomas, ne peut être qu'un penseur chrétien.

Ces remarques ne sont pas inutiles, si l'on veut essayer de comprendre la nature d'un ouvrage comme le Contra Gentes. Pour nous la réponse est claire: St Thomas l'a écrit en théologien, parce que, à ses yeux, sur les questions dont il va traiter, seul le théologien peut vraiment donner des réponses définitives.

En théologien qu'il est, il a le souci d'"étudier" (investigare) la doctrine de foi; par le fait même les erreurs contraires seront exclues et l'on verra alors ~~alors~~ que foi et raison ne se contredisent ^{pas}, et quomodo demonstrativa veritas fidei christiana religionis concordet" (2 C.G. ch. 2).

Seulement, - et c'est là, nous semble-t-il la clef du problème, - l'exposition de la "doctrina fidei" change sensiblement selon que l'on a affaire à des catholiques convaincus (cf. la Somme théologique: "ad eruditionem incipientium") ou à des juifs, des musulmans ou des hérétiques qui ne partagent avec nous qu'un noyau de vérités communes (cf. 2 C.G. 2) Et précisément le Contra Gentes est destiné à ces non-chrétiens. L'on ne voit pas, en effet, pourquoi l'on récuserait le témoignage de Pierre de Marseille (86) d'autant plus que l'étude quelque peu attentive des principales doctrines réfutées dans le Contra Gentes trouveraient assez facilement leurs correspondants dans la théologie musulmane (87).

Aussi l'hypothèse du Père Gorce (88), séduisante à première vue, se révèle-t-elle inconsistante à l'analyse (cf Père Salman (89))

car que le Centre Gentes se représente un témoignage par-
 fait, ou du moins si sous l'Affirmation, nous
 à notre affirmation plus d'une présence. Mais ce qui nous
 paraît de plus remarquable, c'est que tout en distinguant
 fort bien les deux classes, philosophiques et théologiques,
 et la légitimité d'une considération des choses du point
 de vue de leur œuvre propre, St Thomas n'a jamais songé
 qu'un travail de ce genre puisse sollicitier véritablement
 l'attention du théologien. Nous l'avons déjà fait remar-
 quer, il y a, semble-t-il, chez lui cette conviction implicite
 que la "doctrine fidèle" a suppléé la
 "doctrine philosophique" comme réponse totale, dans cer-
 tains cas.

Parce que, Aristote, le philosophe par excel-
 lence, a définitivement découvert les principes de la
 philosophie, le travail théologique dans ce domaine con-
 siste simplement à représenter, évidemment sur les points
 où il ne s'est pas trompé, l'enseignement du Stagirite.
 On peut vouloir déduire cette réponse humaine, il l'aurait
 adressée à la "doctrine chrétienne" qui revient à
 dire qu'après le message chrétien, le "général" aux yeux
 de St Thomas, ne peut être qu'un général chrétien.

Ces remarques ne sont pas nouvelles, et l'on
 veut essayer de comprendre la nature d'un ouvrage comme
 le Centre Gentes. Pour nous la réponse est claire: St Thomas
 l'a écrit en théologie, parce que, à ses yeux, sur les ques-
 tions dont il se traite, seul la théologie peut véritablement
 donner des réponses définitives.

En théologie du "il est", il a le sens d'"é-
 ternel" (investiture) la doctrine de l'origine de la foi même
 les erreurs contraires seront exclues et l'on verra alors
 ainsi que foi et raison ne se contredisent pas, et qu'on
 démonstrative vérité fidèle chrétienne religieuse confor-
 mité (S. G. G. S.).

Souvent, -et c'est là, nous semble-t-il la
 cause du problème, -l'exposition de la "doctrine fidèle" change
 sensiblement selon que l'on a affaire à des catholiques con-
 vains (cf. la Somme théologique: "ad studium incipientium")
 ou à des juifs, des musulmans ou des hérétiques qui ne par-
 laient avec nous qu'un langage de vérité commune (cf. S. G. G. S.).
 Et précisément le Centre Gentes est destiné à ces non-
 chrétiens. L'on ne voit pas, en effet, pourquoi l'on ré-
 serait le témoignage de Pierre de Lombard (85) d'autant
 plus que l'étude quelque peu attentive des principes sou-
 traits résumés dans le Centre Gentes trouverait sans la-
 cunes leurs correspondants dans la théologie musul-
 mane (87).

Quant à l'hypothèse de l'ère Gentes (88), admettant
 à première vue, ne révèle-t-elle inconsistants à l'analyse
 (cf. l'ère Gentes) (89).

C'est certainement le Père Bouyges (90) qui a vu la juste: le Contra Gentes est ~~esse~~ adressé par St Thomas à ses frères de l'école de St Raymond de Pennafort, qui ont surtout à combattre des juifs et des musulmans; avec ceux-ci, l'on peut, à cause de certains présupposés communs (existence et nature de Dieu, création, béatitude, etc;) traiter par la raison un ensemble de vérités de la doctrine chrétienne: ce sont les sujets des trois premiers livres, sujets communs aux trois religions révélées et qui admettent ~~des~~ argumentation rationnelle. Quant au quatrième livre il est réservé aux vérités spécifiquement chrétiennes (Incarnation, Trinité, résurrection des corps rattachée à celle du Christ, etc.)

La nature du Contra Gentes étant ainsi fixée, il nous faut maintenant situer exactement la place qu'y tient le traité de la création.

L'ordre suivi dans l'ouvrage est, disons-nous, un ordre théologique; aussi le plan général sera celui-ci: L'on considérera d'abord les choses qui conviennent à Dieu lui-même (étude de la perfection de sa nature, livre 1er); puis la procession des créatures de Lui (étude de la perfection de sa puissance en tant qu'il est maître et créateur de toutes choses, livre 2ème); enfin l'ordination de toutes les créatures à Dieu comme à leur fin (étude de la parfaite autorité et dignité divine, livre 3ème), étant entendu que ces trois livres contiennent les vérités que la raison humaine peut "scruter" (investigare) (I.C.G. 9; cf. liv. 3, ch. 9)

Que ce soit là un ordre théologique, St Thomas l'affirme expressément au ch. 4 du 2ème livre où exposant d'une façon précise ce qui distingue la doctrina philosophiae de la doctrina fidei il annonce qu'il va poursuivre son travail "selon cet ordre-là", c'est-à-dire celui de "doctrina fidei."

L'on voit, dans un pareil ensemble, la place de la création: elle occupe pratiquement tout le deuxième livre.

Avant d'analyser avec quelque détail ce traité de "la procession de la créature", rappelons, très schématiquement, les articulations maîtresses du Premier livre.

La démonstration de l'existence de Dieu (ch. 13) aboutit à un 1er Etre Immobilable, recteur du monde; l'on établit alors son éternité (ch. 15), sa simplicité (ch. 16 à 27), sa perfection universelle (ch. 28), sa bonté (ch. 37 à 41) son unité (ch. 42), son infinité (ch. 43).

L'on consacre ensuite de longs chapitres à l'Intelligence divine (ch. 44 à 71), à sa Volonté (ch. 72 à 88),

On voit certains de ces livres (90) qui ont été écrits par les frères de l'école de St Raymond de Penafort, qui ont surtout à caractère des livres de théologie scolastique. On peut à cause de certains passages connus (existence et nature de Dieu, création, liberté, etc.) faire par la raison un ensemble de vérités de la doctrine chrétienne sont les sujets des trois premiers livres, sujets connus aux trois religions révélées et qui admettent une explication rationnelle. Quant au quatrième livre il est réservé aux vérités spécifiquement chrétiennes (Trinité, résurrection des corps rattachée à celle du Christ, etc.).

La nature du Contra Gentiles était ainsi fixée, il nous faut maintenant situer exactement la place qu'y tient le traité de la création.

L'ordre suivi dans l'ouvrage est, d'abord, un ordre théologique; le plan général sera celui-ci: L'on considérera d'abord les choses qui conviennent à Dieu lui-même (étude de la perfection des natures, livre Ier); puis la procession des créatures de lui (étude de la perfection de sa puissance en tant qu'il est cause et créateur de toutes choses, livre II); enfin l'ordination de toutes les créatures à Dieu comme à leur fin (étude de la parfaite autorité et dignité de Dieu, livre III), étant entendu que ces trois livres contiennent les vérités que la raison humaine peut "scouter" (investigare) (I, c. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90).

Que ce soit là un ordre théologique, St Thomas l'a bien exposé au ch. 4 du 2^e livre où il expose une façon précise de distinguer la doctrine philosophique de la doctrine théologique. Il annonce qu'il va parler de son travail "selon son ordre-là", c'est-à-dire celui de la doctrine théologique.

On voit, dans un pareil ensemble, la place de la création: elle occupe pratiquement tout le deuxième livre.

Avant d'analyser avec quelque détail ce traité de la procession de la création, rappelons, très brièvement, les articulations principales du premier livre.

La démonstration de l'existence de Dieu (ch. 13) aboutit à un lexème immuable, restant du monde; l'on établit alors son éternité (ch. 15), sa simplicité (ch. 16) à 27, sa perfection universelle (ch. 28), sa bonté (ch. 27 à 41) son unité (ch. 42), son indéfini (ch. 43). L'on observe ensuite de longs chapitres à l'égard des divines (ch. 44 à 71), à sa volonté (ch. 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90).

et l'on termine par les "passions" de Dieu (ch. 89 à 91), ses vertus (ch. 92 à 96), sa Vie (ch. 97 à 99) et sa Béatitude (ch. 100 à 102)

Soulignons tout de suite l'absence de la "puissance" divine dans ce premier livre, alors que dans la Somme théologique, on la trouve dans le traité correspondant (Ia, qu. 25). C'est que dans ce premier livre, St Thomas s'en tient aux "actions immanentes" (intellection, volition), tant que la puissance est considérée comme principe de l'action "transitive" (cf. 2C.G.I); elle ne sera étudiée qu'au deuxième livre (ch. 6 à 10; 22 et 25).

Remarquons aussi l'absence du traité de la Providence, rejeté au troisième livre (ch. 64 et sq.) cf; Ia, qu. 22

Le deuxième livre traite, avons-nous dit, "des choses qui viennent de Dieu". Dès le seuil du livre, St Thomas en indique le plan:

La production des choses dans l'être... ch. 6 à 38
leur distinction..... ch. 39 à 45
la nature des choses produites et distinguées
en tant que cette nature concerne la "vé-
té de la foi."..... ch. 46 et sq.

(L'on remarquera de nouveau cette insistance à montrer qu'il se tient sur le plan théologique.)

Après avoir établi que Dieu est principe d'être (ch. 6), St Thomas en conclut qu'il y a en lui de la puissance active (ch. 7), s'identifiant avec son essence (ch. 8), et son action (ch. 9);

puis précisant comment cette puissance se dit de Dieu (ch. 10), il en conclut la légitimité, concernant Dieu, des attributions relatives (ch. 11), dont il apprécie le niveau ontologique (ch. 12, 13 et 14).

Puis au ch. 15, sept arguments établissent la causalité universelle de Dieu; l'on en déduit que Dieu produit les choses "ex nihilo" (ch. 16), ce qui est proprement créer; création qui n'est ni mouvement ni changement (ch. 17 et 18), et qui ne comporte par suite aucune succession (ch. 19). Une fois ainsi précisé ce qu'est la création, on prouve qu'aucun corps ne peut créer (ch. 20), ni, d'une façon plus générale, aucune créature (ch. 21).

Et c'est pourquoi Dieu est tout-puissant (ch. 22). Toute-Puissance qui explique que quand il agit, ce n'est pas par nécessité de nature (ch. 23), encore qu'il agisse par sagesse (ch. 24). De longs chapitres (ch. 25 à 30) étudient d'une façon très précise les rapports de la nécessité et de l'activité divine: en quel sens la Toute-Puissance est dite ne

et l'on termine par les "passions" de Dieu (ch. 22 à 24),
ses vertus (ch. 25 à 27), sa vie (ch. 28 à 30) et sa béatitu-
de (ch. 31 à 33)

Boulanger tout de suite l'absence de la "pui-
sance" divine dans ce premier livre, alors que dans la somme
théologique, on la trouve dans le traité correspondant (la
du 22). C'est dans ce premier livre, St Thomas n'a
rien aux "actions immanentes" (reflexion, volition), tan-
que la puissance est considérée comme principe de l'action
"transitive" (cf. St. G. I. 1; elle ne sera étudiée qu'au deuxième
livre (ch. 8 à 10; 22 et 25).
Remarquons aussi l'absence du traité de la Provi-
dence, rejeté au troisième livre (ch. 64 et sq.; la, du 22

Le deuxième livre traite, comme nous dit, "des
choses qui viennent de Dieu". Dès le début du livre, St Tho-
mas en indique le plan:
La production des choses dans l'être... ch. 1 à 28
leur distinction... ch. 29 à 45
la nature des choses produites et distinguées
en tant que cette nature concerne la "vé-
rité de la foi"... ch. 46 et sq.
(L'on remarquera de nouveau cette instance à montrer
qu'il se tient sur le plan théologique.)

Après avoir établi que Dieu est principe à être
(ch. 6), St Thomas en conclut qu'il y a en lui de "puissance
active" (ch. 7), s'identifiant avec son essence (ch. 8), et son
action (ch. 9);
puis précisant comment cette puissance se dit de
Dieu (ch. 10), il en conclut la légitimité, concernant Dieu,
des attributions relatives (ch. 11), dont il approuve le ni-
veau ontologique (ch. 12, 13 et 14).
Puis au ch. 15, sont argumentés établissant la con-
sistance universelle de Dieu; on en déduit que Dieu produit
les choses "ex nihilo" (ch. 16), ce qui est proprement créer;
création qui n'est ni mouvement ni changement (ch. 17 et 18),
et qui ne consiste par suite aucune succession (ch. 19). Une
fois ainsi établie ce qu'est la création, on prouve qu'un-
que chose se peut créer (ch. 20), ni d'une façon plus généra-
le, aucune créature (ch. 21).

Et c'est pourquoi Dieu est tout-puissant (ch. 22).
Toute-Puissance qui explique pourquoi il agit, ce n'est pas
par nécessité de nature (ch. 23), encore qu'il agisse par né-
cessité (ch. 24). Ce livre chapitre (ch. 25 à 30) étudie d'une
façon très précise les rapports de la nécessité et de l'ac-
tivité divine: quel sera la toute-Puissance est dite ne

pas pouvoir faire certaines choses(ch.25), comment ni son intelligence(ch.26), ni sa volonté(ch.27) ne limitent son activité à des effets déterminés, comment l'on trouve dans la création un certain "dû de justice"(ch.28 et 29) et enfin comment l'on y trouve de la nécessité absolue(ch.30).

De là, on passe à une autre "nécessité", celle de création dans le temps; les longs chapitres(ch.31 à 38) que St Thomas lui consacre montre amplement la place qu'occupe un tel sujet dans les discussions philosophiques et théologiques du Moyen-Age; nous y reviendrons.

La production proprement dite des choses se termine là. Seulement cette production n'aboutit pas à un monde quelconque, mais à un "cosmos" ordonné, à un échelonnement hiérarchisé des êtres, "distincts" les uns des autres. Aussi faut-il montrer que cette distinction des êtres n'est pas due au hasard(ch.39), ni à la matière première(ch.40), ni à une dualité d'agents contraires(ch.41); qu'elle ne trouve pas sa raison d'être dans une cascade de causes à l'instar de l'émanatisme avicennien(ch.42), ni à l'interposition d'êtres angéliques(ch.43); qu'elle ne s'explique pas enfin par les mérites ou les démérites acquis antérieurement comme le supposait Origène(ch.44); la véritable raison de la distinction des choses, c'est l'intention même de Dieu de donner à la créature le plus de perfection qu'elle puisse avoir, et cela en communiquant à l'univers "l'ordre", "qui est la dernière et la plus noble perfection dans les choses"(ch.46).

Les choses produites et distinguées, il reste à étudier chaque série d'êtres en particulier, toujours "quantum ad fidei veritatem pertinet"(ch.46); d'où les ch. consacrés aux êtres spirituels in genere(ch.46 à 55), puis à l'homme, surtout du point de vue de son âme(ch.56 à 90) enfin aux anges(91 à 101).

Le troisième livre est consacré, nous l'avons déjà signalé plus haut, à l'étude de "la parfaite autorité ou dignité" de Dieu, fin et recteur de l'univers. C'est tout le problème du "retour de la créature à Dieu". Ce livre contient, comme l'indique St Thomas lui-même(ch.I), trois parties:

- 1°. Dieu comme fin dernière de l'univers(ch.I à 63)
- 2°. Le Gouvernement divin(ch.64 à 110)
- 3°. Le gouvernement spécial de natures intellectuelles(ch.III à 163)

En fait, un traité de la création trouverait dans ce livre également ample moisson; il y aurait d'abord le problème de la cause finale de la création, amorcée

pas pouvoir faire certaines choses (ch. 25), comment ni son
 intelligence (ch. 26), ni sa volonté (ch. 27) ne limitent son
 activité à des effets déterminés, comment il trouve dans
 la création un certain "dû de justice" (ch. 28 et 29) et en-
 fin comment il en y trouve de la nécessité absolue (ch. 30).
 De là, on passe à une autre "nécessité", celle de
 création dans le temps; les longs chapitres (ch. 31 à 38) que
 St Thomas lui consacre montre amplement la place qu'occu-
 pe un tel sujet dans les discussions philosophiques et
 théologiques du Moyen-Âge; nous y reviendrons.

La production proprement dite des choses se ter-
 mine là. Seulement cette production n'aboutit pas à un mon-
 de quelconque, mais à un "cosmos" ordonné, à un échelonnement
 hiérarchisé des êtres, "distincta" les uns des autres. Au-
 si faut-il montrer que cette distinction des êtres n'est
 pas due au hasard (ch. 39), ni à la matière première (ch. 40),
 ni à une qualité d'agents contraires (ch. 41); qu'elle ne
 trouve pas sa raison d'être dans une cascade de causes à
 l'instar de l'émanation avicennienne (ch. 42), ni à l'inter-
 position d'êtres angéliques (ch. 43); qu'elle ne s'explique
 pas enfin par les mérites ou les démérites acquis antéri-
 eurement comme le supposait Origène (ch. 44); la véritable
 raison de la distinction des choses, c'est l'intention mé-
 me de Dieu de donner à la créature le plus de perfection
 qu'elle puisse avoir, et cela en commençant à l'univers
 "l'ordre", qui est la dernière et la plus noble perfec-
 tion dans les choses" (ch. 45).

Les choses produites et distinguées, il reste à
 à étudier chaque être d'être en particulier, toujours
 "quantum ad libet veritatem certam" (ch. 46); d'où les ch.
 consacrées aux êtres spirituels in genere (ch. 47 à 52), puis
 à l'homme, surtout du point de vue de son âme (ch. 53 à 90)
 enfin aux anges (91 à 101).

La troisième livre est consacré, nous l'avons
 déjà signalé plus haut, à l'étude de "la parole autorité
 ou dignité" de Dieu, fin et recteur de l'univers. C'est tout
 le problème du "retour de la créature à Dieu". Ce livre con-
 tient, comme l'indique St Thomas lui-même (ch. 1), trois par-
 ties:

- 1° Dieu comme fin dernière de l'univers (ch. 1 à 62)
- 2° Le Gouvernement divin (ch. 63 à 110)
- 3° Le Gouvernement spécial de diverses intelligences
 les (ch. 111 à 153)

En fait, un traité de la création trouverait
 dans ce livre également ample matière; il y aurait à a-
 bord le problème de la cause finale de la création, amorcée

dans les livres précédents (cf. liv. I, ch. 73 et 80), mais qui trouvent ici un développement plus concret; le problème du mal (ch. 4 à 15 et ch. 71) amorcé plus haut quand on établit l'unicité du premier Principe (liv. I, ch. 42) et rejeté le manichéisme;

le problème de la Providence, amorcé au ch. 64 et poursuivi le long des ch. 71 à 77 et 92 à III; celui de la conservation (ch. 65), de la causalité universelle de Dieu et des causes secondes (ch. 66, 67, 69 et 70), de l'ubiquité divine (ch. 48), du Gouvernement divin (ch. 77 et 78, 81 et 82) (cf. la liberté humaine, ch. 73).

dans les livres précédents (cf. liv. I, ch. 73 et 80), mais qui
 trouvent ici un développement plus concret; le problème du
 mal (cf. à l'inst. ch. 71) amorcé plus haut quand on étudiait l'or-
 dre du premier Principe (liv. I, ch. 42) et rejeté le mar-
 chés;
 le problème de la Providence, amorcé au ch. 4 et pour
 suivre la loi des ch. 71 à 77 et 82 à 111; celui de la con-
 servation (ch. 65) de la causalité universelle de Dieu et des
 causes secondes (ch. 66, 67, 68 et 70), de l'efficacité divine
 (ch. 48) du Gouvernement divin (ch. 72 et 78, 81 et 82) (cf. la li-
 berté humaine, ch. 73).

LE " DE POTENTIA "

Le troisième lieu majeur pour l'étude de la création est la question disputée du "de Potentia". Le commentaire de Sentences ne laissait pas à St Thomas la liberté de choisir un plan général d'exposition. Beaucoup plus libre dans le Contra Gentes, il a pu en faire une vaste synthèse de la "doctrina fidei" où d'une part la dichotomie vérités "~~investigables~~" "investigables" par la raison et vérités excédant la raison et, d'autre part le souci de réfuter des erreurs précises donnaient au plan suivi sa physionomie propre. Il reste cependant que le Contra Gentes n'est pas un ouvrage d'enseignement.

Le "de Potentia" lui, est différent à la fois des commentaires des Sentences puisque ici St Thomas choisit lui-même son sujet, et du Contra Gentes, puisque le sujet choisi était "disputé" devant un public universitaire.

L'on sait le rôle de ces "disputes" au Moyen-Age: les Maîtres de Ecoles consacraient, en dehors de leurs leçons ordinaires, une leçon à discuter un sujet déterminé, proposé à l'avance par le Maître lui-même. La régularité des "disputes", -elles avaient lieu tous les quinze jours, - permettait au Régent d'échelonner sur toute l'année un ensemble doctrinal coordonné où il pouvait, tout en traitant de questions à l'ordre du jour, sauvegarder une unité de plan. (91).

C'est du moins ce que les critiques supposent; il reste que le caractère organique de l'ensemble des questions disputées ne laisse pas d'être un problème difficile. Il faudrait d'abord s'assurer de la réalité de l'ordre à l'intérieur de chaque ensemble, avant d'essayer de trouver un lien préconçu entre ces ensembles eux-mêmes.

En effet, la totalité de ces questions fut réunie en un seul ouvrage dont l'ordre intérieur ne fut sans doute pas uniforme puisque les catalogues anciens ne concordent pas entièrement. Cependant le catalogue officiel semble indiquer qu'il y avait un ordre reçu lors de la rédaction; il rattache la composition des différentes parties au séjour de St Thomas en France et en Italie.

Le Père Mandonnet en conclut que St Thomas aurait "disputé" le "de Veritate" pendant son premier séjour à Paris (1256-1259), le "de Potentia" et ce qui suit pendant son séjour en Italie (1260-1268) et la question "de Virtutibus" et ce qui fait suite quand il revint la seconde fois à Paris (92).

LE "DE POTENTIALIA"

La troisième fois nous nous sommes réunis pour l'étude de la question de la "potentialité". La commission de la Faculté de Philosophie nous a fait l'honneur de choisir un plan général d'exposition. Beaucoup plus libre dans le Centre de la Faculté, il a pu se faire une vaste synthèse de la "potentialité" ou d'une part la "potentialité" et d'autre part la "potentialité" par la raison et vérité. Les erreurs présentes dans le Centre de la Faculté n'ont pas été corrigées. Il reste cependant que le Centre de la Faculté n'est pas un ouvrage d'essetement.

Le "de Potentialia", est différent à la fois des commentaires des Facultés de Philosophie, qui ont choisi leur-même son sujet, et du Centre de la Faculté, puisque le sujet choisi est "potentialité" devant sa publication universitaire.

L'on voit le rôle de ces "disputes" au Moyen-Âge. Les Maîtres de la Faculté consacraient, en dehors de leurs leçons ordinaires, une leçon à discuter un sujet déterminé, proposé à l'avance par la Faculté lui-même. La régularité des "disputes", -elles avaient lieu tous les quinze jours, - permettait au Rector d'échelonner sur toute l'année un ensemble doctrinal coordonné où il pouvait, tout en traitant des questions à l'ordre du jour, sauvegarder une unité de plan.

C'est du moins ce que les critiques supposent: il reste que le caractère organique de l'ensemble des questions disputées ne laisse pas d'être un problème difficile. Il faut d'abord s'assurer de la réalité de l'ordre à l'intérieur de chaque ensemble, avant d'essayer de trouver un lien profond entre ces ensembles eux-mêmes. En effet, la totalité de ces questions - fut-elle un seul ouvrage dont l'ordre extérieur ne fut sans doute pas uniforme puisque les catalogues anciens ne concordent pas entièrement. Cependant la totalité de l'ensemble doit être entièrement coordonnée. Il faut donc, à la rédaction, si l'attaché la composition des "disputes" parties en deux fois de St. Thomas en France et en Italie.

La Père Marchand en conclut que St. Thomas aurait "disputé" le "de Potentialia" pendant son premier séjour à Paris (1250-1252), le "de Potentialia" et ce qui suit pendant son séjour en Italie (1252-1258) et la question "de Potentialia" et ce qui suit quand il revint la seconde fois à Paris (1258-1260).

Grabmann a une chronologie sensiblement différente (93); de toute façon, il est d'accord avec Mandonnet pour mettre le "de Potentia en 1259-1268, lors du premier séjour en Italie.

La disparité, -du moins apparente, -du "de Potentia" (I. de potentia Dei; 2. de potentia generativa in divinis; 3. de creatione; 4. de creatione materiae informis; 5. de conservatione rerum in esse; 6. de miraculis; 7. de divinae essentiae simplicitate; 8. de his quae relative dicuntur de Deo ab aeterno; 9. de personis divinis; 10. de processione divinarum personarum.) n'a pas manqué d'exercer la sagacité des critiques.

Pour y trouver un ordre, Scheeben (94) proposait un remaniement total du rangement classique; le Père Mandonnet (95) maintient ce rangement et découvre un parallélisme entre le "de Veritate" et le "de Potentia": St Thomas y descendrait de Dieu aux créatures en abordant successivement les problèmes fondamentaux relatifs soit à l'ordre de la vérité soit à l'ordre de l'efficacité.

Portmann (96) divise l'ensemble formé par les questions de Veritate et de Potentia en quatre sections:

1. de la vérité
2. de la bonté et de la volonté
3. de la puissance (qu. I à 6 du de Potentia actuel)
4. de la Trinité, couronnement à l'ensemble des 3 premières sections.

Mais la tentative la plus intéressante est certainement celle du Père Bouyges (97) Mettant à profit l'essai du Père Chossat (98) d'expliquer l'ordre actuel du de Potentia par le souci qu'a St Thomas de réfuter l'erreur d'Averroès sur la Trinité, le Père Bouyges pense que le véritable objet du de Potentia, c'est "l'origine des choses", ou plutôt l'origine de tout ce qui a une origine, de tout ce qui est "ab alio", en prenant toutefois ces derniers termes au sens analogique ^{que St Thomas} appliquerait parfois au Verbe et à l'Esprit Saint. On aurait ainsi dans cet ouvrage une synthèse générale du problème métaphysique de "l'émanation", prise dans son sens le plus large et le plus indéfini.

La disposition des questions s'inspirerait du souci de réfuter l'émanatisme néo-platonicien, dont le principe fondamental est que le Primum Ens produit un effet "ex necessitate naturae".

Cette hypothèse ne manque ni de grandeur ni d'appuis textuels et historiques. Sa discussion nous menerait trop loin. Cf. la recension qu'en a faite le Bull. thom. (99)

Grabmann a une chronologie sensiblement différente (1911) de toute façon, il est d'accord avec Mandouzeff pour attribuer la "de Potentia" en 1259-1268, lors du premier séjour en Ita-

lie. La dissertation, - du moins apparente, - du "de Po- tentia" (I. de potentia) est: 2. de potentia generativa in di- vinitate; 3. de creaturae materialis in divinitate; 4. de creaturae spiritualis in divinitate; 5. de divinis en- consuetudinis terminis in essentia; 6. de miraculis; 7. de divinis au- tentiae argumentis; 8. de his quae relative dicuntur de Deo ad creaturas; 9. de personis divinis; 10. de processione divini- tum personarum. (Il n'est pas marqué d'exercer la sagacité des critiques.)

Pour y trouver un ordre, Börschmann (1911) propos- erait un remaniement total du rangement aléatoire. Il faut Mandouzeff (1911) maintient ce rangement et découvre un paral- lélisme entre la "de Veritate" et la "de Potentia": "The- ma y descendit de Dieu aux créatures en abordant succes- sivement les problèmes fondamentaux relatifs soit à l'ordre de la vérité soit à l'ordre de l'existence."

Potentia est découverte dans l'ensemble des qua- rante folios qu'il se trouve dans les manuscrits, au folio 10. Il divise en quatre sections: de la vérité, de la puissance, de la création, de la Trinité. Grabmann a été op- posé au sujet de l'histoire contre une certaine hypothèse.

Mais la tentative la plus intéressante est certainement celle du Père Bouyges (1911) faisant à partir de l'essai de Père Ghazali (1911) d'expliquer l'ordre actuel de la "de Potentia" par le souci qu'a St Thomas de réfuter l'er- reur d'Averroès sur la Trinité, la Père Bouyges pense que la véritable objet de la "de Potentia" est "origines des choses". Au point de vue de l'histoire de tout ce qui a été écrit, de tout ce qui est "de alio", on prendrait certains des derniers termes au sens analogique: "d'origine" en latin au "Verbo" et à l'Esprit Saint. On aurait ainsi dans ces ouvrages une synthèse ré- gale du problème métaphysique de "l'explication", puis dans son sens le plus large et le plus indéfini.

La disposition des questions s'inscrirait du souci de réfuter l'omniatisme néo-platonicien, dont le prin- cipe fondamental est que le Primum n'a produit un effet "ex necessitate naturae".

Cette hypothèse ne manque ni de grandeur ni d'aboutir à des conclusions et historiques. La dissertation nous mentionne de trop loin. La réponse qu'on a faite à Bull. Thom. (1911)

Retenons simplement l'importance de cet ouvrage de St Thomas sur notre sujet et la direction dans laquelle pourrait nous engager cette "idée génératrice" du de Potentia que signale le Père Bouyges: l'on pourrait concevoir une vaste fresque de philosophie chrétienne où les rapports de la Trinité et de la création seraient particulièrement mises en relief. Il y aurait là, peut-être, un excellent terrain d'approche pour la pensée musulmane.

Mais tenons-nous-en, pour le moment, au plan que nous nous sommes tracé. Nous allons, comme pour les Sentences et le Contra Gentes, recueillir les textes qui se rapportent d'une façon assez explicite à notre sujet, en analysant rapidement le contenu de l'ouvrage.

La première question: la Puissance divine, contient sept articles où sont successivement examinés: l'existence d'une puissance en Dieu (a.1), son infinité (a.2), ses possibilités (a.3 à 6), enfin la Toute-Puissance. Comme on le voit la question entière est à retenir.

Par contre de la question deuxième, consacrée à la puissance générative en Dieu, nous ne retiendrons que les précieuses précisions apportées par l'art. 6: "Utrum potentia generandi et potentia creandi sunt idem."

C'est la troisième question, avec ses 19 articles, entièrement consacrés à la création qui nous fournira le plus de textes. Bien entendu, les problèmes philosophiques et théologiques s'y enchevêtrent, et, ici plus que jamais, il faut se rappeler ce que nous disions plus haut au sujet de l'attitude générale de St Thomas par rapport à la "doctrina fidei" (cf. p.).

L'on examine d'abord la possibilité de la création "ex nihilo" (a.1), puis passant à sa nature, l'on établit qu'elle n'est pas une mutation (a.2), mais une relation pré-dicamentale (a.3). L'on montre ensuite que le pouvoir créateur est incommunicable à la créature (a.4), et c'est pourquoi tout ce qui existe est créé (a.5). Enfin l'article 6 démontre l'unicité du principe de la création.

Ces précisions générales apportées, l'on passe au problème délicat du rapport de la création avec la causalité créée: Dieu agit en tout agent (a.7), mais l'efficience propre de ce dernier n'est pas une création (a.8); les art. 8 à 12 sont consacrés à la production de différentes espèces d'âmes.

Le problème de la création dans le temps fait l'ob-

Retenons simplement l'importance de cet ouvrage de St Thomas par notre sujet et la direction dans laquelle nous traitons sous ce titre "idées générales" du de Potentia que nous avons le Père Bouvyer, on pourrait concevoir une vaste fresque de philosophie chrétienne où les rapports de la Trinité et de la création seraient particulièrement mis en relief. Il y aurait là, peut-être, un excellent terrain d'approche pour la pensée musulmane.

Mais tenons-nous-en, pour le moment, au plan que nous nous sommes tracé. Nous allons, comme pour les Sentences et le Contra Gentem, recueillir les textes qui se rapportent à une façon assez explicite à notre sujet, en analysant soigneusement le contenu de l'ouvrage.

La première question: la Puissance divine, contient sept articles qui sont successivement examinés: l'existence d'une puissance en Dieu (a.1), son infinité (a.2), ses possibilités (a.3 à a.5), enfin la toute-puissance. Comme on le voit la question entière est à retenir.

Par contre de la question deuxième, consacrée à la puissance générative en Dieu, nous ne retiendrons que les précisions générales apportées par l'art. 6: "Ultimum potestatis generalis et potentia generalis sunt idem."

C'est la troisième question, avec ses 19 articles, entièrement consacrée à la création qui nous fournira le plus de textes. Bien entendu, les problèmes philosophiques et théologiques s'y eschavêtrent, et, si plus que jamais, il faut se rappeler ce que nous disions plus haut à un sujet de l'art. 1^{er} de la générale de St Thomas par rapport à la "doctrina generalis" (cf. p. 1).

L'un des examens d'abord la possibilité de la création "ex nihilo" (a.1), puis passant à sa nature, l'on établit qu'elle n'est pas une mutation (a.2), mais une relation véritablement (a.3). L'on montre ensuite que le pouvoir créateur est communicable à la créature (a.4), et, est pour tout ce qui existe est créé (a.5). Enfin l'article 6 démontre l'unicité du principe de la création.

Ces précisions générales apportées, l'on passe au problème délicat du rapport de la création avec la causalité créée: tout est en tout agent (a.7), mais l'effluence propre de ce dernier n'est pas une création (a.8); les art. 8 à 12 sont consacrés à la production de différentes espèces d'âmes.

Le problème de la création dans le temps fait l'ob-

jet des articles I3, I4 et I6; le mode libre de la création celui de l'art. I4. L'étude détaillée du principe fondamental ~~du~~ ~~de~~ de l'émanatisme néo-platonicien est examinée à l'a. I6: "Utrum ab uno primo possit procedere multitudo". Enfin les deux derniers articles (I8 et I9) traitent de la création des anges.

Le seul énoncé des articles laisse prévoir la richesse de leur contenu; nous les mettrons amplement à contribution; il nous suffit ici de les avoir signalés.

La question 4ème est plus spécialement consacrée à la création de la matière; quoiqu'elle ne contienne que deux articles, elle est presque équivalente comme longueur à la moitié de la question 3ème avec ses I9 articles. C'est dire à quel point ce problème préoccupait les esprits au Moyen-Age et les nombreux efforts que déployaient les théologiens pour "expliquer", d'une façon rationnelle, les premières pages de la Genèse est, dans le de Potentia, l'équivalent de Ia, qu. 46, a. I et surtout de l'oeuvre des trois premiers jours, Ia, qu. 67 à 69.

Avec ses dix articles la question 5ème étudie le problème de la "conservation" des choses; mais l'on n'y envisage pas celui du Gouvernement, absent du de Potentia.

L'on établit d'abord la nécessité de la conservation pour tous les êtres quels qu'ils soient (a. I et 2), puis le problème inverse: l'annihilation (a. 3 et 4). Les six derniers articles sont consacrés à la "fin" du monde.

La question ~~5ème~~ 6ème traite du miracle, effet propre de la Toute-Puissance divine. Une étude complète de la création devrait lui consacrer un chapitre spécial, parallèle à celui de la conservation (cf. notre plan général)

La question 7ème nous intéresse surtout par ses 4 derniers articles: "y a-t-il relation de Dieu à l'homme" (a. 8) "cette relation est-elle réelle en Dieu" (a. 10), les relations temporelles dites de Dieu sont-elles des relations de raison (a. 11), enfin les relations de la créature à Dieu sont-elles réelles dans la créature (a. 9).

Des trois dernières questions, exclusivement consacrées à la Trinité, nous ne retiendrons que ~~les~~ ~~trois~~ ^{deux} articles (qu. 8, a. I et 2) où l'on trouve des précisions sur la nature de la relation.

LA SOMME THEOLOGIQUE

Avec la Somme nous abordons l'oeuvre maîtresse de St Thomas, où pleinement libre du choix de son sujet et de son organisation, il nous donne la synthèse définitive de la "doctrina fidei". Aussi une étude minutieuse du plan même de l'ouvrage serait-elle au moins aussi révélatrice de l'esprit "thomiste" que l'analyse du contenu.

Aucune contestation d'authenticité. Au point de vue chronologie Mandonnet et Grabmann s'entendent à peu près sur les termes a quo (Mandonnet, I267-73, Grabmann, I266-73), avec quelques divergences dans la répartition des différentes parties (100).

La Somme ne représente pas une oeuvre d'enseignement universitaire (différence avec le commentaire des Sentences et les Questions disputées) et en cela elle ressemble au Contra Gentes. Mais les destinataires, cette fois-ci, nous sont parfaitement connus: ce sont des "incipientes", des "novitii" dans la doctrina sacra; St Thomas s'en explique lui-même dans le prologue: "propositum nostrae intentionis in hoc opere est ea quae ad christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium". Le caractère "théologique" de l'oeuvre, qui avait pu un instant faire question pour le C.G., en est donc incontestable.

Le plan général de la Somme reflète toujours la même idée néo-platonicienne (plus précisément dionysienne): Dieu, principe des choses, Ia pars; Dieu, fin dernière de toutes les créatures, en particulier des créatures raisonnables, 2a pars avec, ici, cette innovation structurale: le Christ assurant le retour à Dieu, 3a pars.

Dieu; principe des choses, tel est, disons-nous, l'objet de la Ia pars. Un premier traité étudiera l'essence divine (qu. 2 à 26), un second celui de la Trinité (qu. 27 à 43) et enfin le reste sera consacré à la "procession" des créatures ((qu. 44 à 109): l'on voit où se place, "théologiquement", pour St Thomas, la création: elle occupe pratiquement tous les traités de la Ia pars qui suivent ceux du "de Deo Uno" et de la Trinité.

Avant d'examiner la structure de cette partie, rap-

Avec la Somme nous abordons l'œuvre maîtresse de St Thomas, où librement libre de son sujet et de son organisation, il nous donne la synthèse définitive de la "doctrina libera". Aussi une étude minutieuse du plan même de l'œuvre serait-elle au moins aussi révélatrice de l'as- prit "thomiste" que l'analyse du contenu.

Aucune contestation d'authenticité. Au point de vue chronologique Mandouret et Grabmann s'entendent à peu près sur les termes à peu (Mandouret, 1937-73, Grabmann, 1932-73), avec quelques divergences dans la répartition des diffé- rentes parties (100).

La Somme ne représente pas une œuvre d'enseignement universitaire (différence avec le commentaire des Sentences et les questions disputées) et en cela elle ressemble au Contra Gentiles. Mais les destinataires, cette fois-ci, nous sont parfaitement connus: ce sont des "inquirentes", des "no- viti" dans la doctrine sacrée; St Thomas s'en explique lui- même dans la prologue: "propositum nostrum intentionis in hoc opere est ad eum ad christianam religionem pertinentem modo trahere secundum quod cognovit ad eruditiores in- quiritantes" "théologique" de l'œuvre, qui avait pu un tel titre. Cette question, cours C.C., en est donc in- contestable.

Le plan général de la Somme reflète toujours la même idée néo-scholastique (plus précisément d'aristotélicienne): Dieu, principe des choses, la parat; Dieu, fin dernière de toutes les créatures, se distinguant des créatures rationnelles. Sa parat avec, lui, cette nouveauté structurelle: Christ assumant le retour à Dieu, la parat.

Dieu; principe des choses, lui est, disons-nous, l'ob- jet de la parat. Un premier traité étudiera l'essence divine (du 1^{er} au 4^{ème}), un second celui de la Trinité (du 5^{ème} au 26^{ème}) et en- fin le reste sera consacré à la "proposition" des créatures ((du 27^{ème} à 109^{ème}); on voit où se place, "théologiquement", pour St Thomas, la création: elle occupe pratiquement tous les trois tiers de la parat suivent ceux du "liber unus" et de la Trinité.

Avant d'examiner la structure de cette partie, 100-

pelons très brève-ment la structure générale du "de Deo Uno", en relevant les textes qui nous intéressent.

Une division tripartite partage le traité:
 L'une consacrée à l'existence de Dieu (qu.2), la deuxième à nature: comment Dieu n'est pas
 simplicité, qu.3, perfection, qu.4; et bonté qu.5 et 6; infinité, qu.7; ubiquité, qu.8; immutabilité, qu.9; éternité qu.9; et enfin unité (qu.11)
 comment nous le connaissons... qu.12
 comment nous le nommons... qu.13
 enfin la troisième partie étudie l'opération divine:
 la science (qu.14 à 18) et la volonté (qu.19 à 21)
 principes de l'opération immanente
 la puissance, principe de l'opération ad extra, q.25
 (et la béatitude, qu.26)

Soulignons tout de suite, toujours du point de vue qui nous intéresse, la différence avec le C.G. et le de Potentia que nous avons déjà signalé: la puissance, principe de la création, est envisagée ici à l'intérieur du traité du de Deo Uno, alors qu'elle ouvre celui de la création dans le C.G., et que dans le de Potentia elle fait l'objet de toute la première question.

Relevons dans ce traité:

1. à propos du panthéisme: l'a.4 de la qu.3: identité de l'essence et de l'esse en Dieu; et l'a.8 de la même question: Dieu n'est pas principe formel des créatures
2. à propos de "l'effet" de la création
 l'existence de Dieu dans les choses (qu.8), résultant de son infinité (qu.7)
3. à propos de la création dans le temps:
 l'immutabilité divine (qu.9) et l'éternité (qu.10)
4. à propos de la liberté de la création:
 la volonté divine (qu.19)
5. comme élément "intellectuel" du Gouvernement "divin, second effet de la création, le traité de la Providence (qu.22).
6. enfin et surtout, toute la question 26, consacrée à la puissance divine: son existence (a.1), son infinité (a.2), la Toute-Puissance (a.3 à 6)

Abordons maintenant la partie qui traite explicitement de notre sujet: la procession de la créature à partir de Dieu; nous y retrouvons le même principe de division que celui du Contra Gentes:

deux très brèves la structure générale du "deus" en relevant les textes qui nous intéressent.

Une division tripartite partage le traité: l'une consacrée à l'existence de Dieu (du 1. à 12), la deuxième à l'existence de Dieu (du 13 à 22).

La troisième partie est divisée en deux sections: la première (du 1. à 12) est consacrée à l'existence de Dieu (du 1. à 12) et la deuxième (du 13 à 22) à l'existence de Dieu (du 13 à 22).

La première section (du 1. à 12) est consacrée à l'existence de Dieu (du 1. à 12) et la deuxième (du 13 à 22) à l'existence de Dieu (du 13 à 22).

La deuxième section (du 13 à 22) est consacrée à l'existence de Dieu (du 13 à 22) et la troisième (du 23 à 32) à l'existence de Dieu (du 23 à 32).

La troisième section (du 23 à 32) est consacrée à l'existence de Dieu (du 23 à 32) et la quatrième (du 33 à 42) à l'existence de Dieu (du 33 à 42).

La quatrième section (du 33 à 42) est consacrée à l'existence de Dieu (du 33 à 42) et la cinquième (du 43 à 52) à l'existence de Dieu (du 43 à 52).

La cinquième section (du 43 à 52) est consacrée à l'existence de Dieu (du 43 à 52) et la sixième (du 53 à 62) à l'existence de Dieu (du 53 à 62).

La sixième section (du 53 à 62) est consacrée à l'existence de Dieu (du 53 à 62) et la septième (du 63 à 72) à l'existence de Dieu (du 63 à 72).

La septième section (du 63 à 72) est consacrée à l'existence de Dieu (du 63 à 72) et la huitième (du 73 à 82) à l'existence de Dieu (du 73 à 82).

Abordons maintenant la partie qui traite explicitement de notre sujet: la procession de la créature à partir de Dieu; nous y retrouvons le même principe de division que celui du Contra Gentes:

- 1° .La production des créatures.....qu.44 à 47
 2° .leur distinction.....qu.48 à 102
 3° ;Conservation et gouvernement divin...qu.103à119

Trois questions se partagent le traité proprement dit de la création; la première (qu.44) établit la causalité universelle de Dieu: Il est cause efficiente de tous les êtres (a.1), même de la matière (a.2); il est également cause exemplaire (a.3) et cause finale (a.4).

Puis la question 45 étudie la nature de la création: sa définition (a.1), sa possibilité (a.2), ce qu'elle pose dans la créature (a.3), son terme (a.4), son incommunicabilité à la créature (a.5), ses rapports avec la Trinité (a.6 et 7) et avec les agents créés (a.8)

Enfin la question 46 examine les rapports de la création avec le temps, question réduite à sa plus simple expression: les créatures ont-elles toujours existé (a.1), leur création dans le temps est-il un article de foi (a.2), explication du mot de la Genèse: In principio Deus creavit coelum et terram (a.3)

La simple comparaison avec le plan correspondant des lieux parallèles montre à quel point St Thomas se contente ici d'un minimum; il est remarquable en particulier que le "mode" de la création n'ait pas été envisagé, alors qu'au Contra Gentes de nombreux chapitres ont été consacrés à réfuter l'émanatisme néo-platonicien ou le volontarisme asch'arite: la diversité des destinataires suffit-elle à expliquer cette omission? Il est assez curieux que cet aspect de la liberté divine n'ait pas reçu de développement dans la Somme.

Le traité de la distinction des choses est beaucoup plus vaste; c'est qu'après l'étude de cette distinction d'un point de vue général (qu.47 et 48), St Thomas consacre de longues questions aux créatures en particulier: les anges (qu.50 à 64), la créature corporelle (qu.65 à 74), l'homme, à la fois spirituel et corporel (qu.75 à 102) (cf. en particulier création de l'âme, qu.90)

Enfin les effets de la création occupent les questions 103 à 119: d'abord le gouvernement divin en général (qu.103), puis en particulier la conservation, -et corrélativement, l'annihilation, - (qu.104), enfin la mutation de la créature par Dieu (qu.105), où l'ar.5: "Utrum Deus operetur in omne operante" représente le point crucial de la relation de l'activité créatrice à l'activité créée.

- 1° La production des créatures... du. 44 à 47
- 2° Leur distinction... du. 48 à 102
- 3° Conservation et gouvernement divin... du. 103 à 119

Trois questions se posent à l'égard de la création: la première (du. 44) établit la causalité universelle de Dieu; la seconde (du. 45) établit la causalité de Dieu pour les êtres (A.1), même de la matière (A.2); la troisième (du. 46) établit la causalité de Dieu pour la matière (A.3) et cause finale (A.4).

Puis la question 45 étudie la nature de la créature (A.1), sa possibilité (A.2), ce qu'elle pose dans la création (A.3), son terme (A.4), son commencement (A.5) et sa relation à la Trinité (A.6).

Enfin la question 46 examine les rapports de la création avec le temps, question réduite à sa plus simple expression: les créatures ont-elles toujours existé (A.1), leur création dans le temps est-elle un article de foi (A.2), l'existence du mot dans l'Écriture: le principe de la création (A.3) et l'origine et l'origine (A.4).

La simple comparaison avec le plan correspondant dans les lieux parallèles montre à quel point St Thomas se contente ici d'un minimum; il est remarquable en particulier que le "mode" de la création n'ait pas été envisagé, alors qu'en d'autres endroits de nombreux chapitres ont été consacrés à réfuter l'éternité des créatures ou le volontarisme. L'absence de diversité des destinataires n'aurait-elle à expliquer cette omission? Il est assez curieux que cet aspect de la liberté divine n'ait pas reçu de développement dans la Somme.

Le traité de la distinction des choses est beaucoup plus vaste; c'est après l'étude de cette distinction d'un point de vue général (du. 47 et 48), St Thomas consacre de longues questions aux créatures en particulier: les anges (du. 50 à 64), la créature corporelle (du. 65 à 74), l'homme, à la fois spirituel et corporel (du. 75 à 102) et en particulier création de l'âme (du. 90).

Enfin les effets de la création occupent les questions 103 à 119; d'abord le gouvernement divin en général (du. 103), puis en particulier la conservation, - et particulièrement l'habituation, - (du. 104), enfin la mutation de la créature par Dieu (du. 105), où l'ar. 5: "Ultimè Deus operatur in omni operante" représente le point crucial dans la relation de l'activité créatrice à l'activité créée.

LE DE AETERNITATE MUNDI

Nous avons fait allusion plus haut()aux luttes qu'eut à soutenir St Thomas pour défendre Aristote, non pas dans ses affirmations de fait mais pour les principes qui soutiennent ces affirmations. Un cas typique est celui de l'éternité du monde: les augustinisants affirmaient non seulement la non-éternité du monde, -ce qui était leur devoir, -mais prétendaient prouver apodictiquement par la raison que la création avait commencé dans le temps. C'est pour répondre à ces prétendues démonstrations que St Thomas écrit cet opuscule(IOI).

Celui-ci porte aussi le titre de "de aeternitate mundi contra murmurantes"; sa composition selon le P. Mandonnet est de 1270. St Thomas s'y départit à certains endroits de sa sérénité coutumière, ce qui a provoqué, -mais à tort, -le doute de certains sur son authenticité: "Arxv Ainsi seuls ceux qui si subtilement perçoivent cette affirmation sont des hommes et la sagesse est née avec eux."

Le but de St Thomas est clairement exprimé dès le début: la foi affirme que le monde n'a pas toujours existé; cela détruit l'assertion de certains philosophes qui affirmaient le contraire. Mais cette x cette question de fait une fois tranchée, le problème reste entier de savoir s'il est possible que le monde ait toujours existé.

Nous reviendrons longuement sur cet opuscule lorsque nous traiterons du problème de la création dans le temps.

Nous avons fait allusion plus haut (aux) l'absence de tout à soutenir et Thomas pour défendre Aristote- le, non pas dans ses affirmations de fait mais pour les principes qui soutiennent ces affirmations. Un cas typique est celui de l'éternité du monde: les augustinianistes affirment non seulement la non-éternité du monde, ce qui était leur devoir, mais prétendent prouver apodictiquement par la raison que la création avait commencé dans le temps. C'est pour répondre à ces prétendus démonstrations que St Thomas écrit cet opuscule (101).

Celui-ci porte aussi le titre de "de aeternitate mundi contra murmurantes"; sa composition selon le P. Mandonnet est de 1270. St Thomas s'y départit à certains endroits de sa sérénité coutumière, ce qui a provoqué, mais à tort, le doute de certains sur son authenticité: "Mais ainsi seuls ceux qui se subtilisent par ce vent cette affirmation sont des hommes et la sagesse est née avec eux."

Le but de St Thomas est clairement exprimé dès le début: la loi affirme que le monde n'a pas toujours existé; cela détruit l'assertion de certains philosophes qui affirment le contraire. Mais cette question de fait une fois tranchée, le problème reste entier de savoir s'il est possible que le monde ait toujours existé.

Nous reviendrons longuement sur cet opuscule lorsque nous traiterons du problème de la création dans le temps.

COMPENDIUM THEOLOGIAE

Le Compendium theologiae (d'après Mandonnet vers 1271-1273) est un "résumé" de la "religion chrétienne" que St Thomas écrit à son cher Réginald afin qu'il puisse toujours l'avoir sous les yeux. Le plan général est ici assez spécial: l'on y suit l'ordre des trois vertus théologiques: foi, espérance, charité, ch. I.

La foi a pour principaux objets: la Trinité, l'Humanité du Christ (remarquer ici ce que nous avons signalé plus haut (p. 41) au sujet de du C.G. comment St Thomas considère la "spécificité" de la religion chrétienne dans ces mystères.) Au sujet de la divinité l'on étudiera: l'essence divine, ch. 3 à 36, la Trinité des Personnes, ch. 36 à 67, et l'effet de la divinité, ch. 68 à 184. Nous ne retiendrons

~~Nous ne retiendrons du Compendium que les chapitres suivants: l'infinité divine de l'essence divine, ch. 18, de sa puissance, ch. 19~~

de cette partie que les ch. 18: l'infinité de l'essence divine, et 19, l'infinité de sa puissance. Par contre les quelques chapitres (68 à 72) consacrés directement à la création nous ~~ret~~ intéressent davantage. St Thomas y établit d'abord que l'esse est le premier "effet" de Dieu dans les créatures, ch. 68; il en conclut que la création est "ex nihilo", ch. 69; qu'elle est un privilège divin, ch. 70. Puis il passe à la distinction des choses: elle n'est pas due à la matière, ch. 71 mais à l'intention divine (cf plus loin: à l'assimilation divine, ch. 102). Puis après avoir traité de l'existence de l'âme, St Thomas montre que la création est immédiate, ch. 95; qu'elle est libre, ch. 96 sans que pour autant l'immutabilité divine soit lésée, ch. 97. Examen et réfutation des arguments en faveur de l'éternité du monde, ch. 98 et ceux en faveur de la matière, ch. 99; les chapitres concernant la Providence et le Gouvernement divin: 123 à 142.

Le Compendium theologicum (d'après Man-
donnet vers 1271-1273) est un "résumé" de la "religion
chrétienne" que St Thomas écrit à son cher Réginald afin
qu'il puisse toujours l'avoir sous les yeux. Le plan gé-
néral est ici assez spécial: il y a l'ordre des trois
vertus théologiques: foi, espérance, charité, ch. I.

La foi a pour principaux objets: la Tri-
nité, l'Humanité du Christ (remarque ici ce que nous avons
signalé plus haut (p. 41) au sujet de du C.G. comment St
Thomas considère la "spécificité" de la religion chrétien-
ne dans ces mystères. Au sujet de la divinité l'on écri-
vera: l'essence divine, ch. 3 à 5, la Trinité des Personnes, ch. 6 à 8
et l'effet de la divinité, ch. 68 à 184. Nous ne retiendrons

Nous ne retiendrons du Compendium que
les chapitres suivants: l'infinité de l'essence
divine, ch. 18, de sa puissance, ch. 19

de cette partie que les ch. 18: l'infinité de l'essence
divine, et 19, l'infinité de sa puissance. Par contre les
quelques chapitres (68 à 72) consacrés directement à la
création nous intéressent davantage. St Thomas y éta-
blit d'abord que l'esse est le premier "effet" de Dieu
dans les créatures, ch. 68; il en conclut que la création
est "ex nihilo", ch. 69; qu'elle est un privilège divin, ch.
70. Puis il passe à la distinction des choses: elle n'est
pas due à la matière, ch. 71 mais à l'intention divine (cf.
plus loin l'assimilation divine, ch. 102). Puis après a-
voir traité de l'existence de l'âme, St Thomas montre que
la création est immédiate, ch. 95; qu'elle est libre, ch. 96
sans que pour autant l'immutabilité divine soit lésée.
ch. 97. Examen et réfutation des arguments en faveur de l'
l'éternité du monde, ch. 98 et ceux en faveur de la matiè-
re, ch. 99; les chapitres concernant la Providence et le
Gouvernement divin: 123 à 142.

Livre 1^{er}

La création dans ses éléments essentiels

1^{ère} section: Le principe de la création, la
puissance divine

Livre 1^{er}

La création dans ses éléments essentiels

Une section de principe de la création, la
présentation d'origine

Ch. 1

Les présupposés - Le point de départ

"Meditatus sum in omnibus operibus tuis et in factis manuum tuarum meditabar" (Ps. CXLII, 5). C'est par ces paroles du psalmiste que St Thomas ouvre son traité de la création dans le Contra Gentes (Liv. 2ème, ch. I). Avec un sens profond de l'Écriture, qui déconcerte nos esprits plus ou moins laïcisés, il trouve dans ce texte, en même temps que l'explication de la partie qu'il vient de terminer (liv. I), le plan de celle qu'il va entreprendre.

Essayons, nous aussi, de préciser notre point de départ et d'esquisser les étapes du chemin à parcourir.

En face de l'univers dont il faut expliquer le mouvement, la contingence, l'imperfection, l'ordre, l'esprit humain est obligé de poser un Être Immobible, Nécessaire, Parfait, Intelligent; c'est tout le sens des preuves de l'existence de Dieu et le terme de leur démarche.

Les choses existent; mais leur être limité, en même temps qu'il nous révèle leur réalité; nous révèle celle de l'illimitation de l'être qu'ils réalisent. Le "problème" de leur existence, réelle mais précaire, de leur activité, indéniable, mais empruntée, exige comme dernier effort de l'esprit dans sa requête d'intelligibilité, l'affirmation de l'Être par soi dans le "mystère" duquel se résout pour un instant, le "problème" des êtres (102).

Mystère que l'intelligence scrute comme elle peut, tâchant selon sa pauvre manière de connaître, de le "nommer", de retrouver en Lui les perfections que les créatures lui révèlent: c'est l'objet de tout le premier livre du Contra Gentes; nous en supposons le contenu acquis au seuil de ce travail. Dieu existe, il est simple, parfait, il est Acte pur, Activité pure, intellectuelle et volontaire.

Pour préciser cette "nature" de Dieu, il nous a fallu faire appel aux créatures, et cela non seulement au point de départ pour établir son existence, mais aussi quand il a fallu déterminer les prérogatives de l'intelligence et de la volonté divines.

Cependant le problème propre de la "venue à l'être", de la "sortie" de l'ensemble de l'univers n'a pas encore été envisagée. Nous avons dit: le monde existe, donc

Les philosophes - Le point de départ Ch. I

"Meditationes de prima philosophia" (La Cité de Dieu) de Thomas d'Aquin, qui a traité de la création dans le Centre de la Cité de Dieu (liv. 1, ch. 1). Avec un sens plus profond de l'écriture, qui déconstruit nos esprits plus ou moins lâchés, il trouve dans ce texte, au même temps que l'explication de la partie qu'il vient de terminer (liv. 1, ch. 1), le plan de celle qu'il va entreprendre.

Ensuite, nous aurons, de préciser notre point de départ et d'expliquer les étapes du chemin à parcourir.

En face de l'univers dont il faut expliquer le mouvement, la contingence, l'imperfection, l'ordre, l'esprit humain est obligé de passer au Dieu immobile. Nécessaire, parfait, intelligent, est tout le sens des grandes de l'existence de Dieu et le terme de leur démarche. Les choses existentielles leur être limitées, en même temps qu'il nous révèle leur réalité, nous révèle celle de l'illumination de l'être qu'ils réalisent. Le "problème" de leur existence, réelle mais précaire, de leur activité, indéfinissable, mais épuisée, existe comme dernier effort de l'esprit dans sa recherche d'intelligibilité, l'effort rationnel de l'être par dans le "mystère" d'un quel se résout pour un instant, le "problème" des êtres (101).

Mystère que l'intelligence écrite comprend-elle peut, tâchant selon sa pauvre manière de connaître, de la "nommer", de retrouver en toutes perfection que les créatures lui révèlent: est l'objet de tout le premier livre du Centre de la Cité de Dieu en supposant le contenu acquis au sens de "travail". Dieu existe, il est simple, parfait, il est Acte pur, Activité pure, intellectuelle et volontaire.

Pour préciser cette "nature" de Dieu, il nous a fallu faire appel aux créatures, et cela nous a permis au point de départ pour établir son existence, mais aussi quand il a fallu déterminer les prérogatives de l'intelligence et de la volonté divine. Cependant le problème propre à la "venue à l'être", de la "sortie" de l'ensemble de l'univers n'a pas encore été envisagé. Nous avons dit: le monde existe, donc

Dieu existe. Mais voilà le problème qui "fait retour": si Dieu existe, comment le monde subsistera-t-il en sa présence? Comment a-t-il pu procéder de Lui, sans porter atteinte à sa transcendance? La nécessité inéluctable de poser le Premier Etre aurait-elle ce paradoxal contre-coup de suspecter la base même de notre démonstration; et parce que nous aurons "prouvé" que Dieu existe, serons-nous obligés, nous retournant vers les créatures, de leur disputer leur existence? (103)

L'on voit donc le sens de la démarche: il s'agit très exactement, de "redescendre", à partir de Dieu, vers la créature et de tâcher de lever les contradictions qu'une pareille "descente" semble entraîner, en sauvegardant en particulier la transcendance de Dieu et la réalité des êtres qu'il "produit".

Pour le faire, il nous faut poursuivre notre recherche de la "nature" de Dieu par la seule voie qui nous soit accessible: l'étude des ses opérations, c'est-à-dire de ses oeuvres. C'est ce que signale précisément St Thomas au début du deuxième livre du Contra Gentes (ch. I).

Après avoir fait remarquer le statut même de notre connaissance, - ne pouvoir connaître la nature d'un être que par ses opérations, - il rappelle les deux sortes d'opérations, "duplex rei operatio", qu'Aristote indiquait déjà dans ses Métaphysiques (104):

la première, qui porte plus proprement le nom d'opération ou d'action, demeure dans l'opérant et est sa perfection à lui, comme sentir, intelliger, vouloir;

la seconde, appelée plus proprement "factio", production, passe dans une matière extérieure "quae in exteriorem rem transit", pour en faire quelque chose, pour lui communiquer une perfection; les exemples sont des plus simples: chauffer, couper, bâtir.

Or ces deux sortes d'opérations conviennent à Dieu: la première parce qu'Il est Intelligence et volonté, la seconde parce qu'Il "produit" des êtres dans l'existence, qu'Il les y conserve et les gouverne.

Ainsi c'est en parlant des réalités concrètes les plus simples, - calefacere, secare, edificare, - qu'il nous faut élaborer la notion de création. Remarquons que pour le moment ce terme reste pour nous, - sur le plan philosophique, - parfaitement indéterminé, il n'a comme contenu que ce qu'y met le langage courant: créer, c'est faire quelque chose c'est réaliser produire. La première ^{image} qui nous vient à l'esprit quand ^{nous} entendons ce mot, c'est celle d'un sculpteur qui "réalise" une statue, - un Michel-Ange "créant" son Moïse, -

Dieu existe. Mais voilà le problème qui "fait retour" au Dieu
 existe, comment le monde subsiste-t-il en sa présence? Com-
 ment a-t-il pu procéder de lui, sans porter atteinte à sa
 transcendance? La nécessité inéluctable de poser le Premier
 Être aurait-elle eu paradoxalement pour effet de suspendre la
 base même de notre démonstration? et parce que nous aurons
 "prouvé" que Dieu existe, aurons-nous obligés, nous retournant
 vers les créatures, de leur disputer leur existence? (102)

L'on voit donc la sans-dela démarcation s'être
 très exactement, de "redoubler", à partir de Dieu, vers la cré-
 ature et de lâcher de lever les contradictions qu'une paroi-
 le "hacée" semble entraîner, en sauvegardant en particu-
 lier la transcendance de Dieu et la réalité des êtres qu'il
 "produit".

Pour le faire, il nous faut poursuivre notre
 recherche de la "nature" de Dieu par la seule voie qui nous
 soit accessible: l'étude de ses opérations, c'est-à-dire de
 ses œuvres. C'est ce que signale précisément St Thomas au dé-
 but du deuxième livre du Contra Gentes (ch. I.).

Après avoir fait remarquer le statut même de
 notre connaissance, - nous pourrions connaître la nature d'un être
 que par ses opérations, - il rappelle les deux sortes d'opéra-
 tions, "duplex rei operatio", qu'Aristote indiquait déjà dans
 ses Métaphysiques (104):

La première, qui porte plus proprement le nom d'opé-
 ration ou d'action, demeure dans l'opérant et est sa per-
 fection à lui, comme sentir, intelliger, vouloir;
 la seconde, appelée plus proprement "factio", produc-
 tion, passe dans une matière extérieure "quae in exteriorem
 res transit", pour en faire quelque chose, pour lui communi-
 quer une perfection; les exemples sont des plus simples: chan-
 ter, composer, bâtir.

Or ces deux sortes d'opérations convien-
 nent à Dieu: la première parce qu'il est intelligent et volon-
 taire, la seconde parce qu'il "produit" des êtres dans l'exis-
 tence, qu'il les y conserve et les convertit.

Ainsi c'est en parlant de réalité concrètes
 les plus simples, - calculatrice, secateur, architecte, - qu'il nous
 faut élaborer la notion de création. Remarquons que pour le
 moment ce terme reste pour nous, - sur le plan philosophi-
 que, - partiellement indéterminé, il n'a comme contenu que ce
 qu'y met le langage courant: créer, c'est faire quelque chose
 o' est réaliser quelque chose. La première qui nous vient à l'es-
 prit quand "étendons ce mot, c'est celle d'un sculpteur qui
 "réalise" une statue, - un Michel-Ange "créant" son Moïse, -

ou celle d'un industriel "créant" un nouveau modèle; l'idée d'un "faire", d'une "fabrication".

L'on pourrait déjà distinguer ce "faire", cette "fabrication", de l'activité intérieure de l'artiste qui "créé" une œuvre, ou de celle du savant qui construit une théorie (105). Mais dans ces derniers cas, "l'activité" revêt déjà une forme plus élevée, dont l'analyse ultérieure pourra découvrir certaines richesses insoupçonnées, mais qui à première vue, nous présente moins purement, moins brutalement, si l'on peut dire, l'idée de la production au sens du "faire".

temps
D'ailleurs, - la remarque est de St Thomas (2C.G.I), cette activité intérieure est en même tant antérieure à la production et c'est elle qui la cause: la conception de l'artiste, son vouloir de réaliser sont au principe même de la réalisation et lui donnent d'être telle ou telle.

C'est dire que la création est envisagée, "signifiée" sous le mode de l'action transitive et non de l'action immanente: le texte du C.G. expliqué plus haut l'indique clairement. IL est vrai que St Thomas n'emploie pas ces termes eux-mêmes et certains esprits très pointilleux sur la fidélité littérale à St Thomas protesteraient contre l'équivalence faite entre les définitions données ci-dessus et les vocables qui ont servi aux commentateurs à les désigner...

IL pourrait y avoir là plus qu'une querelle de mots. Que St Thomas emploie le même terme pour désigner les deux sortes, s'ensuit-il que ce terme désigne un même genre de réalité? Il serait bien imprudent de l'affirmer. Les caractères que lui-même reconnaît à l'action proprement dite (action prédicamentale, celle qui "in extriorem transit"), de comporter du mouvement, de produire une "passion", d'être perfection du patient, s'opposent à ce que l'on réduise univoquement l'une à l'autre ces deux variétés d'action.

Il faut avouer cependant que le terme d'action "immanente" ne laisse pas de prêter à confusion: il dirige insensiblement l'esprit vers une conception univoque de l'action envisagée comme production d'un terme; dans le cas de l'action transitive ce terme passerait hors de l'agent tandis que dans l'action immanente ce terme demeurerait ("manet") dans l'agent. L'on trouve des traces de cette façon de concevoir les choses dans la ^{man} manière dont certains définissent la vie par l'action immanente. Or nul part à notre connaissance, Aristote ou St Thomas ne définissent ain-

ou celle d'un industriel "créant" un nouveau produit; l'idée d'un "fait", d'une "réalisation".

L'on pourrait être tenté de distinguer de "l'acte", cette "réalisation", de l'activité intérieure de l'artiste qui crée une œuvre, ou de celle du savant qui découvre une théorie (et). Mais dans ces derniers cas, "l'activité" revêt déjà une forme plus élevée, dont l'analyse ultérieure conduit à découvrir certaines richesses inconspicues, mais qui ont été mises en présence dans un moment, nous dirions, de "l'acte". L'on peut dire, l'idée de la production au sens de "l'acte".

D'ailleurs, la remarque est de St Thomas (S.G.I.), cette activité intérieure est en même temps extérieure à la production et c'est elle qui la cause; la conception de l'acte, son vouloir de réaliser sont au principe même de la réalisation et ont donc été "être" elle ou celle.

Il est dit que la création est "réalisée", et "réalisée" sous le mode de l'action transitive et non de l'action intransitive; la tâche du S.G. expliquée plus haut l'indique clairement. Il est vrai que St Thomas a toujours parlé de ces termes eux-mêmes et certains esprits très subtils sur la fidélité littérale à St Thomas proposent contre l'équivalence faite entre les définitions données ci-dessus et les vocabulaires qui ont servi aux commentateurs à les définir...

Il pourrait y avoir là plus qu'une question de mots. St Thomas emploie le mot "actus" pour désigner les deux sortes, "actus" et "actio", et il est évident que ces deux termes ne sont pas détachés de l'actus. Les deux "actus" sont donc résumés à l'action proprement dite (action préliminaire), celle qui "in extero" (transitive), la com- porter du mouvement, de production, de "passion", d'être per- fection du produit, s'opposent à ce que l'on appelle "actio" ou "actus" à l'autre des deux variétés, l'action.

Il faut avouer cependant que le terme "actio" ou "impulsion" se laisse pas de glisser à confusion. L'acte essentiellement l'acte vers une conception ou l'acte de l'acte est envisagé comme production d'un produit dans la cas de l'action transitive et dans le cas contraire de l'acte passive que dans l'acte intransitive de l'acte "actus" (acte) dans l'acte. L'on trouve des traces de cette façon de concevoir les choses dans la "X" et dans l'acte déterminant la vie par l'action transitive. On voit par là cette correspondance, Aristote ou St Thomas les définissent à...

si la vie ou l'action immanente.

En fait ce n'est pas la production ou la non-production d'un terme qui caractérise ces deux actions, c'est leur intériorité ou leur extériorité ; ce qui les distingue, St Thomas le rappelait plus haut, c'est que l'une demeure dans l'agent tandis que l'autre "in exteriorem rem transit" la conséquence pour cette dernière sera de produire nécessairement un effet distinct d'elle, un terme qui lui est extérieur.

L'une et l'autre sont des actes seconds, qui supposent une ^{1^{ère}} information formelle ; mais alors que l'action "immanente" possède déjà son objet, qu'elle suit à son union avec lui (cf. Ia54, a. I, ad 3), l'action "transitive" imprime la forme à un sujet distinct d'elle, elle a besoin de ce médium ^{extérieur} pour passer, à l'acte second.

L'action immanente dit "perfectio" de l'agent lui-même, achèvement dans sa ligne propre, perfection ne comportant en tant que telle aucun mouvement physique ; une telle action ne joue nullement le rôle d'intermédiaire entre l'agent et l'objet. C'est le contraire pour l'action transitive elle perfectionne l'objet produit, elle est un intermédiaire réel entre l'agent et lui.

Si donc l'on caractérise l'action prédicamentale par l'efficacité d'un terme comportant mouvement et passion il est clair que l'action immanente n'est pas formellement action ; elle est un acte ultime, un achèvement de l'agent, une auto-perfection de cet agent dont elle est la fin, ne comportant de soi aucun mouvement de celui-ci, d'autant plus parfaite que l'agent lui-même ~~est en acte~~ est davantage en acte. Que si parfois l'action immanente, l'intellection intellectuelle par exemple, produit un terme, ce n'est pas formellement comme immanente, mais parce qu'elle est "virtuellement transitive"

L'on comprend que ces caractères de l'action, immanente, qui rappellent celles de la qualité aient poussé les commentateurs à la ranger dans cette catégorie : comme la qualité, elle "dispose" les parties de l'agent pour sa perfection, elle le rend tel ou tel, elle est acte ultime de détermination intrinsèque, elle le met dans un "état" spécial sans aucunement toucher à la nature même de ses éléments intégrants.

Il resté cependant que le terme d'action attri-

et la vie ou l'action immanente.
 Le fait de n'être pas la production ou la non-
 production d'un terme qui caractérise ces deux actions, c'est
 leur indétermination en leur extériorité; ce qui les distingue,
 de Thomas le rappelle plus haut, c'est que l'une des deux
 dans l'agent tandis que l'autre "in exteriorem rem transit".
 la conséquence pour cette dernière sera de produire nécessairement
 un effet distinct d'elle-même, un terme qui lui est extérieur.

L'une et l'autre sont des actes seconds, par conséquent une information formelle; mais alors que l'action "in-
 quiescente" possède déjà son objet, qu'elle soit son union avec
 lui-même, ou l'objet "transitive" implique la forme
 d'un objet distinct d'elle-même, elle a besoin de ce médium pour
 passer à l'acte second.

L'action immanente dit "perfectio" de l'agent
 lui-même, achevée dans sa ligne propre, perfection ne com-
 portant en fait que telle action mouvement d'objet; une telle
 action ne joue nullement le rôle d'intermédiaire entre l'agent
 et l'objet. C'est le contraire pour l'action transitive
 elle perfectionne l'objet produit, elle est un intermédiaire
 réel entre l'agent et lui.

Et donc l'on caractérise l'action par ses prédominances
 le par l'effluence d'un terme comportant mouvement et pas-
 sion il est clair que l'action immanente a son objet formel-
 lement action; elle est un acte ultime, un achèvement de l'agent.
 Une auto-perfection de cet agent dont elle est la fin,
 ne comportant de son action mouvement de celui-ci, d'autant
 plus parfaite que l'agent lui-même est plus avancé.
 L'acte de l'agent est par conséquent l'acte immanente, l'intellect
 son intermédiaire par exemple, produit un terme, ce n'est pas
 formellement un acte immanente, mais parce qu'elle est "virtu-
 aliter transitive".

L'on comprend que ces caractères de l'action
 immanente, qui rappellent celui de la qualité sont pour
 les commentateurs à la rigueur dans cette catégorie; comme
 la qualité, elle "disposse" les parties de l'agent pour sa
 perfection, elle le rend tel ou tel, elle est acte ultime de
 détermination intrinsèque, elle se met dans un "état" "pos-
 sible" sans aucunement toucher à la nature même de ses éléments intrinsèques.

Il reste cependant que le terme d'action est...

bué par le sens commun à l'action immanente nous invite à penser que l'on pourrait essayer d'élaborer une notion analogique qui engloberait et l'action immanente et l'action transitive. L'on trouverait peut-être comme fond commun (ou plutôt comme "ratio" analogique commune) l'idée de causalité efficiente sous son aspect d'émanation de l'agent qui l'exerce au titre d'acte terminal (106)

Bornons-nous ici à signaler ce problème; nous aurons à l'examiner de plus près quand nous étudierons la nature de la "création ~~passive~~ active" pour déterminer si elle est formellement ou seulement virtuellement transitive.

C'est donc "à l'instar" de l'action transitive que nous signifions la création; la loi même de notre connaissance analogique nous amène dès lors à considérer les divers éléments qui conditionnent et constituent l'action transitive; nos modes de signifier suivront les rapports mutuels de ces analogués créés; au moment de les transposer en Dieu, les "viae eminentiae et negationis" joueront leur rôle purificateur.

Or que nous donne l'analyse de l'action prédicamentale? Ramenée à l'essentiel et surtout considérée du point de vue qui nous intéresse ici, l'action transitive se présente

- 1° comme un intermédiaire comportant essentiellement deux termes: l'agent et l'effet produit;
- 2° elle suppose chez l'agent une puissance active, principe de cette action, puissance qui est en acte second lorsque l'agent est en exercice.

De sorte que nous pouvons, par la constatation d'un de ces éléments, déduire la présence des autres; en particulier, en présence d'une réalité causée, nous devons invoquer: l'action d'un agent chez qui existe une puissance active, principe de cette réalité

Autrement dit ramenée à sa plus simple expression la "fabrication" se présente comme l'arrivée à l'existence d'un effet, produit par l'action d'un agent, passant de la puissance active à l'acte.

Puisque nous signifions la création à la

que par le seul fait de l'action immédiate nous avons
pu constater que l'on pourrait essayer d'élaborer une notion
fautive qui s'appliquerait à l'action immédiate et l'action
transitive. L'opérateur peut être connu tout comme l'agent
direct comme "radio" (analogue commun) l'idée de causalité
efficiente nous est venue à l'occasion de l'agent qui
voilà au titre d'acte terminal (100)

Revenons-nous ici à signaler ce problème; nous
avons à l'examiner de plus près quand nous étudierons la
nature de la "création" pour déterminer si
et elle est formellement ou seulement virtuellement tran-
sitive.

C'est donc à l'instar de l'action transi-
tive que nous situons la création; la même la re-
tre connaissance analogique nous mène dès lors à consi-
dérer les divers éléments qui conditionnent et constituent
l'action transitive; nos modes de réflexion suivront les
rapports mutuels de ces analogues créés au moment de la
transposition en Dieu, les "vires emanantes et negationis" dont
est fait tout rôle opératoire.

Or que nous avons l'analyse de l'action cre-
ative, nous sommes à l'essentiel et surtout considérée du
point de vue qui nous intéresse ici, l'action transitive se
présente
1° comme un intermédiaire comportant essentiellement
deux termes: l'agent et l'effet produit;
2° elle suppose chez l'agent une puissance active,
principe de cette action, puissance qui
est en acte second lorsque l'agent est en
exercice.

De sorte que nous pouvons, par la constatation
d'un de ces éléments, déduire la présence de l'autre par
l'autre, en présence d'une réalité causale, nous devons être
capable d'agir d'un agent qui existe une puissance
active, principe de cette réalité.
Autrement dit, ramené à un plus simple exposé
la "création" se présente comme l'arrivée à l'existence
de d'un acte, produit par l'action d'un agent, passant de l'
puissance active à l'acte.

Puisque nous situons la création à la

manière de l'actions transitive nous devons y trouver ces trois éléments:

- 1° Un **PRINCIPE**: la puissance de l'Agent divin
- 2° Un **EFFET** : la créature, qui est terme de l'action divine
- 3° Une **ACTION** : la création active, la production elle-même (107)

C'est le plan même qu'adopte St Thomas pour son traité de la Création dans le Contra Gentes et que nous suivons à notre tour avec quelques légères modifications.

Il est évident que la création conçue "à la manière" de l'action transitive conduirait aux plus inextricables/difficultés si l'on perd^{ait} de vue un seul instant le présumé qui légitime un tel procédé; ce présumé est conscient de ~~toysese~~ toutes les objections que les rationalistes font à la notion de création et qui reviennent finalement à affirmer que la création n'est pas en fait une action transitive; c'est la vérité même et nous verrons combien St Thomas y insistera.

Mais autre chose est d'affirmer que la création est une action transitive (ce qui est une erreur manifeste), autre chose de dire que, selon notre manière de connaître, elle est conçue, elle est signifiée à la manière de l'action transitive et que sa formulation technique en emprunte les termes; la distinction est capitale, puisqu' aussi bien c'est la méthode de l'analogie elle-même qui est en cause.

Certes, il y aurait peut-être une façon plus "platonicienne" d'exprimer techniquement la création: l'image du soleil émettant sa lumière, où l'aspect de la participation serait mis davantage en avant; la "hiérarchie" dionysienne, plus élaborée, fournirait également des précieux "schémas" pour exprimer cet inexprimable mystère. Nous tâcherons d'ailleurs d'y faire appel, dans la mesure où St Thomas les utilise.

Mais il nous semble que, plus aristotélicien que platonicien (avec les réserves faites plus haut cf. p. 20), St Thomas insiste davantage, dans la création, sur l'aspect "efficience" que sur l'aspect "participation formelle"; et c'est pourquoi c'est sur le schéma de l'action

analyse de l'action transitive sous diverses y trouver
des traits distinctifs

1ère SECTION: les ontologies de l'Agent divin

2ème SECTION: la création, qui est l'acte de l'agent
divin

3ème SECTION: la création active, la production et
la vie (19)

C'est le plan même qu'adoptent les hommes pour leur
activité à l'égard de la création divine et que nous
avons à notre tour avec quelques légères modifications.

est évident que la création conçue "à
la manière" de l'action transitive occurrant aux divers
contextes, rendue si l'on parle de vue un seul instant
le processus qui l'entraîne un tel procédé, ce processus est
connu de la même façon que les actions que les actions
sont à la notion de création et qu'il s'agit de l'agent
l'agent à l'égard de la création n'est pas actif une
action transitive, est la vérité même et nous verrons plus
bien si nous y insistons.

Mais autre chose est d'affirmer que la
création est une action transitive (ce qui est une erreur
manifeste, autre chose de dire que, selon notre manière de
connaître, elle est conçue, elle est rendue à la manière
de l'action transitive et que sa formulation technique est
soumise à la distinction est capitale, qu'elle est
et bien c'est la méthode de l'analyse elle-même qui est en
cause.

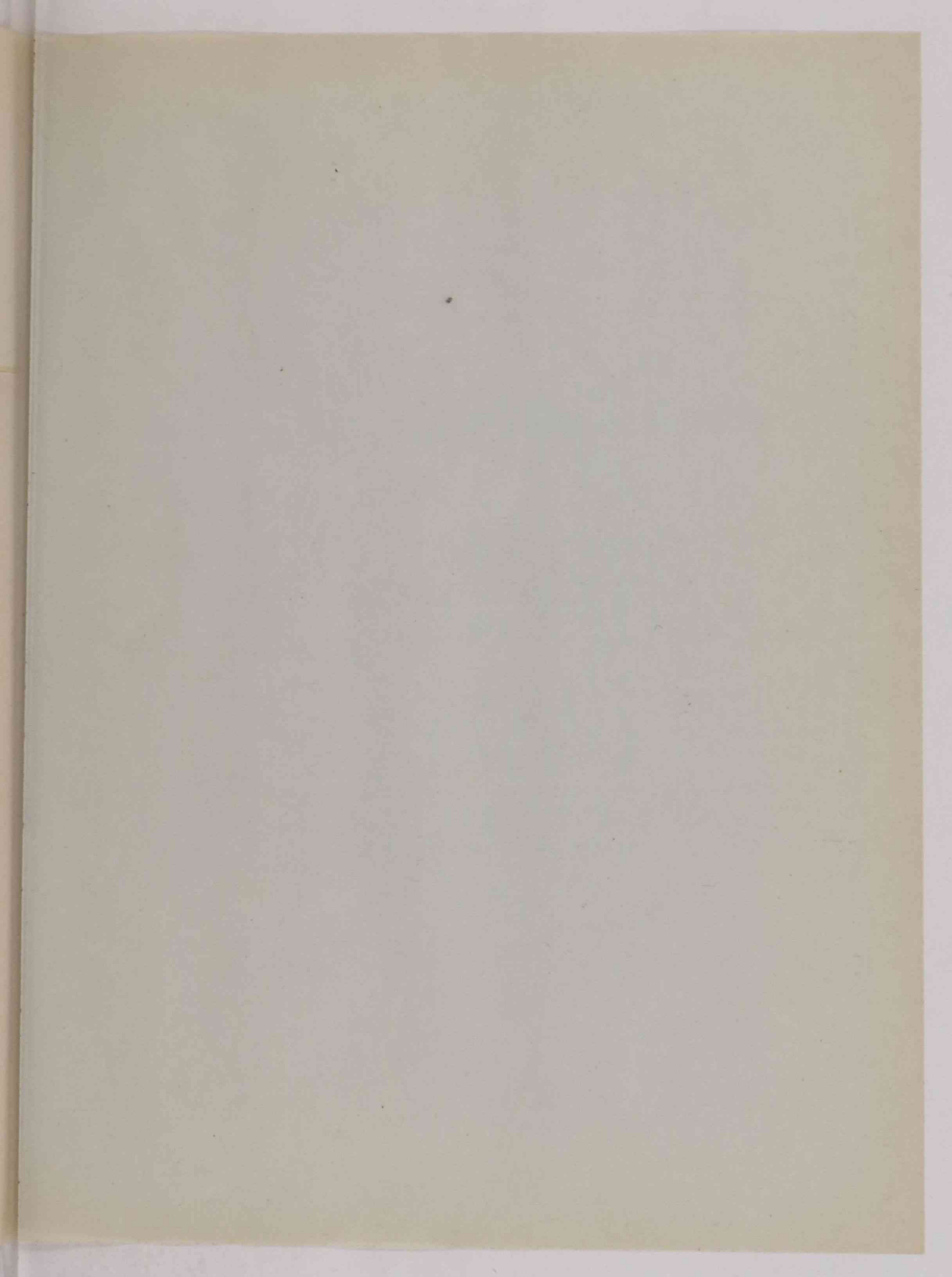
Car, il y aurait peut-être un lien
plus "distinction" d'expliquer techniquement la création
l'acte de celui qui est en lui-même, de l'aspect de la
caractéristique est un avantage en vue de la "hiérarchie"
diversité, plus élaborée, tout d'abord égalité des procédés
"schéma" pour exprimer est inextinguible mystère. Nous tâchons
tout d'ailleurs d'y faire appel, dans la mesure où il nous
paraît.

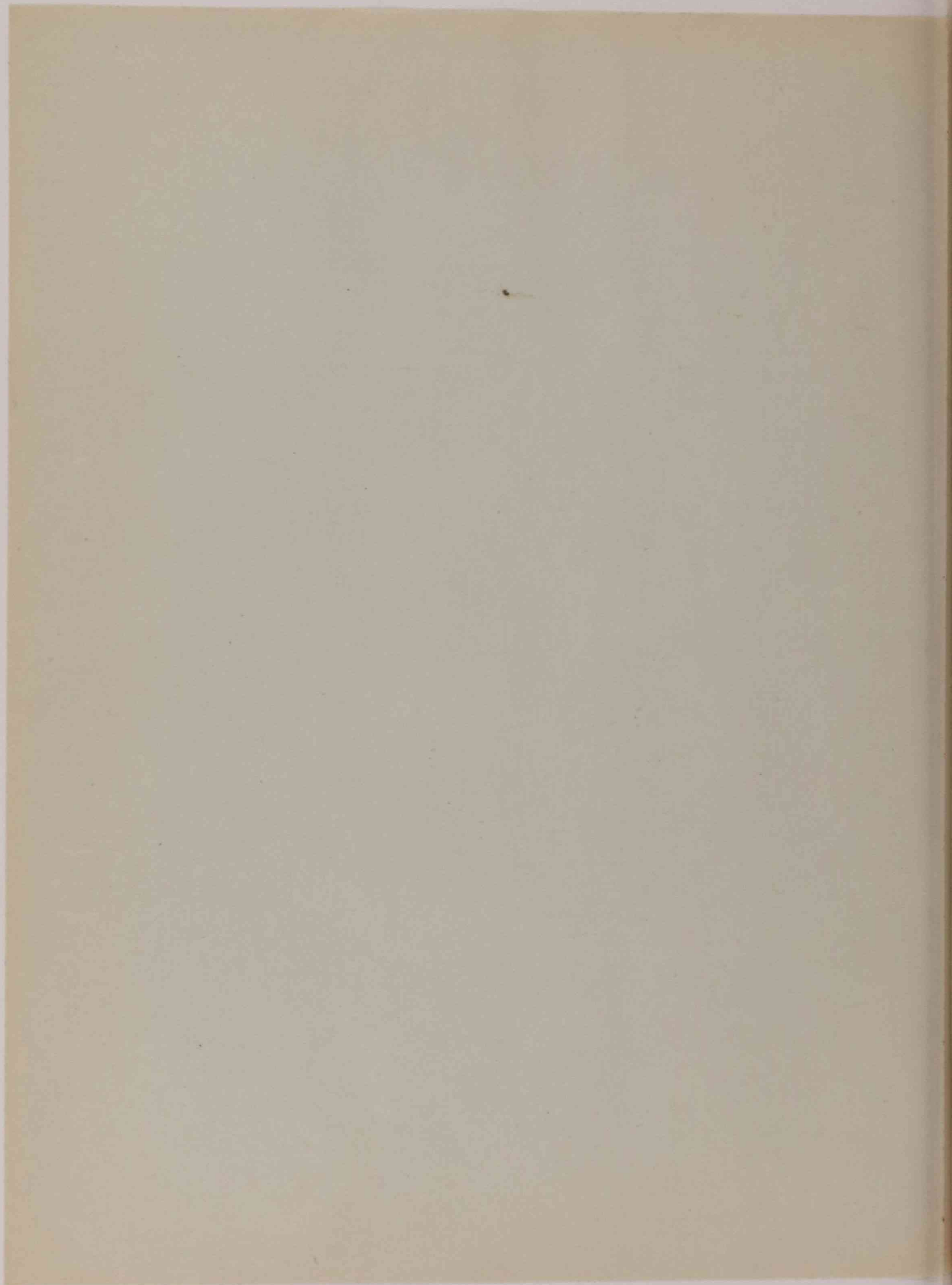
Mais il nous semble que, plus précisément
l'acte de distinction (avec les réserves faites plus haut
de la 2ème et 3ème sections, dans la création, sur
l'aspect "technique" pour l'aspect "caractéristique" for-
melle est d'expliquer est sur le schéma de l'action

transitive qu'il bâtit son traité de la création quand il a à en traiter techniquement.

Il est ~~est~~ clair qu'ontologiquement la participation exprime d'une façon plus profonde la réalité des choses parce qu'elle englobe à la fois les diverses causalités; mais sur le plan de la ~~conceptualisation~~ conceptualisation systématique conceptuelle elle se prête moins à la rigoureuse précision des termes de l'efficience.

transitive qu'il s'agit de la création de la pensée et
 à un autre traitement.
 Il est clair qu'ontologiquement la per-
 turbation est d'une façon plus profonde la réalité des
 choses parce qu'elle agit à la fois les divers cas
 liés mais sur le plan de la connaissance systématique
 action concrète elle se prête moins à la rigueur
 présente des formes de l'effacement.





Ch 2

Dieu est cause d'être; il est puissant

Nous voilà donc abordant la création du côté de son principe. En face de l'Être divin tel qu'il nous a paru au terme du traité du "de Deo Uno", nous nous demandons si nous pouvons reconnaître en lui un principe d'action, ou ce qui revient au même un principe d'être; autrement dit, s'il convient à Dieu "ut sit alius essendi et principium" (2C.G.ch.6).

La question ne laisse pas de surprendre au premier abord; après la démonstration de l'existence de Dieu, il semble qu'une pareille question est non/seulement inutile mais que posée en ces termes, elle comporte une véritable pétition de principe. L'on dit d'abord: il y a des choses qui existent, il y a donc nécessairement un principe de leur existence; et l'on dit maintenant: Dieu existe, donc des choses peuvent exister par lui. Or la majeure du second raisonnement (Dieu existe) est précisément la conclusion du premier.

La difficulté n'a pas échappé au P. Sertillanges; et encore là où il la rencontre elle ne se présente pas dans toute son acuité (in Iaqu. 44, a. 1): St Thomas se demande si Dieu est cause de tous les être, question que le C.G. ne posera que quelques chapitres plus loin (ch. 15). Pour résoudre la difficulté, le P. Sertillanges fait remarquer que

"...dans le premier cas, si l'on parlait des créatures, on ne faisait pas état de leur universalité; l'une d'elles toute seule eut suffi à la preuve... Etant donné que Dieu est ainsi atteint, la question demeure de savoir si ce Dieu qui est cause puisque c'est par sa qualité de cause

22

Vous voyez donc abordant la création
 du côté de son principe. En face de l'être divin tel qu'il
 nous a paru au traité de "de Deo Uno", nous nous
 demandons si nous pouvons reconnaître en lui un principe
 d'action, ou se qui revient au même un principe d'être; au
 premier dit, il convient à Dieu "ut sit alius essendi et
 principium" (S.G. ch. 6).

La question ne laisse pas de surpren-
 dre au premier abord; après la démonstration de l'existence
 de Dieu, il semble qu'une pareille question est non seule-
 ment inutile mais que posée en ces termes, elle comporte
 une véritable pétition de principe. L'on dit d'abord il y
 a des choses qui existent, il y a donc nécessairement un
 principe de leur existence; l'on dit maintenant: Dieu
 existe, donc des choses peuvent exister par lui. Or la ma-
 jure du second raisonnement (Dieu existe) est précisément
 la conclusion du premier.

La difficulté n'a pas échappé au P.
 Gertling; et encore là où il la rencontre elle ne se
 présente pas dans toute son acuité (in Iap. 44. a. 1). Et Tho-
 mas se demande si Dieu est cause de lui-même, question
 que la S.G. ne pose que quelques chapitres plus loin (ch. 12).
 Pour résoudre la difficulté, le P. Gertling a fait remarquer
 que
 "... dans le premier cas, et l'on parlait des créatures, on
 ne faisait pas état de leur universalité; une d'elles
 toute seule est suffisante à la preuve... Etant donné que Dieu
 est éternel, la question demeure de savoir si ce
 Dieu qui est cause puisque c'est par sa qualité de cause

qu'on l'atteint, est nécessairement cause de tout..." (108). L'on voit que cette explication ne peut pas s'appliquer à notre problème actuel.

Aussi faut-il chercher autre chose. Nous pensons pour notre part que la réversibilité de la démarche: créatures \rightarrow Dieu, Dieu \rightarrow créatures, ne s'impose pas avec une évidence première; notionnellement, -et sur le plan de l'élaboration technique il faut bien s'en tenir strictement aux significations immédiates des termes, -la notion de la dépendance de la créature existante d'une cause, n'est pas équivalente à celle de la possibilité de l'Être Premier d'être cause, i.e. d'être principe d'être; qu'ontologiquement l'un entraîne l'autre n'empêche pas que formellement la démarche soit différente. Et c'est pourquoi il n'y a aucun cercle vicieux à ce qu'au seuil du traité de la création l'on se demande s'il convient à Dieu d'être principe d'être.

D'ailleurs l'examen successif des six preuves que donne St Thomas va confirmer cette façon d'entendre le problème.

Les deux premières preuves partent des résultats des preuves de l'existence de Dieu telles qu'elles ont été établies au Ier livre "per demonstrationem Aristotelis". L'on y aboutissait, dit le Ier argument, à une première Cause efficiente. Or toute cause efficiente "conduit" ses effets à l'existence; et donc Dieu est cause de l'existence de certains êtres.

Le Ferrarais dans son commentaire (in loco), attire l'attention sur la précision apportée par St Thomas: la cause efficiente "conduit" ses effets à l'être, et cela par opposition à la cause formelle qui, quoique principe d'être, n'est cependant pas productive de l'être dont elle est la forme; elle donne l'esse, elle n'y conduit pas.

La même démonstration d'Aristote, dit la 2ème preuve, aboutit à un premier Moteur Immobile, que nous appelons Dieu. Or dans toute série de mouvements ordonnés, le Ier moteur est cause de tous les mouvements de cette série; dès lors si si nous constatons la production de nombreux êtres sous l'influence des mouvements des astres, nous pouvons conclure qu'à Dieu, Ier moteur dans cette série, remonte également cette causalité et qu'il est par conséquent lui aussi cause de l'existence de nombreux êtres.

Le caractère dynamogénique de l'être est le nerf de la 3ème preuve: l'être en acte, de soi, est apte à produire des effets, sous-entendu des effets qui lui ressem-

qu'on l'attribue, est nécessairement cause de tout...
(188) L'on voit que cette explication ne peut pas s'ap-
pliquer à notre problème actuel.

Il faut-il chercher autre chose. Nous pen-
sons pour notre part que la réversibilité de la démarche:
créatures → Dieu → créatures, ne s'applique pas avec
nos évidences scientifiques. Il faut bien s'en tenir strictement
à l'élaboration scientifique des termes, la notion de la
causalité immédiate des termes, la notion de la
dépendance de la création existante d'une cause, n'est pas é-
quivalente à celle de la possibilité de l'être Premier d'être
cause, i.e. d'être principe d'être; ontologiquement l'un
est autre, autre, autre pas que formellement la démarche
soit différente. Et c'est pourquoi il n'y a aucun ordre
visuel à ce point de vue de la création l'on ne
demande à Dieu d'être principe d'être.

Il s'agit de l'examen successif des six preuves
que donne St Thomas en montrant cette façon d'entendre la
problème.

Les deux premières preuves partent des réali-
tats des preuves de l'existence de Dieu telles qu'elles
ont été établies au 1er livre par démonstration Aristoté-
licienne. L'on y aboutissait, dit le 1er argument, à une preuve
de Cause efficiente. Or toute cause efficiente "conduit" ses
effets à l'existence; donc Dieu est cause de l'existence
de certains êtres.

La 3ème dans son commentaire (in loco),
attire l'attention sur la précision apportée par St Thomas:
la cause efficiente "conduit" ses effets à l'être, et cela
par opposition à la cause formelle qui, quoique principe d'être,
ne "conduit" pas à l'être, elle y conduit par
la formation donc l'être, elle y conduit par.

La même démonstration d'Aristote, dit le 2ème
argument, aboutit à un premier motif insubmersible, que nous appel-
ons Dieu. Or dans toute série de mouvements ordonnés, le 1er
motif est cause de tous les mouvements de cette série;
lors et si nous constatons la production de nombreux êtres
sans l'influence des mouvements des autres, nous pouvons con-
clure qu'à Dieu, le 1er motif dans cette série, manque également
sans cette causalité et qu'il est par conséquent lui-même
cause de l'existence de nombreux êtres.

Le caractère dynamique de l'être est la
part de la 3ème preuve. Elle en fait, dit St Thomas, que
produire les effets, sans autres motifs que lui-même.

blent, c'est-à-dire d'être principe d'être: "agere... aliquem effectum per se convenit enti in actu," car tout agent agit dans la mesure où il est en acte; proposition qu'il ne faudrait pas prendre dans le sens d'un exercice actuel de l'efficacité, autrement l'on en déduirait que que Dieu, du moment qu'il est en acte, produit nécessairement des effets. Le principe n'est strictement valable que dans l'ordre de la possibilité;

comme le précise le Ferrarais (1. loc.), être en acte est la "ratio agendi" de l'activité, là où cette ratio, l'activité l'accompagne formellement ou virtuellement; c'est la même forme qui actualise et qui fait découler naturellement l'activité. Autrement dit l'activité productrice est une conséquence naturelle du fait d'être en acte. A remarquer ~~à propos~~ / les nuances de terme chez St Thomas: "Omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens."

Les trois dernières preuves sont basées sur la perfection divine; l'on découvre dans la nature trois caractères qui ressortissent à la perfection d'un être donné, qui sont signes de cette perfection, on les transporte en Dieu.

a. Aristote dans son livre sur les Météores (109) affirme qu'un signe de perfection pour les êtres inférieurs c'est leur capacité de produire des êtres qui leur sont semblables (similitude qui peut d'ailleurs être soit spécifique, soit analogique (cas des causes équivoques) (110)).

Or Dieu est parfait au maximum, on l'a établi au traité de Dieu. IL doit donc posséder cette perfection de pouvoir communiquer sa similitude à des êtres distincts de lui. Et sur le plan naturel cette similitude ne peut être que la similitude analogique dans l'être puisque c'est par leur esse, la plus commune des perfections que les créatures ressemblent à leur Créateur; et c'est pourquoi, conclut St Thomas, "Ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu ut sit causa essendi." (arg. 4)

b. Le 5ème argument, encore qu'il utilise des principes en partie semblables, est assez différent. L'on affirme & comme majeure que "Dieu veut communiquer son esse aux autres par mode de similitude", et, précise St Thomas "cela a été montré au 1er livre; l'édition léonine renvoie au ch. 75. Or & dans ce chapitre St Thomas prouve que Dieu, en se voulant veut également les autres êtres; l'on ne voit pas à première vue la relation entre les deux affirmations: que ce soit par le même acte que Dieu veut son essence et les créatures, s'ensuit-il que sa "volonté" des créatures signifie la communication de sa similitude? Peut-être faut-il simplement dire que

biens, est-à-dire d'être principe d'être... plusieurs
effectus per se possunt esse in actu, qui sunt effectus
dans la mesure où il est en actualité, qu'il se
trait des grandeurs dans le sens d'un exercice actual. de l'et
l'existence, autrement l'on en débiterait que que... la
qu'il est en acte, ordonné à l'exercice des effets. la
cette n'est certainement valable que dans l'ordre de la pas-
sibilité;

comme le précise le Texte (1.100), être en acte
est la "ratio essendi" de l'activité, de ce que l'activité, l'ac-
tivité l'association formalisée ou virtualisée; est la
même forme qui actualise et qui fait découler naturellement
l'activité. Autrement dit l'activité produite est une
réponse naturelle du fait d'être en acte. A remarquer
l'absence des grandeurs de forme chez le "homme": "C'est ignis qui
est en acte est même aliud non existens."

Les trois dernières grandeurs sont basées
sur la génération divine; on découvre dans la nature trois
grandeurs qui ressemblent à la perfection d'un être han-
né, qui sont alignées de cette perfection, on les transporte
en Dieu.

a. Aristote dans son livre sur les Météores (109) et
dans un autre de perfection pour les êtres inférieurs
c'est leur capacité de produire des êtres qui leur sont
semblables (similitude qui peut d'ailleurs être soit acci-
dentelle, soit essentielle) (des causes équivoques) (110).
Or Dieu est parfait au maximum, on l'a établi au tra-
vers de Dieu. Il doit donc posséder cette perfection de pouvoir
communiquer sa similitude à des êtres distincts de lui. Et
sur le plan naturel cette similitude ne peut être que la
similitude analogique dans l'être puisque c'est par leur
essence, la plus connue des perfections que les créatures res-
semblent à leur Créateur; c'est pourqu'on appelle St Thomas
"l'actus similitudinis facere aliud esse simile esse in actu
ut sit causa essendi." (111.4)

b. La même argumentation, encore qu'il utilise les prin-
cipes en partie semblables, est assez différente. On utilise
comme matière que "Dieu veut communiquer son être aux autres
par mode de similitude", et précise St Thomas "c'est à être
accordé au 1er livre; l'édition latine renvoie au ch. 11. Or
dans ce chapitre St Thomas trouve que Dieu, en se voulant
voul également les autres être, ne voit pas à prescrire
vue la relation entre les deux être; l'argument que ce soit par
le même acte que Dieu veut son essence et les créatures, et
aut-il que sa "volonté" des créatures signifie la communica-
tion de sa similitude? Aut-à-dire l'alignement des

étant donné que la volonté de Dieu ne peut pas avoir d'autre objet adéquat que sa propre essence, tout autre objet voulu par elle se référera nécessairement à cette essence, et dans cette mesure recevra sa ressemblance...

Quoiqu'il en soit, "il est de la perfection ~~d'être~~ de la volonté, poursuit St Thomas, d'être principe d'action et de mouvement comme on l'a vu au 3ème liv du de Anima (111) Dès lors à la volonté de Dieu, qui est parfaite, la puissance de communiquer son esse à des êtres par mode de similitude ne peut pas ~~ne~~ manquer: "et sic erit ei causa essendi." Remarquer la connexion faite entre la similitude et la cause d'être: communiquer son esse à d'autres par mode similitude est équivalent à le produire par mode d'activité volontaire (et la "similitude" de Dieu, dont l'essence même est d'exister c'est précisément l'esse.)

c. Le 6ème argument est un renforcement du 3ème qui ne faisait fond que sur le fait que Dieu est acte, sans exiger qu'il soit acte pur. L'acte étant principe de l'action, plus l'acte est parfait, plus son action peut s'étendre à des objets nombreux et éloignés: un feu réchauffe à de grandes distances. Or Dieu est Acte pur et par cela même plus parfait, que tous nos actes à nous où la puissance vient se mêler à l'acte et en diminue l'activité.

Que si, malgré cela, notre activité se manifeste non seulement par nos actes immanents de connaissance et de volonté mais aussi par notre activité extérieure, "fabricatrice" d'objets, à plus forte raison Dieu, par le fait qu'il est acte, pourra non seulement connaître et vouloir, mais aussi produire au dehors des effets, c'est-à-dire être cause de l'existence d'autres êtres. ~~êtres~~.

Au terme de ces démonstrations, Dieu nous apparaît comme "principe" et "cause" de certains êtres (existants). St Thomas en tire immédiatement que Dieu est "potens" que c'est à juste titre qu'on lui attribue la puissance active (2C.G.ch.7). Quatre arguments établissent la déduction.

Remarquons 1° l'équivalence de "potentia" et "virtus" employés indifféremment ici. 2° que des quatre preuves avancées dans le Contra Gentes par St Thomas pour l'établissement de la puissance en Dieu, la 1ère seulement est une conséquence immédiate de la conclusion précédente, savoir que

étant donné que la volonté de Dieu ne peut pas avoir d'autre
 objet adéquat que sa propre essence, tout autre objet voulu
 par elle se trouverait nécessairement à cette essence, et dans
 cette mesure se trouverait en elle-même...
 Quant à l'acte, il est dit, "il est de la perfection
 de la volonté, comme il est de Thomas, d'être principe d'action."
 de mouvement dans ce qu'il a vu au livre de Aristote (1)
 les lois à la volonté de Dieu, qui appartient à la puissance
 de commander son acte à des êtres par mode de similitude
 ne peut pas se commander; et si elle se commande, la cause
 pour la commander l'acte entre la similitude et la cause
 d'être commander son acte à d'autres par mode de similitude
 est équivalent à la production par mode d'activité volontaire
 (est la "similitude" de Dieu, dont l'essence même est d'exister
 c'est précisément l'acte.)

a. La même argument est un renforcement du sens que
 se faisait lors que sur le fait que Dieu est acte, sans exi-
 ter, qu'il soit acte pur. L'acte étant principe de l'action,
 plus l'acte est parfait, plus son action peut s'étendre à
 les objets nombreux et éloignés. Un être est à la fois
 des distances. Or Dieu est acte pur et par cela même plus
 parfait que tous les autres à nous où la puissance vient
 se mêler à l'acte et en diminue l'activité.
 Que si, malgré cela, notre activité se manifeste
 non seulement par nos actes immanents de connaissance et de
 volonté mais aussi par notre activité extérieure, "l'exten-
 sion" d'objets, à plus forte raison Dieu, par le fait qu'il
 est acte, pour nous nous-même connaître et vouloir, mais sur-
 tout produire au dehors des effets, c'est-à-dire être cause de
 l'existence d'autres êtres.

Au terme de ces démonstrations, Dieu nous
 apparaît comme "simple" et "sans" de parties (sans
 parties). Et Thomas se livre immédiatement que Dieu est "simple"
 que c'est à juste titre qu'on lui attribue la puissance
 active (SC. 2. 2. 7). Cette argumentation établit la déduction.
 "Par conséquent l'activité de "potentia" et "vir-
 tus" employés indifféremment ici. 2° que des quatre preuves
 avancées dans le Contra Gentiles par St Thomas pour l'établis-
 sement de la puissance de Dieu, la 1ère seulement est une
 conséquence immédiate de la conclusion précédente, savoir que

Dieu est "principium essendi" de certains êtres. La puissance active se définissant précisément comme "principe d'action sur un autre en tant qu'autre", Dieu sera nécessairement doué de puissance active, il sera puissant.

Les trois autres preuves n'en font pas directement état: la 2ème preuve utilise directement les rapports (sequitur) être en acte \longrightarrow puissance active, et être en puissance \longrightarrow puissance passive, pour en déduire que Dieu, qui est acte possède de la puissance active.

La 3ème preuve arguë de la perfection divine: puisque la puissance active est une perfection positive de la créature, Dieu ne peut pas en être dépourvu.

Enfin la 4ème preuve part du fait de l'activité divine établie au terme des preuves de l'existence de Dieu: Dieu est "agens" et "movens"! Or si l'on agit, c'est que l'on peut agir. Passage de l'exercice d'une puissance à l'existence de la puissance elle-même selon le "schème" de l'action transitive signalé plus haut. Dieu est donc "potens" et naturellement la puissance qu'il a ne peut être qu'active.

A l'encontre de la question précédente, celle-ci comporte trois lieux strictement parallèles:

1° I Sent. dist. 42, qu. I, a. I

2° De Potentia qu. I, a. I

3° Ia, qu. 25, a. I

Comme dans ces lieux une part importante est faite aux objections, nous allons d'abord exposer successivement les corps des articles puis nous grouperons dans une étude d'ensemble les objections avec leur réponse.

Et d'abord le texte des SENTENCES.

Le sed contra est simple: tout effet est produit par la puissance d'une cause efficiente. Or Dieu est cause efficiente des choses. Il faut donc poser en lui la puissance.

Mais c'est le corps de l'article qui est intéressant; ici, comme dans une grande partie des Sentences, l'influence ~~de~~ d'Avicenne est manifeste.

Pour Avicenne (112), le terme de puissance a désigné d'abord une perfection chez l'homme, perfection qui lui permet de faire ce qu'il veut, sans se laisser arrêter par des obstacles: l'homme puissant ne subit ni les faits ou les choses, - il les produit, il en est le maître, - ni la volonté des autres, - il fait ce qu'il veut.

Et ainsi la première signification, "la imposi-

Un est "principe" de certains être. La puissance active ne détermine pas l'existence d'un être, mais un être est fait de "autre". Un être nécessairement dans la puissance active, il sera existant.

Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs. Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs. Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs.

La même chose arrive d'ailleurs. Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs. Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs.

Notre la même preuve part du fait de l'activité divine établie au temps des preuves de l'existence de l'âme. On peut dire "quod" et "quod" et "quod" et "quod".

La même chose arrive d'ailleurs. Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs. Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs.

- A l'opposé de la question précédente, celle-ci comporte trois lieux étroitement parallèles:
- 1° La puissance de l'âme.
 - 2° La puissance de l'âme.
 - 3° La puissance de l'âme.

Comme dans ces lieux une part importante est faite aux objections, nous allons d'abord exposer successivement les corps des articles et nous terminerons dans une étude d'ensemble les objections avec leur réponse.

Et d'abord le texte des **ARTICLES**.

La même chose arrive d'ailleurs. Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs. Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs.

Mais c'est la corne de l'article qui est intéressante. Ici, nous avons une grande partie des objections, l'intention de l'auteur est manifeste.

Notre Article (44) se termine par une puissance à l'âme. La même chose arrive d'ailleurs. Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs. Les trois autres preuves n'ont pas été données. La même chose arrive d'ailleurs.

tio" (113), c'est celle de "l'impossibilité de pâtir", "non posse pati". Cette connaissance, négative, s'est enrichie d'une autre, corrélatrice, mais qui pose quelque chose de positif: l'activité.

Ces précisions sur l'origine et le sens actuel du mot puissance nous permettent de comprendre pourquoi nous devons la poser en Dieu d'une façon parfaite, "perfecta ratio":

- a. Dieu fait toute chose: il est Acte pur, acte parfait; aspect positif de la puissance.
- b. Dieu ne subit aucune action puisqu'il n'y a en lui aucune passivité.

L'aspect (a) bloque deux points de vue (acte, perfection) qui dans le C.G. fournissent deux arguments distincts (le 2ème et le 3ème).

Quant à l'aspect (b), il est absent du C.G.

Le texte du DE POTENTIA (qu. I, a. I) est bien plus plein et plus nerveux.

La puissance, dit St Thomas, vient de l'acte; or celui-ci est double: il y a l'acte premier qui désigne la forme, et l'acte second qui désigne l'opération. L'usage (ex communi hominum intellectu) montre que le nom d'acte fut d'abord donné à l'opération et de là "transféré" pour désigner la forme en tant que celle-ci est le principe et la fin de l'opération.

Aussi comprend-on que la puissance soit double:

- 1° l'une active correspondant à l'acte-opération; et il semble que c'est elle qui ait la première porté le nom de puissance
- 2° l'autre passive correspondant à l'acte-forme.

Ce préliminaire étymologique ayant précisé le sens de puissance, St Thomas est à même de déduire la puissance en Dieu. En effet de même que la passion suppose une puissance passive, de même l'action suppose une puissance active "l'acte premier qu'est la forme". Et c'est pourquoi à Dieu qui est Acte pur et premier, il convient au maximum d'agir et de communiquer aux autres sa similitude; aussi la puissance active lui convient-elle au maximum.

Seulement la manière dont nous connaissons l'infinie perfection de Dieu, "ex effectuum similitudinem", commande notre langage. Nous ne trouvons aucune perfection dans la créature qui ne soit mêlée d'imperfection; il nous faut prendre de chacune d'elle l'aspect de perfection qu'elle

...elle est celle de la "responsabilité de l'acte", non
sans cela. Cette connaissance, négative, est essentielle à un
autre, c'est-à-dire, celle qui pose quelques choses de positif
l'activité.

Les autres opérations sur l'origine et le sens
actuel de son existence nous permettent de constater pour-
quoi nous devons la poser en son lieu d'une façon parfaite.

"certains traits":
A. Bien fait toute chose (c'est-à-dire) est faite par, avec, par là;
aspect positif de la puissance.
B. Bien ne subit aucune action qu'il n'y a eu lui
même passivité.
Le premier aspect est une manifestation de l'acte, c'est-à-dire
contact du C.O. (Mère active) et l'acte de l'acte qui est
la manifestation de l'acte par lui-même.
Quant à l'aspect (B), il est absent du C.O.

Le texte du "DE POTENTIA" (du I, a. 1) est bien plus plain et
plus nerveux.

L'opération, dit St Thomas, vient de l'acteur celui-ci
est double et y a l'acte premier qui désigne la forme, et
l'acte second qui désigne l'opération. Les deux sont connus
comme un seul et même, mais l'acte qui est l'acte lui-même
donne à l'opération et à la "transformation" pour désigner la
forme en tant que celle-ci est la première et la fin de l'o-
pération.

Avant d'avoir vu que la puissance soit double;
1° l'acte active correspondant à l'acte-opération; il
semble que c'est elle qui ait la première portée la
non de puissance
2° l'acte passive correspondant à l'acte-forme.

Ce préliminaire épiphénoménique avait précisé la
sens de puissance. St Thomas est à même de déduire la puis-
sance en Dieu. En effet de même que la puissance suppose une
puissance passive, de même l'acte suppose une puissance
active. L'acte premier du "est la forme". Et c'est pourquoi
Dieu qui est Acte pur et premier, il contient en lui-même
l'acte et le communiqué aux autres en tant qu'actif; la
puissance active est convertie-elle en puissance.

Enfin, la manière dont nous concevons l'in-
telle perfection de Dieu, "lex effectum similitudinis", -com-
mune avec l'acte. Nous ne trouvons aucune perfection dans
la nature qui ne soit même d'inspiration; nous faut
prendre de chacune d'elle l'aspect de perfection qu'elle

exprime et l'appliquer à Dieu en excluant toute l'imperfection qu'elle inclut. C'est ainsi que l'esse désigne quelque chose d'achevé et de simple mais de non subsistant; alors que la substance par contre signifie quelque chose de subsistant mais connotant un sujet.

Dès lors nous attribuerons à Dieu l'esse et la substance, la première en raison de l'achèvement et de la simplicité qui s'y trouvent exprimés, et la substance en raison de la subsistance.

"De la même manière nous attribuons à Dieu l'opération sous la raison de complément ultime et non en raison de l'objet sur lequel elle porte ("non ratione ejus in quod operation transit"). Par contre nous lui attribuons la puissance en raison de la permanence et de son principe, non en raison de ce qui est complété par l'opération"

Le texte est clair à souhait : l'on y reconnaît les principes qui sont à la base de toute la question des "Noms divins".

Le texte de la SOMME (Ia, 25, a. 1) est beaucoup moins explicite. Après avoir distingué les deux puissances passive et active, St Thomas montre que Dieu, qui est acte pur et absolument parfait, ne peut d'aucune façon avoir de la puissance passive, principe de réception, mais qu'au contraire il doit avoir au maximum la puissance active, principe d'action dans un autre. La Somme est vraiment un "compendium" "ad eruditinam incipientium"...

exprime au l'attribuer à Dieu en excluant toute l'imperson-
 nité du 'sujet' absolu. C'est ainsi que l'usage de certains termes
 choses d'attribuer et de simple sans de son sujet. L'attribuer
 que la substance par contre signifie quelque chose de sub-
 stantiel sans cependant être sujet.
 Les deux nous attribuons à Dieu l'essence et la
 substance, la première en raison de l'attribuer et de la sub-
 stantiel qui s'y trouvent exprimés, et la substance en raison
 de la substance.
 La même manière nous attribuons à Dieu l'essence
 raison sans la raison de complètement ultime et non exprimé
 de l'objet sur lequel elle porte. Les raisons s'y trouvent
 expression. Les autres nous lui attribuons la sub-
 stance en raison de la permanence et de son principe, non en
 raison de ce qui est compris par l'opération.
 Le texte est clair à souhait: il n'y a rien de
 l'attribuer qui soit à la base de toute la question des
 "Homo divinus".

Le texte de la SOMME (I, 25, a. 1) est beaucoup moins
 explicite. Après avoir distingué les deux questions positive
 et négative, le "Homo" montre que Dieu, qui est sans fin et ab-
 solument parfait, ne peut d'aucune façon avoir de la substance
 passive, quoique de réception, mais qu'au contraire il doit
 avoir au maximum la substance active, principe d'action dans
 un être. La somme est vraiment un "essentium" ad trini-
 tatem.

Ch. 3
Les objections

Nous venons de voir comment la puissance se trouve en Dieu; il nous faut maintenant examiner les objections que soulève une telle conclusion. Inexistantes dans le C.G., elles sont par contre nombreuses dans les trois autres textes: 5 dans les Sentences, 18 dans le de Potentia, 4 dans la Somme. L'examen successif de chacune des objections serait fastidieux; il vaut mieux les grouper autour des thèmes principaux qu'elles utilisent. Ces thèmes se ramènent aux quatre principaux suivants:

1°-Puissance et perfection.

2°-Puissance et simplicité

(1). Puissance et essence

(2). Puissance et relation

(3). Puissance, science et volonté

a. 1. Puissance et perfection

Nous pouvons d'abord éliminer quelques difficultés qu'une équivoque verbale peut soulever mais qui en fait ne vont pas au coeur du problème; cela nous permettra de consacrer à celles qui sont réelles l'attention qu'elles méritent.

C'est ainsi qu'il faut écarter de la puissance appliquée à Dieu toute idée de puissance passive (Sent. ad Im; Som. ad Im; de Pot. ad 7m et ad 16m): en Dieu acte pur aucune potentialité, aucune réceptivité. Et pour que cette

C. 3
Les objections

Nous venons de voir comment la puissance se trouve en Dieu: il nous faut maintenant examiner les objections que soulève une telle conclusion. Les objections dans le C.G. elles sont par contre nombreuses dans les trois autres textes: dans les Sentences, 18 de la de Potentia, 4 dans la Somme. L'examen succédant de chacune des objections serait fastidieux: il vaut mieux les grouper autour des thèmes principaux qu'elles utilisent. Ces thèmes se ramènent aux quatre principaux suivants:

- 1°-Puissance et perfection.
- 2°-Puissance et simplicité
- (1) Puissance et essence
- (2) Puissance et relation
- (3) Puissance, science et volonté

C. 4 Puissance et perfection

Une objection d'abord émise par saint Thomas: la puissance divine est dite simple, et par conséquent elle ne peut être composée de plusieurs parties. Or, si elle est composée de plusieurs parties, elle n'est pas simple. Mais, si elle est simple, elle ne peut être composée de plusieurs parties. Or, si elle est composée de plusieurs parties, elle n'est pas simple. Mais, si elle est simple, elle ne peut être composée de plusieurs parties.

C'est ainsi qu'il faut écarter de la puissance divine la composition de plusieurs parties. La puissance divine est dite simple, et par conséquent elle ne peut être composée de plusieurs parties. Or, si elle est composée de plusieurs parties, elle n'est pas simple. Mais, si elle est simple, elle ne peut être composée de plusieurs parties.

élimination ne semble pas arbitraire, il suffira que nous nous rappelions de la genèse de l'idée de puissance; nous avons vu, en effet, que de par sa "première imposition" et en elle-même elle n'évoque pas de passivité.

Donc pas de puissance passive et tout ce qui peut s'y rattacher en particulier de matière. L'on se rappelle l'indignation de St Thomas quand il repousse la conception de David de Dinant confondant Dieu avec la matière première (cf. Ia, qu. 3, a8), indignation provoquée non seulement par l'espèce de blasphème sur le plan religieux, mais plus encore peut-être par l'énormité de l'erreur du point de vue philosophique.

Même ordre de difficultés suggérées par une vue superficielle de la puissance dans l'ordre créé. L'on dira avec le Maître des Sentences (Pot. obj. 18) qu'agir ne convient pas proprement à Dieu et par conséquent qu'il n'y a pas lieu de mettre en lui de la puissance; l'on oublie que l'agir divin ne se dit qu'analogiquement avec l'action créée, qui seule exige action et passion simultanées (Pot. ad I8m).

Ou bien l'on fait remarquer que la puissance active agit par transmutation (Pot. obj. 15; Sent. obj. 3), qu'elle exige chez le sujet qui la possède de la puissance passive (Pot. obj. 16); que son contraire la privation doit appartenir au même sujet (Pot. obj. 17). Conception univoque de l'action envisagée comme action purement transitive et transportée telle quelle à Dieu. Il suffit pour dissiper, ces objections de remarquer que l'action créatrice ne cesse pas de matière (Pot. ad I5m), que lorsqu'Aristote parle de la coexistence des puissances actives et passives dans un même sujet, il l'entend de l'être vivant qui se meut lui-même (Pot. ad. I6); et qu'enfin, Dieu n'étant pas dans un genre, on ne peut parler à son sujet de contrariété (Pot. ad I7m).

De même, le fait que les puissances sont des habits, c'est-à-dire des accidents, est dû à la condition créée de la puissance (Pot. ad 4m), or en Dieu il n'y a pas d'accident. De même nulle exigence en Dieu d'un choix, qu'évoquerait la puissance chez la créature: Dieu n'agit pas pour un autre que lui (Pot. ad I3m).

Abordons maintenant des difficultés plus sérieuses. Et d'abord il semble bien que la puissance ait moins de perfection que l'acte correspondant qui est sa fin, qui la met en exercice. Or il ne faut mettre en Dieu que ce qu'il y a de plus parfait (Pot. obj. 2; Som. obj. 2).

Il est évident que les principes de la morale ne peuvent être fondés sur des principes de physique ou de chimie. Les principes de physique et de chimie sont des principes de fait, tandis que les principes de morale sont des principes de valeur.

C'est pourquoi la morale ne peut être fondée sur la physique ou la chimie. Elle doit être fondée sur des principes de valeur qui sont indépendants de toute science naturelle. C'est ce que les philosophes ont appelé des principes de morale pure.

Les principes de morale pure sont donc des principes de valeur qui sont indépendants de toute science naturelle. Ils sont donc des principes de morale pure.

On peut donc dire que les principes de morale pure sont des principes de valeur qui sont indépendants de toute science naturelle. Ils sont donc des principes de morale pure.

Il est donc évident que les principes de morale pure sont des principes de valeur qui sont indépendants de toute science naturelle. Ils sont donc des principes de morale pure.

Les principes de morale pure sont donc des principes de valeur qui sont indépendants de toute science naturelle. Ils sont donc des principes de morale pure.

L'objection, disons-nous, est sérieuse parce que elle touche au fondement même de la connaissance analogique. Nous avons déjà vu comment le corps de l'article du de Pot. apportait les discriminations nécessaires. Pour parler de Dieu il nous faut employer notre langage humain, calqué sur la structure de notre intelligence qui ne connaît que "componendo et dividendo"; les "rationes" analogiques que notre esprit arrive à découvrir sont toujours "chargées", "grevées" d'un "modus" créé, source de leur imperfection. Toute la question 13 de la Ia pars est précisément consacrée à l'élaboration de la technique de cette "épistémologie divine"; où l'analogie, de rigueur, est reine.

Il ne saurait être question de reprendre, ici, cette technique: elle est supposée acquise par le trité du "de Deo Uno". Nous voulions simplement, en attirant l'attention sur l'objection faite, la situer dans sa véritable perspective. Le corps de l'article du de Pot., on s'en souvient, disait en substance que l'on attribue à Dieu l'opération en tant qu'elle dit complément ultime, et la puissance en raison de sa permanence et de son caractère de principe.

Dans la Somme (ad 2m), St Thomas envisage les choses d'un autre point de vue; il concède qu'il y aurait effectivement supériorité de l'acte sur la puissance, s'il y avait distinction entre eux. Or en Dieu son action n'est pas autre chose que sa puissance; et l'une et l'autre sont son essence puisque son esse s'identifie avec cette dernière.

Mais alors, dira-t-on (Sent. obj. 5; Pot. obj. 8), si la puissance en Dieu est toujours en acte, il s'ensuivra que l'action de Dieu est éternelle et ~~que~~ donc que la création l'est aussi.

Non point, répond St Thomas (Sent. ad 5m; Pot. ad 8m): si la puissance s'identifie "secundum rem" avec son opération, cela n'entraîne pas nécessairement que l'effet coexiste avec l'opération. En effet cette dernière est réglée par la volonté et la sagesse divine; et l'effet ne suit l'opération que selon ce qu'en dispose la volonté; rien n'empêche que celle-ci décrète que d'une opération éternelle suive un effet dans le temps. C'est, on le voit le problème de l'immutabilité divine que l'on croit menacée par l'affirmation d'une création dans le temps; nous aurons à y revenir longuement.

a.2. Puissance et Simplicité

Plus délicates encore s'élèvent les objections contre la simplicité elle-même de Dieu. Les objections précédentes y faisaient bien allusion, mais l'on y avait surtout

L'objection, d'ailleurs, est sérieuse parce qu'elle touche au fondement même de la connaissance analogique. Nous avons déjà vu comment le corps de l'article au de Pot. apportait les distinctions nécessaires. Pour parler de Dieu il nous faut employer notre langage humain, lequel sur la structure de notre intelligence qui ne connaît que "con-
 ponende et dividendo"; les "rationes" analogiques que notre esprit arrive à découvrir sont toujours "obscures" "inveniens"
 d'un "modus" "etiam" source de leur imperfection. Toute la ques-
 tion est de la part est précisément consacrée à l'élabo-
 ration de la technique de cette "épistémologie divine"; la
 l'analyse, de l'analyse, est terminée.

Il ne s'agit pas de questions de technique, car, en
 la technique elle est supposée acquise par la suite de "de
 Deo Uno". Nous voulons simplement, en attirant l'attention
 sur l'objection faite, la situer dans sa véritable portée.
 tive. La partie de l'article du de Pot., en ce qui concerne, di-
 sent en substance que l'on attribue à Dieu l'opération en
 fait qu'elle est essentiellement ultime, et la puissance en fait
 son de sa puissance et de son caractère de principe.

Dans la Somme (2a 2ae), St Thomas envisage les cho-
 ses d'un autre point de vue: il considère qu'il y aurait elles-
 mêmes supérieures de l'acte sur la puissance, il y aurait
 distinction entre eux. Or en Dieu son action n'est pas autre
 chose que sa puissance: l'une et l'autre sont son essence
 chacune son être identifié avec cette dernière.

Mais alors, d'un autre point de vue (2a 2ae, q. 8), si
 la puissance en Dieu est toujours en acte, il s'ensuit que
 l'action de Dieu est éternelle et que donc la création
 l'est aussi.

Non point, répond St Thomas (2a 2ae, q. 8, ad 2a):
 et la puissance s'identifie "secundum rem" avec son acte.
 tion, cela s'explique par le fait que l'acte est réalisé par la
 avec l'opération. Ce fait est cette dernière est réalisé par la
 volonté et la puissance divine; et l'effet ne suit l'opération
 que selon ce qu'on dit: la volonté; rien n'empêche que
 celle-ci soit une opération éternelle suivie un et
 est dans le temps. C'est, on le voit, le problème de l'immu-
 tabilité divine que l'on avait posée par l'affirmation
 d'une opération dans le temps sans aucune interruption à y
 jamais.

Ch. 2. L'essence et l'opération

Plus précises encore s'élevaient les objections
 contre la possibilité elle-même de Dieu. Les objections précé-
 dentes y faisaient bien allusion, mais l'on avait surtout

en vue la perfection divine; l'on repoussait la notion de puissance non pas tant en ce qu'elle porte atteinte à la ~~par~~ ~~faute~~ simplicité divine qu'à sa perfection. Un pas reste à franchir: accordé que la puissance puisse désigner de soi une perfection, encore faut-il qu'en fait elle puisse ne point se trouver repoussée par d'autres perfections divines, l'unité par exemple, ou même par son inutilité, le rôle qu'on veut lui faire jouer étant déjà tenu par ~~q'~~ certains attributs essentiels.

Examinons d'abord les difficultés que soulèvent les rapports de la PUISSANCE avec l'ESSENCE divines.

A. L'on dit que Dieu agissant directement par son essence n'a pas besoin de cet intermédiaire qu'est la puissance (Sent. obj. 2).

A quoi il faut répondre que nous ne disons pas pas que l'essence soit autre que la puissance en Dieu; c'est en tant que l'essence est principe d'opération qu'elle est appelée puissance. (ad 1^m)

B. L'on fait une instance: vous affirmez que la puissance est principe d'opération. Or en Dieu, l'opération est ~~≠~~ identique à l'essence; et l'essence en Dieu n'a pas de principe puisqu'elle n'est pas "engendrée", qu'elle ne "procède" pas d'un principe. Cette objection se retrouve dans les Sentences (obj. 4), dans le de Pot. (obj. I) et dans la Somme (obj. 3) Mais les réponses faites à ces objections étant sensiblement différentes, nous allons les exposer séparément.

Sentences

L'on accorde que l'opération de Dieu est son essence, qu'elle est son esse; seulement, les "modes de signification" ne sont pas les mêmes, alors que l'essence est signifiée seulement comme principe d'être (principium essendi), la puissance, elle, est signifiée comme principe et de l'opération et de l'effet (operati)

de Potentia

St Thomas reprend l'affirmation des Sentences la puissance ~~est~~ ne dit pas seulement principe d'opération, mais également principe de l'effet. ~~Ma~~ dans le cas de Dieu, il n'est pas nécessaire que ces deux formalités jouent à la fois: la puissance divine est principe de l'effet divin

en une perfection divine; il ne répondait la notion de
 puissance non pas tant en ce qu'elle porte atteinte à la
 faiblesse singulière divine qu'à sa perfection. Un cas reste à
 franchir: accordé que la puissance puisse dériver de son
 perfection, encore faut-il qu'en fait elle puisse se pointer
 ne trouver répondant par d'autres perfections divines, l'un-
 le par exemple, ou même par son insuffisance, la règle qu'on veut
 lui faire jouer étant déjà tenu par d'autres attributs
 essentiels.

Examen d'abord les difficultés des conclusions
 rapportées de la puissance avec l'essence divine.

A. I. On dit que Dieu estant directement par son
 essence n'a pas besoin de cet intermédiaire qu'est la puis-
 sance (Sant. obj. 2).
 A quoi il faut répondre que nous ne tirons
 pas que l'essence soit autre que la puissance en Dieu;
 c'est en fait que l'essence est principe d'opération qu'elle
 est appelée puissance. (Sant. 1-2)

B. I. On fait une instance: vous affirmez que la puis-
 sance est principe d'opération. Or en Dieu, l'opération est
 identique à l'essence: et l'essence en Dieu n'a pas de prin-
 cipe autre qu'elle n'est pas "engendrée", qu'elle ne "procède"
 pas d'un principe. Cette objection se trouve dans les Sen-
 tences (obj. 4), dans le 2^e (obj. 1) et dans la Somme (obj. 2).
 Mais les réponses faites à ces objections étant sensiblement
 différentes, nous allons les exposer séparément.

Reponses

I. On accorde que l'opération de Dieu est son
 essence, qu'elle est son essentiellement. Les "modes de signi-
 fication" ne sont pas les mêmes, alors que l'essence est signi-
 fiée seulement comme principe d'être (signification essentielle).
 la puissance, elle est signifiée comme principe et de l'opé-
 ration et de l'effet (opération).

de Potentia

Et Thomas reprend l'affirmation des Scolastiques
 la puissance essentielle ne dit pas seulement principe d'opéra-
 tion, mais également principe de l'effet. Mais dans le cas de
 Dieu, il n'est pas nécessaire que ces deux formalités jouent
 à la fois: la puissance divine est principe de l'effet divin

sans qu'elle soit principe de l'essence divine, identifiée avec son opération.

Ainsi, dans cette solution, l'on ne retient des éléments formels de la puissance (qu'il faudrait montrer être principalement essentiel) qu'un aspect: celui d'être principe de l'effet.

D'ailleurs la solution ne satisfait pas entièrement St Thomas puisqu'il lui⁹ préfère une seconde qui consiste à distinguer en Dieu une double "ratio" (ne serait-ce pas "relatio"? Cf. ar. des Sentences):

a. l'une réelle qui distingue les Personnes: paternité, filiation, etc (autrement dit les relations trinitaires)

b. l'autre de raison qui est signifiée par les expressions: "l'opération divine vient de l'essence divine (ab essentia)" ou bien "Dieu agit par son essence (per). En effet les prépositions ab, per désignent ordinairement des relations

Cette seconde "ratio" n'est que de raison parce que l'opération que l'on attribue à Dieu implique, de par sa raison formelle, un principe; principe qui communique l'existence à l'opération. Ce qui ne peut pas évidemment avoir lieu en Dieu.

Or il est de la raison de l'opération d'avoir un principe, non de la raison de l'essence; aussi si l'essence divine n'a pas de principe, ni réel ni de raison, l'opération divine, elle, a un principe secundum rationem.

Au fond le raisonnement se ramène à ceci:

En Dieu l'on considère: l'essence; l'opération, la puissance.

a. pas de principe réel en Dieu (autre que la relation de paternité)

b. mais n'y aurait-il pas un principe "secundum rationem"? Pour le savoir, il faut examiner ce que disent formellement l'essence et l'opération.

L'essence ne signifie pas: avoir un principe, tandis que l'opération dit formellement avoir un principe. Donc nous avons un fondement dans les modes de signifier pour dire que la puissance est principe de l'opération divine "secundum rationem".

L'ad 14m du même de Pot. ré-affirme que la puissance en Dieu n'est pas un intermédiaire mais qu'elle est "signifiée comme un intermédiaire.

avec qu'elle soit principe de l'essence divine, identifiée
avec son opération.
Ainsi, dans cette solution, l'on ne retient pas les élé-
ments formels de la puissance (qu'il faudrait montrer être
principalement accidentels) qu'un aspect: celui d'être principe
de l'effet.

Il s'agit de la solution ne satisfaisant pas entière-
ment St Thomas sur ce point: il lui "préjette une seconde qui con-
siste à distinguer en Dieu une double "ratio" (ou ratio-
ne "ratio" est, des latins):

a. l'une réelle qui distingue les Personnes: par-
tie, l'opération, etc. (autrement dit la ratio-
ne "ratio")
b. l'autre de raison qui est signifiée par les ex-
pressions: "l'opération divine vient de l'es-
sence divine (ab essentia)" ou bien "Dieu a-
gît par son essence (per)". En effet les préso-
lations ab, per désignent ordinairement des
relations

Cette seconde "ratio" est due de raison parce que l'opé-
ration que l'on attribue à Dieu implique, de par sa raison
formelle, un principe qui communique l'existence à
l'opération. Ce qui ne peut pas évidemment avoir lieu en
Dieu.

Or il est de la raison de l'opération d'avoir un prin-
cipe, non dans la raison de l'essence: puisque si l'essence divine
n'a pas de principe, ni réel ni déterminé, l'opération divine,
elle a un principe secundum rationem.

Au fond le raisonnement est le suivant:
Si Dieu l'on considère: l'essence; l'opération, la puissance.
a. pas de principe réel en Dieu (autre que la relation
de paternité)

b. mais s'y aurait-il pas un principe "secundum ratio-
nem"? Pour le savoir, il faut examiner ce que
que disent formellement l'essence et l'opé-
ration.

L'essence ne signifie pas avoir un principe, tandis que l'opé-
ration dit formellement avoir un principe. Donc nous avons
un fondement dans les modes de signifier pour dire que la
puissance est principe de l'opération divine "secundum ratio-
nem".

L'ad idem du même de Pat. ré-affirme que la puissance en
Dieu n'est pas un intermédiaire mais qu'elle est "signifiée"
comme un intermédiaire.

Somme

L'on fait remarquer que dans les choses créées, la puissance, en même temps qu'elle est principe d'action, est également principe de l'effet. En Dieu la puissance est principe de l'effet mais elle n'est pas principe de l'action divine qui s'identifie avec l'essence.

Cependant, -l'on retrouve ici la même hésitation que dans le de Potentia, -on pourrait peut-être (nisi forte), considérer le "modum intelligendi" et dire: l'essence divine contenant simplement toutes les perfections, peut être signifiée et sous la raison de puissance et sous la raison d'action, de la même façon que nous entendons l'essence et sous la raison de supôt ayant la nature et sous la raison de nature. De toute façon, la puissance en Dieu signifie le principe de l'effet; principium effectus!

C. Une objection, toujours concernant les rapports de l'essence et de la puissance, voudrait éliminer purement et simplement cette dernière: car dire que Dieu agit par sa puissance c'est ajouter quelque chose à l'essence, et donc porter atteinte à sa simplicité, ne serait-ce que selon notre mode de signifier (Pot. obj. 5)

Ici encore, nécessité de bien voir ce que l'on veut dire quand on affirme qu'il y a de la puissance en Dieu; ~~dire que~~ notre langage nous lie et nous ne pouvons pas échapper à ses connexions métaphysiques: dire que Dieu agit par son essence entraîne nécessairement l'affirmation qu'il y a en Dieu un principe d'action, c'est-à-dire la puissance. Mais l'on ne sacrifie pas pour autant la simplicité divine puisque nous nous gardons de poser cette puissance comme quelque chose d'ajouté à l'essence.

D. Et que l'on ne dise pas (Pot. obj. 6) qu'il aurait fallu se passer du mot de "puissance" au profit de celui "d'essence", en s'appuyant sur le principe qu'entre deux mots désignant une même réalité il faut choisir celui qui évoque le plus de perfection; or dans les êtres perpétuels "l'esse" et le "posse" ne diffèrent pas; à plus forte raison en Dieu.

En faisant une telle objection on oublie que, quand on dit que dans les êtres perpétuels l'esse et le posse ne diffèrent pas, il s'agit de la puissance passive. Quant au choix des mots, il faut bien voir que le terme de "puissance" présente au point de vue signification quelque chose de très enrichissant, de très informateur sur la réalité divine; et donc quoique la puissance s'identifie réelle-

Conclusion

L'on fait remarquer que dans les choses
 créées, la puissance, en même temps qu'elle est principe d'ac-
 tion, est également principe de l'effet. Or Dieu la puissance
 est principe de l'effet sans elle n'est pas principe de
 l'action divine qui s'identifie avec l'essence.
 Cependant, - l'on retrouve ici la même hésitation que
 dans la de Potentia, - on pourrait dire (voir l'obj. 2. 2. 2.)
 devant le "sedem intelligendi" et dire: l'essence divine con-
 tient implicitement toutes les perfectiones, peut être signifiées
 et sous la raison de puissance et sous la raison d'action.
 de la même façon que nous entendons l'essence et sous la
 raison de supposit ayant la nature et sous la raison de nature.
 De toute façon, la puissance en Dieu signifie le principe de
 l'effectivité des effets.

2. Une objection, toujours concernant les rapports
 de l'essence et de la puissance, voudrait éliminer l'essence
 et simplement dire que l'essence est Dieu qui est par sa
 puissance et que l'essence est à l'essence, et donc
 porter atteinte à sa simplicité, ne serait-ce que selon les
 les mots de l'obj. 2. 2. 2.)

Les auteurs, nécessairement de bien voir ce que l'on
 veut dire quand on affirme qu'il y a de la puissance en
 Dieu; cette notre langage nous le dit sans nous en rendre pas
 compte à ses connotations métaphysiques que Dieu agit
 par son essence, certaines nécessairement l'affirmation qu'il
 y a en Dieu un principe d'action, c'est-à-dire la puissance.
 Mais l'on ne saurait pas pour autant la simplicité divine
 puisque nous nous gardons de poser cette puissance comme
 quelque chose d'ajouté à l'essence.

3. Et que l'on ne dise pas (Pot. obj. 2. 2. 2.) qu'il aurait
 fallu se passer du mot de "puissance" au profit de celui
 "d'essence", en s'appuyant sur le principe qu'entre deux
 mots dérivant d'un même radical il faut choisir celui qui
 exprime le plus de perfection; dans les cas particuliers
 "essence" et le "pouvoir" se différencient par la force raison
 en Dieu.

En faisant une telle objection on oublie que
 quand on dit que dans les êtres particuliers l'essence et la
 puissance se différencient, il s'agit de la puissance créée.
 Quant au choix de mots, il faut bien voir que la force de
 "puissance" créée est au point de vue significatif quelque
 chose de très enrichissant, de très informatif sur la res-
 titude divine dont quelque la puissance s'identifie réelle-

ment avec l'essence divine, il faut lui garder son nom spécial, puisqu'à, au dire d'Aristote (114), les mots correspondent aux concepts.

E. Deux autres objections, toujours sur l'inutilité de poser la puissance, vont nous permettre de rencontrer le problème de la distinction des attributs.

L'objection 9ème du de Pot. trouve que l'essence divine est suffisante pour que Dieu agisse par elle. Que si l'on répond (obj. 10), qu'il y a au moins au point de vue conceptuel, selon notre mode de connaître, une différence, la réponse est irrecevable; à quoi bon distinguer là où en fait il n'y a pas de distinction, un concept qui n'étreint rien dans le réel est vain.

D'abord disons qu'effectivement, l'essence divine est suffisante pour que Dieu agisse par elle; il ne s'ensuit pas que la puissance soit superflue: elle ajoute à l'essence, -non pas réellement, mais seulement secundum rationem, -la relation de principe: l'essence elle-même, du fait qu'elle est principe d'action, a raison de puissance (ad 9m).

Qu'une telle façon de s'exprimer soit légitime, il suffit pour s'en rendre compte de préciser comment un concept se trouve dans la réalité:

- a. il peut s'y trouver "immédiatement", par exemple lorsque l'intelligence appréhende directement un être existant hors d'elle: un homme, une pierre.
- b. il peut par contre ne s'y trouver que d'une façon médiate: l'intelligence dans son mouvement réflexe considère au sujet de la chose extra-mentale, autre chose qui ne se trouve pas dans la réalité, mais qui y trouve son fondement: en appréhendant la nature animale dans l'homme le cheval, l'oiseau, je construis le concept de genre.

Et bien, il en est de même pour la relation de principe qu'ajoute ~~l'essence~~ la puissance à l'essence: elle n'est pas elle-même quelque chose de réel, mais il lui correspond quelque chose de réel. L'intelligence perçoit la créature dans sa relation de dépendance avec Dieu; et incapable de saisir une relation sans saisir simultanément la relation réciproque, elle conçoit l'essence divine comme principe de la créature; et ainsi ~~la~~ la relation réelle de la créature à Dieu est quelque chose de réel qui fonde médiatement l'attribution à l'essence divine de la relation de principe, i.e. la puissance (ad 10m)

est avec l'essence divine, il faut lui garder son rang
sacré, surtout, au dire d'Arabo (19), les mots réservés
sont aux concepts.

2. Deux autres objections, toujours sur l'insuffi-
sance de la puissance, vont nous permettre de reconnaître
la portée de la distinction des concepts.
L'objection générale du 1er. trouve que l'essence divine
est insuffisante pour que Dieu puisse par elle. Que si l'on
répond (obj. 10), qu'il y a un autre au point de vue conceptuel,
et selon notre mode de connaissance, une différence, la réponse
est irrecevable; pour son distinction, il est en fait il n'y
a pas de distinction, un concept qui n'est rien dans la
réalité est vain.

Enfin disons qu'effectivement, l'essence divine
est suffisante pour que Dieu puisse par elle; ne s'ensuit
pas que la puissance soit insuffisante ajoutée à l'essence,
non pas réellement, mais seulement accidentellement, la re-
lation générale, essence elle-même, du fait qu'elle est
principale d'action, a raison de puissance (20).
De nos jours, l'usage de l'expression est légitime,
il suffit pour en rendre compte de préciser comment un
concept se trouve dans la réalité:
a. Il peut y trouver "immédiatement", par exemple
lorsque l'intelligence appréhende directement un
être existant hors d'elle: un homme, une pierre.

b. Il peut par contre ne s'y trouver que d'une façon
médiatement, intelligemment dans son mouvement réflexif
connaître au sujet de la chose extra-mentale, qu'
la chose qui se trouve dans la réalité,
mais qui y trouve son fondement: se réfléchissant
la nature animale dans l'homme le cheval, l'oi-
seau, le concept de l'essence.

Et bien, il se est même pour la relation de
puissance qu'ajoute l'essence la puissance à l'essence elle-
même, pas elle-même, quelque chose de réel, mais il lui cor-
respond quelque chose de réel. L'intelligence se voit la
essence dans sa relation de dépendance avec Dieu; tout
globe de l'essence sans être simultanément la
relation réflexive; concept l'essence divine comme prin-
cipe de la création; ainsi la relation réelle de la
essence à Dieu est quelque chose de réel qui fonde mé-
diatement l'attribution à l'essence divine dans la relation de
puissance, c. est la puissance (21).

Cette mise au point de la "distinction réelle" et de "distinction de raison fondée", n'est qu'un petit résumé du magistral article des Sentences: liv. I, dist. 2, qu. I, a. 3 où l'on trouve toutes les précisions désirables. Nous ne pouvons que le signaler ici.

F. Autre difficulté soulevée par la valeur accordée aux termes: l'on s'étonne que l'on attribue à Dieu la puissance, qui somme toute ne correspond chez nous qu'à une qualité, alors qu'on lui refuse l'attribut de substance (Pot. obj. II).

Mais l'on ne remarque pas que ce qu'on attribue à Dieu ce n'est pas la puissance, seconde espèce de qualité, propre aux êtres créés qui n'agissent pas immédiatement par leur essence, tandis que Dieu agit directement par son essence (ad II m).

Cette réponse, concise, pourrait prêter à équivoque. La puissance, deuxième espèce de qualité, se divise en effet en puissance active et en puissance passive. Or, - les réponses aux objections précédentes l'ont montré, - c'est bien la puissance active que l'on attribue à Dieu; et donc serait-on tenté de conclure, la deuxième espèce de qualité. Seulement il ne faut pas oublier que la "qualité" est un accident et que c'est à ce titre que la puissance, qui en est une espèce ne s'attribue pas à Dieu.

Mais Cependant, insiste l'obj. I2 du de Pot., vous dites que la puissance en Dieu n'est pas une qualité mais son essence même et qu'elle ne diffère de celle-ci que "secundu rationem", Mais de deux choses l'une: ou bien cette puissance correspond à quelque chose de réel ou bien non. Dans ce dernier cas, elle est inutile; dans le premier, il faudra dire qu'elle ajoute quelque chose à l'essence.

Au fond c'est la même difficulté qui a été soulevée plus haut (E) (Pot. obj. 9 et 10); et c'est la même réponse qu'il faut faire: une même res, identiquement une, qui est Dieu, correspond à nos "rationes"; elles sont en Lui comme dans le fondement de leur vérité alors qu'elles sont dans notre intelligence comme dans leur sujet.

PUISSANCE et RELATION

C'est l'objection 3ème du de Pot. qui soulève la difficulté; l'on avait dit pour distinguer l'essence de la puissance que cette dernière signifiait un principe d'action

Cette mise au point de la "distinction réelle" et de "distinction d'essence" est un point de vue du marxisme dialectique des Essences. L. d. S. p. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

Autre distinction soulignée par la valeur accordée aux termes: on s'étonne que l'on attribue à Dieu la puissance, qui comme toute ne correspond chez nous qu'à une qualité, alors qu'on lui refuse l'attribut de substance (Pot. obj. II).

Mais l'on ne remarque pas que ce qu'on attribue à Dieu ce n'est pas la puissance, seconde espèce de qualité, propre aux êtres créés qui s'ajoutent par immédiatement par leur essence, tandis que Dieu agit directement par son essence (ess. II).

Cette réponse, concis, pourrait être à équivoque la puissance, deuxième espèce de qualité, se divise en deux: la puissance active et la puissance passive. Or, - les réponses aux objections précédentes l'ont montré, - est bien la puissance active que l'on attribue à Dieu; et donc serait-on tenté de conclure, la deuxième espèce de qualité. Seulement, il ne faut pas oublier que la "qualité" est un accident et que c'est à ce titre que la puissance, qui en substance est attribuée pas à Dieu.

Mais cependant, traite l'obj. II de Pot., vous dites que la puissance en Dieu n'est pas une qualité mais une essence même et qu'elle ne diffère de celle-ci que "secondum rationem". Mais de deux choses l'une: ou bien cette puissance correspond à quelque chose de réel ou bien non. Dans ce dernier cas, elle est inutile; dans le premier, il faudra dire qu'elle ajoute quelque chose à l'essence.

Au fond c'est la même distinction qui a été soulignée plus haut (Pot. obj. II) et c'est la même réponse que l'on fait à certains autres cas, notamment un, qui est Dieu, correspond à nos "réponses"; elles sont en lui comme dans la fondation de leur vérité alors qu'elles sont dans notre intelligence comme dans leur objet.

PUISSANCE - RELATION

C'est l'objet de l'obj. II de Pot., qui soulève la difficulté: on avait dit pour distinguer l'essence de la puissance que celle dernière signifiait un principe d'action.

Or le principe dit relation, ici la relation réelle de la créature à Dieu, mais de raison seulement en Dieu; et l'on en conclut qu'il n'y a pas de puissance réelle en Dieu.

A quoi il faut répondre que la puissance dit principe non pas qu'elle soit la relation elle-même que signifie le nom de principe, mais parce qu'elle est ce qui est principe, "id quod est principium" (elle est l'essence avec connotation de principe).

PUISSANCE , SCIENCE et VOLONTE

Nous avons précisé en quel sens la puissance se trouve en Dieu; nous avons éliminé les équivoques en montrant que la puissance dést signifiait l'essence comme principe de l'effet.

Il nous faut aller plus loin; nous savons, en effet qu'en Dieu il y a formellement intelligence et volonté; or la science et la volonté sont causes des choses ce qui revient à dire qu'elles sont principes des choses. Dès lors l'on ne voit ce qu'ajoute la notion de puissance à celles de science et de volonté.

Nous aurons à reprendre le problème dans toute son ampleur quand nous aurons à traiter de la Toute-Puissance divine. Contentons-nous pour le moment de donner la réponse générale, - on remarquera qu'elle est assez souple, - fournie par l'ad 4m de la Somme.

St Thomas indique deux façons de résoudre la difficulté:

1°. il faut d'abord affirmer que "secundum rem", la puissance ne se distingue pas de la science et de la volonté; le fondement d'une distinction de raison vient de ceci: alors que la science dirige que la volonté impère, la puissance elle, réalise "potentia importat rationem principii exsequentis.

2°. ou bien l'on dira que la science elle-même ou la volonté divine sont la puissance en tant qu'ils sont principes effectifs; ce qui explique que la considération de la science et de la volonté en Dieu précède celle de la puissance, comme la cause précède l'opération et l'effet.

Or le principe dit relation, est la relation réelle de la
existence à Dieu, mais de façon semblable au Dieu, l'un ou
l'autre qu'il n'y a pas de puissance réelle en Dieu.

A quel il faut répondre que la puissance dit être-
être non pas qu'elle soit la relation elle-même que signifie
le nom de puissance, parce qu'elle est ce qui est dit être-
être, id quod est "potestas" (elle est l'essence avec conno-
issance de l'essence).

LE PRINCIPAL DE LA SCIENCE ET DE LA VOLONTÉ

Il nous faut aller plus loin, nous avons vu
trouver en Dieu, nous avons éliminé les équivoques en montrant
que la puissance est essentiellement l'essence avec connoissance
de l'essence.

Il nous faut aller plus loin, nous avons vu
effet de Dieu, il y a formellement intelligences et volon-
té, la science et la volonté sont causes des choses et
qui reviennent à dire qu'elles sont principes des choses. Or
lors l'on se voit ce qu'ajoute la notion de puissance à cel-
les de science et de volonté.

Il nous faut aller plus loin, nous avons vu
non seulement dans nous-mêmes à l'instar de la "volonté"
sans doute, mais aussi nous pour le moment de donner la
réponse générale, - on remarquera qu'elle est assez simple,
fournie par l'ad de la somme.

Et Thomas indique deux façons de résoudre la

difficulté:

1° Il faut d'abord affirmer que "secundum rem", la
puissance ne se distingue pas de la science et
de la volonté; le fondement d'une distinction de
l'acte vient de ce qu'il y a que la science dit
que la volonté impère, la puissance elle-même
"potentia importat rationem principii exspectantia"

2° ou bien l'on dira que la science elle-même ou la
volonté divine sont la puissance en tant qu'elles
sont principes effectives qui expliquent que la
considération de la science et de la volonté en
Dieu précède celle de la puissance, comme la cause
précède l'opération et l'effet.

Il nous reste à résoudre le problème de l'unicité de la puissance: ne faut-il poser en Dieu qu'une puissance? On serait tenté d'en mettre plusieurs en remarquant la diversité des effets produits, le rôle en quelque sorte opératif des attributs divins (ISent. dist. 42, qu. I, a. 2) la diversité de puissances correspondant chez nous à une diversité d'actes (ibid. obj. 2)

Voyons ce qu'il en est au juste. Il s'agit d'abord de puissance active puisqu'en Dieu il n'y en a point d'autre. Or nous pouvons considérer cette puissance à un double point de vue:

- a. soit selon l'essence même de la puissance.
- b. soit selon ses effets.

Et par essence de la puissance, il faut entendre ce qu'elle dit formellement, c'est-à-dire d'être, dans quelque genre que ce soit, principe immédiat d'opération. C'est ainsi que la chaleur est principe immédiat de la caléfaction.

Or en Dieu le principe de toutes les opérations divines (évidemment selon notre mode de penser puisqu'en fait il n'y en a qu'une), c'est son essence, car c'est par elle qu'il agit.

Nous pouvons dès lors comprendre comment, d'une certaine manière, la puissance divine est multiple: de même que l'essence divine, une en réalité, comporte une certaine pluralité de rationes qu'expriment les divers attributs, de même à chacun des attributs conviendra la raison de puissance en tant qu'il lui revient d'être principe d'opération.

De même du côté de l'opération: en Dieu elle est son essence; aussi en réalité il n'y a qu'une opération que la diversité "secundum rationem" des attributs et la diversité réelle des effets signifient diversement.

Ici encore les "modus significandi" permettent de mettre les choses au point: "puissance" est un nom de "1^{re} imposition", "un nomen rei", et c'est pourquoi il ne peut pas s'attribuer "pluralement" à Dieu selon les attributs: l'on ~~comprend pas dire qu'il y a en Dieu plusieurs puissances~~, X ne peut pas dire qu'il y a en Dieu plusieurs bontés; c'est le contraire pour les noms de 2^{de} imposition: l'on dit qu'il y a des "attributs" en Dieu. (ibid. ad 4m) (115).

diversité d'actes (ibid. op. cit.)
 la diversité de puissances correspondant chez nous à une
 sorte opératif des attributs divins (ibid. op. cit. p. 1. a. 2.)
 quant la diversité des effets produits, la règle en quelque
 puissance? On serait tenté d'en mettre plusieurs en remar-
 que de la puissance faut-il poser en Dieu qu'une
 Il nous reste à résoudre le problème de l'u-

à un double point de vue:
 point d'autre. Or nous pouvons considérer cette puissance
 d'abord de puissance active puis, en Dieu il n'y a pas
 Voyons ce qu'il en est au juste. Il s'agit

tion.
 sance en tant qu'il lui revient d'être principe d'opéra-
 même à chacun des attributs conviendrait la raison de puis-
 pluralité de raisons qu'expriment les divers attributs, de
 que l'essence divine, une en réalité, comporte une certaine
 certaine manière, la puissance divine est multiple: même
 Nous pouvons dès lors comprendre comment, d'une
 elle qu'il agit.
 fait il n'y en a qu'une), c'est son essence, car c'est par
 divines (évidemment selon notre mode de penser puis qu'en
 Or en Dieu le principe de toutes les opérations
 la chaleur est principe immédiat de la calcination.
 ce n'est pas, principe immédiat d'opération. C'est ainsi que
 dit formellement, c'est-à-dire d'être, dans quelque genre que
 Et par essence de la puissance, il faut entendre ce qu'elle
 d. soit selon ses effets.
 a. soit selon l'essence même de la puissance.

aité réelle des effets signifieront diversément.
 la diversité "secundum rationem" des attributs et la diver-
 son essence; aussi en réalité il n'y a qu'une opération que
 De même du côté de l'opération: Dieu elle est

Y a des "attributs" en Dieu. (ibid. ad 4m) (12).
 le contraire pour les noms de substance: on dit qu'il
 comme l'on ne dit pas qu'il y a en lui plusieurs puissances;
 Y ne peut pas dire qu'il y a en Dieu plusieurs puissances
 commentes d'être, d'être, d'être, d'être, d'être, d'être, d'être,
 pas à attribuer "pluralement" à Dieu selon les attributs: l'on
 re imposition", "un nomen rei", et c'est pourquoi il ne peut
 de mettre les choses au point: "puissance" est un nom de "lé
 Ici encore les "modus significandi" permettent

Il nous reste pour achever d'exposer les textes de St Thomas concernant la puissance (rappelons que nous nous en tenons aux textes "philosophiques") à examiner rapidement les chapitres 8 à 14 du Contra Gentes, qui, eux aussi précisent ce qu'est la puissance en Dieu, pour prévenir les difficultés que l'on pourrait soulever au sujet de simplicité divine.

L'on se souvient qu'au terme du Ch.7, l'on concluait qu'il y avait en Dieu une puissance active; le ch. 8 établit que cette puissance est l'essence même de Dieu:

- 1) Parce que c'est en tant qu'Il est acte que Dieu est puissant; or il est Acte pur, c'est-à-dire acte par toute son essence et c'est pourquoi sa puissance s'identifie avec son essence.
- 2) Parce que rien ne se dit de Dieu par participation.
- 3) Parce que la puissance active, -qui dans un être donné ressortit à sa perfection, -n'est pas en Dieu, distincte de sa perfection qui est son esse; et donc pas distincte non plus de son essence.
- 4) Parce que la puissance active n'est pas un "accident" en Dieu
- 5) Enfin parce que la puissance par laquelle Dieu, agent "per se", agit est son essence.

Puissance qui est son action (ch.9) (en prenant action, ici, pour l'activité "immanente" de Dieu, établie au 1er livre):

- 1) Parce que l'action s'identifie avec l'essence divine
- 2) Parce qu'en Dieu, l'action ne peut pas jouer le rôle de "complément" de la puissance, la distinction, acte 1er et acte 2d n'existant pas in divinis.
- 3) Parce que l'agir divin est son esse et donc son essence
- 4) Enfin parce qu'aucune perfection n'est accidentelle en Dieu.

Il nous reste pour achever d'exposer les textes de St Thomas concernant la puissance (appelons que nous nous en tenons au texte "philosophiques") à examiner rapidement les chapitres 8 à 14 du Contra Gentiles, qui, eux aussi précisent ce qu'est la puissance en Dieu, pour prévenir les difficultés que l'on pourrait soulever au sujet de simplicité divine.

L'on se souvient qu'au terme du ch. 7, l'on concluait qu'il y avait en Dieu une puissance active; ch. 8 établit que cette puissance est l'essence même de Dieu:

1) Parce que c'est en tant qu'il est acte que Dieu est puissance; il est acte pur, c'est-à-dire acte par toute son essence et c'est pourquoi sa puissance s'identifie avec son essence.

2) Parce que rien ne se dit de Dieu par participation.

3) Parce que la puissance active, qui dans un être donné ressortit à sa perfection, n'est pas en Dieu, distincte de sa perfection qui est son essence; donc pas distincte non plus de son essence.

4) Parce que la puissance active n'est pas un "accident" en Dieu.

5) Enfin parce que la puissance par laquelle Dieu agit "per se" agit est son essence.

Puissance qui est son action (ch. 9) (en passant action, ici, pour l'activité "innée" de Dieu, éba-
ble au 1er livre):

1) Parce que l'action s'identifie avec l'essence divine.

2) Parce qu'en Dieu, l'action ne peut pas jouer le rôle de "complément" de la puissance, la distinction, se fait et acte et puissance n'existent pas in divinis.

3) Parce que l'agir divin est son essence et donc son essence.

4) Enfin parce qu'aucune perfection n'est accidentelle en Dieu.

Et c'est pourquoi (ch. IO) la puissance en Dieu ne se dit pas comme principe d'action mais comme principe de l'effet "potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis sed sicut principium factis".

Ce n'est que selon notre "modus intelligendi" que nous distinguons la puissance divine de son action; en réalité la puissance en Dieu se dit par rapport aux effets, "per respectum ad facta". Aussi si certaines actions conviennent à Dieu sans qu'elles signifient passage à quelque chose de produit, - elles demeurent dans l'agent, - on ne dira pas que par rapport à ces actions il y a réellement puissance en Dieu; celle-ci est exclusivement réservée aux seuls "effets". Et c'est pourquoi l'intelligence et la volonté en Dieu "non sunt ut potentiae sed solum ut actiones".

Les chapitres II à I4 achèvent de dissiper tout malentendu sur le caractère des relations qui surgissent du fait que la puissance de Dieu se dit relativement aux choses. L'on y montre que les relations par rapport aux créatures s'attribuent à Dieu (ch. II), mais qu'elles ne sont pas réelles en Lui (ch. I2); que ce ne sont pas des réalités existant en dehors de Dieu, mais des relations qu'on lui attribue selon notre mode de comprendre du fait que les autres réalités se rapportent à lui. A la différence des attributs absolus, sagesse, volonté, etc. qui "ejus essentiam praedicant", ces relations ne le font que "secundum modum intelligendi" seulement.

Simple rappels d'ailleurs des conclusions sur les "noms divins" où toutes ces questions ont été longuement examinées.

Et c'est pourquoi (ch.10) la puissance en Dieu se dit
pas comme principe d'action mais comme principe de l'effet
"potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis sed
sicut principium effectus".

Ce n'est que selon notre "modus intelligendi" que
nous distinguons la puissance divine de son action: en réali-
té la puissance en Dieu se dit par rapport aux effets, "per
respectum ad facta". Avant et certaines actions conviennent
à Dieu sans qu'elles signifient passage à quelque chose de
produit. - elles demeurent dans l'agent. - on ne dira pas que
par rapport à ces actions il y a réellement puissance en
Dieu; celle-ci est exclusivement réservée aux seuls "effets"
Et c'est pourquoi l'intelligence et la volonté en Dieu "non
sunt ut potentiae sed solum ut actiones".

Les chapitres 11 à 14 achèvent de dissiper tout
malentendu sur le caractère des relations qui surgissent du
fait que la puissance de Dieu se dit relativement aux choses.
I'on y montre que les relations par rapport aux créatures s'at-
tribuent à Dieu (ch.11), mais qu'elles ne sont pas réelles en lui.
Dieu (ch.12) que ce ne sont pas des réalités existant en de-
hors de Dieu, mais des relations qu'on lui attribue selon
notre mode de comprendre du fait que les autres réalités se
rapportent à lui. A la différence des attributs absolus, sa-
vois volonté, etc. qui "sunt essentialia praedicant", ces rela-
tions ne le font que "secundum modum intelligendi" seulement.

Simplets rappels d'ailleurs des conclusions sur
les "noms divins" où toutes ces questions ont été longuement
examinées.

Livre 1^{er}

La création dans ses éléments essentiels

2^{ème} section : Le terme de la création, la
créature

Leve 17

La creation dans ses elements essentiels

2^e section : de l'ame de la creation, la

creature

ch. 1

L'universelle causalité de Dieu

Dieu est puissant; en lui la puissance, principe des choses faites, s'identifie avec son action et avec son essence: voilà ce que les pages précédentes ont établi.

Fidèle au plan que nous nous sommes tracé, abordons maintenant le terme de l'action créatrice. On se rappelle, en effet, comment nous avons envisagé le problème: la création est "signifiée" comme une action transitive dont on étudie successivement le principe (la puissance divine), le terme (la créature) et la production elle-même. C'est donc le deuxième aspect que nous considérons maintenant.

Mais il ne faudrait pas cependant que ce schéma, fil conducteur de notre exposé, nous masque le sens de notre enquête. En disant "terme" de la création nous supposons bien déjà ce que signifie, - du moins nominale-ment, - le mot de création: tout ce que la raison humaine, avec ses moyens naturels de connaissance peut atteindre ou déduire comme existant; autrement dit l'univers dans son "entière-té". Mais que le principe et le terme de la création ainsi envisagés soient distincts ou identifiés, que le principe de cette production soit unique ou qu'il suppose une matière pré-existante, un principe "récepteur", c'est à l'enquête elle-même de le préciser. Au fur et à mesure que l'on développera, dans les cadres de l'action transitive, les différents aspects de la création telle que nous la "signifions", nous acquerrons de la nature du signifié une vue moins artificiellement rattachée au cadre qui a soutenu l'analyse.

C'est précisément un des rôles de l'étape présente de dissiper quelques équivoques au sujet des rapports que soutiennent le principe et "les effets", en établissant que la causalité de Dieu est universelle; qu'il n'y a donc qu'un premier principe (ce qui signifie que la matière première elle-même est créée); et, à l'encontre de tout panthéisme, que ce principe est transcendant (et par le fait même immanent) aux êtres qu'il cause et qui sont distincts de lui.

Et donc d'abord, il nous faut établir l'universelle causalité de Dieu. Qu'est-ce à dire? Nous avons vu plus haut (p. 59), lorsqu'il s'est agi de prouver qu'il con-

L'Universelle causalité de Dieu

principe des choses faites, s'identifie avec son action et avec son essence: voilà ce que les pages précédentes ont établi.

Trêve au plan que nous nous sommes tracé, abordons maintenant le terme de l'action créatrice. On se rappelle, en effet, comment nous avons envisagé le problème: la création est "signifiée" comme une action transitive dont on étudie successivement le principe (la puissance divine), le terme (la créature) et la production elle-même. C'est donc le deuxième aspect que nous considérons maintenant.

Mais il ne faudrait pas cependant que ce schéma, l'illuminant de notre exposé, nous masque le sens de notre enquête. En disant "terme" de la création nous supposons bien déjà ce que signifie, - du moins nominativement, - le mot de création: tout ce que la raison humaine, avec ses moyens naturels de connaissance peut atteindre ou débiter comme existant; autrement dit l'univers dans son "entière". Mais que le principe et le terme de la création ainsi envisagés soient distincts ou identifiés, que le principe de cette production soit univoque ou qu'il suppose une matière pré-existante, un principe "récepteur", c'est à l'enquête elle-même de le préciser. Au fur et à mesure que l'on développe dans les cadres de l'action transitive, les différents aspects de la création telle que nous la "signifions", nous acquerrons de la nature du signifié une vue moins superficiellement rattachée au cadre qui a soutenu l'analyse.

C'est précisément un des rôles de l'étude de présente de dissiper quelques équivoques au sujet des rapports que soutiennent le principe et "les effets", en établissant que la causalité de Dieu est universelle: qu'il n'y a donc qu'un premier principe (ce qui signifie que la matière première elle-même est créée); et à l'encontre de tout panthéisme, que ce principe est transcendant (et par le fait même immanent) aux êtres qu'il cause et qui sont distincts de lui.

Et donc d'abord, il nous faut établir l'universelle causalité de Dieu. Qu'entend-on à dire? Nous avons vu plus haut (p. 27), lorsqu'il s'agit de prouver qu'il est

vient à Dieu d'être principe d'être, que la proposition: "certains effets, existent, donc Dieu existe" n'est pas immédiatement équivalente à: "Dieu existe, donc il lui convient d'être principe d'être"; encore moins l'est-elle à celle-ci: "Dieu existe, donc il est cause de tous les êtres."

Aussi après avoir établi (2C.G.ch.6; cf.. plus haut p.59-64) que Dieu est tout qualifié comme cause d'être, faut-il nous demander si néanmoins sans lui, indépendamment de lui, quelque chose ne pourrait pas être de quelque façon. Que si nous prouvons que tout être réellement existant, quelque que soit sa réalité doit nécessairement procéder de Dieu, nous aurons virtuellement démontré la "création": il nous suffira de tirer de cette causalité universelle de Dieu ses immédiates conséquences: causalité de tout l'être, causalité "ex nihilo".

Nous allons d'abord examiner deux textes intéressants des Sentences (I Sent. dist. 3, divisio primae partis textus; et I Sent. Prolog. qu. I, a. 2, ad 2m), qui sans se rapporter directement à la causalité universelle y font cependant allusion. Puis nous expliquerons successivement 4 textes parallèles :

- 1°. 2 Sent. dist. 37, qu. I, a. 2
- 2°. 2 C.G. ch. 16
- 3°. de Pot. qu. 3, a. 5
- 4°. Ia. qu. 44, a. I

viens à Dieu, être principe d'être, que la proposition: "gar-
laine effets, existant, donc Dieu existant" n'est pas immédia-
tément équivalente à: "Dieu existe, donc il lui convient d'être
le principe d'être"; encore moins l'est-elle à celle-ci:
"Dieu existe, donc il est cause de tous les êtres."

Avant après avoir établi: (S.G. ch. 6: cf. plus
haut p. 27) que Dieu est tout qualifié comme cause d'être, faut
il nous demander si néanmoins sans lui, indépendamment de
lui, quelque chose ne pourrait pas être de quelque façon. Que
si nous prouvons que tout être réellement existant, quelque
question sa réalité doit nécessairement procéder de Dieu, nous
aurons virtuellement démontré la "création": il nous suffira
de tirer de cette causalité universelle de Dieu les consé-
quences: causalité de tout l'être, causalité "ex ni-
hil".

Nous allons d'abord examiner deux textes in-
téressants des Sentences (I Sent. dist. 2, division prima par-
tie textus; I Sent. Prolog. du I, a. 2, ad 2m), qui sans se rap-
porter directement à la causalité universelle y font cepen-
dant allusion. Puis nous expliquerons successivement 4 textes
parallèles:

- 1° I Sent. dist. 27, qu. 1, a. 2
- 2° S. G. ch. 16
- 3° de Pot. qu. 2, a. 2
- 4° Ia. qu. 44, a. 1

A. Les SENTENCES

L'on se rappelle que les Sentences ne contiennent pas de question explicitement consacrée à la démonstration de l'existence de Dieu: nous l'avons noté plus haut (p.). L'on trouve cependant, dans une "divisio textus" (I Sen dist. 3, divisio Iae partis textus) un essai de systématisation des preuves de la connaissance de Dieu, qu'il est intéressant d'analyser ici à cause des principes qui y sont mis en jeu.

t. Le Maître de Sentences veut montrer dans cette partie "per rationes et similitudines quasdam", l'unité de l'essence divine et la Trinité des Personnes. Après avoir invoqué au sujet de l'unité des textes scripturaires, le Lombard passe à des raisons naturelles, rationnelles. Il en trouve quatre diverses "selon les voies d'accès des créatures à Dieu que Denys a indiqué dans ses Noms Divins" (116) Denys nous dit qu'à partir des créatures, il y a trois modes d'arriver à Dieu: par causalité, par rémotion et par éminence. Et cela parce que l'esse de la créature est "ab altero", ce qui nous permet d'arriver à sa cause.

Et cela de Deux façons:

a. soit par rapport à ce qui est reçu: c'est la voie de causalité

b. soit par rapport au mode ^{de} réception parce que ce mode est imparfait; deux voies: on peut envisager

1° la "rémotion" de l'imperfection créée de la nature divine

2°. ou le transfert en Dieu sous un mode parfait de ce qui est imparfait dans la créature: voie d'éminence.

Il est curieux de voir qu'ici la disjonction "existence" de Dieu et "connaissance" que l'on a de lui n'est pas faite: les trois voies de causalité, de rémotion et d'éminence vont servir à établir d'une façon très concise l'existence de Dieu alors que dans la Somme la "via remotionis" est essentiellement un procédé pour connaître, négativement, la nature de Dieu.

Donc St Thomas utilisant de très près le texte du Lombard donne ici 4 preuves de l'existence de Dieu:

I. preuve par la causalité:

Toutes les créatures ont leur esse "ex nihilo", ce que

A. Les SENTENCES

L'on se rappelle que les Sentences ne contiennent pas de question explicitement consacrée à la démonstration de l'existence de Dieu: nous l'avons noté plus haut (p. 10). L'on trouve cependant, dans une "diversio textus" (I Sent. dist. 3, diversio las partis textus) un essai de systématisation des preuves de la connaissance de Dieu, qu'il est intéressant d'analyser ici à cause des principes qui y sont mis en jeu.

Le Maître de Sentences veut montrer dans cette partie "per rationes et similitudines quaedam", l'unité de l'essence divine et la Trinité des Personnes. Après avoir invoqué au sujet de l'unité des textes scripturaires, le Lombard passe à des raisons naturelles, rationnelles. Il en trouve quatre diverses "selon les voies d'accès des créatures à Dieu que Denys a indiquées dans ses Noms Divins" (112) Denys nous dit qu'à partir des créatures, il y a trois modes d'arriver à Dieu: par causalité, par rémotion et par éminence. Et cela parce que l'usage de la créature est "ab alio: ce qui nous permet d'arriver à sa cause.

Et cela de deux façons: a. soit par rapport à ce qui est reçu: est la voie de causalité b. soit par rapport au mode réception parce que ce mode est imparfait; deux voies: on peut envisager

- 1° la "rémotion" de l'imperfection créée de la nature divine
- 2° ou le transfert en Dieu sous un mode parfait de ce qui est imparfait dans la créature: voie d'éminence.

Il est curieux de voir qu'ici la distinction "existence de Dieu et "connaissance" que l'on a de lui n'est pas faite: les trois voies de causalité, de rémotion et d'éminence vont servir à établir d'une façon très concise l'existence de Dieu alors que dans la Somme la "via remotionis" est essentiellement un procédé pour connaître, négativement, la nature de Dieu.

Donc St Thomas utilisant de très près le texte du Lombard donne ici à preuves de l'existence de Dieu:

Preuve par la causalité: Toutes les créatures ont leur esse "ex nihilo", ce qui

manifestent leur imperfection et leur potentialité; il y a donc un premier, -Dieu, -d'où leur esse "fluxerit".

2. Preuves par la via remotiois

a) Tout ce qui est imparfait suppose l'absolument parfait; or le corps est quelque chose d'imparfait, fini dans ses dimensions et mobile; donc...

b) Tout être incorporel, qui de par sa nature est changeant, est imparfait. Donc au-delà de toutes les espèces changeantes que sont les âmes et les anges, il doit exister un être incorporel et immobile, absolument parfait; c'est Dieu

L'on ne voit pas très bien ce qu'ont de spécifiques ces preuves: ce ne sont que des variantes de la "via eminentiae" à laquelle pourtant St Thomas ne les réduit pas ici. En effet deux autres preuves sont explicitement prises de la voie d'éminence, selon que l'on considère "l'esse", ou la "connaissance". Etant donné l'importance de ces preuves pour la création nous allons les citer intégralement (éd. Mand. p89) (éd. Mand. p.89)

in esse

"Tertia ergo sumitur ratio per viam eminentiae et est talis
 I. Bonum et melius dicuntur per comparationem ad optimum
 2. Sed in substantiis invenimus corpus bonum et spiritum creatus melius, in quo tamen bonitas non est a seipso.
 3. Ergo oportet esse aliquod optimum a quo sit bonitas in utroque"

"Quarta sumitur per eminentiam in cognitione et est talis.
 I. In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, per cuius propinquitatem aliud alio dicitur speciosius.

Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie spiritum autem speciosiores specie intelligibili.

3. Ergo oportet esse aliquod a quo utraque speciosa sint cui spiritus creati magis appropinquant."

^{division} Et c'est tout. N'oublions pas qu'il s'agit d'une simple, -et mise en forme, -du texte du Lombard. Mais il est significatif que la division ait été faite dans ces cadres. Elle nous servira grandement à débrouiller le problème si débattu de la quarta via; nous y reviendrons. Marquons tout de suite que le 4ème argument (ici) est entièrement fondé sur "l'intelligibilité" plus ou moins grande des êtres (speciosus est un ~~trm~~ terme augustinien qui désigne certainement "l'idée" de la chose, son exemplaire) et aboutit formellement à un 1er Exemplaire dont l'intelligibilité est source d'intelligibilité de toutes les créatures.

manifestation de leur perfection et leur potentialité y a donc un premier, Dieu, où leur essence "fluxion".

2. Preuves par la via remotionis

a) Tout ce qui est imparfait suppose l'absolument parfait: or le corps est quelque chose d'imparfait, fini dans dans ses dimensions et mobile: donc...

b) Tout être incorporel, qui de par sa nature est changeant, est imparfait. Donc au-delà de toutes les espèces changeantes que sont les âmes et les anges, il doit exister un être incorporel et immobile, absolument parfait: est Dieu

L'on ne voit pas très bien ce qu'ont de spécifiques ces preuves ne sont que des variantes de la "via eminentiae" à laquelle pourtant St Thomas ne les réduit pas. En fait deux autres preuves sont explicitement prises de la voie d'éminence, selon que l'on considère "l'essence", ou la "connaissance". Ce qui donne l'importance de ces preuves pour la création nous allons donner intégralement ces deux preuves (éd. Mand. p. 82)

in corpore

"Tertio ergo sumitur ratio per viam eminentiam et est talis I. Bonus et melius dicitur per comparationem ad optimum 2. Sed in substantiis invenimus corpus bonum et spiritum creatum melius, in quo tamen bonitas non est a seipso.

3. Ergo oportet esse aliquid optimum a quo sit bonitas in utroque

"Quarta sumitur per eminentiam in cognitione et est talis I. In quibuscumque est inventio magis et minus aspectuum, est inventio aliquid perfectius principium unum, per cuius proprietatem aliud alio dicitur perfectius.

Sed invenimus corpora esse species sensibilis aspectuum autem species intellectuales. 2. Ergo oportet esse aliquid a quo utraque species sit qui spiritus creati magis appropriantur."

Et c'est tout. W. Oublier pas qu'il s'agit d'une simple mise en forme, du texte du Lombard. Mais il est significatif que la division ait été faite dans ces cadres. Elle nous servira graduellement à débrouiller le problème si débatu de la quarta via: nous y reviendrons. Mais nous tout de suite que le même argument (ici) est entièrement fondé sur "l'intelligibilité" plus ou moins grande des êtres (speciebus) est un très bon argument qui désigne certains "idées" de la chose, son exemplaire (et aboutit formellement à un Exemplaire dont l'intelligibilité est source d'intelligibilité de toutes les créatures.

Tandis que le 3ème argument, où l'on compare les êtres du point de vue de leur esse aboutit à un 1er Etre dont l'esse est source de l'esse de toutes les créatures. On ne pouvait mieux manifester les deux aspects de la participation : au plan de l'essence et au plan de l'esse.

L'autre texte des Sentences où se trouve également fortement souligné ce double aspect est le suivant (I Sent. Prolog. qu. I, a. 2 ad 2m) :

"Le créateur et la créature se réduisent à l'un non pas d'une unité (var. : communauté) univoque mais analogique. Une telle communauté peut être double. Ou bien elle est due à ce que plusieurs êtres participent à quelque chose d'un "secundum prius et posterius", comme la puissance et l'acte (participent à) la raison d'être, et également la substance et l'accident. Ou bien cela provient de ce que l'un reçoit de l'autre l'esse et la ratio et telle est l'analogie de la créature au créateur : la créature n'a d'esse qu'en tant qu'elle descend du 1er Etre ; et elle n'est appelée "être" qu'en tant qu'elle imite le 1er Etre ; il en est de même pour la sagesse et autres perfections attribuées à la créature."

Nous nous souviendrons de ces précisions quand il s'agira de d'établir le "statut" de l'être créé.

Mais venons-en au texte explicite concernant la causalité universelle de Dieu : "Utrum omne ens sit a Deo." (2 Sent. dist. 37, qu. I, a. 2).

L'être nous dit St Thomas, se trouve réalisé dans les divers êtres selon un certain ordre, "secundum prius et posterius". Remarquons tout de suite qu'on ne parle pas ici "d'attribution", mais d'être réalisé : ens invenitur. Mais poursuit St Thomas celui-là est dit "être" véritablement (verissime et primo) dont l'esse est identique à l'essence ; et il en est ainsi "parce que son esse est entièrement non reçu mais il est per se subsistens". Ainsi nous est affirmé ici ce principe essentiellement "thomiste" que nous retrouverons d'ailleurs en maints autres endroits : l'esse non reçu est un esse subsistant. Nous verrons qu'il est à la base de la composition réelle, dans tout être créé, de l'essence et de l'existence, l'essence jouant précisément le rôle de principe récepteur réel.

La suite du texte est obscure ; les différentes éditions déplacent plus ou moins une virgule, mais concordent pour le fond ; voici le texte :

"In omnibus autem quae secundum prius et posterius dicuntur primum eorum quae sunt potest esse causa et per se dictum est causa ejus quod per participationem dicitur et ideo oportet quod illud ens quod non per participationem

Tandis que le même argument, on l'on compare les é-
tres du point de vue de leur essence à un être dont
l'essence est source de l'essence de toutes les créatures. On ne
peut mieux manifester les deux aspects de la partici-
tion au plan de l'essence et au plan de l'essence.

L'autre texte des Sentences où se trouve également
fortement souligné ce double aspect est le suivant (I Sent.
Prolog. qu. I, a. 2 ad 2m):

"Le créateur et la créature se réduisent à l'un non
pas d'une unité (var. communauté) univoque mais analogique.
Une telle communauté peut être double. Ou bien elle est
due à ce que plusieurs êtres participent à quelque chose
d'un secundum primum et posterius, comme la puissance et
l'acte (participants à la raison d'être, et également la
substance et l'accident. Ou bien cela provient de ce que
l'un reçoit de l'autre l'essence et la ratio et telle est l'essence
malgré de la créature au créateur: la créature n'a d'essence
qu'en tant qu'elle descend du ter ter: et elle n'est appa-
rée être qu'en tant qu'elle imite le ter ter: il en est
de même pour la sagesse et autres perfections attribuées
à la créature."

Nous nous souviendrons de ces précisions quand il
s'agira de d'établir la statut de l'être créé.

Mais venons-en au texte explicite concernant la
causalité universelle de Dieu: Utrum omnia esse sit a Deo.
(I Sent. dist. 27, qu. I, a. 2.)

L'être nous dit St Thomas, ne trouve réalisé dans les
divers êtres selon un certain ordre, secundum primum et pos-
terius. Remarquons tout de suite qu'on ne parle pas ici d'une
tribution, mais d'être réalisé: sans inventeur. Mais pour
St Thomas celui-là est dit être véritablement (véritable et
primo) dont l'essence est identique à l'essence: il en est
ainsi parce que son essence est entièrement non reçu mais il
est par sa substance. Ainsi nous est affirmé ici ce principe
essentiellement chomatisme que nous retrouverons d'ailleurs
en maints autres endroits: l'essence non reçu est un essence sub-
stant. Nous verrons qu'il est à la base de la composition
réelle, dans tout être créé, de l'essence et de l'existence,
l'essence jouant précisément le rôle de principe récepteur
réel.

La suite du texte est obscure: les différentes épi-
trophes délaissent plus ou moins une virgule, mais concordent
pour le fond: voir le texte:

"In omnibus autem secundum primum et posterius di-
citur primum esse quod potest esse causa et per se
sicut est causa et per participationem dicitur et
ideo oportet quod illud esse quod non per participationem

sit

alicujus esse quod sit aliud quam ipsum esse dicitur ens
quod primum inter entia est sicut causa omnium aliorum entium

L'on est assez embarrassé pour faire les coupures; il y a probablement quelques mots qui ont été omis. Le sens général nous paraît être celui-ci: parmi tous les êtres qui se disent per prius et posterius, le premier d'entre eux, qui est l'être par soi, est cause des autres êtres, qui sont par participation. Nous reviendrons sur ces principes dans l'exposé de l'argument correspondant du C.G. où le texte ne pose aucune difficulté de lecture.

Les autres êtres poursuit l'argument, ne sont dit exister que "per posterius" en tant qu'ils participent un esse qui ne s'identifie pas avec leur essence; et cela se vérifie avec tous les êtres, quels qu'ils soient, "usque ad ultima entium". De sorte qu'il nous faut conclure que tout ce qu'une créature a d'être, elle ne l'a que par Dieu; elle ne possède en propre que ses déficiences, "sed defectus essendi sit ei a seipso". St Thomas souligne ici cette causalité "déficiente" de la créature, première dans l'ordre du mal, qui est précisément une "privation" d'être; il s'en souviendra constamment quand il s'agira d'accorder la Toute-Puissance divine avec le mal, surtout sous sa forme la plus tragique, le péché.

13

alors que dans le cas contraire, il y a probablement quelques mots qui ont été omis. Le sens général nous paraît être celui-ci: "Le premier d'entre eux, qui est l'être par soi, est cause des autres êtres, qui sont par participation. Nous reviendrons sur ces points dans l'exposé de l'argument correspondant du G. 8. où le texte ne pose aucune difficulté de lecture.

Les autres êtres pourtant l'argument, ne sont pas
exister que "par participation" en tant qu'ils participent au
cause qui ne s'identifie pas avec leur essence; cela se
vérifie avec tous les êtres, quels qu'ils soient, "sans ad
ultima entium". De sorte qu'il nous faut conclure que tout
ce qu'une créature a d'être, elle ne l'a que par Dieu; elle
ne possède en propre que ses déficiences, "sed defectus essen-
di sit et a seipso". St Thomas souligne ici cette causalité
"déterminée de la créature, première dans l'ordre du mal,
qui est précédemment une "privation" d'être; il s'en souvien-
dra certainement quand il s'agira d'accorder la Toute-Puis-
sance divine avec le mal, surtout sous sa forme la plus tra-
gique, le péché.

B. Le CONTRA GENTES

C'est au Contra Gentes (2ème liv?ch.15) que nous trouvons le plus d'arguments, très explicites et très fermes. Les quatre premières preuves précisent en quelque sorte les principes platoniciens utilisés dans la 4a via ; la 5ème est forme plus métaphysique et plus poussée dans ses conséquences de la 3a via par le contingent et le nécessaire ; le 6ème et le 7ème arguments sont propres au Contra Gentes.

Ces arguments non seulement supposent les preuves de l'existence de Dieu élaborées au 1er Livr. mais certains d'entre eux les utilisent même explicitement comme nous allons le voir.

On se rappelle ce que sont ces preuves : les deux premières, très développées, sont prises du mouvement ; elles conduisent à un premier Moteur immobile, séparé ; la 3ème part de l'ordination des causes efficientes et postule une 1ère Cause efficiente ; la 4ème combine deux textes d'Aristote et aboutit à un maxime ens ; enfin la 5ème part de l'ordre du monde et exige un premier Recteur, provident de l'univers. L'ensemble des preuves conduit à un "aliquid primum ens quod Deum dicimus" (IC.G.ch.14)

Ce bref rappel nous permettra de mieux suivre le développement des preuves qui vont établir la causalité universelle. Pour faciliter la lecture nous distinguons les articulations et les numérotions.

1er ARGUMENT

I. Tout ce qui ^{ne} convient pas à quelque chose, affirme St Thomas, "secundum quod ipsum", lui convient par une cause.

Il n'est pas facile au prime abord de traduire ce "secundum quod ipsum" ; St Thomas donne l'exemple d'une attribution "non sec. quod ipsum" : la blancheur à l'homme. Id quo ipsum est, c'est l'essence ; sec. quod ipsum, c'est-à-dire sec. quod ipsum est, en raison de l'essence propre. Comme le fait remarquer le Ferrarais, ici sec. quod ipsum est pris pour un prédicat ou une perfection selon la raison propre et adéquate, la "ratio differentialis". Cette attribution est plus poussée que l'attribution "per se" car cette dernière dit seulement que l'attribut se rattache à l'essence, soit immédiatement soit causalement, ex. Socrate est capable de rire, tandis que le prédicat attribué "sec. quod ipsum" est convertible avec le sujet ; autrement dit c'est une attribution "per se primo" ; c'est ainsi qu'avoir trois angles

B. Le CONTRA GENTES

O'est au Contra Gentes (Sama livch. 12) que nous
trouvons le plus d'arguments, très explicites et très fermes
Les quatre premières preuves précèdent en quelque sorte les
principes dialectiques utilisés dans la 2e et la 3e partie
forme plus métaphysique et est plus poussée dans ses consé-
quences de la 2e partie la contenant et la dépassant;
géné et la 3e partie sont propres au Contra Gentes

Ces arguments non seulement supposent les preuves
de l'existence de Dieu élaborées au 1er livre, mais ils l'u-
tilisent même explicitement (certains du moins) comme nous
allons le voir.

On se rappelle ce que sont ces preuves: les deux pre-
mières, très développées, sont prises du mouvement; les con-
duisent à un premier Motus immobilis séparé; la 3e partie de
l'ordination des causes efficientes et postule une 1ère cause
efficiente; la 4e partie combine deux textes dérivés et a-
boutit à un MAXIME MINIME la 5e partie de l'ordre du mon-
de et exige un premier Rector, provident de l'univers. L'or-
dination des preuves conduit à un "aliquid primum sub quo de-
um dicimus" (I.C. ch. 14)

Ce bref rappel nous permet de mieux suivre la
développement des preuves qui vont établir la causalité
universelle. Pour faciliter la lecture nous distinguons les
articulations et les numérotions.

1er ARGUMENT

1. Tout ce qui convient pas à quelque chose, affirme St Tho-
mas, "secundum quod ipsum", lui convient par une cause.

Il ne faut pas facile au prime abord de traduire ce "secun-
dum quod ipsum"; St Thomas donne l'exemple d'une attributi-
on: "non sec. quod ipsum"; la blancheur à l'homme. Id quo ip-
sum est, c'est l'essence; sec. quod ipsum, c'est à dire sec.
quod ipsum est, en raison de l'essence propre. Comme la fait
remarquer le Porretanus, 101. sec. quod ipsum est, pris pour
un prédicat ou une perfection selon la raison propre et
adéquate, la "ratio differentialis". Cette attribution est
plus poussée que l'attribution "per se" car cette dernière
se dit seulement que l'attribut se rattache à l'essence,
soit immédiatement soit causalement, ex. Socrate est capa-
ble de lire, tandis que le prédicat attribut "sec. quod ipsum"
est convertible avec le sujet; autrement dit c'est une at-
tribution "per se primo"; c'est ainsi qu'il faut voir les autres

convient "sec. quod ipsum" au triangle équilatéral; être animal raisonnable à l'homme; être cet animal raisonnable à Socrate. (117)

Dès lors l'attribution "non secundum quod ipsum" pourra avoir lieu dans deux cas:

1° Pour toutes les perfections accidentelles quelles qu'elles soient, ex. être grand ou petit pour le triangle équilatéral, être savant pour Socrate.

2° Pour les perfections essentielles ("per se"), mais non "primo"; ex. avoir la somme des angles égale à deux droits pour un triangle équilatéral; être animal raisonnable pour Socrate.

Ces précisions apportées, nous comprenons mieux l'affirmation de St Thomas: "Ce qui n'a pas de cause est premier et immédiat... il est nécessairement per se et secundum quod ipsum: "le prédicat "sec. quod ipsum" est le premier prédicat qui s'attribue au sujet; et il n'est pas attribué à cause d'un autre (et donc causé par cet autre), mais sans intermédiaire: immédiatement.

2. "Or il est impossible qu'une même chose convienne à deux êtres secundum quod ipsum."

Cela ressort immédiatement de ce qui vient d'être dit: la note "différentielle" d'un être est, par définition ultime différence de cet être, c'est elle qui l'individualise et donc de ce point de vue, elle est radicalement incommunicable.

3. Et c'est pourquoi si de fait, une même perfection s'attribue à deux êtres (il s'agit évidemment d'attribution réelle correspondant à la perfection existant dans les sujets considérés), nous pourrions en conclure:

a. d'abord que, au moins dans l'un des deux cette perfection est causée;

b. ensuite

1) ou bien que l'un des deux êtres cause la perfection de l'autre. Ici St Thomas cite l'exemple très éclairant du feu qui est cause de la chaleur d'un corps quelconque: tous les deux sont dits être "chaud", mais le feu, c'est secundum quod ipsum.

2) ou bien alors chez les deux, la perfection est causée par un troisième être chez qui cette perfection existe "secu. quod ipsum"; ex. le feu est cause de la lumière de deux chandelles.

4. "Esse autem dicitur de omne quod est".

convient "sec. quod ipsum" au triangle équilatéral; être animal raisonnable à l'homme; être cet animal raisonnable à Socrate. (117)

Dès lors l'attribution "sec secundum quod ipsum" pour- ra avoir lieu dans deux cas:

1) Pour toutes les perfections accidentelles qu'elles qu'elles soient, ex. être grand ou petit pour le triangle équilatéral, être savant pour Socrate.

2) Pour les perfections essentielles ("per se"), mais non "prima"; ex. avoir la somme des angles égale à deux droits pour un triangle équilatéral; être ani- mal raisonnable pour Socrate.

Ces précisions apportées, nous comprenons mieux l'af- firmation de St Thomas: "Ce qui n'a pas de cause est pre- mier et immédiat... il est nécessairement per se et secun- dum quod ipsum: le prédicat "sec. quod ipsum" est le pre- mier prédicat qui s'attribue au sujet; et il n'est pas at- tribué à cause d'un autre (et donc causé par cet autre), mais sans intermédiaire: immédiatement.

3. Or il est impossible qu'une même chose convienne à deux êtres secundum quod ipsum."

Cela ressort immédiatement de ce qui vient d'être dit: la note "différentielle" d'un être est, par définition, différence de cet être, c'est elle qui l'individualise et donc de ce point de vue, elle est radicalement inconmu- nicable.

Et c'est pourquoi si de fait, une même perfection s'at- tribue à deux êtres (il s'agit évidemment d'attribution réel- le correspondant à la perfection existant dans les sujets considérés), nous pourrions en conclure: a. d'abord que: au moins dans l'un des deux cette perlec- tion est causée;

b. ensuite

1) ou bien que l'un des deux êtres cause la perfec- tion de l'autre. Ici St Thomas cite l'exemple très éclairant du feu qui est cause de la cha- leur d'un corps quelconque: tous les deux sont dits être "chud", mais le feu, c'est secundum quod ipsum.

2) ou bien alors chez les deux, la perfection est cau- sée par un troisième être chez qui cette per- fection existe "sec. quod ipsum"; ex. le feu est cause de la lumière de deux chandelles.

4. "Nase autem dicitur de omne quod est."

Esse, c'est-à-dire l'être pris au sens d'exister, comme le montre la construction même de la phrase; l'on est averti, - la remarque à la fin de l'argument le rappelle, - que ce n'est pas un prédicat univoque, mais on n'en maintient pas moins la conclusion car il ne s'attribue pas équivoquement mais analogiquement aux divers êtres. Ce que suppose donc l'affirmation, c'est l'existence d'une multiplicité d'êtres, (à la rigueur une multiplicité d'individus spécifiquement identiques suffirait), envisagée du point de vue de cette première des perfections: l'esse.

5. Dès lors la conclusion s'impose: puisque'il est impossible que deux êtres existent sans que l'un d'eux soit causé, soit par l'autre, soit par un troisième, cause des deux, il s'ensuivra que l'être incausé (cui nihil est causa essendi) est cause de tout être, quel que soit son mode d'être

6. Or l'on a démontré précisément au Ier livre l'existence d'un tel être; de lui proviennent donc tous les êtres quels qu'ils soient.

L'on voit avec évidence que cette preuve de l'universelle causalité de Dieu ne se ramène nullement comme structure à la 4a via: elle lui emprunte tout juste un principe (la multitude exige l'unité qui la cause); mais loin d'aboutir, comme cette dernière à l'existence de Dieu, elle la suppose au contraire. Peut-être faudrait-il s'en souvenir davantage quand on expose la 4a via.

IIème ARGUMENT

L'argument précédent utilisait de la dialectique platonicienne le principe de réduction du multiple à l'un; le deuxième argument, lui, va faire fond sur un autre aspect de cette dialectique: l'imparfait est causé par le parfait.

I. "Ce qui convient à un être de par sa nature même et non par une autre cause (c'est le "secundum quod ipsum de l'argument précédent) ne peut pas se trouver en lui "minoratum" et déficient."

Et cela, explique St Thomas, parce que si l'on retranche ou ajoute quelque chose d'essentiel à une nature, cette nature change d'espèce, ce n'est plus elle; exactement comme les nombres qui varient d'espèce par l'addition ou la soustraction d'une unité.

base, c'est-à-dire l'être pris au sens d'exister, comme le montre la construction même de la phrase: « est averti » - la remarque à la fin de l'argument le rappelle - que ce n'est pas un prédicat univoque, mais on n'en maintient pas moins la conclusion car il ne s'attribue pas équivocement mais analogiquement aux divers êtres. Ce que suppose donc l'affirmation, c'est l'existence d'une multiplicité d'êtres, à la rigueur une multiplicité d'individus spécifiquement identiques (suffisant), envisagés du point de vue de cette première des perfectiones: l'essence.

5. Dès lors la conclusion s'impose: quand il est impossible que deux êtres existent sans que l'un d'eux soit causé, soit par l'autre, soit par un troisième, cause des deux, il s'ensuit que l'être incarné (qui n'est pas causé) est la cause de tout être, quel que soit son mode d'être.

6. Or l'on a démontré précédemment au livre l'existence d'un tel être: il provient donc de tous les êtres qu'ils soient.

L'on voit avec évidence que cette preuve de l'universalité causale de Dieu ne se ramène nullement comme structure à la dévotion de l'unité qui emprunte tout juste un principe (la multiplicité exige l'unité qui la cause); mais loin d'aboutir, comme cette dernière à l'existence de Dieu, elle la suppose au contraire. Peut-être faudrait-il s'en souvenir davantage quand on expose la vie.

LIÈGE ARGUMENT

L'argument précédent utilisant de la dialectique platonicienne le principe de réduction du multiple à l'un; le deuxième argument, lui, va faire fond sur un autre aspect de cette dialectique: l'imparité est causée par le parfait.

1. Ce qui convient à un être de par sa nature même et non par une autre cause (c'est le "secundum quod ipsum de se" argument précédent) ne peut pas se trouver en lui "minutim" et déficient. L'absence ou l'absence de quelque chose d'essentiel à une nature, cette nature change d'espèce, ce n'est plus elle; exactement comme les nombres qui varient d'espèce par l'addition ou la soustraction d'une unité.

"Minoratum et deficiens": termes dont on saisit grosso modo la signification mais qui semblent se refuser à une formulation précise; l'on comprend qu'il y ait une hiérarchie dans les "grandeurs", on ne voit pas immédiatement comment la "gradation" joue dans les qualités. Nous retrouvons ici les difficultés soulevées par la 4a via au sujet du "magis et minus" et ce sont les mêmes solutions qu'il faut y apporter.

Pour que l'on puisse réellement parler de "minoratum et de deficiens", il nous faut éliminer:

1° certaines perfections qui ne supportent pas de degré: on les possède ou on ne les possède pas, telles les perfections essentielles, génériques ou spécifiques attribuées univoquement.

2° les perfections accidentelles qui s'attribuent univoquement dans les limites d'une même espèce: ex. la science humaine qui admet des degrés selon la diversité des individus.

3° éliminer également certaines perfections qui, quoiqu'attribuées analogiquement ne sont pas cependant parfaitement transcendantales et contiennent dans leur concept une imperfection: telles sont par ex. les notions génériques d'animal, de corps, de substance, attribuées analogiquement à l'homme et à l'animal mais qui ne peuvent transcender l'ordre prédicamental;

pour ne retenir en définitive que les perfections transcendantales et celles qui s'y rapportent; parce que ces perfections dominent les espèces et les genres, elles sont susceptibles de plus ou de moins; diversifiées intrinsèquement (la "ratio" est en effet intrinsèque au mode), elles s'attribuent analogiquement à tous les êtres.

Ces précisions permettent de comprendre la conclusion immédiatement tirée par St Thomas de son premier principe:

2. "Si, la nature d'un être demeurant intégrale, l'on découvre (en elle) quelque chose de "minoratum", il est évident que cette perfection "diminuée" ne dépend pas simplement de cette nature mais d'une autre chose dont l'éloignement provoque cette diminution."

Ce qui confirme bien les précisions apportées: on a en vue des perfections qui laissent intégrale la nature mais qui se réalisent d'une façon plus ou moins parfaite dans différents êtres: l'unité d'une plante est moindre que celle d'un animal; celle-ci à son tour est moindre que l'unité d'une âme humaine, plante, animal, âme restant essentiellement ce qu'ils sont. Mais la réalisation graduée

"Minoratum et definitum": termes dont on se sert
 ait gros mode la signification mais qui semblent se
 retourner à une formulation précise; on comprend qu'il y
 ait une hiérarchie dans les "grandeurs", on ne voit pas
 immédiatement comment la "transduction" joue dans les
 qualités. Nous retrouvons ici les difficultés soulevées
 par la vie en sujet de "maris et minis" et ce sont les
 mêmes solutions qu'il faut y apporter.

Pour que l'on puisse réellement parler de
 "minoratum et de definitum", il nous faut éliminer
 1° certaines perfection qui ne supportent pas de de-
 grés: on les possède ou on ne les possède pas, celles-là
 perfection essentielles, générales ou spécifiques at-
 tribuées universellement.

2° Les perfection accidentelles qui s'attribuent uni-
 voquement dans les limites d'une même espèce: la sci-
 ence humaine qui admet des degrés selon la diversité
 des individus.

3° éliminer également certaines perfection qui, pour
 être attribuées analogiquement ne sont pas cependant
 véritablement transcendantales et contiennent dans leur
 concept une imperfection: celles sont par ex. les no-
 tions relatives d'animal, de corps, de substance, attri-
 buées analogiquement à l'homme et à l'animal mais qui
 ne peuvent transcender l'ordre prédicamental;
 pour ne retenir en définitive que les per-
 fections transcendantales et celles qui s'y rapportent;
 parce que ces perfection dominent les espèces et les
 genres, elles sont susceptibles de plus ou de moins; divers
 degrés intrinsèques (la "ratio" est en elle-même intrin-
 sèque au mode), elles s'attribuent analogiquement à tous les
 êtres.

Ces perfection permettent de comprendre la cog-
 nition immédiatement tirée par St Thomas de son premier
 principe:

2°. Si la nature d'un être demeurant intégrale, l'on découvre
 (en elle) quelque chose de "minoratum", il est évident que
 cette perfection "diminuée" ne dépend pas simplement de cet
 être mais d'une autre chose dont l'éloignement provo-
 que cette diminution."

Ce qui confirme bien les perfection rapportées:
 on a en vue des perfection qui laissent intégrale la na-
 ture mais qui se réalisent d'une façon plus ou moins
 certaine dans différents êtres: l'unité d'une plante est
 moindre que celle d'un animal; celle-ci à son tour est moi-
 dre que l'unité d'une âme humaine, plant, animal, âme restant
 essentiellement ce qu'elle sont. Mais la réalisation graduelle

de cette unité exige l'existence d'un être un au maximum, mesure et cause de ces unités dégradées; dans l'échelle des êtres, ceux-ci seront d'autant moins unifiés qu'ils seront éloignés de ce principe unificateur; à l'extrême opposé la matière première, principe de dispersion, de limitation et donc de composition.

3. Dès lors, là où nous rencontrerons une "perfection" qui, dans un être donné, trouve une réalisation moins parfaite que dans d'autres êtres, nous pourrions en conclure que cette perfection ne peut pas se trouver dans cet être par le seul effet de sa nature: son imperfection trahit la source "étrangère" qui la cause.

Et nous pourrions ainsi remonter successivement, dans un "genre" donné, la série des êtres où se trouve réalisée une perfection transcendantale, nous ne pourrions nous arrêter qu'à l'être où se trouve réalisée "au maximum" cette perfection, c'est-à-dire pour employer l'expression vue plus haut, qui la possèdera "secundum quod ipsum"; à lui l'attribution du "genre" convient "maxime".

Des exemples simples peuvent servir de "manuductio" (118): le feu, chaud au maximum, est cause de la chaleur dans tous les corps chauds; de même, lumineux au maximum est cause de lumière de tous les corps lumineux. Autrement dit pour employer le principe si souvent cité par St Thomas: le premier du genre est cause de tous les êtres qui sont dans le genre, mais en prenant ici, strictement pour genre les transcendants (genre au sens large); nous pensons de plus qu'en première visée le principe s'applique à la causalité efficiente (qui suppose d'ailleurs et enveloppe une causalité formelle et exemplaire): les exemples donnés et surtout le contexte (il s'agit de prouver que tous les êtres sont causés au sens fort de venir à l'existence) nous en semblent un excellent témoignage.

4. Or l'on a démontré au Ier Liv. que Dieu est ~~le~~ l'Être au maximum: "Deus autem est maxime ens". Nous en concluons qu'il est cause de tout ce à quoi l'être ("ens") peut s'attribuer.

Même remarque que pour l'argument précédent: on ne démontre pas ici l'existence de Dieu par la 4a via, on utilise un principe de celle-ci: l'imparfait suppose le parfait et est causé par lui.

IIIer ARGUMENT

Le troisième argument met en admirable lumière le caractère propre de la causalité divine: elle atteint la première perfection de tous les êtres, l'existence en tant

de cette unité exige l'existence d'un être au maxi-
mum, mesure et cause de ces unités dérivées; dans l'échelle
de ces êtres, ceux-ci seront d'autant moins unifiés qu'ils
seront éloignés de ce principe unificateur; à l'extrême
secondé à l'existence de ce principe de disparition, de la
mixtion et donc de composition.

3. Dès lors, si on nous rencontrerons une "perfection" qui,
dans un être donné, trouve une réalisation moins parfaite
que dans d'autres êtres, nous pourrions en conclure que cette
perfection ne peut pas se trouver dans cet être par la
seule effet de sa nature: son imperfection trahit la source
"étrangère" qui la cause.

Et nous pourrions ainsi remonter successivement,
dans un "genre" donné, la série des êtres où se trouve réa-
lisée une perfection transcendante, nous pourrions nous
arrêter qu'à l'être où se trouve réalisée "au maximum" cette
perfection, c'est-à-dire pour employer l'expression vue plus
haut, qui la possède "secundum quod ipsum"; à lui l'attri-
bution du "genre" convient "maxime".

Les exemples simples peuvent servir de "maximum"
"100" (100): le feu, chaud au maximum, est cause de la chaleur
dans tous les corps chauds; de même, lumineux au maximum est
cause de lumière de tous les corps lumineux. Autrement dit
pour employer le principe et souvent cité par St Thomas: le
premier du genre est cause de tous les êtres qui sont dans
le genre, mais en premier lieu, strictement pour genre les tres
conditieux (genre au sens large); nous pensons de plus qu'en
première visée le principe s'applique à la causalité effective
orientée (qui suppose d'ailleurs et enveloppe une causalité
formelle et exemplaire); les exemples donnés et surtout
le contexte (il s'agit de prouver que tous les êtres sont
causés au sens fort de venir à l'existence) nous en semblent
un excellent témoignage.

4. On a démontré au 1er liv. que Dieu est essence l'être
au maximum: "dans autem est maxime ens". Nous en concluons
qu'il est cause de tout ce à quoi l'être ("ens") peut s'at-
tribuer.

Même remarque que pour l'argument précédent: on ne
démontre pas ici l'existence de Dieu par la vis, on utili-
se un principe de celle-ci: l'imparfait suppose le parfait
et est causé par lui.

IIIe ARGUMENT

La troisième argument met en admirable lumière
le caractère propre de la causalité divine: elle atteint la
première perfection de tous les êtres, l'existence en tant

que telle et non telle ou telle de ses modalités.

I. Un grand principe où se trouve ^{nt} condensés les exigences aristotéliciennes et la "hiérarchie" dionysienne, commande la preuve: l'ordre des causes doit correspondre à l'ordre des effets, car les effets sont proportionnés à leur cause.

Au fond ce principe n'est que l'application dans l'ordre de la causalité, de la doctrine générale de l'acte et de la puissance: la puissance est déterminée par son acte et lui correspond; il y a une structure hiérarchisée dans ~~l'être~~ "l'être" de l'univers, et il y en a une également, - et qui lui correspond, - dans "l'activité": les effets propres se rattachent à leur cause propre; mais ces effets propres ont entre eux quelque chose de commun qui doit être à une cause commune, cause "propre" de cet effet commun: ce grain planté en terre est la cause propre de la production de cette plante; cet autre de cette plante-là; mais au-dessus de ces causes particulières, le soleil est cause propre de la vie de l'un et de l'autre. De même le roi est cause propre de l'ordre général qui règne dans le royaume ~~et que~~ ordre dont chacun des préposés au service du royaume réalise une "modalité" à titre de cause propre particulière.

2. "Or l'esse est commun à tous les êtres."

Avant d'être pierre, plante animal homme ou ange, la pierre, la plante, l'animal, l'homme ou l'ange sont, tout court, ils sont des êtres et le fait d'assigner des causes propres de leur fieri ou de leur nature "distinctive" (de leur "talité") ne dispense pas de la nécessité de trouver une cause propre de leur "esse". Nous aurons à revenir longuement sur cette distinction capitale lorsque nous traiterons de la causalité de l'agent créé et de l'incommunicabilité du pouvoir créateur.

3. "Il faut donc qu'au dessus de toutes les causes il y ait une cause dont le propre soit de donner l'esse (aliqua causa cujus sit dare esse)"

4. Or l'on a démontré au Ier livr. que Dieu est la Première Cause; il faut donc que tous les êtres qui existent existent par Dieu.

L'on remarquera encore une fois le sens du mot causa dans le vocabulaire de St Thomas: quand il ne spécifie pas il s'agit de la cause efficiente. On le voit ici d'une façon évidente: l'on y recherche la cause propre de l'esse; et quand on renvoie (n° 4) à la démonstration de Dieu comme 1ère Cause, il s'agit d'une démonstration dont le point de départ est une série de causes efficientes.

que telle et non telle ou telle de ses modalités.

1. Un grand principe où se trouve condensée les exigences aristotéliciennes et la "hiérarchie" diopysienne, commande la preuve: l'ordre des causes doit correspondre à l'ordre des effets, car les effets sont proportionnés à leur cause.

Au fond ce principe n'est que l'application dans l'ordre de la causalité, de la doctrine générale de l'acte et de la puissance: la puissance est déterminée par son acte et lui correspond; il y a une structure hiérarchisée dans l'ordre "l'être" de l'univers, et il y en a une également, - et qui lui correspond, - dans "l'activité": les effets propres de cette cause à leur cause propre; mais ces effets propres ont entre eux quelque chose de commun qui doit être à une cause commune, cause "propre" de cet effet commun: grain planté en terre, ce est la cause propre de la production de cette plante; cet autre de cette plante-là; mais au-dessus de ces causes particulières, le soleil est cause propre de la vie de l'un et de l'autre. De même la loi est cause propre de l'ordre général qui régit dans le royaume éternel dont chacun des préposés au service du royaume réalise une "modalité" à titre de cause propre particulière.

2. Or l'essence est commune à tous les êtres. Avant d'être pierre, plante, animal, homme ou ange, tout la pierre, la plante, l'animal, l'homme ou l'ange sont, tout court, ils sont êtres et le fait d'assigner des causes propres de leur être ou de leur nature "distinctive" (de leur "saisie") ne dispense pas de la nécessité de trouver une cause propre de leur "essence". Nous aurons à revenir longuement sur cette distinction capitale lorsque nous traiterons de la causalité de l'agent créé et de l'incommuni-cabilité du pouvoir créateur.

3. Il faut donc poser devant les causes il y ait une cause dont le propre soit de donner l'essence (alors que sa cause ait date essence).

4. Or l'on a démontré au 1er livre, que Dieu est la Première Cause; il faut donc que tous les êtres qui existent existent par Dieu.

L'on remarquera encore une fois le sens du mot causes dans le vocabulaire de St Thomas: quand il ne s'agit pas il s'agit de la cause efficiente On le voit ici d'une façon évidente: l'on y recherche la cause propre de l'ange, et quand on renvoie (2) à la démonstration de Dieu comme première Cause, il s'agit d'une démonstration dont le point de départ est une série de causes efficientes.

IVème ARGUMENT.

Jusqu'ici St Thomas n'a pas explicitement parlé de "participation"; si les preuves précédentes la supposent (il serait intéressant de voir comment), ils ne l'invoquent point. Le 4ème va, par contre, y recourir directement.

I. "Ce qui est dit par essence est cause de tous les êtres qui sont dits par participation."

a. *Ens per essentiam, ens per participationem*: toute première division de l'être, que la réalité impose à l'esprit; comme toutes les notions premières (à commencer par l'être lui-même) on ne la "démontre" pas, on en constate la nécessité en même temps que la fécondité. Il semble bien que ce soit l'identité de l'être avec lui-même qui suggère "l'idée" de "ce qui, par lui-même, est ce qu'il est", l'être dont toute l'essence est d'exister. Ainsi "défini", l'être *per essentiam* est unique, c'est Dieu; il est unique, et c'est pour quoi tout ce qui n'est pas *per essentiam*, est *per participationem*; formule de "rejet", dirait le Père Sertillanges, qui voudrait d'abord exprimer que l'être en question n'est pas *per essentiam*. Quant à la nature positive de cette mystérieuse participation, ce sera à l'analogie de le préciser. Il semble bien aussi que dans la genèse de ces notions, il y ait eu ~~le~~ un souci de précision logique d'attribution essentielle ou par dérivation, *per prius et posterius*.

b. "Cause": encore une fois, nous ne pensons pas qu'il faille affaiblir la pensée de St Thomas par un souci de "platonisme" inconsideré; cause veut dire cause efficiente d'abord (cf. plus haut p. 86) et donc l'on affirme d'une façon très ferme les rapports de la causalité efficiente avec la participation; si celle-ci pouvait chez Platon demeurer plus ou moins dans l'ordre formel des "archétypes" chez St Thomas elle reçoit l'empreinte vigoureuse de l'efficience; nous y reviendrons plus loin (p. 101)

2. "Or Dieu est être par son essence, parce qu'il est son *esse*" (ou parce qu'il est l'*esse* même: *quia est ipsum esse*)

Cela a été établi au Ier livr.; on ne le dit pas explicitement ici mais quelques lignes plus loin, on rappelle, à propos de l'unicité d'un tel être, la démonstration qui en a été faite. Nous restons donc bien dans la ~~sert~~ ligne des arguments qui s'appuient sur l'existence de Dieu déjà démontrée.

3. Si Dieu est par essence, tous les autres êtres sont par participation car l'être qui est son essence ne peut être

IVème ARGUMENT.

Judith et Thomas n'a pas explicitement parlé de "participation" et les preuves précédentes la supposent (il se-
rait intéressant de voir comment) ils ne l'avaient point.
Le même va, par contre, y recourir directement.

1. Ce qui est dit par essence est cause de tous les êtres
qui sont dits par participation.

a. Ena par essence, ena par participation: toute
première division de l'être, que la réalité impose à l'es-
prit: comme toutes les notions premières (à commencer par
l'être lui-même) on ne le "démontre" pas, on en constate la
nécessité en même temps que la fécondité. Il semble bien
que ce soit l'identité de l'être avec lui-même qui suggère
"l'idée" de "ce qui, par lui-même, est ce qu'il est", l'être
dont tout l'essence est d'exister. Ainsi "d'être" l'être par
essence est unique, c'est Dieu; il est unique, et c'est son
quel tout ce qui n'est pas par essence, est par partici-
pation: formule de "rejet", dit la Pèze Bertiniana.
qui voudrait d'abord exprimer que l'être en question n'est
pas par essence. Quant à la nature positive de cette
mystérieuse participation, ce sera à l'analyse de la pré-
ciser. Il semble bien aussi que dans la genèse de ces no-
tions, il y ait eu un souci de précision logique d'at-
tribution essentielle ou par dérivation, par primum et pos-
terius.

b. "Cause": encore une fois, nous ne pouvons pas qu'il
faillie affaiblir la pensée de St Thomas par un souci de
"platonisme" inconnu: cause veut dire cause efficiente
d'abord (cf. plus haut p. 24) et donc l'on affirme d'une fa-
çon très ferme les rapports de la causalité efficiente a-
vec la participation: celle-ci pouvait chez Platon de-
venir plus ou moins dans l'ordre formel des "archétypes"
chez St Thomas elle report l'emprise virtuelle de l'être
participations y reviendrons plus loin (p. 41)

2. Or Dieu est être par son essence, parce qu'il est son
essence (ou parce qu'il est l'essence même: plus est ignis esse)
Cela a été établi au 1er liv. on ne le dit pas
explicitement ici mais quelques lignes plus loin, on rap-
pelle, à propos de l'autorité d'un tel être, la démonstrati-
on qui a été faite: nous restons donc bien dans la même
ligne des arguments qui s'appuient sur l'existence de
Dieu déjà démontrée.

3. Si Dieu est par essence, tous les autres êtres sont par
participation car l'être qui est son essence ne peut être

qu'unique; ils sont donc tous causés par Dieu.

L'être par participation apparaît bien donc comme nous le signalions plus haut, comme s'opposant à l'être par essence, de sorte que l'on aurait le schéma suivant:

être contingent → être nécessaire → être per essentialiam → être per participationem.

Autrement dit, la notion de "participation" est intrinsèquement liée à celle de l'être per essentialiam; et dès l'éveil de l'esprit à cette idée de participation, l'idée sous-jacente est explicative de celle-ci, - idée de l'être per essentialiam, est présente.

Comme on le voit la preuve est des plus simples dans sa formulation; l'on sent bien que celle-ci n'est qu'un léger échafaudage qui doit permettre de saisir, dans une intuition, le dernier mot de la métaphysique: Dieu, l'être per essentialiam est cause de tous les êtres qui ne sont que par participation. La liaison intrinsèque et explicite du lien de causalité efficiente dans la vision de la participation "essentielle" prévient tout panthéisme.

Vème ARGUMENT

Les quatre arguments précédents utilisaient d'une façon plus ou moins explicite la dialectique ascendante; nous y étions en pleine atmosphère platonicienne. L'argument 5ème 5ème par contre est, pourrait-on dire, du pur aristotélisme.

Argument curieux à la vérité; non par ses principes mais par sa structure, comparée à celle des arguments précédents. Nous avons souligné dans chacun de ces derniers le moment précis où l'auteur faisait appel à l'existence de Dieu démontrée dans le Ier livr. Or ici la 1ère partie de l'argument est une véritable et complète démonstration de l'existence ~~d'un premier~~ d'un premier Nécessaire par soi, on ne fait appel au prem. livr. (ch. 42) qu'au sujet de son unicité.

Mais la raison en est bien simple: il n'y a pas dans le ch. consacré aux preuves de l'existence de Dieu (I.C.G. ch. 13), de preuve par la contingence; il n'y a pas de 3a via. Ne nous hâtons pas cependant de conclure que nous la retrouvons ici en compensation; St Thomas ne perd pas de vue son "objet formel": prouver que Dieu, et ici ce sera sous l'aspect de l'être nécessaire, - est cause de l'existence de tous les êtres. Voyons comment il y procède.

Dès le point de départ on devine ce que va être la marche de l'argumentation: "tout ce qui est possible d'être et de ne pas être a une cause" et cela parce que le contingent, considéré en lui-même, est indifféremment ^{sollicité} par l'une ou l'autre direction, seule peut le tirer de cette indifférence, de cette position ad utrum libet une cause qui le

du'unité:ils sont donc tous causés par Dieu.
 L'être par participation apparaît bien donc
 comme nous le signalions plus haut, comme s'opposant à l'être
 par essence, de sorte que l'on aurait le schéma suivant:
 être contingent → être nécessaire → être par essen-
 tiam → être par participation.
 Autrement dit, la notion de "participation" est intrinsèque-
 ment liée à celle de l'être par essence; et dès l'éveil de
 l'esprit à cette idée de participation, l'idée sous-jacente
 est explicative de celle-ci, - idée de l'être par essence,
 est présente.

Comme on le voit la preuve est des plus simples
 dans sa formulation: on sent bien que celle-ci n'est qu'un
 léger échafaudage qui doit permettre de saisir, dans une in-
 tuitio, le dernier mot de la métaphysique: Dieu, l'être par
 essence est cause de tous les êtres qui ne sont que par
 participation. La liaison intrinsèque et explicite de l'un
 de causalité efficiente dans la vision de la participation
 "essentielle" prévient tout panthéisme.

Yème ARGUMENT

Les quatre arguments précédents utilisaient d'une
 façon plus ou moins explicite la dialectique ascendante; nous
 y étions en pleine atmosphère platonicienne. L'argument Yème
 sera par contre, est, pourrait-on dire, du pur aristotélisme.
 Argument curieux à la vérité: on par ses principes
 mais par sa structure, comparée à celle des arguments précé-
 dents. Nous avons souligné dans chacun de ces derniers la ma-
 nière précise où l'auteur faisait appel à l'existence de Dieu
 démontrée dans la 1^{re} liv. Or ici la 1^{re} partie de l'ar-
 gument est une véritable et complète démonstration de l'ex-
 istence d'un premier nécessaire par soi, on ne fait
 appel au prem. liv. (ch. 42) qu'au sujet de son unité.
 Mais le raisonnement est bien simple: il n'y a pas dans
 la ch. observé aux preuves de l'existence de Dieu (G. ch. 13),
 de preuve par la contradiction: il n'y a pas de 3^e via. Ne nous
 hâtons pas cependant de conclure que nous la retrouvons ici
 en compensation; St Thomas ne perd pas de vue son "objet for-
 mel": prouver que Dieu, et ici ce sera sous l'aspect de l'ê-
 tre nécessaire, - est cause de l'existence de tous les êtres
 Voyons comment il y procède.

Dès le point de départ on devine ce que va être
 la marche de l'argumentation: tout ce qui est possible d'être
 et de ne pas être a une cause" et cela parce que la
 contingent, considéré en lui-même, est indifféremment par l'o-
 ne ou l'autre direction, seule peut le tirer de cette indif-
 férence, de cette position ad utrum libet une cause qui le

Le détermine ad unum. Seulement nous ne pouvons pas procéder à l'infini; nous devons nous arrêter à un \mathbb{N} nécessaire qui qui soit cause de tous les êtres contingents. Nécessaire dont il nous faut chercher la cause de sa nécessité (cf. plus loin p. 102); impossibilité de procéder à l'infini; il existe donc un premier Nécessaire par soi: "et sic est devenire ad aliquod quod est per se necesse esse." C'est strictement la même conclusion que la 3a via: "Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium." (Ia, qu. 2, a. 3), sauf qu'ici St Thomas s'empresse d'ajouter que cet être nécessaire ne peut-être qu'unique "ut in primo ostensum est. Et hoc est Deus Aussitôt, - et c'est capital pour la structure et le sens de l'argumentation, - St Thomas en conclut, en se basant sur ce qu'il a prouvé au début (tout contingent est causé): "il faut donc que tout ce qui n'est pas lui soit réduit à lui comme à sa cause d'être."

En bref l'argument se ramène à ceci:

Tout ce qui n'est pas nécessaire par soi est causé par le nécessaire par soi.

Or Dieu seul est nécessaire par soi

Donc tout ce qui n'est pas Dieu est causé par lui.

VI ème ARGUMENT

Le 6ème argument, assume toutes les richesses du panthéisme, mais s'arrête à point pour en éviter les contradictions. Il n'est cependant pas facile: un trop rapide exposé ménage des surprises, on croit y retrouver des redites inutiles

I. Dieu, rappelle St Thomas, est "producteur" des choses en tant qu'Il est acte.

Nous traduisons "factivus" par producteur; mais cette traduction peut nous induire en erreur si nous ne la précisons aussitôt. Ici, "producteur" évoque, en français, l'idée que Dieu est en fait, producteur des choses, qu'il exerce actuellement cette production. Or le contexte montre qu'il ne s'agit pas d'un tel exercice actuel: Dieu est "factivus rerum", c'est-à-dire "potens rerum facere"; du fait de son actualité nous déduisons en lui la puissance de produire des êtres, nous ne disons pas qu'il les produit actuellement. L'on comprendra mieux la raison de cette nuance dans la suite de l'argument.

2! Or, par son actualité et sa perfection, Dieu contient toute les perfections des choses."

Cela a été établi au Ier livr. quand on a traité de la perfection divine (ch. 28). Et c'est pourquoi, il est virtuellement toutes choses. Les choses sont en lui comme les effets sont dans leur cause. Il s'ensuit que Dieu est en

le déterminé ad unum. Seulement nous ne pouvons pas procéder à l'infini; nous devons nous arrêter à un N nécessaire qui est la cause de tous les autres contingents. Nécessaire donc si nous tentons d'expliquer la cause de sa nécessité (et plus loin p. 407) l'impossibilité de procéder à l'infini; il existe donc un premier Nécessaire par soi: et c'est devenu ad aliquid quod est per se necesse esse. C'est strictement la même conclusion que la 3e via: "Necesse necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium." (La, p. 2. 2. 2.) Seul du'ici St Thomas s'empresse d'ajouter que cet être nécessaire ne peut-être qu'unique: "ut in primo ostensum est. Et hoc est Deus. Anaxistot., - et c'est capital pour la structure et la sens de l'argumentation. - Et Thomas en conclut, en se passant sur ce qu'il a prouvé au début (tout contingent est causé): "il faut donc que tout ce qui n'est pas lui soit réduit à lui comme à sa cause d'être."

En bref l'argument se ramène à ceci:
 Tout ce qui n'est pas nécessaire par soi est causé par le nécessaire par soi.
 Or Dieu seul est nécessaire par soi.
 Donc tout ce qui n'est pas Dieu est causé par lui.

VI ème ARGUMENT

Le 6ème argument assume toutes les richesses du pan-théisme, mais s'arrête à point pour éviter les contradictions. Il n'est cependant pas facilité par trop rapide exposé même des surprises, on croit y retrouver des redites tout les

I. Dieu, rappelle St Thomas, est "producteur" des choses en tant qu'il est cause.
 Nous traduisons "factivus" par producteur; mais cette traduction peut nous induire en erreur si nous ne la précisons aussitôt. Ici, "producteur" évoque, en français, l'idée que Dieu est au fait producteur des choses, qu'il exerce actuellement cette production. Or le contexte montre qu'il ne s'agit pas d'un tel exercice actuel: Dieu est "factivus" ternum, c'est-à-dire "potens ternum factere"; du fait de son actualité nous débitions en lui la puissance de produire des êtres, nous ne disons pas qu'il les produit actuellement. La compréhension mieux la raison de cette nuance dans la suite de l'argument.

Stor, par son actualité et sa perfection, Dieu contient toute les perfections des choses.
 Cela a été établi au 1er livr. quand on a traité de la perfection divine (ch. 28). Et c'est pourquoi, il est virtuellement toutes choses. Les choses sont en lui comme les effets sont dans leur cause. Il s'ensuit que Dieu est en

état de tout faire, il peut tout faire et c'est le sens de la conclusion.

3. "Est igitur ipse omnium factivus."

Si "factivus" était pris au sens d'exercice actuel, le raisonnement serait terminé ici. Or l'argumentation continue; elle progresse car l'on n'explique pas par un "enim", mais l'on poursuit la démonstration en utilisant la conclusion acquise. Cf. le "autem".

4. Cette conclusion obtenue que Dieu est "factivus" de toutes choses serait fautive si nous affirmons en même temps qu'il puisse exister quelque chose qui de par sa nature, ne viendrait pas de Dieu. "Hoc autem non esset si aliquid aliud esset natum esse non ab ipso."

Car si nous supposions un être indépendant, il nous faudrait dire aussitôt : cet être est nécessaire, "car cela seul permet d'être indépendant d'avoir en soi et en soi seul toutes ses raisons d'être." (Sertill. (149)). Or un tel être nécessaire ne peut pas venir d'autrui: il est contradictoire qu'on puisse tirer ses raisons d'être à la fois de soi et d'un autre. Or nous disions tantôt qu'en Dieu un tel être avait sa raison d'être, existait virtuellement. Il n'y a donc pas d'être qui soit indépendant de Dieu, mais Dieu est cause de tout être: "nihil igitur potest esse nisi a Deo."

Ainsi l'être de la créature, avant d'être à la créature est en Dieu, "avant" signifiant non pas nécessairement une priorité temporelle, mais d'abord une priorité de nature. Dieu est pleinement, et c'est pourquoi il est virtuellement toutes choses. Les choses en Dieu, les choses en elles-mêmes: le "platonisme" des Idées exemplaires s'achève dans la "réalité" des êtres créés; St Thomas ne manque jamais de souligner ces deux aspects de la doctrine.

VIIème ARGUMENT

Nous retrouvons dans le 7ème et dernier argument cette double inspiration de la pensée thomiste: le point de vue remonte au platonisme mais la pensée aristotélicienne secrète qui la sous-tend est, en définitive, la primauté de l'acte sur la puissance.

I. "Les être imparfaits tiennent leur origine des êtres parfaits."

Il s'agit de l'imparfait selon son espèce, l'être "imparfaitement" réalisé par rapport à "l'idée" à laquelle il se rattache: l'exemple de la semence le prouve bien. La

état de tout faire, il peut tout faire et c'est la base de la conclusion.

3. "Est-irritus omnia facturus." Si "facturus" était pris au sens d'exercice actuel, le raisonnement serait terminé ici. Or l'argumentation conclutuelle progresse car l'on n'explique pas par un "enim", mais l'on poursuit la démonstration en utilisant la conclusion soignée. Cf. le "autem".

4. Cette conclusion obtenue que Dieu est "facturus" de toutes choses serait fautive si nous affirmions en même temps qu'il puisse exister quelque chose qui de par sa nature, ne viendrait pas de Dieu. "Hoc autem non esset si aliquid aliud esset natum esse non ab ipso." Car si nous supposons un être indépendant, il nous faudrait dire aussitôt que cet être est nécessaire, car cela seul permet d'être indépendant d'avoir en soi et en soi seul toutes les raisons d'être. (Sertifi. (1)). Or un tel être nécessaire ne peut pas venir d'autrui: il est contradictoire qu'on puisse tirer ses raisons d'être à la fois de soi et d'un autre. Or nous disons tantôt qu'un Dieu ne tel être a été la raison d'être, existait virtuellement. Il n'y a donc pas d'être qui soit indépendant de Dieu, mais Dieu est cause de tout X être: nihil tunc potest esse nisi a Deo.

Ainsi l'être de la créature, avant d'être à la créature est en Dieu, "avant" signifiant non pas nécessairement une priorité temporelle, mais d'abord une priorité de nature-Dieu est pleinement, et c'est pourquoi il est virtuellement toutes choses. Les choses en Dieu, les choses elles-mêmes "platoniques" des idées exemplaires, achevées dans la "réalité" des êtres créés; St Thomas manque jamais de souligner ces deux aspects de la doctrine.

VIIème ARGUMENT

Nous retrouvons dans le 7ème et dernier argument cette double inspiration de la pensée thomastique point de vue remonté au platonisme mais la pensée aristotélicienne se caractérise par la sous-tendance, en définitive, la primauté de l'acte sur la puissance.

1. Les êtres imparfaits tiennent leur origine des êtres parfaits. Il s'agit de l'imparfait selon son espèce, l'être "imparfaitement" réalisé par rapport à "l'idée" à laquelle il se rattache: l'exemple dans le monde le prouve bien. La

semence est un vivant "imparfait", en puissance au vivant futur, achevé que sera l'animal, mais imparfait aussi par rapport à l'animal dont il est issu. Ainsi la semence n'est pas première: l'animal, -son idéal achevé, -l'encadre par derrière et en avant. A parler en général et sur le plan de la causalité efficiente, cette antériorité de nature de la cause, de ce qui est en acte, de ce qui est parfait, par rapport à ce qui est en puissance, à ce qui est imparfait, à ce qui est causé est évidente.

2! Or Dieu est l'être infiniment parfait et le Bien suprême.

"Infiniment parfait", parce qu'infiniment être; et donc, Il est à la source de tous les êtres, "imparfaits" sous ce rapport de l'être; par rapport à Dieu, Acte Pur, les êtres et leur ensemble sont imparfaits, sont en quelque sorte en puissance par rapport à lui; et c'est pourquoi tous les êtres "tirent leur origine de Dieu".

L'on aura remarqué ^{l'addition} de "Summum Bonum" à "perfectissimum ens"; il semble que le second terme eut suffi à établir la conclusion. Peut-être faut-il y voir une suggestion heureuse qui clôturerait admirablement ce chapitre consacré à démontrer l'universelle causalité divine: "perfectissimum ens" expliquerait "l'émanation" de tous les êtres de Dieu, Etre Parfait dont ils ne sont qu'une imparfaite imitation; mais "le summum bonum" suggérerait le "retour" de la créature à Dieu, la parfaite réalisation de soi par la remontée à l'Idée créatrice parfaite qui ~~est~~ a été à la source de l'émanation.

Dieu cause de tous les êtres, "surtout, ajoute St Thomas qu'un tel être ne peut être qu'unique", où l'on souligne à la fois l'unicité de la source et l'unicité de la fin.

semence est un vivant "imparfait", en puissance au vivant futur, achevé que sera l'animal, mais imparfait aussi par rapport à l'animal dont il est issu. Ainsi la semence n'est pas première à l'animal, - son idéal achevé, - l'encadre par derrière et en avant. A parler en général et sur le plan de la causalité effective, cette antériorité de nature de la cause, de ce qui est en acte, de ce qui est parfait, par rapport à ce qui est en puissance, à ce qui est imparfait, à ce qui est causé est évidente.

Et Dieu est l'être infiniment parfait et le Bien suprême.

"Infiniment parfait", parce qu'infiniment parfait donc, il est à la source de tous les "imparfaits" sous ce rapport de l'être; par rapport à Dieu, Acte pur, les êtres et leur ensemble sont imparfaits, sont en quelque sorte en puissance par rapport à lui; et c'est pourquoi si tous les êtres "tirent leur origine de Dieu".

L'on aura remarqué de "Summa Bonum" à "perfectissimum ens"; il semble que le second terme ait suffi à établir la conclusion. Peut-être faut-il y voir une suggestion heureuse qui offrirait admirablement ce chapitre consacré à démontrer l'universelle causalité divine: "perfectissimum ens" existant "l'émancipation" de tous les êtres de Dieu, Être Parfait dont ils ne sont qu'une imparfaite imitation; mais "le summa bonum" suggérerait le "retour" de la créature à Dieu, la parfaite réalisation de soi par la remontée à l'idée créatrice parfaite qui en a été à la source de l'émancipation. Dieu cause de tous les êtres, "surtout, ajoute St Thomas, qu'un tel être ne peut être qu'unique", où l'on souligne à la fois l'unicité de la source et l'unicité de la fin.

C. Le DE POTENTIA (qu. 3, a. 5)

Après la série des arguments du C.G., il semble difficile d'en trouver d'autres qui n'en soient pas plus ou moins des variantes. Le de Potentia va nous en fournir trois qui auront pour nous cet avantage de porter un patronage car St Thomas a soin lui-même de "rapporter à Avicenne, Aristote et Platon. Ils nous permettront de reconstituer la genèse de ceux du C.G. en soulignant l'originalité du Docteur Angélique.

St Thomas commence par un conspectus historique dont il aime faire précéder ses "déterminations" (120); en quelques lignes il brosse un tableau historique où, expliquant au fur et à mesure les causes d'erreurs, il prépare une voie des plus naturelles à la solution qu'il propose.

Les Anciens, dit-il; ont, dans leur étude de la nature suivi l'ordre même de la connaissance humaine; à l'instar de celle-ci, qui commence par les sens pour parvenir jusqu'à l'intelligence, les premiers philosophes furent préoccupés des choses sensibles et ce n'est que peu à peu qu'ils parvinrent à découvrir les réalités intelligibles.

Or, à l'encontre des formes substantielles qui échappent à la perception des sens, les formes accidentelles sont sensibles en elles-mêmes. Les premiers philosophes qui crurent qu'elles constituaient toute la réalité, que toutes les formes étaient des accidents d'une seule et unique substance: la matière première. Et parce que la substance est suffisante à expliquer les accidents provenant des principes substantiels, l'on comprend que ces premiers philosophes, avec leur conception de la seule forme substantielle, n'aient pas envisagé d'autre cause que la cause matérielle, qu'ils supposaient incausée. De sorte que la causalité efficiente était purement et simplement niée.

Un premier pas fut franchi lorsque des philosophes postérieurs commencèrent à envisager les formes substantielles sans parvenir cependant encore à la connaissance des universels; ils s'arrêtèrent à la considération de certaines formes spéciales admettant des causes efficientes particulières, limitées à la production de telle ou telle forme par la transformation de la matière. Mais ils ne parvinrent pas encore à concevoir une cause donnant l'esse universellement à tous les êtres. C'est ainsi qu'ils disaient que l'intelligence, l'amitié et la lutte agissaient en séparant et unissant. De sorte que pour eux, tous les êtres n'avaient pas de cause efficiente, celle-ci exigeant une matière préalable, indépendante d'elle, sur laquelle elle put travailler.

Après la série des arguments du G.G., il semble difficile d'en trouver d'autres qui n'en soient pas plus ou moins des variantes. Le potentiel va nous en fournir un qui aura pour nous cet avantage de porter un patronage car St Thomas a soin lui-même de rapporter à Avicenne-Aristote et Platon. Ils nous permettront de reconnaître et la genèse de ceux du G.G. en soulignant l'originalité du Docteur Angélique.

St Thomas commence par un conceptus his- torique dont il aime faire précéder ses "déterminations" ((2)) en quelques lignes il brosse un tableau historique où, ex- pliquant au fur et à mesure les causes d'erreur, il prépare une voie des plus naturelles à la solution qu'il propose.

Les Anciens, dit-il, dans leur étude de la nature suivent l'ordre même de la connaissance humaine; l'instar de celle-ci, qui commence par les sens pour parvenir jusqu'à l'intelligence, les premiers philosophes furent pré- occupés des choses sensibles et ce n'est que peu à peu qu'ils parvinrent à découvrir les réalités intellectuelles.

Or, à l'encontre des formes substantiel- les qui échappent à la perception des sens, les formes acci- dentelles sont sensibles en elles-mêmes. Les premiers philo- sophes qui crurent qu'elles constituaient toute la réalité, que toutes les formes étaient des accidents d'une seule et unique substance; la matière première. Et parce que la substan- ce est suffisante à expliquer les accidents provenant des principes substantiels, l'on comprend que ces premiers philo- sophes, avec leur conception de la seule forme substantielle, n'aient pas envisagé d'autre cause que la cause matérielle, qu'ils supposaient inconscue. De sorte que la causalité effi- ciente était purement et simplement thée.

Un premier pas fut franchi lorsque des philosophes postérieurs commencent à envisager les formes substantielles sans parvenir cependant encore à la connais- sance des universelles; ils s'arrêtèrent à la considération de certaines formes spéciales admettant des causes efficientes particulières, limitées à la production de telle ou telle forme par la transformation de la matière. Mais ils ne parvin- rent pas encore à concevoir une cause donnant l'esse univer- sellent à toutes êtres. C'est ainsi qu'ils disaient que si l'intelligence, l'esprit et la lumière existaient en séparant et unissant. De sorte que pour eux, tous les êtres n'avaient pas de cause efficiente, celle-ci exigeant une matière ordi- naire, indépendamment d'elle, sur laquelle elle put travailler.

Ce ne furent que les philosophes postérieurs "comme Platon, Aristote et leurs disciples", qui parvinrent à la considération de "l'esse" universel lui-même; eux seuls posèrent une cause universelle des choses d'où tous les êtres proviennent..L'on voit que pour St Thomas Platon et Aristote ont certainement professé la création au sens de "dépendance de tout l'être", d'une cause universelle: il en donne ici un témoignage explicite.

Cette affirmation d'une cause universelle de l'être "ipsius esse universalis" est conforme à la foi catholique; elle peut d'ailleurs recevoir une triple démonstration. Nous allons étudier de près ces trois arguments en les comparant à ceux du C.G. St Thomas les appelle des "rationes".

Ia RATIO

St Thomas la rattache à Platon, "ratio Platonis", qui veut qu'une certaine unité précède toute multitude, et cela non seulement pour les nombres, mais également pour les êtres réels eux-mêmes. L'on voit immédiatement, d'après ce principe de base, que nous avons affaire ici au 1er argument du C.G. (cf. p. 82); mais la forme en est un peu différente.

I. "Si quelque chose d'un se trouve communément (communiter) dans plusieurs êtres il faut qu'il soit causé en eux par une cause."

a. L'on ne spécifie pas qu'il y a hiérarchie; on part simplement d'une multiplicité dans les éléments de laquelle on retrouve une même perfection, "aliquid unum" et qui se trouve partout "communiter". Mais l'on ne spécifie pas non plus qu'il s'agit de d'une unité parfaite, l'application faite quelques lignes plus loin, à l'esse, nous montre bien qu'il s'agit toujours dans l'esprit de St Thomas de perfection transcendantale, sinon la causalité dont il parle ne serait pas une causalité efficiente. Au fond, "in re", toute multiplicité de réalités diverses réalisant une perfection analogique est nécessairement hiérarchisée, seulement on peut l'envisager sous ses deux aspects: soit la multiplicité soit la hiérarchie.

b. Que cette perfection soit causée, il le faut bien: ce qui est commun à deux êtres ne peut pas convenir à l'un et à l'autre "ex seipso" (c'est l'équivalent strict du "secundum quod ipsum" du C.G. comme le montrent les mots qui suivent), car chacun d'eux, selon ce qu'il est "secundum quod ipsum est" se distingue de l'autre, et la diversité des causes produit une diversité d'effets". Autrement dit, ce n'est pas la même perfection qui peut en même temps distinguer un être

Ce ne furent que les philosophes postérieurs
 "comme Platon, Aristote et leurs disciples", qui parvinrent à
 la considération de "l'essence" universelle lui-même; eux seuls
 posèrent une cause universelle des choses d'où tous les êtres
 proviennent. L'on voit que pour St Thomas Platon et Aristote
 ont certainement professé la création au sens de "dépendance
 de tout l'être", d'une cause universelle; il en donne ici un
 témoignage explicite.

Cette affirmation d'une cause universelle de
 l'être; dans une cause universelle "est conforme à la foi catho-
 lique; elle peut d'ailleurs recevoir une triple démonstration
 Nous allons étudier d'après ces trois arguments en les com-
 parant à ceux du G.G. St Thomas les appelle des "rationes".

La RATIO

St Thomas la rattache à Platon, "ratio Platonis",
 qui veut qu'une certaine unité précède toute multitude, et
 cela non seulement pour les nombres, mais également pour les
 êtres réels eux-mêmes. L'on voit immédiatement, d'après ce
 principe de base, que nous avons énoncé ici au 1er argument
 du G.G. (cf. p. 21); mais la forme en est un peu différente.

1. Si quelque chose d'un se trouve communément (communiter)
 dans plusieurs êtres il faut qu'il soit causé en eux par une
 cause.

L'on ne spécifie pas qu'il y a hiérarchie; par
 simplement d'une multiplicité dans les éléments de laquel-
 le on retrouve une même perfection, "aliquid unum" et qui
 se trouve partout "communiter". Mais l'on ne spécifie pas non
 plus qu'il s'agit de d'une unité parfaite, l'application fai-
 te quelques lignes plus loin, à l'essence, nous montre bien qu'il
 s'agit toujours dans l'écrit de St Thomas de perfection
transcendante, selon la causalité dont il parle ne serait
 pas une causalité efficiente. Au fond, "in re", toute multi-
 plicité de réalités diverses réalisant une perfection analo-
 gique est nécessairement hiérarchisée, seulement on peut l'ap-
 peler sous ses deux aspects soit la multiplicité soit
 la hiérarchie.

2. Que cette perfection soit causée, il le faut bien;
 ce qui est commun à deux êtres ne peut pas convenir à l'un
 et à l'autre "ex seipso" (c'est l'équivalent strict du "secun-
 dum quod ipsum" du G.G. comme le montrent les mots qui sui-
 vent), car chacun d'eux, selon ce qu'il est "secundum quod ip-
 sum est" se distingue de l'autre, et la diversité des causes
 produit une diversité d'effets". Autrement dit, ce n'est pas
 la même perfection qui peut en même temps distinguer un être

d'un autre et leur être commune; ce par quoi l'on est ce que l'on est ne peut pas être ce que l'on a de commun avec un autre; ~~non~~ n'appartenant pas de soi au sujet et par identité avec lui, cette perfection commune lui vient d'un autre, elle est reçue, elle est donc causée dans l'être récepteur.

2. "Or l'esse est commun à tous les êtres."

Nous avions trouvé exactement le même principe énoncé aux arguments I et 3 du C.G.; ici l'on ajoute une précision intéressante: l'esse est commun aux choses "quae secundum illud quod sunt ad invicem distinctae sunt." Cela confirme ce que nous avançons tantôt lorsque nous affirmions que ce qui distingue un être d'un autre ne peut pas être ce qu'il a de commun avec lui. Le "secundum illud quod sunt" désigne précisément l'essence sous son aspect formel de principe déterminatif, distinctif, ce qu'exprime la définition; et l'on comprend alors que sous cet aspect, les choses qui n'ont pas la même essence sont essentiellement distinctes. L'esse, lui, est commun non pas d'une communauté univoque encore une fois comme s'il s'agissait d'un même élément homogène venant s'ajouter à des essences diverses: la "ratio entis" est intrinsèque à ses modes de réalisations, et l'esse reçoit une "spécification" de l'essence qui le limite. Mais cette réception en lui faisant contracter une diversité, ne lui fait perdre sa "parenté" foncière avec tous les êtres

3. Cet esse reçu est donc causé, ou, comme s'exprime St Thomas "il faut que l'esse qu'on leur attribue ne le soit pas ex seipsis" mais à partir d'une cause. "Les êtres n'existent qu'en tant qu'ils ont un être causé, reçu.

L'on voit donc que nous retrouvons entièrement le Ier argument du C.G., sous une forme ~~un~~ moins élaborée peut-être parceque plus concise; on serait tenté de considérer la rédaction du de Pot. antérieure à celle du C.G.

IIa RATIO

C'est au dire de St Thomas celle d'Aristote (121) Ici le point de départ est celui de la participation "secundum magis et minus"; autrement dit le second aspect de la dialectique ascendante, basé sur la hiérarchie des êtres, par réalisation de plus en plus parfaite d'une même perfection.

I. "Lorsque quelque chose se trouve diversement participé par plusieurs êtres, il faut que ce soit à partir de l'être où elle se réalise le plus parfaitement qu'on l'applique à

tous les êtres dans lesquels on la trouve imparfaitement. Car, continue le texte, si l'on peut dire positivement que les choses sont "plus ou moins" telle ou telle perfection, c'est dans la mesure où elles s'approchent ou s'éloignent de quelque chose d'un. C'est exactement le raisonnement de la 4a via

Ici l'on explique la nécessité de cet "un", mesure (on ne parle pas de cause): si la perfection en question venait à chaque être "~~ex seipso~~" "ex seipso", on ne voit pas pourquoi elle se trouverait plus parfaite dans l'un que dans l'autre; et l'on donne l'exemple du feu: il est au terme (in fine) de la chaleur et c'est pourquoi il est principe de la chaleur de tous les corps chauds.

Principe: il faut entendre cause comme cela a été explicitement dit ailleurs; de même qu'il faut poursuivre dans le sens causal "à l'attribution" dont parle la majeure, car pour qu'une perfection puisse réellement s'attribuer à un être, il faut: 1° qu'elle s'y trouve effectivement, 2° et puisqu'elle est participée, qu'elle soit reçue de l'être où elle se réalise au maximum. Autrement dit, l'attribution, ici recouvre purement et simplement une réalité ontologique dont elle est la transcription; la suite de l'argument le montre. En effet, poursuit-on,

2. il y a un Premier Etre, qui est être parfaitement et véritablement.

Mais, -et nous avons vu que cela caractérise la forme de cet argument, -cet être au maximum, que l'on aurait pu déduire des degrés des êtres (c'est précisément la 4a via), on rappelle que les "philosophes" prouvent son existence par la nécessité d'un Moteur Immobile et Parfait. C'est la même forme d'argumentation qu'à la deuxième preuve x du C.G.

3. "Il faut donc que tous les autres êtres moins parfaits reçoivent de lui l'esse."

Voilà la connexion qui est faite: être imparfait = être reçu. L'on ne parle pas explicitement d'esse causé, mais qu'est-ce qu'un esse reçu qui ne serait pas causé?

L'on ne voit pas exactement ce qu'entend dire St Thomas quand il caractérise cet argument comme "ratio philosophi". Nous avons rappelé plus haut que St Thomas "composait" au Ier liv. ch. 13, une 4a via, avec 2 textes d'Aristote, tirés des Métaphysiques (135). Il est probable qu'à ses yeux la paternité de l'argument qu'il avance ici revient au Stagyrite à cause de la proposition [2].

IIIaRATIO

C'est nous affirme St Thomas celle d'Avicenne (122)

tous les êtres dans lesquels on la trouve impartialement. Car, continue le texte, si l'on peut dire positivement que le choses sont "plus ou moins" telles ou telles perfection, c'est dans la mesure où elles s'approchent ou s'éloignent de quel- que chose d'un. C'est exactement le raisonnement de la 4e via

Ici l'on explique la nécessité de cet "un", mesure (on ne parle pas de cause) : la perfection en question con- vient à chaque être "ex seipso", on ne voit pas pourquoi elle se trouverait plus parfaite dans l'un que dans l'autre; l'on donne l'exemple du feu: il est au terme (la fine) de la chaleur et c'est pourquoi il est principe de la chaleur de tous les corps chauds.

Principalement il faut entendre cause comme cela a été explicitement dit ailleurs; de même qu'il faut poursuivre dans le sens causal "l'attribution" dont parle la 4e via, car pour qu'une perfection soit réellement attribuée à un être, il faut: 1° qu'elle s'y trouve effectivement, 2° et qu'elle soit participée, qu'elle soit reçue de l'être où elle se réalise au maximum. Autrement dit, l'attribution, qui recouvre purement et simplement une réalité ontologique doit n'être que la transcription; la suite de l'argument le mon- tre. En effet, pourvu-

2. Il y a un Premier Être, qui est être parfaitement et véri- fiablement.

Mais, -et nous avons vu que cela caractérise la forme de cet argument, - est être au maximum, que l'on aurait pu dé- duire des degrés des êtres (c'est précisément la 4e via), on rappelle que les "philosophes" prouvent son existence par la nécessité d'un Moteur Immuable et Parfait. C'est la même forme d'argumentation qu'à la deuxième preuve x du C.G.

3. Il faut donc que tous les autres êtres soient parfaits re- çent de lui l'esse."

Voilà la connexion qui est faite: être imparfait être reçu. L'on ne parle pas explicitement d'une cause, mais qu'est-ce qu'un être reçu qui ne serait pas causé?

L'on ne voit pas exactement ce qu'entend dire St Thomas quand il caractérise cet argument comme "ratio philo- sophi". Nous avons rappelé plus haut que St Thomas "compose" au 1er liv. ch. 13, une 4e via, avec 2 textes d'Aristote, tirés des Métaphysiques (1027). Il est probable qu'à ses yeux la pa- rallelité de l'argument qu'il avance ici revient au Stagirite à cause de la proposition [2].

ILLUSTRATION

C'est nous affirmer Et Thomas celle d'Avicenne (112)

C'est toujours la doctrine de la participation qui fait le fond de la preuve; il serait étonnant qu'il en soit autrement: toutes les preuves s'y ramènent en définitive.

I. "Ce qui est par autrui a pour cause ce qui est par soi: illud quod est per alterum reducitur sicut in causam ad illud quod est per se."

Le "per alterum" est exactement l'équivalent du "per participationem" comme le montre l'exemple de la chaleur: s'il y avait une chaleur "per se existens", elle serait cause de tous les corps chauds ou plus exactement de la chaleur de tous les corps chauds qui n'est qu'une chaleur participée. L'on ne voit pas d'ailleurs pourquoi St Thomas emploie l'exemple sous forme conditionnelle; ailleurs il affirme purement et simplement que le feu est la cause de la chaleur de tous les corps chauds, précisément parce que pour la physique des Anciens, le feu est une "calor per se existens".

En somme toujours le même principe: ce qui est participé est causé par ce qui est per se.

2. "Or il faut poser un être qui soit son propre esse."

L'argument précédent parlait d'un "perfectissimum et verissimum ens" sans envisager d'une façon explicite sa subsistance. Ici l'on affirme la nécessité d'un être "quod est ipsum suum esse" et on le prouve par le recours à la nécessité d'un Acte pur en qui ne se trouve aucune composition. Ces amorces de démonstrations d'un Premier Etre au coeur de l'argumentation s'explique par la nature même de la question disputée: l'on ne peut pas comme au C.G. recourir à une démonstration faite antérieurement.

D'ailleurs c'est à dessein que nous disons "amorce" car on ne pousse pas loin l'argumentation. C'est ainsi qu'on ne prend même pas la peine d'affirmer que cet "être qui est son propre esse" est unique et que c'est pour cela que tous les autres êtres sont participés; l'on se contente de tirer la conclusion:

3. C'est par cet être-là que tous les autres êtres sont, "les autres êtres", c'est-à-dire ceux qui ne sont pas leur propre esse mais qui l'ont par mode de participation.

Cet argument est donc exactement le même que le 4ème du Contra Gentes, mais en plus résumé, en moins élaboré, ce qui semblerait confirmer l'hypothèse d'une rédaction du "de Pot." antérieure au C.G.

*quelques traits
à l'endroit
?*

C'est toujours la doctrine de la participation qui fait le fond de la question. Il en sort autrement: toutes les preuves a'y ramènent en définitive.

1. "Ce qui est autre a pour cause ce qui est par soi: il n'y a rien d'autre que la cause ad illud quod est per alium reduit in causam ad illud quod est per se."

La "per alium" est exactement l'après-avant du "per participationem" comme le montre l'exemple de la chaleur: il y avait une chaleur "per se existens", elle est cause de tous les corps chauds ou plus exactement de la chaleur de tous les corps chauds qui n'est qu'une chaleur participée. L'on ne voit pas d'ailleurs pourquoi St Thomas emploie l'exemple sous forme conditionnelle: ailleurs il affirme purement et simplement que l'eau est la cause de la chaleur de tous les corps chauds, précisément parce que pour la physique des Anciens, l'eau est une "calor per se existens".

En somme toujours le même principe: ce qui est par trop est cause par ce qui est par se.

2. "Or il faut poser un être qui soit son propre cause." L'argument précédent parlait d'un "perfectissimus" sans envisager d'une façon explicite sa subsistance. Ici l'on affirme la nécessité d'un être "quod est ipsum suum esse" et on le prouve par l'absence de la nécessité d'un autre qui ne se trouve aucune composition. Ces amorces de démonstration d'un Premier Être au cœur de l'argumentation s'expliquent par la nature même de la question discutée: l'on ne peut pas comme au G.G. recourir à une démonstration faite antérieurement.

D'ailleurs c'est à dessein que nous disons "amorces" car on ne peut pas joindre l'argumentation. C'est ainsi qu'on ne prend même pas la peine d'affirmer que cet être qui est son propre cause" est unique et que c'est pour cela que tous les autres êtres sont participés: l'on se contente de tirer la conclusion:

3. C'est par cet être-là que tous les autres êtres sont, les autres êtres, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas leur propre cause mais qui l'ont par mode de participation.

Cet argument est donc exactement le même que le thème du Contre Gentès, mais en plus résumé, en moins élaboré, ce qui semblerait confirmer l'hypothèse d'une rédaction du "de Pot." antérieure au G.G.

La SOMME (Ia, qu44, art. I)

La Somme, elle, va nous offrir un argument synthétique où les différentes articulations sont rattachées au traité du "de Deo Uno". Les preuves de l'existence de Dieu trouvent dans cet article leur couronnement et toute leur plénitude, comme l'a très bien montré le Père Del Prado (165).

Deux remarques préliminaires:

1°. ~~xxx~~ Ce sont les mêmes arguments qui servent à prouver que tous les êtres sont causés par Dieu (cf. C.G.) ou qu'ils sont créés par lui. Aux yeux de St Thomas dire l'un, c'est exactement dire l'autre, nous aurons l'occasion de préciser pourquoi. Pour le moment retenons qu'il s'agit bien explicitement ici de la création: cf. le début de la 1ère difficulté: "Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo", et la conclusion du corps de l'article qui parle de "causari ab uno primo ente."

2°. L'argument commence par l'affirmation: "Necesse est dicere omne ens quod quocumque modo est, a Deo esse." L'on parle de tout être proprement dit, sans vouloir englober, du moins explicitement, les "composants", les principes des êtres. Comme le fait remarquer le P. Sertillanges: "on pourrait supposer en effet, que Dieu est la cause de tous les êtres et qu'il n'est pas, en ces êtres, la cause de tout." Ce qui explique pourquoi St Thomas consacra un article spécial pour prouver que la matière première elle-même est créée (Ia, qu. 44, a. 2).

I. "Si une perfection ("aliquid") se trouve par participation dans un être, elle est nécessairement causée en lui par l'être à qui cette perfection convient essentiellement."

Nous retrouvons notre fameux principe: l'être qui est par autrui, par participation, est causé par l'être per se; c'est sans conteste le nerf de tous les arguments. L'exemple est toujours le même: si un corps, -ici le fer,- est chaud (c'est probablement le sens que donne St Thomas à "ignitum": le feu qui devient "igné" par l'élévation de sa température, il ne s'agit pas de "génération" du feu), c'est à cause du feu en qui la chaleur existe essentiellement.

2. Or l'on a montré au traité du "de Deo Uno, quand il a été question de la simplicité divine (Ia, qu. 3, a. 4) que Dieu est

La Rome, elle, va nous offrir un argu-
 ment synthétique où les différentes articulations sont ras-
 crochées au traité du "Deus Uno". Les preuves de l'existence
 de Dieu trouvent dans cette articulation leur couronnement et son
 la leur plénitude, comme l'a très bien montré le Père Del
 Prado (2).

Deux remarques préliminaires:
 1° Il est de tout les mêmes arguments qui servent à prou-
 ver que tous les êtres sont gagnés par Dieu (cf. C.G.) ou
 qu'ils sont créés par lui. Aux yeux de St Thomas dire l'un
 c'est exactement dire l'autre, nous aurons l'occasion de pré-
 ciser pourquoi. Pour le moment retenons qu'il s'agit bien ex-
 plicitement ici de la création: cf. le début de la lettre
 difficile: "Videtur quod non sit necessarium esse esse
 creatum a Deo", et la conclusion du corps de l'article qui
 parle de "causatione una primo ente".

2° L'argument commence par l'affirmation: "Necessarium est
 dicere quod quocumque modo est, a Deo esse." L'on
 parle de tout être proprement dit, sans vouloir englober, du
 moins explicitement, les "composants", les principes des êtres
 Comme le fait remarquer le P. Bertillon: "on pourrait sup-
 poser en effet, que Dieu est la cause de tous les êtres et
 qu'il n'est pas, en ces êtres, la cause de tout." Ce qui expli-
 que pourquoi St Thomas consacre un article spécial pour
 prouver que la matière première elle-même est créée (la, du,
 4.2.2).

1° Si une perfection ("aliquid") se trouve par participa-
 tion dans un être, elle est nécessairement causée en lui
 par l'être à qui cette perfection convient essentiellement."
 Tous retrouvons notre fameux principe: l'être
 qui est par lui-même, par participation, est causé par l'être
 qui est sans participation le part de tous les arguments.
 L'exemple est toujours le même: un corps, -ici le fer,-
 est chaud (c'est probablement le sens que donne St Thomas à
 "calidum": le fer qui devient "chaud" par l'élevation de sa
 température, il ne s'agit pas de "génération" du fer, mais à
cause du fer en qui la chaleur existe essentiellement.

2° Or l'on a montré au traité du "Deus Uno", quand il a été
 question de la simplicité divine (la, du, 2.2.4) que Dieu est

l'ipsum esse per se subsistens.

L'on remarquera la précision par rapport à la 3a ratio du de Pot. où l'on ne parlait pas de "per se subsistens." Dieu est "l'ipsum esse subsistens", et il est le seul à l'être, cela aussi on l'a montré (Ia, qu. II, a. 3 et 4): l'ipsum esse subsistens est unique. Unicité d'ailleurs immédiatement liée à la subsistance per se: la subsistance "termine" et rend incommunicable; si la blancheur était subsistante, répète souvent St Thomas après Aristote, elle serait unique. De même parce que l'esse en Dieu est subsistant, il ne peut y avoir qu'un esse subsistant; en Dieu seul l'essence et l'existence s'identifient, et c'est pourquoi,

3. "tous les êtres autres que Dieu ne sont pas leur esse, mais le participent."

En toute créature l'esse est un esse participé c'est-à-dire un esse reçu et c'est pour cela que toute créature est "composée" d'essence "réceptrice" et d'esse "reçu", deux principes métaphysiques réellement distincts; la créature porte au plus profond d'elle-même le signe de sa foncière indigence: l'inéluctable composition de l'être et de l'avoir: elle n'est point ce qu'elle a.

Et c'est pourquoi du degré de participation, du degré de l'avoir dépendra le degré de perfection. Nous le "magis et minus" de la 4a via, expliqué si l'on peut dire par la voie "descendante": Dieu est par soi, l'esse divin est subsistant, celui des créatures est participé, donc il y a hiérarchie; le degré des êtres est une nécessité métaphysique de "l'amanation de l'être"; dès que les êtres "quittent" la suprême Unité de l'Être divin où la multiplicité des Idées divines n'exprime que l'impuissance de notre esprit à saisir l'ineffable "simplicité" de Dieu, ils sont jetés dans la réelle multiplicité et par le fait même, dans la hiérarchie: la création d'un désordre absolu est contradictoire.

4. Tous les êtres participés sont donc causés par l'Être Premier.

Ici, il n'y a pas de patronage indiqué pour cette preuve; St Thomas a probablement le sentiment d'en être l'auteur; il rappelle cependant les principes qui l'inspirent: c'est Platon qui affirme la nécessité d'une unité antérieure à l'unité, cf. de Pot., Ia ratio; c'est Aristote qui dit qu'"ce qui est être au maximum et vrai au maximum est cause de tout être et de tout vrai, de la même façon que ce qui est chaud au maximum est cause de toute chaleur." (123)

L'essence est-elle un être?

L'on remarquera la précision par rapport à la 2^e partie du 1^{er} point. On ne parle pas de "par se substantif". Dieu est "l'essence substantif", et il est le seul à l'être, cela aussi on l'a montré (la p. 11, a. 2 et 4) : l'essence substantif est unique. Unité d'ailleurs immédiatement liée à la substance par sa "substance" terminée et rendue communicable : la substance était substantif, répétée sous vent St Thomas après Aristote, elle serait unique. De même parce que l'essence en Dieu est substantif, il ne peut y avoir qu'un essence substantif : Dieu seul l'essence et l'existence s'identifient, et c'est pourquoi.

3. "Toutes les choses autres que Dieu ne sont pas leur essence, mais participent."

En toute créature l'essence est un essence participée c'est-à-dire un essence reçu et c'est pour cela que toute créature est "composée" d'essence "réceptive" et d'essence "reçu". Deux principes "métaphysiques" réellement distincts ; la créature porte au plus profond d'elle-même le signe de sa fonctionnalité : l'indivisible composition de l'être et de l'avoir l'être n'est point ce qu'elle a.

Et c'est pourquoi du degré de participation, du degré de l'avoir dépendra le degré de perfection. Nous l'avons vu et nous "de la vie, expliqué si l'on peut dire par la voie "descendante" : Dieu est par soi, l'essence divine est substantif, celui des créatures est participée, donc il y a hiérarchie ; le degré des êtres est une hiérarchie métaphysique de "l'émancipation de l'être" ; dès que les êtres "participent" la substance Unité de l'être divin et la multiplicité des idées divines n'exprime que l'impuissance de notre esprit à saisir l'indivisible "simplicité" de Dieu ; la sont jetés dans la réalité multiplicité et par le fait même, dans la hiérarchie : la création d'un désordre absolu est contradictoire.

4. Tous les êtres participés sont donc causés par l'être premier.

1^{er}, il n'y a pas de patronage indiqué pour cette preuve ; St Thomas a probablement le sentiment d'en être l'auteur ; il rappelle cependant les principes qui l'inspirent : c'est Platon qui affirme la nécessité d'une unité antérieure à l'unité, cf. de l'âme. La raison est Aristote qui dit que "ce qui est être au maximum et vrai au maximum est cause de tout être et de tout vrai, de la même façon que ce qui est chaud au maximum est cause de toute chaleur." (1^{er})

Il nous faut maintenant examiner les objections du de Potentia (qu. 3, a. 5) et de la Somme (Ia, qu. 44, a. 1): elles nous apporteront quelques intéressantes précisions.

Une Ière objection va nous permettre de mettre en lumière l'aspect aristotélicien de la substance, le degré d'absolu qu'elle comporte. La cause, objecte-t-on (Pot. q. 3, a. 5 obj. 1), est plus puissante que l'effet; or notre intelligence qui puise ses connaissances dans les choses est capable de concevoir un être sans être obligé en même temps de le concevoir comme provenant de Dieu: parce que la cause efficiente n'est pas de l'essence même d'une chose, on peut concevoir celle-ci sans concevoir celle-là. A une pareille perception de notre intelligence doit correspondre quelque chose de réel; nous devons donc affirmer qu'il peut y avoir de êtres qui ne viennent pas de Dieu.

La Somme reprendra la même objection en termes presque identiques: "Rien n'empêche qu'une chose ne se rencontre sans que se rencontre en elle ce qui n'est pas de son essence comme l'homme sans la blancheur. Or le rapport du causé à la cause ne semble pas appartenir à la raison des êtres car certains êtres peuvent être conçus sans ce rapport; ils peuvent donc exister sans ce ~~rapport~~ rapport." (Ia, 44, a. 1, obj. 1)

L'objection, comme on le voit, ne manque pas de poids; elle est suscitée par une perception vraie à savoir qu l'existence d'un être n'est pas immédiatement et premièrement conçue comme dérivant de Dieu. Il y a une certaine autonomie et consistance des êtres; leur analyse révélera ultérieurement leur contingence foncière mais ces êtres jouissent néanmoins d'un être propre. Nous reviendrons sur cet aspect important du problème quand nous aurons à établir la nature de la création: ~~relation~~ relation prédicamentale ou relation transcendantale; cela commande toute une attitude philosophique et, on peut le dire, une "spiritualité".

Voyons pour le moment comment St Thomas résout la difficulté; la réponse est substantiellement la même dans le de Pot. et la Somme avec quelques nuances, dans l'expression, intéressantes.

L'on accorde (Pot. qu. 3, a. 5, ad 1m) que la Cause Ière qu'est Dieu n'entre pas dans l'essence des choses créées (il s'agit évidemment de la "définition" de l'essence et conséquemment de l'être réalisé); "mais l'esse des êtres créés ne peut être intelligé que s'il est déduit de sa cause propre." "Non potest intelligi", l'on ne dit pas "défini" "l'intelligence" que l'on veut prendre de l'esse, est comme

Il nous faut maintenant examiner les objections du de Potentia (du 2, a. 5) et de la Somma (la, du 4, a. 1); elles nous apporteront quelques intéressantes précisions.

Une très objection va nous permettre de mettre en lumière l'aspect aristotélicien de la substance, le degré d'absolu qu'elle comporte. La cause, objet-je-on (Pot. 2, a. 5, obj. 1), est plus puissante que l'effet; or notre intelligence ce qui puise ses connaissances dans les choses est capable de concevoir un être sans être obligé en même temps de le concevoir comme provenant de Dieu; parce que la cause efficiente n'est pas de l'essence même d'une chose, on peut concevoir celle-ci sans concevoir celle-là. A une pareille perception de notre intelligence doit correspondre quelques choses de réel; nous devons donc affirmer qu'il peut y avoir de êtres qui ne viennent pas de Dieu.

La Somme reprendra la même objection en termes presque identiques: "Rien n'empêche qu'une chose ne se rencontre sans que se rencontre en elle ce qui n'est pas de son essence comme l'homme sans la blancheur. Or le rapport de cause à la cause ne semble pas appartenir à la raison des êtres car certains êtres peuvent être conçus sans ce rapport; ils peuvent donc exister sans ce rapport." (la, 4, a. 1, obj. 1.)

L'objection, comme on le voit, n'a rien de nouveau; elle est énoncée par une perception vraie à savoir qu'il n'est pas immédiatement et premièrement conçu comme dérivant de Dieu. Il y a une certaine autonomie et constance des êtres; leur analyse révèle leur être; leur indépendance foncière mais certaines limitations leur confèrent leur caractère propre. Nous reviendrons sur cet aspect important du problème quand nous aurons établi la nature de la création: c'est la relation prédominante ou relation transcendantale: cela commande toute une attitude philosophique et, on peut le dire, une "spiritualité".

Voilà pour le moment comment St Thomas résout la difficulté: la réponse est substantiellement la même dans le de Pot. et la Somma avec quelques nuances, dans l'expression, intéressantes.

L'on accorde (Pot. du 2, a. 5, ad 1m) que la Cause crée Dieu n'est pas dans l'essence des choses créées (il s'agit évidemment de la "définition" de l'essence et conséquemment de l'être réalisé); mais l'essence des choses créées ne peut être intelligible que s'il est déduit de sa cause propre. "Non potest intelligi, l'on ne dit pas "défini" "l'intelligence" que l'on veut prendre de l'essence, est comme

explication, un rattachement aux principes propres et ici, le principe propre c'est Dieu.

Comme le fait remarquer avec force le Père Gardeil (124) "pour St Thomas exister n'est pas dépendre; c'est tout simplement exister", avec cependant de telles conditions, que cette existence ne se présente pas ~~q~~ comme appartenant de droit à l'essence mais la débordant et exigeant en conséquence une cause dont elle dépend. Autrement dit, l'être prédicamental est un absolu dont l'analyse déduit la dépendance, dépendance résultant de la constitution de cet être mais ne l'établissant pas.

La réponse de la Somme (ad Im) ne fait que confirmer ce point de vue. Comme au de Pot., l'on reconnaît que la cause n'entre pas dans la définition de l'être causé (ici l'on parle explicitement de "définition"); cependant elle "découle", "sequitur" de la constitution même de cet être causé, de ce qui fait son essence. Car du fait qu'un être est par participation, il s'ensuit qu'il est causé par autrui. Et c'est pourquoi un tel être ne peut pas exister sans que par la fait même il soit causé au même titre que l'homme ne peut pas exister sans qu'il soit capable de ~~xxx~~ rire. L'exemple est très éclairant, la "risibilitas" ne "constitue" pas l'essence de l'homme pas plus que la dépendance causale ne constitue l'être créé; l'une et l'autre sont des propriétés essentielles, qui découlent d'une nature antérieure de droit à elle.

La deuxième objection du de Pot. a été si mal comprise par certains auteurs qu'ils ont voulu trouver en elle un appui en faveur de la non-distinction réelle de l'essence et de l'existence. D'après eux, St Thomas affirmerait clairement dans ce texte que l'essence n'est qu'une possibilité "logique": avant la création dans la toute-puissance créatrice de Dieu, après la création identifiée avec l'existence (125)

Mais venons-en au texte lui-même. "Les choses qui sont produites par Dieu, dit l'objectant (Pot. 3, a. 5, ob. 2) sont appelées créatures; or la création se termine à l'esse car comme l'affirme le de Causis "la première des choses créées, c'est l'esse"; ~~domex~~. Or la quiddité d'un être est autre que son esse; donc l'essence d'une chose ne vient pas de Dieu. "Ainsi arguant de la distinction de l'esse et de l'essence dans l'être créé, -distinction supposée acceptée de part et d'autre sans qu'on précise d'une façon explicite sa nature, -et de l'effet propre de Dieu, l'esse, l'on en vient à

explication, un rattachement aux principes propres et les
le principe propre est Dieu.

Comme le fait remarquer avec force le Père
Gardail (114) pour St Thomas expliquer n'est pas dépendre;
c'est tout simplement expliquer, avec cependant de telles con-
ditions que l'existence ne se présente pas comme ap-
partenant de droit à l'essence mais la dépassant et exigeant
un concordance une cause dont elle dépend. Autrement dit,
l'être prédicamental est un absolu dont l'analyse débute la
dépendance, dépendance résultant de la constitution de cet
être mais ne l'établissant pas.

La réponse de la Somme (ad 1m) ne fait que
confirmer ce point de vue. Comme au de Pot., l'on reconnaît
que la cause n'entre pas dans la définition de l'être causé
(ici l'on parle explicitement de "définition") cependant
elle "découle", "adventur" de la constitution même de cet être
causé, de ce qui fait son essence. Car du fait qu'un être est
par participation, il adventur qu'il est causé par autrui. Et
c'est pourquoi un tel être ne peut pas exister sans que par
le fait même il soit causé au même titre que l'homme ne
peut pas exister sans qu'il soit capable de se dire l'exemp-
le est très éclairant, la "transmission" ne "constitue" pas
l'essence de l'homme pas plus que la dépendance causale ne
constitue l'être créé; une autre sont des propriétés
essentielle, qui découlent d'une nature antérieure de droit
à elle.

La deuxième objection du de Pot. a été si mal
comprise par certains auteurs qu'ils ont voulu trouver en
elle un appui en faveur de la non-distinction réelle de
l'essence et de l'existence. D'après eux, St Thomas affirmait
clairement dans ce texte que l'essence n'est qu'une possi-
bilité "logique" avant la création dans la toute-puissance
créatrice de Dieu, après la création identifiée avec l'exis-
tence (117)

Mais venons-en au texte lui-même. "Les choses
qui sont produites par Dieu, dit l'objection (Pot. 3, a. 5, ob. 2.)
sont appelées créatures; or la création se termine à l'essence
car comme l'affirme le de Genes "la première des choses
créées, c'est l'essence"; non. Or la possibilité d'un être est au-
tre que son essence; l'essence d'une chose ne vient pas de
Dieu. Ainsi apparaît de la distinction de l'essence et de l'exis-
tence dans l'être créé, distinction supposée acceptée de part
et d'autre sans qu'on précise d'une façon explicite sa na-
ture, et de l'effet propre de Dieu, l'essence, l'on en vient à

affirmer que les essences sont créées.

A quoi St Thomas de répondre que du fait même que l'esse est attribué à la quiddité, ce n'est pas l'esse ~~x~~ seulement mais la quiddité également qui sont dits être créés; avant d'avoir l'esse, l'essence n'est rien, elle n'existe pas, à moins que l'on entende dire qu'elle existe dans l'Intelligence divine. Mais alors il ne faut pas oublier qu'en lui, elle n'est pas "créature", mais qu'elle s'identifie avec l'essence divine, elle est "creatrix essentia" (126)

D'ailleurs un autre texte du de Pot. (qu. 3, a. 1 ad Im) coupe court à toute hésitation: "Dicendum quod Deus simul dans esse producit id quod esse recipit." L'essence est puissance réelle de réception sans que pour autant elle doive exister avant l'esse pour le recevoir; c'est d'ailleurs la raison profonde de la limitation de l'esse et donc de la possibilité d'existence d'êtres multiples et hiérarchisés, nous y avons suffisamment insisté plus haut là-dessus.

La 3ème objection du de Pot. concerne la matière première; nous l'examinerons bientôt au paragraphe consacré à celle-ci.

La 2ème objection de la Somme ne manque pas apparemment de force; l'on se base sur la nature de la cause efficiente: elle amène un être à l'existence. Mais qu'il se trouve un être toujours existant, un être qui ne puisse pas ne pas exister et le voilà dispensé d'être causé. Autrement dit les êtres nécessaires ne ressortissent pas à la causalité universelle de Dieu.

Qu'il y ait des êtres nécessaires, St Thomas l'affirme simplement ici; il en démontre longuement l'existence au C.G. (2ème liv., ch. 30) Comme le fait remarquer Cajetan (in Ia, qu. 44, a. 1, n° XI), St Thomas s'en tient pour la définition du nécessaire à la doctrine aristotélicienne (127) qui définit le nécessaire simpliciter comme ce qui ne peut pas ne pas être en considérant la puissance en lui; car il faut juger des choses et en parler d'après leur propre nature non pas d'après des considérations transcendentes ou des suppositions logiques. Certes le nécessaire dont on parle ici pourrait ne pas exister et par conséquent ne pas être nécessaire. Mais tel qu'on l'envisage en ce moment le nécessaire est une différence de l'être créé, un caractère des choses réelles et positives, non un en-soi abstrait ou un rapport transcendant; sa nature et ses conditions actuelles font qu'il n'y a en lui aucune capacité de périr, qu'il est soustrait à toute influence destructrice; de fait cet être

affirmer que les essences sont inotées.

A quoi St Thomas de répondre que du fait même que l'essence est attribuée à la purité, ce n'est pas l'essence en elle-même mais la purité également qui sont dites être créées avant d'avoir l'essence, l'essence n'est rien, elle n'existe pas, à moins que l'on entende dire qu'elle existe dans l'intelligence divine. Mais alors il ne faut pas oublier qu'en lui, elle n'a pas "essence" créature, mais qu'elle a l'identité avec l'essence divine, elle est "essence" (114)

D'ailleurs un autre texte du de Pot. (qu. 3, a. 1. ad 1m) coupe court à toute hésitation: "Dicendum quod Deus simul dans essence produit id quod esse recipit." L'essence est puissance réelle de réception sans que pour autant elle doive exister avant l'essence pour la recevoir; est d'ailleurs la raison profonde de la limitation de l'essence et donc de la possibilité d'existence d'être, multiples et hiérarchisés, ceux y avons suffisamment insisté plus haut.

La même objection du de Pot. concerne la matière première; nous l'examinerons bientôt au paragraphe consacré à celle-ci.

La même objection de la Somme ne manque pas apparemment de force; l'on se base sur la nature de la cause efficiente elle-même ne être à l'existence. Mais qu'il se trouve un être toujours existant, un être qui ne puisse pas ne pas exister et le voilà dispensé d'être cause. Autrement dit les êtres nécessaires ne ressortissent pas à la causalité universelle de Dieu.

Qu'il y ait des êtres nécessaires, St Thomas l'affirme simplement; il n'est démontré longuement l'existence au G. G. (Somme liv. 1, ch. 30) Comme le fait remarquer St Jean (in Ia, qu. 44, a. 1, n. XI), St Thomas n'en tient pour la définition du nécessaire à la doctrine aristotélicienne (115) qui définit le nécessaire simplement comme ce qui ne peut pas ne pas être en considérant la puissance en lui; car il faut juger des choses et en parler d'après leur propre nature non pas d'après des considérations transcendantales ou des suppositions logiques. Certes le nécessaire dont on parle ici pourrait ne pas exister et par conséquent ne pas être nécessaire. Mais tel qu'on l'envisage en ce moment le nécessaire est une différence de l'être créé, un caractère des choses réelles et positives, non un en-soi abstrait ou un rapport transcendantal; sa nature et ses conditions actuelles font qu'il n'y a en lui aucune capacité de périr, qu'il est soustrait à toute influence destructrice; de fait cet être

existe et tel qu'il est, il est nécessaire, non pas de cette nécessité qui "s'imposerait" à Dieu, mais de la nécessité dont Dieu, libre de la créer, l'a nanti. Comme le dit très bien le ~~Père~~ Père Sertillanges (128) : "Dieu l'a rendu nécessaire en le créant, il lui a donné sa nécessité avec son être, tout comme il donne au contingent et au libre, en les posant, leur contingence et leur liberté, loin de la leur ravir."

C'est, on le voit tout le problème de la "nécessité" et de ses rapports avec Dieu qui est soulevé; la démonstration de l'existence de Dieu par le contingent en utilisait un aspect; nous aurons l'occasion de revenir longuement sur ce problème lorsque nous nous demanderons si la liberté de la création ôte toute nécessité dans la nature. Pour le moment, bornons-nous à voir comment St Thomas résout l'objection avancée ici.

Il rappelle que certains se sont appuyés sur cette raison pour affirmer que le nécessaire n'avait pas de cause (129). Prétention manifestement fautive puisque ~~sur~~ même sur le plan des principes elle se trouve en défaut: les conclusions nécessaires sont bien causées par les principes. Aussi Aristote affirmait-il déjà que certains êtres nécessaires avaient une cause de leur nécessité (130). Quand on exige une cause efficiente pour un effet donné, ce n'est pas uniquement parce que celui-ci pourrait ne pas être; autrement dit la cause efficiente n'est pas exigée pour prévenir en quelque sorte la retombée de l'effet dans le non-être; avant d'expliquer cette "différence" de l'être qu'est la contingence ou la nécessité, il faut expliquer l'être lui-même, qui est antérieur logiquement à l'une et à l'autre. C'est pourquoi le nécessaire ne peut pas expliquer l'être mais c'est l'être qui explique le nécessaire. Avant d'être nécessaire ou contingent, l'effet "est" tout court; et la raison d'être qui expliquera cet être-là expliquera par le fait même sa nécessité ou sa contingence. En Dieu seul, Être subsistant, la nécessité trouve en elle-même sa raison d'être.

La proposition conditionnelle: "effectus non esset, si causa non esset" est vraie, que son antécédant et son conséquent soient possibles ou qu'ils soient impossibles. Alors même que l'effet ne puisse pas, en fait, ne pas exister, il est nécessaire, hypothétiquement, qu'il ne soit point, si, hypothétiquement, on lui enlève sa raison d'être. Et c'est pourquoi, supprimer Dieu, raison d'être de toutes choses, contingentes et nécessaires, c'est supprimer les choses elles-mêmes (Pour tout ce passage, cf. P. Sert. (131)).

Enfin 3ème objection (Ia, qu. 44, a. I, ob. 3),

existence et tel qu'il est, il est nécessaire, non pas de cette
nécessité qui "imposerait" à Dieu, mais de la nécessité dont
Dieu, libre de la créer, l'a voulu. Comme le dit très bien le
grand Père Bernier (1744) "Dieu l'a rendu nécessaire en le
créant, il lui a donné sa nécessité avec son être, tout comme
il donne au contingent et au libre, en les posant, leur con-
tingence et leur liberté, loin de la leur ravir."

C'est, on le voit tout le problème de la "né-
cessité" et de ses rapports avec Dieu qui est soulevé: la
démonstration de l'existence de Dieu par le contingent en u-
tilisant un aspect; nous aurons l'occasion de revenir longue-
ment sur ce problème lorsque nous nous demanderons si la li-
berté de la création est toute nécessaire dans la nature. Pour
le moment, bornons-nous à voir comment St Thomas résout l'ob-
jection avancée ici.

Il rappelle que certains se sont appuyés sur
cette raison pour affirmer que la nécessité n'avait pas de
cause (17). Prétextant manifestement l'absence même sur
le plan des principes elle se trouve en défaut: les conclusions
nécessaires sont bien causées par les principes. Ainsi Aris-
tote affirmait-il déjà que certains êtres nécessaires avaient
une cause de leur nécessité (18). Quand on exige une cause à
efficace pour un effet donné, ce n'est pas uniquement par-
ce que celui-ci pourrait ne pas être; autrement dit la cause
efficace n'est pas exigée pour prévenir en quelque sorte
la retombée de l'effet dans le non-être; avant d'expliquer
cette "différence" de l'être qu'est la contingence ou la
nécessité, il faut expliquer l'être lui-même, qui est antérieur
logiquement à l'une et à l'autre. C'est pourquoi la néces-
sité ne peut pas expliquer l'être mais c'est l'être qui ex-
plique la nécessité. Avant d'être nécessaire ou contingent
l'effet "est" tout court; et la raison d'être qui explique
cet être-là explique par le fait même sa nécessité ou sa
contingence. En Dieu seul, être subsistant, la nécessité trou-
ve en elle-même sa raison d'être.

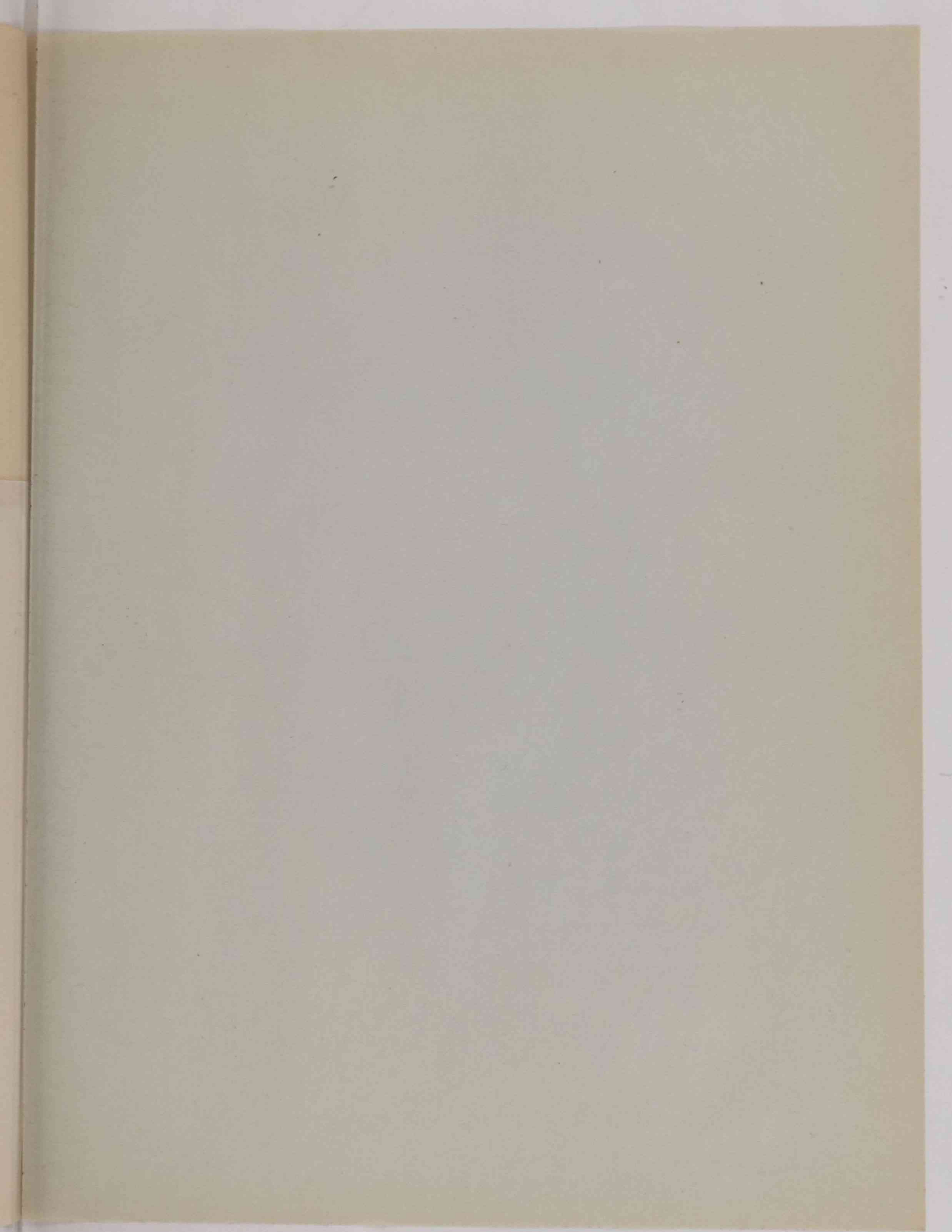
La proposition conditionnelle: "effectus non
esset, si causa non esset" est vraie, que son antécédant et
son conséquent soient possibles ou qu'ils soient impossi-
bles. Alors même que l'effet ne puisse pas, en fait, se
réaliser, il est nécessaire, hypothétiquement, qu'il se soit
produit, si hypothétiquement, on lui enlève sa raison d'être.
Et c'est pourquoi, supprimer Dieu, raison d'être de toutes
choses, contingentes et nécessaires, c'est supprimer les cho-
ses elles-mêmes (Pour tout ce passage, cf. P. Bernier (18)).

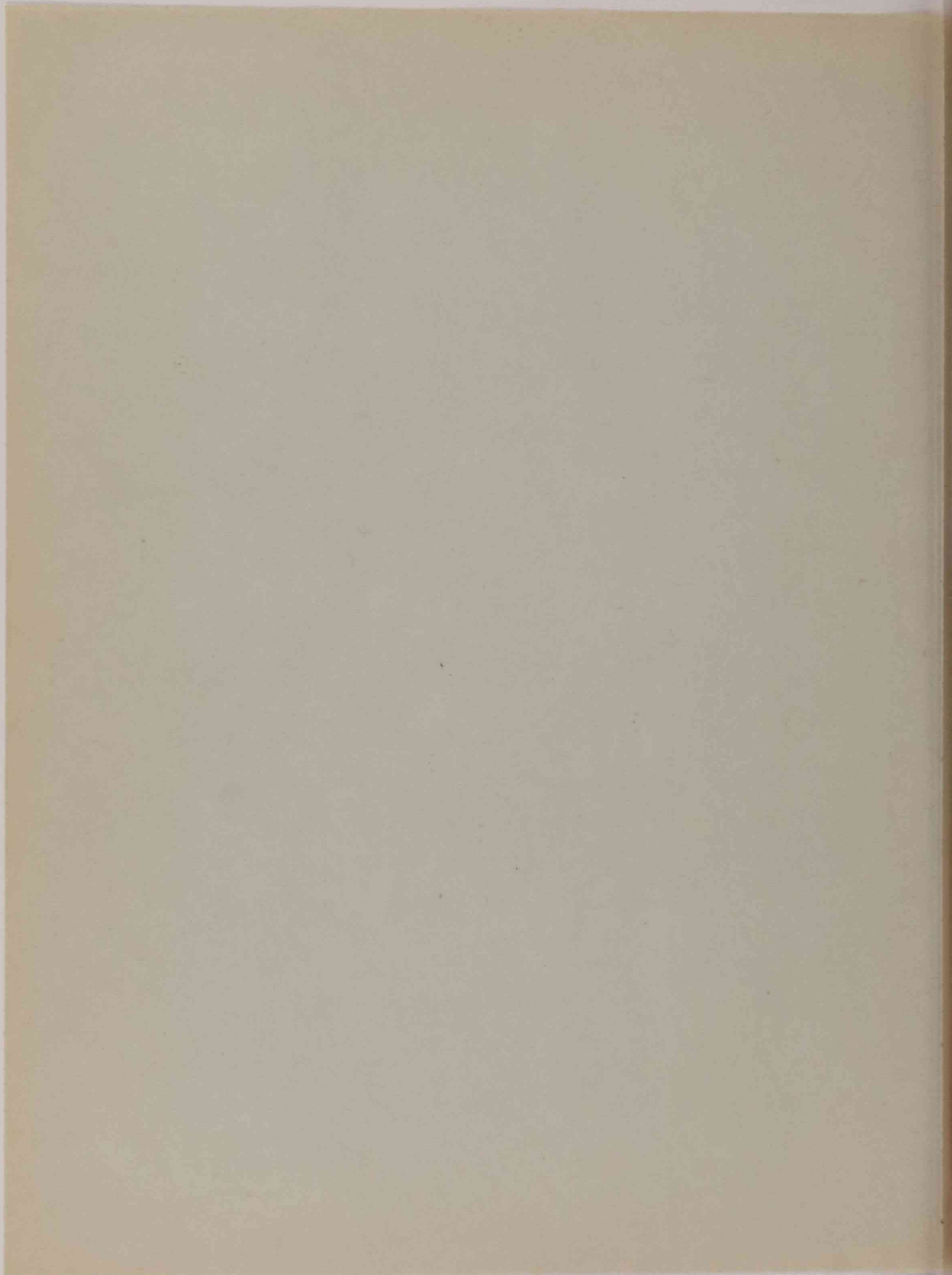
l'être mathématique semble bien se soustraire à l'universelle le causalité divine. En effet, s'il était causé, l'on ne voit pas pourquoi l'on n'argumenterait pas par la cause efficiente dans les sciences mathématiques. Or il est notoire que ces sciences ne se servent que de la cause formelle.

La raison de cette situation spéciale des mathématiques provient de la nature même de leur objet: l'être mathématique est un "abstrait", bien que de fait il existe dans le concret. Or s'il appartient à une chose d'avoir une cause agente, c'est dans la mesure où elle existe réellement. Que si le mathématicien ne considère que l'être mathématique, abstrait, il ~~ne~~ n'en reste pas moins que pour exister concrètement, l'intervention de la cause efficiente est nécessaire (132)

L'être mathématique semble bien se soustraire à l'universel-
 la causalité divine affect, il était cause, l'on ne
 voit pas pourquoi l'on n'argumenterait pas par la cause ef-
 ficente dans les sciences mathématiques. Or il est notoire
 que ces sciences ne se servent que de la cause formelle.

La raison de cette situation spéciale des
 mathématiques provient de la nature même de leur objet. L'é-
 tre mathématique est un "abstrait", bien que de fait il existe
 dans le concret. Or s'il appartient à une chose d'avoir une
 cause efficiente, c'est dans la mesure où elle existe réellement.
 Que si le mathématicien ne considère que l'être mathémati-
 que, abstrait, il ne s'en rend pas compte pour exister
 concrètement, l'intervention de la cause efficiente est néces-
 saire (122)





ch. 2

La matiere premiere elle-meme est causee

Ainsi ,au terme de l'enquete precedente, la demonstration del'universelle causalite de Dieu est faite:tous les etres,quels qu'ils soient,viennent de Dieu.Mais dire tous les etres est-ce par le fait meme englober ~~en~~ tout ce qu'il y a dans ~~chaque~~ chaque etre?

L'effet propre de la causalite divine est,nous l'avons vu,l'esse;or dans la philosophie de ~~de~~ Aristote,l'esse appartient proprement a la substance constituee et c'est pourquoi il faut preciser les rapports des "constituants" avec la causalite ~~divine~~ divine;il faut nous demander si la matiere premiere est elle-meme causee.Il n'y a evidemment ici qu'a expliciter les resultats des demonstrations precedentes:celles-ci contiennent virtuellement,nous le signalions plus haut,la dependance dela matiere de Dieu.

Seulement on comprend que pour dissiper toute equivoque et preparer d'une facon progressive la definition philosophique dela creation,St Thomas ait consacree une etude speciale a ce sujet.En particulier le ch.16eme du C.G.n'emploie pas moins de onze arguments pour etablir que Dieu produit les choses sans aucune matiere preexistante;cela nous achemine vers la definition de ~~la~~ la creation par laquelle d'ailleurs St Thomas termine lui-meme ce chapitre:"nihil enim est aliud creare quam absque materia praejacenti aliquid in esse producere..."

Nous allons examiner de pres ces arguments;nous acheverons de preciser cette question de la ma-

Ch. 2
La matière humaine elle-même est cause

... nous l'avons vu, l'essence dans la philosophie de l'âme est, l'âme appartient proprement à la substance constituée et c'est pourquoi il faut préciser les rapports des "causes finales" avec la causalité divine; il faut nous demander si la matière première est elle-même cause. Il n'y a évidemment ici qu'à expliciter les résultats des démonstrations précédentes: celles-ci contiennent virtuellement, nous le savons plus haut, la dépendance de la matière de Dieu. Seulement on comprend que pour dire par toute équivoque et préparer d'une façon progressive la définition philosophique de la création. St Thomas ait consacré une étude spéciale à ce sujet. En particulier le ch. 10^o du 1^o 2^o de l'empire par nous de plus arguments pour établir que Dieu produit les choses sans aucune matière préexistante; cela nous achève vers la définition de la création par laquelle St Thomas termine lui-même ce chapitre: "nihil enim est aliud creatum quam ab ipso materia præterea aliud in esse produceret..."

... nous allons examiner de près ces arguments; nous achèverons de préciser cette question de la ma-

tière en groupant les difficultés que l'on a pu soulever à son sujet, recueillies dans différents textes (surtout Ia, qu. 44, a.2; de Pot. qu. 5, a.3).

En face d'un effet divin, dit le Ier argument du C.G. (2ème livr., ch. I6), nous pouvons dire: ou bien quelque chose a préexisté à cet effet ou bien non. Dans le second cas, notre conclusion est acquise: Dieu produit des effets sans rien de préexistant. Si quelque chose préexiste à cet effet, ou bien il nous faudra remonter à l'infini, ce qui est impossible dans les causes naturelles comme l'a prouvé Aristote (123); ou bien il faut nous arrêter à un premier qui, lui, ne présuppose rien d'antérieur. Or ce premier ne peut être que Dieu lui-même. Et cela est évident car lorsque nous avons traité de nature divine au Ier livre, nous avons établi que Dieu ne pouvait pas entrer à titre d'élément matériel dans une réalité quelconque. Que si pour échapper à cette difficulté l'on envisage la matière comme un être, l'on sera forcé de toute façon de reconnaître, - les démonstrations précédentes l'ont amplement prouvé, - que cet être vient de Dieu.

Nous pouvons prendre les choses par un autre biais (arg. 2). La matière, qui de soi est apte à recevoir toutes les formes, se trouve par la réception de l'une d'elles "contractée", limitée à une espèce donnée; la matière existant sous une forme donnée est une matière particulière, déterminée. Aussi l'action à partir d'une matière préexistente, en y introduisant une forme quelconque, est-elle celle d'un agent agissant en vue de produire une espèce déterminée. Effet déterminé dénotant une action particulière puisqu'il y a proportion rigoureuse entre l'agent et l'effet qu'il produit. Que si la matière préexistente est nécessaire à l'agent, cette condition montre à l'évidence que cet agent lui-même est conditionné par elle, que c'est donc un agent particulier. Or l'on a précisément établi par l'action de l'action divine qui atteint l'esse, la plus commune des perfections, que Dieu était un agent universel; la matière ne peut donc pas conditionner son action.

L'analyse de l'action accompagnée de mouvement nous conduit au même résultat (arg. 3) L'on se rappelle le principe de la correspondance de l'effet et de la cause: plus un effet est universel, plus sa cause propre est élevée; et cela s'explique: car plus une cause est élevée, est puissante, plus son champ d'action est étendu. Or l'esse est plus universel que le mouvement qui n'est qu'une modalité du

trière en groupant les différentes que l'on a pu soulever à son sujet, recueillies dans différents textes (notamment la p. 44, a. 2; de Pot. p. 2, a. 3).

En face d'un effet divin, dit le premier... ment du G.G. (2ème livr., ch. 16), nous pouvons dire: ou bien quelque chose a précédé à cet effet ou bien non. Dans le second cas, notre conclusion est acquise: Dieu produit des effets sans rien de précédant. Si quelque chose précède à cet effet, ou bien il nous faut remonter à l'infini, ce qui est impossible dans les causes naturelles comme l'a prouvé Aristote (1^{er}); ou bien il faut nous arrêter à un premier, lui, ne précédant rien d'autre. Or ce premier ne peut être que Dieu lui-même. Et cela est évident car lorsque nous avons traité de nature divine au 1^{er} livre, nous avons établi que Dieu ne pouvait pas entrer à titre d'élément matériel dans une réalité quelconque. Que si pour échapper à cette difficulté l'on envisage la matière comme un être, l'on sera forcé de toute façon de reconnaître, - les démonstrations précédentes l'ont amplement prouvé, - que cet être vient de Dieu.

Nous pouvons prendre les choses par un autre point (art. 2). La matière, qui de soi est apte à recevoir toutes les formes, se trouve par la réception de l'une d'elles "contractée", limitée à une espèce donnée; la matière existant sous une forme donnée est une matière particulière, déterminée. Aussi l'action à partir d'une matière précédente, en y produisant une forme quelconque, est-elle celle d'un agent agissant en vue de produire une espèce déterminée. Effectivement dénotant une action particulière par rapport à y a proportion rigoureuse entre l'agent et l'effet qu'il produit. Que si la matière précédente est nécessaire à l'agent, cette condition montre à l'évidence que cet agent lui-même est conditionné par elle, que c'est donc un agent particulier. Or l'on a précédemment établi par l'action de l'agent divine qui atteint l'essence, la plus commune des perfections, que Dieu était un agent universel; la matière ne peut donc pas conditionner son action.

L'analyse de l'action accompagnée de mouvement nous conduit au même résultat (art. 3). L'on se rappelle le principe de la correspondance de l'effet et de la cause: plus un effet est universel, plus sa cause propre est élevée; et cela s'explique par plus une cause est élevée, est plus universelle. Or l'action est élevée. Or l'essence est plus universelle que le mouvement qui n'est qu'une modalité de l'

~~xxx~~ réel: certains êtres existent et ne se meuvent pas : le monde inanimé par exemple, une fois qu'il a retrouvé son lieu naturel (c'est le sens, pensons-nous, des pierres et hujusmodi cités en exemple) Il faut donc qu'au dessus de la cause ~~q~~ qui n'agit que par mouvement et transmutation, il y ait une cause qui soit premier principe de l'esse; c'est ce qu'ont établi les preuves précédentes. C'est dire que Dieu n'agit pas seulement en mouvant ou en transmutant. Or nous serions obligés de dire le contraire si nous affirmions que son action exige une matière préexistente; une telle condition caractérise en effet l'action qui ne peut avoir lieu que par mouvement et transmutation. Il n'est donc pas impossible de produire de ~~êtres~~ sans matière préexistente. Et c'est ce que Dieu fait.

D'ailleurs que l'on se rappelle que dans le mouvement et la mutation il n'y a pas passage du non-être simpliciter à l'être, mais de ce non-être à cet être et que cela ne peut caractériser l'action du principe universel. (arg. 4).

Nous pouvons aussi tirer un argument de la considération de la ~~maxime~~ nature de la cause agente à ses différents degrés (arg. 5). Un principe général règle cette activité: d'une façon ou de l'autre, l'agent produit un effet ~~se~~ semblable à lui. Or l'agent n'agit que ~~si~~ s'il est en acte. Dès lors l'agent qui est en acte par une forme qui lui est inhérente et non selon toute sa substance, ne produira comme effet qu'une forme inhérent à la matière; l'on retrouve dans l'effet la condition de l'agent; Aristote l'avait bien vu (134) qui affirmait que les êtres matériels ne sont pas produits par des formes subsistantes mais par des agents matériels. Or précisément Dieu est acte pur par son essence ~~même~~ même, puisqu'il est l'ipsum esse subsistens; son mode d'action propre sera donc de produire la totalité de la chose subsistante et non seulement un de ses éléments "inhérents", la forme dans une matière. Un tel mode d'action a lieu sans matière ~~préexistente~~ préexistente.

La nature de la matière nous fournira le fondement de l'argument 6ème. Comparée à l'agent, la matière se comporte comme la réceptrice de l'action qui émane de lui: en effet, - l'analyse de l'action transitive le montre, - l'acte appartient à l'agent à titre de source ("ut a quo"), il appartient au patient à titre de sujet récepteur ("ut in quo). C'est dire par le fait même, que pour l'agent émettre son action, il faut qu'il y ait une matière pour le recevoir: l'action de l'agent, reçue dans le patient, est l'acte du patient et sa forme ou une inchoation de cette forme.

trois réalisations éternelles existant et ne se trouvent pas : le monde inné par exemple, une fois qu'il a été trouvé son lieu naturel (c'est le sens, par exemple, des pierres et du jus de citron en exemple) il faut donc qu'il se trouve de la cause qui n'agit que par mouvement et transmutation, il y a une cause qui soit premier principe de l'acte; c'est ce qu'on établit les preuves précédentes. C'est dire que Dieu n'agit pas seulement en mouvant ou en transmutant. Or nous serions obligés de dire le contraire si nous affirmions que son action exige une matière préexistante; une telle condition caractériserait l'action qui ne peut avoir lieu que par mouvement et transmutation. Il n'est donc pas impossible de produire de l'éternelle matière préexistante. Et c'est ce que Dieu fait.

D'ailleurs que l'on se rappelle que dans le mouvement et la mutation il n'y a pas passage du non-être à l'être, mais de ce non-être à ce qui est être et que cela ne peut caractériser l'action du principe universel. (arg. 4.)

Nous pouvons aussi tirer un argument de la considération de la nature des causes éternelles à des effets différents (arg. 5). Un principe général règle cette activité d'une façon ou d'une autre, l'agent produit un effet qui est semblable à lui. Or l'agent n'agit que si il est en acte. Dès lors l'agent qui est en acte par une forme qui lui est inhérente et non selon toute sa substance, ne produit que ce qui est d'une forme inhérente à la matière; l'on retrouve dans l'effet la condition de l'agent. Aristote l'avait bien vu (1) qui affirmait que les êtres matériels ne sont pas produits par des formes substantielles mais par des agents matériels. Or évidemment Dieu est acte pur par son essence même, puisqu'il est l'issu d'une substance; son mode d'action propre sera donc de produire la totalité de la chose substantielle et non seulement un de ses éléments "inhérents", la forme dans une matière. Un tel mode d'action a lieu sans matière préexistante.

La nature de la matière nous fournit le fondement de l'argument éternel. Comparée à l'agent, la matière se comporte comme la réceptivité de l'action qui émette de l'effet. - L'analyse de l'action transitive se montre, - l'acte appartient à l'agent éternel de source "ut in quo", il appartient au patient à titre de sujet récepteur ("ut in quo"). C'est dire que le fait même, que pour l'agent émette son action, il faut qu'il y ait une matière pour la recevoir; l'action de l'agent, reçue dans le patient, est l'acte du patient et se forme en une transposition de cette forme.

Or nous avons vu plus haut que l'action de Dieu était son essence même, aussi ne requiert-elle nullement de "récepteur" et donc pas de matière.

Que si nous considérons la proportion existant entre l'agent et la matière sur laquelle il agit (arg.7), il nous paraît clair que cette proportion est l'expression d'une certaine adéquation possible entre la puissance active de l'agent et la puissance passive de la matière; c'est en vain qu'un tel agent aurait une vertu "proportionnée" à telle matière s'il ne pouvait en épuiser les virtualités. Or l'on ne peut pas dire que la matière première ait à l'égard de Dieu cette proportion: elle dit ordre à une quantité finie (135), alors que la puissance divine est infinie.

Proportion qui explique la diversité des matières dans les différents ordres de la réalité: des êtres spirituels ou corporels, des corps célestes ou corruptibles (arg.8) Car la "réception" qui est le caractère propre de la matière, prise au sens le plus général, se réalise différemment dans ces êtres: les êtres spirituels "reçoivent" intentionnellement, à la manière dont l'intelligence reçoit les espèces intelligibles; les corps célestes "reçoivent" un nouveau situs mais ne subissent aucune innovation dans leur essence comme les corps inférieurs. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de matière qui soit en puissance à l'essence universelle, qui est cependant l'effet propre de Dieu. Et c'est pourquoi aucune matière proportionnée ne correspond à son action.

La même exigence de proportion et d'ordre peut nous fournir un argument (arg.9). La proportion et l'ordre que l'on constate entre deux êtres exige soit que l'un provienne de l'autre ou que les deux proviennent d'un troisième. En effet il faut que l'ordre constitué dans l'un corresponde à l'autre, autrement l'ordre ou la proportion serait due au hasard, ce qui est inadmissible surtout au principe des choses car cela entraînerait davantage le hasard partout. A supposer donc qu'il y ait une matière proportionnée à l'action divine, il faudra dire ou bien que l'une provient de l'autre ou les deux d'un troisième principe. Or il est clair que Dieu, Être premier et Cause première, ne peut pas être ni l'effet de la matière ni provenir d'une troisième cause. Il reste donc que s'il existe une matière proportionnée à l'action divine, elle est causée par elle.

Or nous avons vu plus haut que l'action de Dieu était son essence même, avant sa réputation-elle nullement de "récepteur" et donc pas de matière.

Que si nous considérons la proportion existant entre l'agent et la matière sur laquelle il agit (art. 7), il nous paraît clair que cette proportion est l'expression d'une certaine adéquation possible entre la puissance active de l'agent et la puissance passive de la matière; c'est en vain qu'un tel agent aurait une vertu "proportionnée" à telle matière s'il ne pouvait en épuiser les virtus. Or l'on ne peut pas dire que la matière première ait à l'égard de Dieu cette proportionnelle dit ordre à une quantité finie (art. 10), alors que la puissance divine est infinie.

Proportion qui explique la diversité des matières dans les différents ordres de la réalité: des êtres spirituels ou corporels, des corps célestes ou corruptibles (art. 8). Car la "réception" qui est le caractère propre de la matière, prise au sens le plus général, se réalise différemment dans ces êtres: les êtres spirituels "reçoivent" intentionnellement, à la manière dont l'intelligence reçoit les espèces intellectuelles; les corps célestes "reçoivent" un nouveau air, mais ne subissent aucune innovation dans leur essence com- me les corps inférieurs. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de matière qui soit en puissance à l'usage universel, qui est cependant l'effet propre de Dieu. Et c'est pourquoi aucune matière proportionnée ne correspond à son action.

La même exigence de proportion et d'ordre peut nous fournir un argument (art. 9). La proportion et l'ordre que l'on constate entre deux êtres exige soit que l'un provienne de l'autre ou que les deux proviennent d'un troisième. En effet il faut que l'ordre constaté dans l'un corresponde à l'autre, autrement l'ordre ou la proportion serait due au hasard, ce qui est inadmissible surtout au principe des choses car cela entraînerait davantage le hasard partout. A supposer donc qu'il y ait une matière proportionnée à l'action divine, il faudrait dire ou bien que l'une provient de l'autre ou les deux d'un troisième principe. Or il est clair que Dieu, être premier et cause première, ne peut être ni l'effet de la matière ni provenir d'une troisième cause. Il reste donc que s'il existe une matière proportionnée à l'action divine, elle est causée par elle.

L'argument 10ème commence par reprendre ce qui avait été prouvé dans l'argument précédent: ce qui parmi les êtres est premier est cause de tout ce qui existe car si les êtres n'étaient pas causés par lui, ils ne seraient pas ordonnés (cf. remarque faite plus haut p. 99). Cependant à parler absolument, l'acte est antérieur à la puissance bien que temporellement la puissance puisse parfois précéder l'acte. Et la puissance n'est réduite à l'acte que par l'action d'un être en acte. Dès lors, la matière étant de l'être en puissance, il est nécessaire que Dieu qui est Acte pur, lui soit simpliciter antérieur (il s'agit d'une antériorité de nature comme le montre le contexte) et en conséquence qu'il soit sa cause. La matière ne peut donc d'aucune manière être pré-supposée à son action.

Enfin, 11ème et dernier argument, la matière première d'une certaine façon "est"; elle n'échappe donc pas à la causalité universelle de Dieu. Or dans son ordre, rien n'est antérieure à la matière première; et l'action divine ne requiert donc aucune nature préexistente. Nous trouverons dans les réponses aux objections quelques nuances apportées à cette affirmation.

Avant de passer à ces objections, remarquons que ce problème de la "matière" est à envisager dans toute son ampleur: St Thomas se demande si pour produire les êtres l'action divine exigeait une "materiam praejacentem", une "naturam praeexistentem"; la matière première aristotélicienne en est un type dans l'ordre des créatures matérielles; l'autre type est celui d'une "matière spirituelle" entrant dans la structure des anges, comme les Augustinians se l'imaginaient. Les arguments précédents éliminent toute sorte de matière que l'on supposerait antérieure à l'action divine et donc échappant à sa causalité.

Voyons les objections de la Somme (Ia, qu. 44, a. 2). Une remarque préliminaire: dans la division du texte St Thomas se demande si Dieu est cause efficiente de toute chose et non pas créatrice (cf. cependant plus haut p. 98). Comme le fait remarquer justement le P. Sertillanges (136), causé est ici le mot propre puisque la notion précise de création n'a pas encore été établie (elle ne le sera qu'à la question suivante). En fait il s'agit bien de création et c'est pourquoi St Thomas emploie équivalement un terme pour l'autre. Par contre le C.G. est plus soucieux du vocabulaire: il n'emploiera le mot de création qu'après le ch. 16.

L'argument 10ème commence par reprendre ce qui avait été prouvé dans l'argument précédent qui parmi les êtres est premier est cause de tout ce qui existe car si les êtres n'étaient pas causés par lui, il ne seraient pas ordonnés (cf. remarque faite plus haut p. 92). Cependant à parler absolument, l'acte est antérieur à la puissance bien que temporellement la puissance puisse parfois précéder l'acte. Et la puissance n'est réduite à l'acte que par l'action d'un être en acte. Dès lors, la matière étant défective en puissance, il est nécessaire que Dieu qui est Acteur, lui soit simplifier antérieur (il s'agit d'une antériorité de nature comme le montre le contexte) et en conséquence qu'il soit une cause. La matière ne peut donc d'aucune manière être pré-supposée à son action.

Enfin, il est et dernier argument, la matière première d'une certaine façon "est" elle n'échappe donc pas à la causalité universelle de Dieu. Or dans son ordre, rien n'est antérieur à la matière première; l'action divine ne requiert donc aucune nature préexistante. Nous trouvons dans les réponses aux objections quelques nuances apportées à cette affirmation.

Avant de passer à ces objections, remarquons que ce problème de la "matière" est à envisager dans toute son ampleur: St Thomas se demande si pour produire les êtres l'action divine exigeait une "matériau préalable", une "matériau préalable"; la matière première aristotélicienne en est un type dans l'ordre des créatures matérielles; l'autre type est celui d'une "matériau spirituelle" entrant dans la structure des anges, comme les Augustiniens se l'imaginaient. Les arguments précédents éliminent toute sorte de matière que l'on supposerait antérieure à l'action divine et donc échappant à sa causalité.

Voyons les objections de la Somme (Ia, q. 44, a. 2). Une remarque préliminaire: dans la division du texte St Thomas se demande si Dieu est cause efficiente de toute chose et non pas créatrice (cf. cependant plus haut p. 92). Comme le fait remarquer justement le P. Billiet (1952), "cause" est ici le mot propre puisque la notion précise de création n'a pas encore été établie (elle ne le sera qu'à la fin question suivante). En fait il s'agit bien de création et de ce que St Thomas explore épuisément à un terme pour l'autre. Par contre le G. G. est plus soucieux du vocabulaire: il n'emploiera le mot de création qu'après le ch. 16.

Nous trouvons une confirmation de cette façon de voir dans la solution donnée à la 1ère objection. Tout ce qui est produit, objecte-t-on, en alléguant un texte d' Aristote, est composé d'un sujet et de quelque chose d'autre. Or la matière première n'a pas de sujet puis qu'elle est elle-même le 1er sujet. Elle ne peut donc être produite par Dieu.

S'il s'agissait dans cet article 2 et le précédent de création au sens propre du mot, la réponse adéquate à faire aurait été de répondre que la création n'étant pas un mouvement, elle ne comporte pas de sujet. Or ce n'est pas la solution que donne St Thomas: dans le texte en question, répond St Thomas, Aristote a en vue le devenir particulier qui est passage d'une forme à une autre, qu'elle soit accidentelle ou substantielle. Or ici nous envisageons les êtres du point de vue de leur émanation du principe universel de l'être; de cette émanation la matière elle-même n'est pas exclue, quoiqu'elle le soit "a primo modo factionis"

Quant à la symétrie que l'on voulait trouver entre un premier principe actif et un premier principe passif, indépendants l'un de l'autre, correspondant à la division action-passion (obj. 2), l'on oublie que la passion est l'effet de l'action et que dès lors le principe de la passion est lui-même aussi effet du premier principe actif, l'imparfait étant toujours causé par le parfait (ad 2m). Par là se trouve réfuté encore une fois tout dualisme manichéen.

Plus subtile, la 3ème objection (cf. Pot. qu. 5, a; 3, obj. 3) fait fond sur la nature même de la matière première: elle est de l'être en puissance. Or tout agent produit un effet qui lui ressemble; et parce qu'il n'agit que s'il est en acte, il est clair que tout ce qu'il produit doit être de quelque manière en acte. Et c'est pourquoi il semble bien que, de par sa nature, la matière première ne puisse pas être produite.

Objection subtile, disons-nous, mais qui repose en définitive sur un malentendu. Il ne faut pas oublier en effet que la matière première n'est pas produite séparément, mais avec la forme qui la fait subsister. Le principe de la similitude de l'effet avec l'agent ne signifie pas que l'acte de l'effet produit par l'Acte pur qu'est la Cause universelle, soit lui aussi acte pur; dès lors ce qu'il y a en lui de puissance sera également produit. Autrement dit comme on le précisera plus loin (qu. 45, a. 1), l'esse appartient proprement à ce qui a vraiment l'être et subsiste en son être: êtres simples subsis

Nous trouvons une confirmation de cette façon de voir dans la solution donnée à la 1ère objection. Tout ce qui est produit, objecte-t-on, en alléguant un texte à Aristote, est composé d'un sujet et de quelque chose d'autre. Or la matière première n'a pas de sujet puis qu'elle est elle-même le 1er sujet. Elle ne peut donc être produite par Dieu.

Si l'on s'exprime dans cet article 2 et le 3e cédant de création au sens propre du mot, la réponse adéquate à faire aurait été de répondre que la création n'est pas un mouvement, elle ne comporte pas de sujet. Or ce n'est pas la solution que donne St Thomas: dans le 1er le en question, répond St Thomas, Aristote a en vue le devenir particulier qui est passage d'une forme à une autre, qu'elle soit accidentelle ou substantielle. Or ici nous envisageons les êtres du point de vue de leur émanation du principe universel de l'être; de cette émanation la matière elle-même n'est pas exclue, puisqu'elle le soit "a primo modo factoria"

Quant à la symétrie que l'on voulait trouver entre un premier principe actif et un premier principe passif, indépendamment l'un de l'autre, correspondant à la division action-passion (obj. 2), l'on oublie que la passion est l'effet de l'action et que dès lors le principe de la passion est lui-même aussi effet du premier principe actif, l'impartir étant toujours causé par le parlant (obj. 2). Par là se trouve rétabli encore une fois tout dualisme manichéen.

Plus subtile, la 2ème objection (cf. Pot. du 5. 1. 3, obj. 5) fait fond sur la nature même de la matière première: elle est de l'être en puissance. Or tout agent produit un effet qui lui ressemble; et parce qu'il n'a rien que s'il est en acte, il est clair que tout ce qu'il produit doit être de quelque manière en acte. Et c'est pourquoi il semble bien que, de par sa nature, la matière première ne puisse pas être produite.

Objection subtile, disons-nous, mais qui repose en définitive sur un malentendu. Il ne faut pas oublier en effet que la matière première n'est pas produite généralement, mais avec la forme qui la fait subsister. Le principe de la similitude de l'effet avec l'agent ne signifie pas que l'acte de l'effet produit par l'acte qui est la cause universelle, soit lui aussi acte pur; dès lors ce qu'il y a en lui deux puissances sera également produit. Autrement dit comme on le précèdera plus loin (du 5. 1. 1), l'acte appartenant proprement à ce qui a vraiment l'être et subsiste en son état simple subsiste

tants ou êtres composés; à la différence des formes, des accidents et autres entités de ce genre que l'on dit être non qu'elles-mêmes soient, mais parce que par elles quelque chose est; ce sont plutôt des coexistences que des êtres, "magis sunt coexistentia quam entia". Aussi dira-t-on plutôt qu'elles sont "concrées" que créées. Ce qui est proprement créé, ce sont les choses subsistantes.

A la même objection le de Pot. (qu. 3, a. 1 ad 12m), après avoir exposé la solution précédente en ajoute une seconde: l'on peut dire, pour sauver le principe invoqué de la similitude, que la matière première a une similitude avec Dieu en tant qu'elle participe à l'être. En effet comme la pierre est semblable à Dieu en tant qu'elle est de l'être, de même, la matière première l'est en tant qu'elle est en puissance, l'être étant d'une certaine façon commun à la puissance et à l'acte.

Précision analogue à l'ad 13m en réponse à l'objection prétextant l'absence "d'idée" divine de la matière: d'abord à proprement parler, la matière première n'a pas d'idée correspondante, mais le composé puisque l'idée est "forme factive"; ensuite on peut à la rigueur dire qu'il y a d'une certaine manière une idée de la matière en tant que la matière imite d'une certaine façon l'essence divine. L'on voit que l'aristotélisme de St Thomas ne lui fait pas rejeter sans discernement les richesses du platonisme.

Enfin une objection, que nous verrons d'une façon beaucoup plus détaillée plus loin, est tirée de la diversité, de la distinction des choses (Pot. qu. 3, a. 1, 9m). Celle-ci ne peut provenir de Dieu qui est simple; elle ne peut donc avoir sa source que dans la matière. Conception qui imagine la production des choses par Dieu selon une nécessité de nature, alors que, nous le verrons longuement, Dieu agit selon l'ordre de sa sagesse: la diversité des natures répond à son dessein de faire éclater sa bonté; elle est "ad complementum" universi, elle exprime un ordre, ~~pâle~~ pâle image de l'Ordre divin.

tant ou être composés; la différence des formes, des accidents et autres entrées de ce genre que l'on dit être non qu'elles-mêmes soient, mais parce que par elles quel- que chose est; ce sont plutôt des coexistences que des ê- tres, mais sans coexistence dans l'entier. Aussi dirait-on plutôt qu'elles sont "concrètes" que créées. Ce qui est proprement créé, ce sont les choses subsistantes.

A la même objection le de Pot. (p. 3, a. 1. ad 12m) après avoir exposé la solution précédente en ajoutant une seconde: l'on peut dire, pour sauvegarder le principe in- vopé de la similitude, que la matière première a une similitude avec Dieu en tant qu'elle participe à l'être. En effet comme la pierre est semblable à Dieu en tant qu'elle est de l'être, de même, la matière première l'est en tant qu'elle est en puissance, l'être étant d'une certaine façon commun à la puissance et à l'acte.

Précision analogue à l'ad 12m en réponse à l'objection prétendant l'absence d'idée divine de la matière: d'abord à proprement parler, la matière première n'a pas d'idée correspondante, mais le composé puisque l'idée est "forme factive"; ensuite on peut à la rigueur dire qu'il y a d'une certaine manière une idée de la ma- tière en tant que la matière imite d'une certaine façon l'essence divine. L'on voit que l'aristotélisme de St Tho- mas ne lui fait pas rejeter sans discernement les riches- ses du platonisme.

Enfin une objection que nous verrons d'y ne façon beaucoup plus détaillée plus loin, est tirée de la diversité, de la distinction des choses (Pot. p. 3, a. 1, 9-10). Celle-ci ne peut provenir de Dieu qui est simple; elle ne peut donc avoir sa source que dans la matière. Conception qui imagine la production des choses par Dieu selon une nécessité de nature, alors que nous le verrons lorsqu'il s'agit de Dieu selon l'ordre de sa essence: la diversité des natures répond à son dessein de faire éclater sa bonté: elle est "ad complementum" universi, elle exprime un ordre, sans être image de l'Ordre divin.

Livre 1^{er}

La création dans ses éléments essentiels

3^{ème} section: La création en elle-même

Livre 1^{er}

La création dans ses éléments essentiels

3^{ème} section: la création en elle-même

Ch. 1

La création „ ex nihilo „

"Nihil enim est aliud creare quam absque materia praejacenti aliquid in esse producere." C'est en ces termes que S Thomas achève le chapitre consacré à montrer que la causalité divine ne requiert aucune matière pour s'exercer (2 C.G.ch.16)

Nous voilà donc naturellement amené à considérer la "production" en elle-même (cf. p.57) et à préciser ce qu'elle est aux yeux de de St Thomas, ce que dit essentiellement le concept de création.

Une remarque préliminaire, capitale, s'impose. A plusieurs reprises, St Thomas a exposé ce qu'il faut entendre proprement par création, chaque fois il a eu le souci de distinguer soigneusement l'acceptation philosophique de l'acceptation théologique: la première, -démontrable par la raison, -comporte essentiellement la production "ex nihilo", et ne comporte que cela; la seconde ajoute celle de la production dans le temps, mode de production que la raison est incapable d'atteindre par ses seules forces. Pour ne pas avoir distingué ces deux points de vue, les théologiens du Moyen-Age, adversaires de St Thomas voulaient à tout prix, nous l'avons signalé plus haut, pouvoir démontrer, à l'encontre d'Aristote, que le monde avait commencé dans le temps; d'où l'intervention vigoureuse de St Thomas et l'opuscule spécial qu'il consacre à cette question: nous y reviendrons longuement plus tard

Donc aux yeux de St Thomas la création n'est pas autre chose que "aliquid facere ex nihilo". Nous allons préciser dans quelques instants le sens de cette affirmation. Mais, et ce sera notre seconde remarque, St Thomas fait équivaloir quelquefois, sur le plan philosophique la définition précédente avec la "novitas essendi". Cette dernière expression pour ne pas avoir été placée dans son contexte historique, a été souvent mal comprise et interprétée dans un sens temporel; l'on pensait que St Thomas passait inconsciemment d'un plan à un autre. Il y a là erreur manifeste: nous verrons qu'il s'agit bel et bien de la création au sens philosophique et que la "novitas" dont il est question ici n'entraîne qu'une pri-

Ch. 1
de creation "ex nihilo"

"Nihil enim est aliud creare quam
abque materia praesens aliud in esse producere."
C'est en ces termes que St Thomas achève le chapitre con-
sacré à montrer que la causalité divine ne requiert aucun
ne matière pour s'exercer (SCOT. 121. 121).
Nous voyons donc naturellement amené
à considérer la "production" en elle-même (c. 121) et à
préciser ce qu'elle est aux yeux de St Thomas, ce que
dit essentiellement le concept de creation.

Une remarque préliminaire, capitale
s'impose. A plusieurs reprises, St Thomas a exposé ce qu'il
faut entendre proprement par création, chaque fois il a eu
le souci de distinguer soigneusement l'acceptation philoso-
phique de l'acceptation théologique: la première, -démontre-
ble par la raison, -comporte essentiellement la production
"ex nihilo", et ne comporte que cela; la seconde ajoute cel-
le de la production dans le temps, modo de production que
la raison est incapable d'atteindre par ses seules forces.
Pour ne pas avoir distingué ces deux points de vue, les théo-
logiens du Moyen-Age, adversaires de St Thomas voulaient
à tout prix, nous l'avons signalé plus haut, pouvoir démon-
trer, à l'encontre d'Aristote, que le monde avait commencé
dans le temps; ou l'intervention vigoureuse de St Thomas
et l'opuscule spécial qu'il consacre à cette question: nous
y reviendrons longuement plus tard.
Donc aux yeux de St Thomas la créa-
tion n'est pas autre chose que "aliud facere ex nihilo".
Nous allons préciser dans quelques instants le sens de
cette affirmation. Mais, et ce sera notre seconde remarque,
St Thomas fait équivoquer quelquefois, sur le plan philoso-
phique la définition précédente avec la "novitas essentialis".
Cette dernière expression pour ne pas avoir été placée
dans son contexte historique, a été souvent mal comprise
et interprétée dans un sens temporel: l'on pensait que
St Thomas passait inconsciemment d'un plan à un autre.
Il y a là erreur manifeste: nous verrons qu'il a écrit bel
et bien de la création au sens philosophique et que la
"novitas" dont il est question ici n'entraîne qu'une pri-

gfité de nature et non une priorité de durée.

Et d'abord la création est bien une création "ex nihilo". On sait l'origine scripturaire de ces termes; si la Genèse ne parle pas explicitement du "ex nihilo" ("In principio Deus creavit ארץ coelum et terram"), le texte des Macchabées 7,28 est clair à souhait: "ἐξ οὐκ ὄντων (2^è let.) Dès les premiers siècles de spéculation théologique, cette formule a servi aux penseurs chrétiens à désigner le rapport propre de l'univers à Dieu.

Nous avons vu dans les pages précédentes comment St Thomas a longuement établi l'absence de toute "matière" vis-à-vis de l'action divine. En quelques lignes l'article de la Somme (Ia, qu. 45, a. I) aboutit à la même conclusion. Ce qu'il faut considérer ce n'est pas l'émanation d'un être particulier, causé par un agent particulier mais "l'émanation de tout l'être de la Cause universelle qu'est Dieu, et c'est cette émanation que nous désignons du nom de création."

Qu'une telle émanation exige rigoureusement qu'elle soit faite "de rien", la comparaison avec la production particulière le montre à l'évidence: ce qui précède d'autre chose n'est pas présupposé à cette émanation, là où un homme est engendré, auparavant il n'y avait pas d'homme mais l'homme vient de ce qui n'est point homme comme le blanc de ce qui n'est point blanc. Si donc on envisage l'émanation de tout l'être universel par rapport au premier principe, il est impossible qu'un être quelconque soit présupposé à une telle émanation. Et c'est ce que l'on veut exprimer en disant que la création est "ex nihilo"

Que cette conception présente au point de vue philosophique des sérieuses difficultés, il suffit pour s'en convaincre de se rappeler les longues pages consacrées par Bergson dans "L'évolution créatrice" (pp. 245-à 322) pour analyser la notion de "néant" et en montrer la prétendue illusion. L'on connaît son argumentation, solidaire évidemment d'une méthode qui veut se calquer rigoureusement sur l'expérience (137) et ~~par~~ et d'une philosophie qui voit "dans la durée l'étoffe même de la réalité" (p. 295). Essayons cependant de voir ces difficultés.

L'esprit humain, nous dit Bergson, cède à

grité de nature et non une priorité de durée.

Et d'abord la création est bien une création "ex nihilo". On sait l'origine scripturaire de ces termes: la Genèse ne parle pas explicitement du "ex nihilo" le premier Dieu créateur (in principio Deus creavit "in principio et terra"). Le texte des Machabées, 28 est clair à souhait: "si on dit que Dieu est le premier auteur de la création théologique, cette formule a servi aux penseurs chrétiens à désigner la rapport propre de l'univers à Dieu.

Nous avons vu dans les pages précédentes comment St Thomas a longuement établi l'absence de toute "matière" vis-à-vis de l'action divine. En quelques lignes l'article de la Somme (Ia, q. 45, a. 1) aboutit à la même conclusion. Ce qu'il faut considérer ce n'est pas l'émanation d'un être particulier, causé par un agent particulier mais l'émanation de tout l'être de la Cause universelle qu'est Dieu, et c'est cette émanation que nous désignons du nom de création."

Qu'une telle émanation exige rigoureusement qu'elle soit faite "de rien", la comparaison avec la production particulière le montre à l'évidence: qui produit d'autre chose n'est pas préposé à cette émanation. Là où un homme est engendré, auparavant il n'y avait pas d'homme mais l'homme vient de ce qui n'est point homme comme le blanc de ce qui n'est point blanc. Si donc on envisage l'émanation de tout l'être universel par rapport au premier principe, il est impossible qu'un être quelconque soit préposé à une telle émanation. Et c'est ce que l'on veut exprimer en disant que la création est "ex nihilo".

Que cette conception présente au point de vue philosophique des difficultés, il suffit pour s'en convaincre de se rappeler les longues pages consacrées par Bergson, dans "L'évolution créatrice" (1907) pour analyser la notion de "réant" et en montrer la prétendue illusion. L'on connaît son argumentation, soit d'ailleurs évidemment d'une méthode qui veut se calquer rigoureusement sur l'expérience (1907) et sans être d'une philosophie qui voit "dans la durée l'étoffe même de la réalité" (p. 205). Essayons cependant de voir ces difficultés.

L'esprit humain, nous dit Bergson, cède à

son illusion fondamentale quand il s' imagine l' existence "comme une conquête sur le néant" ou se "représente toute réalité comme étendue sur le néant ainsi que sur un tapis ou enfin qu' il envisage le néant comme un substrat ou un réceptacle éternellement antérieur à ce qui existe, même si quelque chose a toujours existé (cf. p. 299)

Prisonnière des habitudes statiques qu' elle contracte quand elle prépare l' action sur les choses, préoccupée avant tout des nécessités de cette action, l' intelligence se sert invinciblement "du vide pour penser le plein"; se modelant sur le rythme de l' action "qui vise un objet dont on se sent privé, ou à créer quelque chose qui n' existe pas encore", elle va de l' absent au présent, de l' irréel au réel, et dans sa représentation du néant elle ne peut se "défaire de l' idée que le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l' être est superposé au néant, et que dans la représentation de "rien", il y a moins que dans celle de quelque chose." (p. 299)

Pour dissiper cette illusion, Bergson s' attache alors à montrer successivement que ni l' image ni l' idée du néant n' est possible; et que la négation de l' existence est à son tour incapable de nous faire saisir ce qu' est le néant.

L' impuissance de l' imagination vient de ce que, si l' on peut imaginer un néant de perception externe ou un ~~état~~ néant de perception interne, on ne peut imaginer les deux à la fois car l' absence de l' un ~~consiste~~ consiste au fond dans la présence exclusive de l' autre; "on ne saurait imaginer un néant sans s' apercevoir au moins confusément qu' on l' imagine, c' est-à-dire qu' on agit, qu' on pense et que ~~par~~ quelque chose par conséquent subsiste encore." (p. 302).

Quant à l' idée du néant, que l' on suppose pouvoir être obtenue par l' abolition de tout objet de notre expérience, soit extérieure (une chose), soit intérieure (un état de conscience), elle est également irréalisable parce que "la représentation du vide est toujours une représentation pleine qui se résout à l' analyse en deux éléments positifs: l' idée distincte ou confuse, d' une substitution et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d' un désir ou d' un regret." (p. 306)

Que si voulant échapper au reproche de rester dans les conditions spatio-temporelles, l' on essaie "par un effort d' abstraction" de s' affranchir de ces conditions et que considérant un objet existant, on nie ensuite son existence, l' on n' aboutit pas moins à un é-

non illusion fondamentale quand il s'agit de l'existence
"comme une conquête sur le néant" ou sa "représentation toute
réalité comme étendue sur le néant ainsi que sur un tapis
ou enfin qu'il envisage le néant comme un substrat ou un
réceptacle éternellement antérieur à ce qui existe, même
si quelque chose a toujours existé." (p. 199)

Prisonnières des habitudes statiques qu'elles
le contacte quand elle prépare l'action sur les choses,
précédées avant tout des nécessités de cette action, l'in-
telligence se sert principalement "du vide pour penser la
plein": se modelant sur le rythme de l'action "qui vise un
objet dont on se sent privé, ou à créer quelque chose qui
n'existe pas encore", elle va de l'absence au présent, de
l'irréel au réel, et dans sa représentation du néant elle
ne peut se "détacher de l'idée que le plein est une proba-
rité sur le canvas du vide, que l'être est superposé au
néant, et que dans la représentation de "rien", il y a
moins que dans celle de quelque chose." (p. 200)

Pour dissiper cette illusion, Bergson a fait
tache alors à montrer successivement que ni l'image ni
l'idée du néant n'est possible; et que la nécessité l'exis-
tence est à son tour incapable de nous faire saisir ce
qu'est le néant.

L'impossibilité de l'imagination vient de
ce que, si l'on peut imaginer un néant de perception exté-
rieur ou un néant de perception interne, on ne peut ima-
giner les deux à la fois car l'absence de l'un constitue
constante au fond dans la présence exclusive de l'autre;
"on ne saurait imaginer un néant sans s'apercevoir au
moins continuellement qu'on l'imagine, c'est-à-dire qu'on a-
lit, qu'on pense et que quelque chose par conséquent
subsiste encore." (p. 201)

Quant à l'idée du néant, que l'on suppose
pouvoir être obtenue par l'abolition de tout objet de né-
tre expérience, soit extérieure (une chose), soit intérieu-
re (un état de conscience), elle est également irréalisable
parce que "la représentation du vide est toujours une repré-
sentation pleine qui se résout à l'analyse en deux élé-
ments positifs: l'idée distincte ou confuse, d'une substi-
tution et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou
d'un regret." (p. 202)

Que si voulant échapper au reproche de
rester dans les conditions spatio-temporelles, l'on essaie
de "par un effort d'abstraction" de s'affranchir de ces
conditions et que considérant un objet existant, on s'isole
son existence, l'on n'aboutit pas moins à un é-

échec car "il y a plus et non moins dans l'idée d'un objet conçu comme "n'existant pas" que dans l'idée de ce même objet conçu comme "existant", car l'idée de l'objet ~~qui~~ "n'existant pas" est nécessairement l'idée de l'objet "existant" avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc." (p.310) Et cela parcequ'il n'y a pas symétrie entre l'affirmation et la négation; cette dernière est grevée d'éléments extra-intellectuels, elle a quelque chose "de subjectif, ~~de~~ d'artificiellement tronqué, de relatif à l'esprit humain et surtout à la vie sociale;" (p.315); c'est une affirmation du second degré, affirmant quelque chose d'une affirmation et non d'un objet.

En définitive opposer l'idée de Rien à l'idée de Tout, c'est opposer du plein à du plein; aussi la question de savoir "pourquoi quelque chose existe", est "une question dépourvue de sens, un pseudo-problème soulevé autour d'une pseudo-idée." (p.320)

Ce que devient au terme d'une pareille critique l'idée d'une création "ex nihilo"; on peut facilement le deviner. Il y aurait beaucoup à dire sur cette façon d'envisager le problème; aussi bien c'est toute une problématique qui y est engagé. Ce que nous pouvons en retenir pour notre sujet, c'est que la représentation imaginative du néant est impossible, les subtiles analyses psychologiques de Bergson ont mis cela en lumière d'une façon définitive. Analyses, il est assez piquant de le faire remarquer, qui ne font ^{pas} confirmer ce qu'en saine philosophie thomiste on a toujours affirmé: une idée négative n'est pas la représentation d'une réalité positive (à supposer évidemment qu'on n'adopte pas vis-à-vis de l'idée les préjugés nominalistes).

Bien souvent en effet St Thomas insiste sur la manière dont nous pensons le non-être: toujours en fonction de l'être, objet propre de notre intelligence. Seulement il faut se résoudre à penser du point de vue de l'être en tant que tel et non d'une quelconque de ses modalités. Le premier objet de l'intelligence, - "illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens" (de Ver. qu. I, a. I c'est l'être; et sa négation, - qui est proprement un jugement, irréductible au concept, - nous conduit au concept du non-être; concept qui a une certaine consistance dans notre esprit, car "le non-être lui-même est dit analogiquement être" (de Ver. qu. 2, a. II, ad 5m)

Autrement dit, le néant est un être de *

d'une affirmation et non d'un objet.
 une affirmation du second degré, affirmant quelques choses
 l'esprit humain et surtout à la vie sociale; (p. 313); c'est
 "de subjectif, et d'artistiquement troupe, de relatif à
 vés d'éléments extra-intellectuels, elle a quelques choses
 tre l'affirmation et la négation; cette dernière est gre-
 bloc." (p. 310) Et cela parce qu'il n'y a pas symétrie en-
 sion de cet objet par cette réalité actuelle prise en
 "existant" avec, en plus, la représentation d'une exclu-
 "n'existant pas" est nécessairement l'idée de l'objet
 ne objet conçu comme "existant", car l'idée de l'objet
 jet conçu comme "n'existant pas" que dans l'idée de ce ne
 hées car il y a plus et non moins dans l'idée d'un ob-

levé autour d'une pseudo-idée." (p. 330)
 "une question dépourvue de sens, un pseudo-problème sou-
 la question de savoir "pourquoi quelque chose existe", est
 à l'idée de Tout, c'est opposer du plein à du plein; aussi
 En définitive opposer l'idée de Rien

les préjugés nominalistes).
 poser évidemment qu'on n'adopte pas vis-à-vis de l'idée
 n'est pas la représentation d'une réalité positive (à sup-
 phie thomiste on a toujours affirmé: une idée négative
 remarque, qui ne font confirmer ce qu'en saime philoso-
 con définitive. Analyses, il est assez piquant de la faire
 chologiques de Bergson ont mis cela en lumière d'une fa-
 native du néant est impossible, les subtiles analyses psy-
 fait pour notre sujet, c'est que la représentation magi-
 problématiques qui y est engagée. Ce que nous pouvons en re-
 con d'envisager le problème; aussi bien c'est toute une
 ment la deviner. Il y aurait beaucoup à dire sur cette fa-
 critique l'idée d'une création "ex nihilo"; on peut facile-
 Ce que devient au terme d'une pareille

Autrement dit, le néant est un être de
 ment être" (de Ver. p. 2, a. 11, ad 5m)
 tre esprit, car "le non-être lui-même est dit analogique-
 non-être; concept qui a une certaine constance dans no-
 mant, irréductible au concept, - nous conduit au concept du
 c'est l'être; et sa négation, - qui est proprement un être-
 que omnes conceptiones recipiunt esse" (de Ver. p. 1, a. 1,
 quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in-
 daltés. Le premier objet de l'intelligence, - "ilud autem
 l'être en tant que tel et non d'une quelconque de ses mo-
 lement il faut se résoudre à penser à partir de vue de
 fonction de l'être, objet propre de notre intelligence. Sou-
 sur la manière dont nous pensons le non-être; toujours en
 Bien souvent en effet St Thomas insiste

raison, conçu comme quelque chose de positif, incluant deux éléments: l'être et sa négation. Que le néant absolu ne puisse pas être affirmé, d'accord, puisqu'une telle affirmation supposerait un néant d'existence exercée, ce que contredit l'affirmation même de ce néant. Mais autre chose est de concevoir le néant, autre chose affirmer, si je puis dire, sa réalité. Comme le remarque judicieusement M. Maquart (138), après M. Maritain (139), la négation de tout être incluse dans le concept de néant est une négation ut significata non ut exercita. C'est la même difficulté, envisagée sous son aspect positif, qui faisait conclure aux partisans de l'argument ontologique de la "pensée" de l'être parfait à son existence effectuée.

Que si l'on a décidé de ^{se} s'en tenir exclusivement sur le plan de l'expérimental, il n'est pas étonnant que cette distinction perde tout son sens; car à ce plan tout ce qui est conçu est conçu non seulement comme signifié mais également comme existant et l'on comprend que l'on puisse affirmer que le concept expérimental (140) du néant implique contradiction. Seulement jamais l'empirisme n'a représenté l'attitude de choix en métaphysique...

Ce qui est acquis, ce que le néant n'est pas une chose; il faut nous en souvenir quand nous parlons de la création "ex nihilo"; la même difficulté, - ce n'en est d'ailleurs que l'aspect temporel, - nous guette dans notre représentation de la création dans le temps. De même que il faut résister à la tentation d'imaginer un temps avant la création, de même il ne faut pas imaginer le néant comme le cadre des choses que l'être vient remplir ("nihil mensuram non habet nec durationem 209.35 ad 5^m"). Nul n'a plus que le P. Sertillanges poursuivi ces fausses imaginations et insisté avec vigueur sur la nécessité de poser le problème selon ses vraies données: chercher à démontrer que le monde vient de rien comme d'un état antérieur d'où Dieu l'aurait fait sortir; ou que, actuellement il repose sur le rien et en émerge incessamment, c'est s'exposer aux décisives critiques d'un Bergson ou d'un Valéry (141). Aussi faut-il partir de l'être, soit celui de Dieu soit celui de la créature; et ce n'est que par rapport à cet être positif que l'on pourra comprendre ce que signifie la création "ex nihilo".

L'on comprend maintenant que St Thomas se soit si longuement attardé à réfuter les objections concernant la création "ex nihilo"; de son temps déjà elles étaient nombreuses. Elles se ramènent au fond à deux:

raison, conçu comme quelque chose de positif, incluant deux éléments: l'être et sa négation. Que le néant absolu ne puisse pas être affirmé, d'accord, puisqu'une telle affirmation supposerait un néant d'existence existante, ce que contredit l'affirmation même de ce néant. Mais autre chose est de concevoir le néant, autre chose affirmer, et je puis dire, sa réalité. Comme le remarque judicieusement M. Maritain (193), après M. Maritain (192), la négation de tout être incluse dans le concept de néant est une négation ni affirmée l'existence ni existante, est la même difficulté, envisagée sous son aspect positif, qui ferait conclure aux partisans de l'argument ontologique de la "pensée" de l'être partait à son existence effectuée.

Que si l'on a décidé de s'en tenir exclusivement à sur le plan de l'expérimental, il n'est pas étonnant que cette distinction perde tout son sens; car à ce plan tout ce qui est conçu est non seulement comme signifié mais également comme existant et l'on comprend que l'on puisse affirmer que le concept expérimental (le) du néant implique contradiction. Seulement jamais l'empirisme n'a représenté l'attitude de choix en métaphysique...

Celui est acquis, ce que le néant n'est pas une chose. Il faut nous en souvenir quand nous parlons de la création "ex nihilo": la même difficulté, ce n'est pas d'affirmer que l'aspect temporel, nous quelle dans notre représentation de la création dans le temps. De même que si l'on veut à la tentation d'imaginer un temps avant la création, de même il faut pas imaginer le néant comme le cadre des choses que l'être vient remplir ("nihil in se autem non habet nec durationem nec extensionem"). Qui n'a plus que la P. Bertillon pour suivre ces diverses imaginations et insister avec vigueur sur la nécessité de poser la problématique selon ses vraies données: chercher à démontrer que le monde vient de rien comme d'un état antérieur d'où Dieu l'aurait fait partir; ou, actuellement il repose sur le rien et en émerge incessamment, c'est s'exposer aux déviances critiques d'un héraclite ou d'un Valéry (14). Aussi faut-il partir de l'être, soit celui de Dieu soit celui de la créature: ce n'est que par rapport à ce qui est positif que l'on pourra comprendre ce que signifie la création "ex nihilo".

L'on comprend maintenant que St Thomas se soit si longuement attardé à réfuter les objections concernant la création "ex nihilo": de son temps déjà elles étaient nombreuses. Elles se ramènent au fond à 2 deux:

ou bien l'on considère le néant comme une cause matérielle (comme quand on dit que la statue est produite "ex aere") (cf. Ia, 45, a. I, obj. 3; Pot. qu. 3, a. I, obj. 7 et 15) ou efficiente (cf. Pot. qu. 3, a. I, obj. 7); ou bien comme une chose préexistente à laquelle l'être succède.

Peut-être l'expression "venir de" ne comporte pas grammaticalement en français autant d'équivoques que le "ex" latin; l'analyse de l'expression latine dissipera les unes et les autres.

Quand nous affirmons que "aliquid ex nihilo fieri", nous pouvons l'entendre en deux sens (Pot. qu. 3, a. I, ad 7m; Ia, qu. 45, a. I, ad 3m):

- 1°. Ou bien la négation impliquée par "nihil" porte également sur la préposition "ex"
- 2°. ou bien elle peut être incluse dans la préposition.

1°. Considérons le 1er cas (négation de "ex"). Grammaticalement nous avons deux possibilités:

a. Faire porter la négation sur le tout: "ex" + le verbe et alors le sens de "ex nihilo fieri" c'est "non fit" i.e. que rien ne se produit; de la même façon que nous disons de quelqu'un qui garde le silence qu'il ne dit rien: "nihil loquitur"

En ce sens l'affirmation "ex nihilo Deus fit" équivaudrait à "omnino non fit", rien n'a été produit. Sens évidemment erroné, possible grammaticalement, mais que personne en fait ne soutient.

b. Ou bien ne faire porter la négation que sur "ex" seulement, le verbe restant affirmé; alors dire "aliquid ex nihilo fieri" revient à dire: quelque chose a été fait mais à partir de rien de préexistant, à la manière dont on dit "tristari ex nihilo" pour signifier que quelqu'un s'attriste sans raison apparente.

C'est dans ce sens que la création "ex nihilo" est affirmée: on nie que le néant soit cause matérielle de l'être; celui-ci est produit sans rien de préexistant.

ou bien l'on considère le néant comme une cause matérielle (comme quand on dit que la statue est produite "ex nihilo") (cf. la. 45, a. 7, obj. 3; Pot. qu. 2, a. 1, obj. 7 et 13) ou si l'on considère (cf. Pot. qu. 2, a. 1, obj. 7) ou bien comme une chose préexistante à laquelle l'être succède.

Tout-à-fait la préposition "de" (del) exprime non "venir de" au sens propre de composition grammaticale mais les mêmes équivoques qu'en latin. L'analyse de cette dernière distinguera les uns et les autres.

Quand nous affirmons que "aliquid ex nihilo fieri", nous pouvons l'entendre en deux sens (Pot. qu. 2, a. 1, obj. 3; la. 45, a. 1, ad 3m):

1° Ou bien la négation indiquée par "nihil" porte également sur la préposition "ex"

2° Ou bien elle peut être incluse dans la préposition.

1° Considérons le 1er cas (négation de "ex"). Grammaticalement nous avons deux possibilités:

a. Faire porter la négation sur la conjonction "ex" + la verbe et alors le sens de "ex nihilo fieri" c'est "non fieri". e. que rien ne se produise; de la même façon que nous disons de quelqu'un qui garde la silence qu'il ne dit rien: "nihil loquitur".

En ce sens l'affirmation "ex nihilo Deus fit" équivaudrait à "omnino non fit", rien n'a été produit. Sans évidemment erreur, possible grammaticalement, mais que personne en fait ne soutient.

b. Ou bien on fait porter la négation sur "ex" seulement, la verbe restant affirmatif: alors dire "aliquid ex nihilo fieri" revient à dire: quelque chose a été fait mais à partir de rien de préexistant, à la manière dont on dit "fieri ex nihilo" pour signifier que quelqu'un a été tiré sans raison apparente. C'est dans ce sens que la création "ex nihilo" est affirmée: on nie que le néant soit cause matérielle de l'être: celui-ci est produit sans rien de préexistant.

2°. Considérons le second cas: la ~~négarion~~ la préposition "ex" inclut une négation; là aussi deux sens sont possibles:

- a. Ou bien l'on entend exprimer une relation causale entre les deux termes reliés par la préposition: le monde viendrait du néant comme de sa cause matérielle. Sens évidemment inacceptable, le non-être ne pouvant d'aucune façon être cause de l'être.
- b. Ou bien l'on désire exprimer l'idée d'un ordre: on affirme le passage, imaginé bien entendu, du non-être antérieur à l'être actuel, de sorte que "ex nihilo" signifie "post nihilum"

Sens acceptable pour la création du moment que l'on précise qu'il ne s'agit pas de relation réelle entre le non-être et l'être, parfaitement impossible affirmait déjà Avicenne (142)

Voilà donc précisé ce que l'on entend désigner par la création "ex nihilo": 1° la négation de toute cause matérielle, 2° la priorité de nature du non-être à l'être dans la créature, autrement dit une idée d'ordre. Nous aurons à revenir tantôt sur ce second aspect qui désigne aux yeux de St Thomas, nous le signalions plus haut, la "novitas essendi".

Examinons d'abord, toujours d'après les textes de St Thomas, les difficultés intéressantes soulevées autour de cette notion de "ex nihilo".

D'abord, dit-on, (Ia, qu. 45, a. I, obj. 2) il y va de la dignité divine: la "noblesse" d'une action, d'un mouvement se prend de leur terme; aussi l'action qui va du bien au bien, de l'être à l'être est-elle plus noble que celle qui va du néant à l'être; la création, qui semble bien être la plus noble des "actions", ne devrait donc pas être "ex nihilo".

A quoi il faut répondre (ad 2m) que accordé que la création soit la plus noble des actions, il ne faut pas oublier que que les mutations (ici St Thomas ne fait pas les réserves au sujet de la création qui n'est pas une mutation, il l'accepte comme "modus dicendi") les mutations prennent leur dignité et leur spécificité non du terminus a quo mais du terminus ad quem. Et le terminus ad quem de la création, l'être en tant qu'être, sur-

2° Considérons le second cas: la négation de la négation est la négation. La négation de la négation est la négation. La négation de la négation est la négation.

a. Ou bien l'on entend exprimer une relation causale entre les deux termes reliés par la préposition: le monde viendrait du néant comme de sa cause matérielle. Sans évidemment inacceptable, le non-être ne pouvant d'aucune façon être cause de l'être.

b. Ou bien l'on désire exprimer l'idée d'un ordre: on affirme le passage, imaginé bien entendu, du non-être antérieur à l'être actuel, de sorte que "ex nihilo" signifie "post nihilum".

Sans acceptable pour la création du moment que l'on précise qu'il ne s'agit pas de relation réelle entre le non-être et l'être, parfaitement impossible affirmatif déjà Avicenne (111).

Voilà donc précisé ce que l'on entend désigner par la création "ex nihilo": l'absence de toute cause matérielle, 2° la priorité de nature du non-être à l'être dans la création, autrement dit une idée d'ordre. Nous aurons à revenir tantôt sur ce second aspect qui désigne aux yeux de St Thomas, nous le signalons plus haut, la "causa essendi".

Examinons d'abord, toujours d'après les textes de St Thomas, les difficultés intéressantes soulevées autour de cette notion de "ex nihilo". D'abord, dit-on, (la, p. 45, a. 1, obj. 2) il y va de la dignité divine: la "noblesse" d'une action d'un mouvement se prend de leur terme: avec l'action qui va du bien au bien, de l'être à l'être, est-elle plus noble que celle qui va du néant à l'être: la création, qui semble bien être la plus noble des "actions" ne devrait donc pas être "ex nihilo".

A quoi il faut répondre (ad 2a) que accordé que la création soit la plus noble des actions, il ne faut pas oublier que les mutations (selon St Thomas) ne font pas les réserves au sujet de la création qui n'est pas une mutation, si l'accepte comme "modus dicendi" les mutations prennent leur dignité et leur spécificité non du terme à quo mais du terme ad quem. Et la terminus ad quem de la création, l'être en tant qu'être, sur-

passé le terme de toute action créée laquelle aboutit à "tel" être (143).

Une autre objection (Pot. qu. 3, a. I, obj. 4) trouve sa source dans une conception trop étroite de l'action, suggérée par un texte ~~xxx~~ d'Aristote (144): l'action ne peut pas avoir lieu entre deux êtres absolument dissemblables, n'ayant rien de commun; pour que l'action puisse se produire, il faut que l'agent et le patient conviennent dans le genre et la matière. Or qu'y a-t-il de commun à Dieu et au néant? Comment dès lors Dieu peut-il agir sur lui?

La forme même dans la quelle se présente l'objection dénote la méprise radicale qui y est sous-jacente: le néant est envisagé comme un patient (ad 4m), alors que dans la production "ex nihilo", le non-être se comporte plutôt par mode d'opposé à ce qui est produit par l'action. L'assimilation de la ~~génération~~ création à une génération naturelle est radicalement fautive. D'ailleurs remarque St Thomas, même dans les productions naturelles, l'opposé ne se comporte pas par mode de patient si ce n'est "per accidens"; le patient, c'est plutôt le sujet

L'on insiste (ibid. obj. 16); le per accidens se réduit au per se; alors que le devenir "ex opposito" est per accidens, celui provenant "ex subjecto" est per se: c'est ainsi que c'est per accidens que la statue prend forme à partir de l'informe (c'est du per accidens pour le cuivre de ne pas avoir une forme esthétique), alors qu'elle provient per se ~~du~~ du cuivre lui-même. Dès lors si l'on affirme que c'est per accidens que l'être vient du non-être, il faut bien dire qu'il vient per se d'un ~~et~~ sujet.

Il y a là plus de subtilité que de vérité. Si (16m) "provenir de", l'"ex" désigne une cause, la production à partir de l'opposé n'a lieu que per accidens à savoir en raison même du sujet. Mais si "ex" signifie ~~se~~ seulement l'ordre, alors l'on peut dire qu'une chose vient même per se de son contraire; aussi dira-t-on que la privation est principe du fieri mais non de l'esse. Or c'est bien, -on l'a montré plus haut, -dans ce sens d'ordre que l'on entend l'"ex nihilo". (ad 16m)

Plus massives, deux objections voudraient écarter l'idée d'une création ex nihilo "parce que celle-ci contredit l'effatum unanimement admis par les philosophes de l'Antiquité: "ex nihilo nihil fit" (Pot. qu. 3, a. I, obj. 1; cf. V. Cousin (145)) et parce que toute puissance

passent-elles tout autre chose d'une action créée qui aboutit à tel état

Une autre objection (Tot. p. 2, a. 1, obj. 4) trouve sa source dans une conception trop étroite de l'action, suggérée par un texte de l'Aristote (104) : l'action ne peut pas avoir lieu entre deux êtres absolument dissemblables, n'ayant rien de commun; pour que l'action puisse se produire, il faut que l'agent et le patient conviennent dans le genre et la matière. Or qu'y a-t-il de commun à Dieu et au néant? Comment dès lors Dieu peut-il agir sur lui?

L'affaire même dans la quelle se présente l'objection dénote la méprise radicale qui y est sous-jacente: le néant est envisagé comme un patient (ad ém) a-lors que dans la production "ex nihilo", le patient se comporte plutôt par mode d'opposé à ce qu'il produit par l'action. L'assimilation de la génération à l'action à une génération naturelle est radicalement fautive. D'ailleurs remarque St Thomas, même dans les productions naturelles, l'opposé ne se comporte pas par mode de patient: ce n'est "per accidentem"; le patient, c'est plutôt le sujet

L'on insiste (Ibid. obj. 18); le patient se réduit au patient au moment que le devenir "ex opposito" est par accidentem, celui provenant "ex subjecto" est par se: c'est ainsi que c'est par accidentem que la statue prend la forme à partir de l'informe (c'est du patient pour le cuivre de ne pas avoir une forme esthétique), alors qu'elle provient par se "ex nihilo" du cuivre lui-même. Dès lors si l'on affirme que c'est par accidentem que l'être vient du non-être, il faut bien dire qu'il vient par se d'un sujet.

Il y a là plus de subtilité que de vérité (ad ém) "provenit de", l'"ex" désigne une cause, la production à partir de l'opposé n'a lieu que par accidentem à savoir en raison même du sujet. Mais si "ex" signifie se, seulement l'ordre, alors l'on peut dire qu'une chose vient même par se de son contraire: ainsi dit-on que la pri-vation est principe du bien, mais non de l'esse. Or c'est bien, on l'a montré plus haut, dans ce sens d'ordre qu'on entend l'"ex nihilo".

Plus massives, deux objections voudraient écarter l'idée d'une création "ex nihilo" parodique celle-ci contredit l'effacement universel admis par les philosophes de l'Antiquité: "ex nihilo nihil fit" (Tot. p. 2, a. 1, obj. 1; cf. V. Cousin (187)) et parce que toute puissance

ce active exige un sujet de transmutation (Pot. qu. 3, a. 1, o. 8)
L'on oublie qu'ici et là il ne s'agit que d'un agent naturel, alors que Dieu est un agent "surnaturel", "supernaturel"
(à remarquer cet emploi du terme ici) (ad Im)

Ou bien l'on fait valoir l'activité de l'esprit (ibid. obj. 6). Du néant nous ne pouvons tirer aucune conclusion (ex nihil nihil concluditur). Or l'activité de l'esprit ne fait que calquer celle de la nature; c'est pourquoi, il faut conclure également que rien ne ~~peut~~ peut être produit à partir du néant.

Il y a là abus manifeste d'une comparaison dont on ne respecte pas suffisamment l'analogie. Quand on assimile dans le raisonnement le passage des ~~pr~~ principes à la conclusion au mouvement, c'est du point de vue "discours": la raison passe d'un terme à un autre, "ab uno in aliud"; de sorte que l'on peut dire que comme tout mouvement est "ex aliquo", de même toute conclusion rationnelle. Mais de même que la saisie des principes se fait sans ratiocination, de même la création, qui est principe de tout mouvement, n'est pas "ex aliquo".

L'objection 17ème du de Pot. (qu. 3, a. 1) renouvelle une difficulté que nous avons déjà rencontrée plus haut (p.). Celui qui produit quelque chose, dit-on, lui donne l'être. Si donc Dieu crée "ex nihilo", il donne l'être à quelque chose; dès lors ou bien il y a quelque chose qui reçoit l'être ou bien rien ne le reçoit. Dans le second cas ~~le néant~~, le néant est constitué dans l'être par cette action et donc rien n'est alors produit. Dans le ~~R~~ premier cas, si quelque chose reçoit l'être, ce sera autre chose que Dieu car ce n'est pas le même qui donne et qui reçoit.

Où l'on voit réapparaître, encore une fois, cette notion du néant considéré comme une "chose". La réponse de St Thomas, très courte, est cependant capitale (ad 17m). L'esse est bien reçu (contre toute interprétation suarézienne) mais non pas par quelque chose de préexistant car "Dieu en même temps qu'il donne^{esse} produit ce qui reçoit l'esse". Autrement dit, la création aboutit simultanément aux deux principes "quo" réels de la créature: l'essence et l'existence, principe récepteur et principe reçu; la distinction réelle n'exige aucunement ~~une~~ une essence séparée qui reçoit après coup l'esse.

D'autres se rabattent sur la distance qui existe entre ~~q~~ Dieu et le néant; elle est, dit-on, infinie, comment dès lors serait-elle "parcourable"? (ib. obj. 3)

ce active existe un sujet de transmutation (Pot. du S. I. 0.3)
L'on oublie tout et là il ne s'agit que d'un agent passif
tel, alors que Dieu est un agent "supernaturel", "supernaturel"
(à remarquer cet emploi du terme "supernaturel")

On dira l'on fait valoir l'activité
de l'esprit (ibid. op. 3). Du néant nous ne pouvons tirer
y aucune conclusion (ex nihilo nihil concluditur). Or l'ac-
tivité de l'esprit ne fait que calquer celle de la nature;
c'est pourquoi, si l'on conclure également que rien ne peut
être produit à partir du néant.
Il y a là abus manifeste d'une compa-
raison dont on ne respecte pas suffisamment l'analogie.
Quand on assimile dans le raisonnement le passage des ex-
primes à la conclusion au mouvement, c'est du point de
vue "discours": la raison passe d'un terme à un autre, et
une in aliud; de sorte que l'on peut dire que comme tout
mouvement est "ex aliud", de même toute conclusion ratio-
nelle. Mais de même que la nature des principes se fait
sans rationalisation, de même la création, qui est principe
de tout mouvement, n'est pas "ex aliud".

L'objection l'âme du de Pot. (du S. I. 0.3. 1.)
renouvelle une difficulté que nous avons déjà rencontrée
plus haut (p. 10). Celui qui produit quelque chose, dit-on,
lui donne l'être. Si donc Dieu crée "ex nihilo", il donne
l'être à quelque chose; dès lors ou bien il y a quelque
chose qui reçoit l'être ou bien rien ne le reçoit. Dans
le second cas le néant est constitué dans l'être.
Or par cette action et donc rien n'est alors produit.
Dans le 2^e premier cas, si quelque chose reçoit l'être, ce
sera autre chose que Dieu car ce n'est pas le même qui
donne et qui reçoit.

Or l'on voit respectivement, encore une
fois, cette action du néant considéré comme une "chose". La
réponse de St Thomas, très courte, est cependant capitale
(ad I^m). L'esse est bien reçu (contre toute interprétation
avertissant) mais non pas par quelque chose de préexistant
car "Dieu en même temps qu'il donne produit ce qui reçoit
l'esse". Autrement dit, la création aboutit simultanément
aux deux principes "quod" réels de la création: l'essence et
l'existence, principe récepteur et principe reçu; la dis-
tinction réelle n'existe aucunement sans une essence sépa-
rée qui reçoit après coup l'esse.

D'autres se rabatent sur la distance
qui existe entre y Dieu et le néant: elle est, dit-on, in-
finie, comment dès lors serait-elle "parcourable"? (p. 0.3. 2.)

Que l'infini soit imparcourable, la répose le reconnaît, mais il y a infini et infini. Entre le non-être simplicité et l'être, il y a toujours une certaine distance infinie mais elle revêt un mode différent suivant les termes envisagés. Quelquefois la distance infinie se trouve des deux côtés à la fois; c'est ce qui a lieu par ex. entre l'esse infini de Dieu et le non-être simplicité, entre une noirceur infinie et une blancheur infinie. Mais il y a des cas où la distance n'est infinie que d'un côté seulement, quand on compare par exemple l'être créé qui est fini, au non-être simplicité, ou bien la noirceur infinie à une blancheur finie.

Dès lors, l'on comprend que le passage du non-être simplicité à l'esse infini soit impossible mais le passage du non-être simplicité à un être fini pourra avoir lieu parce que la distance du non-être à l'être se termine d'un côté quoiqu'il n'y ait pas de passage à proprement parler (c'est ce qui a lieu, d'ailleurs, dans le mouvement continu où toutes les parties, -potentielles, -sont parcourues successivement.)

D'autres difficultés sont soulevées par l'idée que la création est un mouvement. Dans tout changement, dit-on (2 Sent. dist. I, qu. I, a. 2, obj. 2), il y a quelque chose d'où procède per se le changement et qui doit se retrouver soit dans sa totalité, -ex. le fer dans le couteau, - soit selon quelque chose de lui, i.e. selon la matière, -ex. l'aliment dans la chair, - dans la chose produite. Si donc l'on dit que l'être vient du non-être il faudrait que le non-être, ou une de ses parties (quoiqu'il n'ait pas de parties) demeure dans l'être; et que ce dernier soit donc simultanément être et non-être, ce qui est impossible.

Nous avons déjà rencontré plus haut à peu près la même objection (p. 118). La même réponse, substantiellement se retrouve ici (ad 2m). L'on insiste sur le caractère de la création: ce n'est pas à proprement parler un changement mais une "acceptio esse". Aussi n'a-t-elle à avoir d'ordre essentiel qu'à celui qui donne l'esse. Et quand on dit qu'elle est "ex nihilo", on entend simplement signifier qu'elle est "post non esse", comme la nuit est "ex die".

On insiste (ibid. obj. 3). Dans aucun être "permanent", dit-on, il n'y a simultanéité du devenir et du "factum esse": au moment où il devient, il n'est pas encore; et quand il "est", il ne devient plus. Si donc quel-

réponse le reconnaît, mais il y a infini et infini. Entre le non-être simplifié et l'être, il y toujours une certaine distance infinie mais elle revêt un mode différent suivant les termes envisagés. Quelquefois la distance infinie se trouve des deux côtés à la fois; c'est ce qui a lieu par ex. entre l'esse infini de Dieu et le non-être simplifié, entre un porteur infini et une blancheur infinie. Mais il y a des cas où la distance n'est infinie que d'un côté seulement, quand on compare par exemple l'être créé qui est fini, au non-être simplifié, ou bien le porteur infini à une blancheur finie.

Dès lors, l'on comprend que le passage du non-être simplifié à l'esse infini soit impossible mais le passage du non-être simplifié à un être fini pourra avoir lieu parce que la distance du non-être à l'être se termine d'un côté quand il n'y ait pas de passage à proprement parler (c'est ce qui a lieu, d'ailleurs, dans le mouvement continu où toutes les parties-potentielle, sont parcourues successivement).

D'autres difficultés sont soulevées par l'idée que la création est un mouvement. Dans tout changement, dit-on (S. B. d. d. I. du L. A. S. obj. 2), il y a quelque chose d'ou procédé par elle changement et qui doit se retrouver soit dans sa totalité, - ex. le fer dans le couteau, - soit selon quelque chose de lui, i. e. selon la matière, - ex. l'aimant dans la chair, - dans la chose produite. Et donc l'on dit que l'être vient du non-être il faudrait que le non-être, ou une de ses parties (pourvu qu'il n'ait pas de parties) demeure dans l'être; et que ce dernier soit donc simultanément être et non-être, ce qui est impossible.

Nous avons déjà rencontré plus haut à peu près la même objection (ibid.). La même réponse, sub-stantiellement se retrouve ici (ibid.). L'on insiste sur le caractère de la création: n'est pas à proprement parler un changement mais une "acceptio esse". Avant n'a-t-elle à avoir d'ordre essentiel qu'à celui qui donne l'esse. Et quand on dit qu'elle est "ex nihilo", on entend simplement signifier qu'elle est "post non esse", comme la nuit est "ex die".

On insiste (ibid. obj. 3). Dans aucun être "permanente", dit-on, il n'y a simultanéité du devenir et du "factum esse": au moment où il devient, il n'est pas encore; et quand il "est", il ne devient plus. Et donc quel-

que chose est produite par Dieu, son devenir a dû la précéder. Or pas de devenir sans sujet et c'est pourquoi la création "ex nihilo" est impossible.

La difficulté provient de ce qu'on ne distingue pas la réalité du mode de signification qui sert à l'exprimer (ad 3m). Qu'aucune réalité "permanente" ne puisse simultanément devenir et être tout court, ce n'est vrai que si l'on prend le mouvement au sens propre mais cette exigence ne joue plus dans le cas où, pour certaines réalités, le "factum esse" lui-même est signifié par mode de fieri. C'est ainsi que lorsqu'on dit que le mouvement se termine (motus terminari), l'on entend qu'au même instant il se termine et est terminé; de même dans l'illumination qui est terme du mouvement, s'illuminer et être illuminé ont lieu au même instant; de même encore, la forme substantielle au même instant "recipitur et recepta est"

Et c'est ce qui a lieu pour la création; elle n'est pas à proprement parler un mouvement, mais elle est signifiée par mode mouvement: au même instant la créature "creatur et creata est". Et si l'on objecte qu'avant tout terme, tout "factum esse", il y a un fieri au sens propre qui y conduit, il ne faut pas oublier que cela n'est vrai que pour les êtres qui s'obtiennent par mouvement: la génération est au terme de l'altération, l'illumination du mouvement local. Or précisément, la création n'est pas, encore une fois, un mouvement au sens propre.

On insiste encore (Pot. qu. 3, a. I, obj. II): si le fieri et le "factus esse" de la création sont simultanés, il s'ensuivra que l'être produit, simultanément "est" et "n'est pas".

Après avoir fait la même réponse qu'à l'objection précédente (le "factum esse" est appelé fieri en tant qu'il est considéré au Premier instant de la production), St Thomas propose une autre explication: l'on peut dire que ce qui est produit "ex nihilo" est appelé fieri non pas parce qu'il est produit selon le mouvement, - qui indique passage d'un terme à un autre, - mais du point de vue de "l'effluxus" de l'agent dans l'effet. En effet dans la génération naturelle l'on trouve deux éléments: le passage d'un terme à un autre et "l'effluxus" de l'agent dans l'effet; ce dernier élément seul se retrouve dans la création. Nous ~~ver~~ verrons plus loin un raisonnement analogue au sujet de la nature de la création.

Autre forme de la même objection (ibid. obj. IO): ce qui a été produit "ex nihilo" existe après n'avoir pas existé. Il y a donc un instant A où ultimement

que chose est produite par Dieu, son devenir a dû la pré-
céder. Or pas de devenir sans sujet et c'est pourquoi la
création "ex nihilo" est impossible.

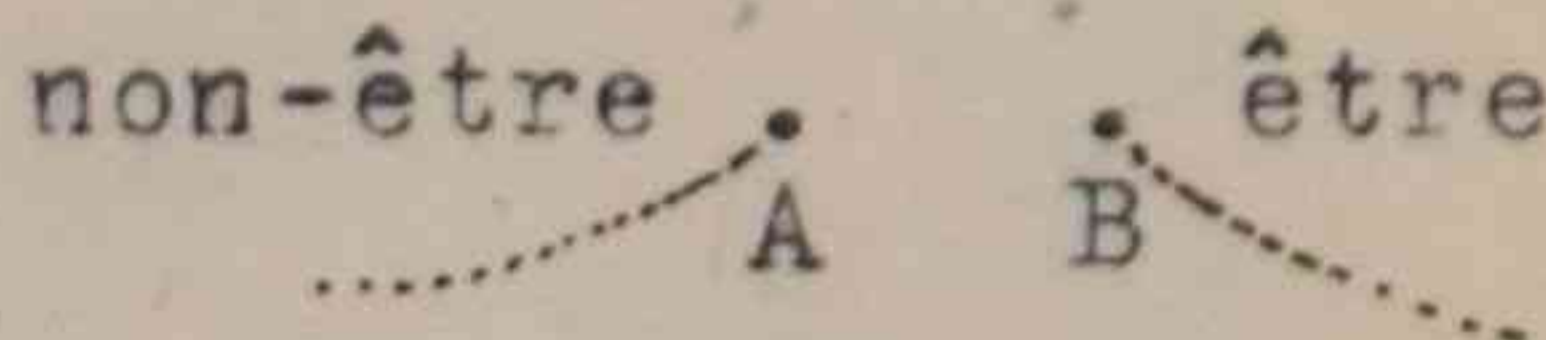
La difficulté provient de ce qu'on ne
distingue pas la réalité du mode de signification qui
sert à l'exprimer (ad 3m). Qu'aucune réalité "permanente"
apparaît simultanément devenir et être tout court, ce
n'est vrai que si l'on prend le mouvement au sens propre
mais cette exigence ne joue plus dans le cas où, pour cer-
taines réalités, le "factus esse" lui-même est signifié par
le mode de l'être. C'est ainsi que lorsqu'on dit que le mouve-
ment se termine (actus terminari), l'on entend qu'au même
instant il se termine et est terminé; de même dans l'illum-
ination qui est terme du mouvement, s'illuminer et être illu-
miné ont lieu au même instant; de même encore, la forme
substantielle au même instant "recipitur et recepta est".
Et c'est ce qui a lieu pour la création;
elle n'est pas à proprement parler un mouvement, mais elle
est signifiée par mode mouvementiel au même instant la cré-
ature "creatur et creata est". Et si l'on objecte qu'a-
vant tout terme, tout "factus esse", il y a un être au
sens propre qui y conduit, il ne faut pas oublier que cela
n'est vrai que pour les êtres qui s'obtiennent par mouve-
ment: la génération est au terme de l'illuminer, l'illumi-
nation du mouvement local. Or précisément, la création n'est
pas, encore une fois, un mouvement au sens propre.

On insiste encore (Pot. qu. 2, a. 1, obj. 11):
si le fait et le "factus esse" de la création sont si-
multanés, il s'ensuit que l'être produit, simultanément
"est" et "n'est pas".

Après avoir fait la même réponse qu'à l'ob-
jection précédente (le "factus esse" est appelé fieri en
fait qu'il est considéré au Premier instant de la produc-
tion), St Thomas propose une autre explication: on peut
dire que ce qui est produit "ex nihilo" est appelé fieri
non pas parce qu'il est produit selon le mouvement, - qui
indique passage d'un terme à un autre, - mais du point de
vue de "l'efflux" de l'agent dans l'effet. En effet dans
la génération naturelle l'on trouve deux éléments pas-
sage d'un terme à un autre et "l'efflux" de l'agent dans
l'effet: d'abord l'élément qui se trouve dans la créa-
tion. Vous n'avez plus loin un raisonnement analogue
au sujet de la nature de la création.

Autre forme de la même objection (ibid. obj.
10): ce qui a été produit "ex nihilo" existe après n'a-
voir pas existé. Il y a donc un instant à où ultimement

il n'est pas, à partir duquel il cesse d'exister; et un instant B où il existe purement et simplement (primo), à partir duquel il commence à être. Ces deux instants sont ou bien identiques ou bien distincts. Dans le second cas, il y aurait un intermédiaire entre les deux instants, ce qui est impossible; dans le premier cas, il y aurait deux contradictoires au même instant. Donc la création "ex nihilo" est impossible.



L'on voit que l'objection est spécieuse mais que c'est toujours l'imagination qui en fait les frais. Ce qu'il faut bien remarquer (ad IOm) c'est que l'instant A n'est qu'un instant imaginaire: nous partons du monde existant, et nous imaginons un instant immédiatement antérieur où il n'existait pas; nous sommes victimes de la même illusion que pour l'espace; en effet il n'y a pas en dehors de l'univers de dimension réelle, mais, imaginativement, nous disons que Dieu peut faire quelque chose en dehors de l'univers, à telle ou telle distance de l'univers actuel. De la même façon, quoiqu'il n'y ait pas de temps réel avant que le monde existe, nous en imaginons un dans lequel nous assignons un instant ultime, juste au moment où le monde va passer à l'existence. Temps imaginaire qui n'a aucune continuité avec le temps réel et c'est pourquoi exiger un intermédiaire entre cet instant imaginaire A et l'instant réel B, c'est se laisser prendre au jeu de son imagination. Nous retrouverons ces difficultés quand nous aurons à traiter de la création dans le temps: nous pourrions constater, par la variété des objections, que le problème a été vraiment tourné dans les ~~mes~~ sens.

Enfin deux objections, tirées de la notion du possible achèveront de précéder notre formule. L'on dit (2 Sent. ~~quod~~ dist. I, qu. I, a. 2, obj. I): tout ce qui se fait, tout ce qui se réalise, pouvait, antérieurement, devenir; cette possibilité ne peut provenir que d'une puissance passive supposant à son tour un être en puissance, être en puissance qui dit ordre à un être en acte. De sorte que tout ce qui est produit l'est à partir d'un être préexistant en acte.

La réponse est inspirée d'Avicenne (146) qui distingue l'agent naturel, agissant par le mouvement, de l'agent divin qui donne l'être. Aussi faut-il, parallèlement distinguer un double acte ou "factum": l'un produit par l'agent naturel, - dans ce cas, puissance active et puisan-

Il n'est pas à partir duquel il cesse d'exister; et un instant B où il existe purement et simplement (prima), à partir duquel il commence à être. Ces deux instants sont au bien identiques ou bien distincts. Dans le second cas, il y aurait un intermédiaire entre les deux instants, ce qui est impossible; dans le premier cas, il y aurait deux contradictions au même instant. Donc la création "ex nihilo" est impossible.

L'on voit que l'objection est spécieuse mais que c'est toujours l'imagination qui en fait les frais. Ce qu'il faut bien remarquer (ad IOM) c'est que l'instants A n'est qu'un instant imaginaires: nous partons du monde de l'existant, et nous imaginons un instant immédiatement antérieur où il n'existait pas; nous sommes victimes de la même illusion que pour l'espace: effet il n'y a pas en dehors de l'univers de dimension réelle, mais, relativement, nous disons que Dieu peut faire quelque chose en dehors de l'univers, à telle ou telle distance de l'univers actuel. De la même façon, quoiqu'il n'y ait pas de temps réel avant que le monde existe, nous en imaginons un dans lequel nous serions un instant ultime, juste au moment où le monde va passer à l'existence. Temps imaginative qui n'a aucune continuité avec le temps réel et c'est pourquoi exiger un intermédiaire entre ces instants imaginaires A et l'instant réel B, c'est se laisser prendre au jeu de son imagination. Nous retrouverons ces difficultés quand nous aurons à traiter de la création dans le temps: nous constaterons, par la variété des objections, que le problème a été vraiment tourné dans les mêmes sens.

Enfin deux objections, tirées de la notion du possible échapperont de précieuse formule. L'on dit: "Sicut diximus, I. du I. S. S. Obj. I.": tout ce qui se fait, tout ce qui se réalise, peut, antérieurement, devenir; cette possibilité ne peut provenir que d'une puissance passive supposant à son tour un être en puissance, être en puissance qui dit ordre à un être en acte. De sorte que tout ce qui est produit l'est à partir d'un être préexistant en acte.

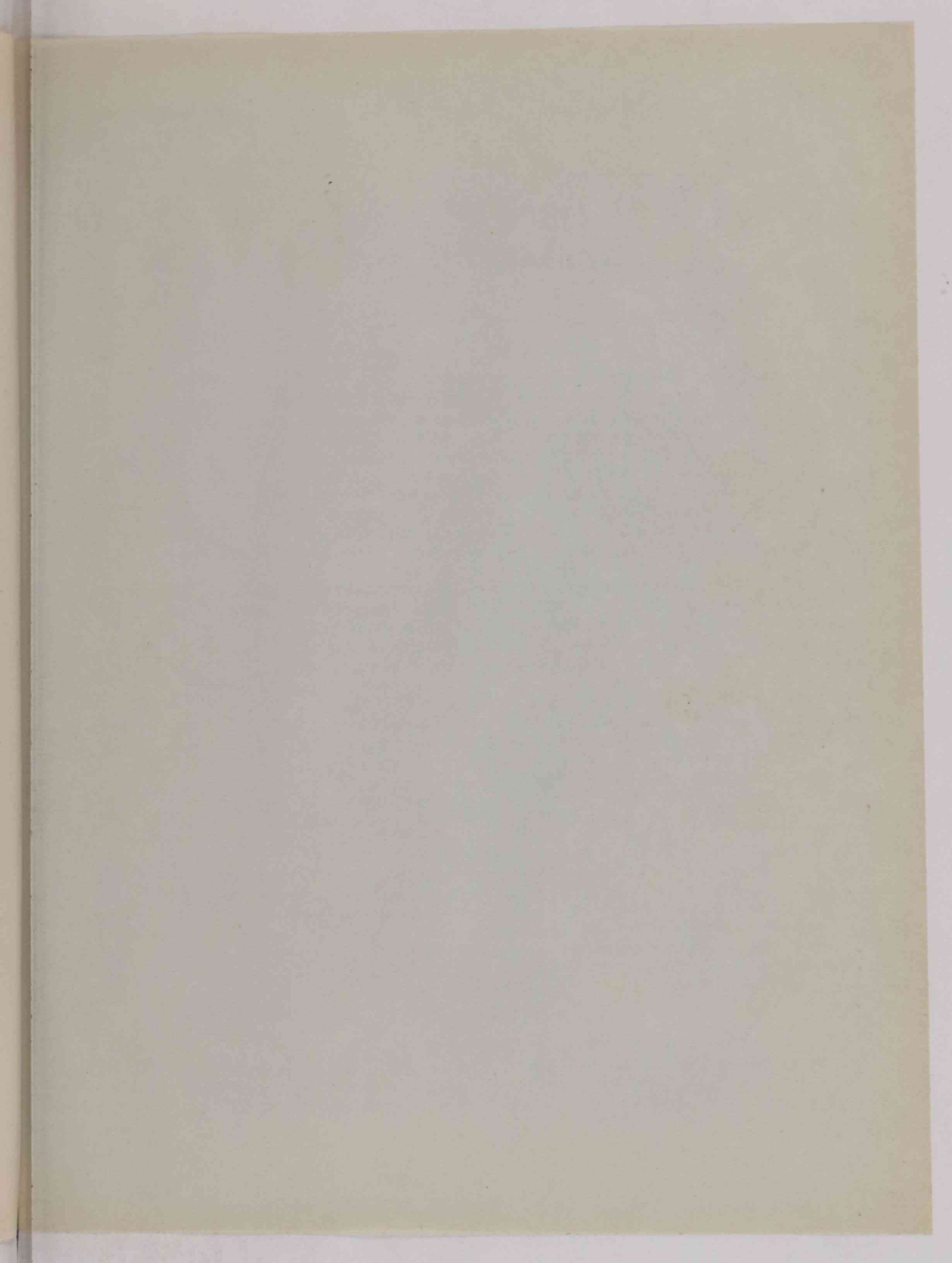
La réponse est inspirée d'Avicenne (Ibid) qui distingue l'agent naturel, agissant par le mouvement, de l'agent divin qui donne l'être. Ainsi faut-il, parallèlement distinguer un double acte ou "factum": l'un produit par l'agent naturel, - dans ce cas, puissance active et puissance

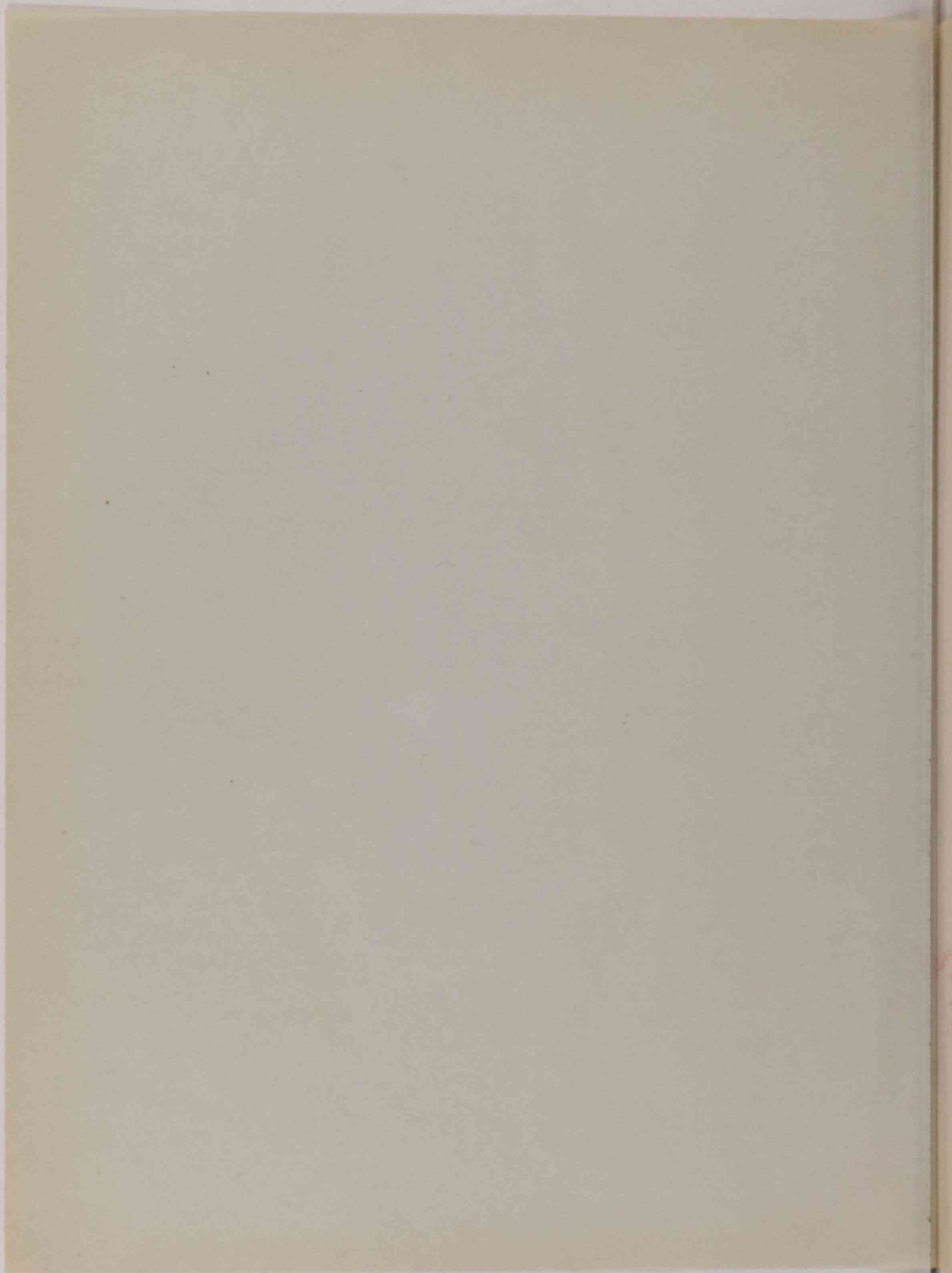
ce passive doivent être temporellement antérieures à "l'acte" produit qu'est le mouvement; l'autre qui reçoit l'être de l'agent divin sans mouvement. Si cet "effet" est nouveau, il suppose, antérieurement à lui, une puissance active et non passive; c'est à partir de cette puissance active que l'être produit est dit "possible". Si par contre l'effet produit n'est pas nouveau, la puissance active ne précède l'effet que d'une priorité de nature.

Dans le de Pot. (qu. 3, a. 1, ad 2m), répondant à la même objection, St Thomas fait remarquer que d'après Aristote lui-même (147), le possible peut désigner outre la puissance passive, la non-contradiction logique. Et quand on dit que le monde, avant d'exister était possible, l'on veut entendre qu'il n'y a pas de contradiction entre le sujet et le prédicat d'un tel énoncé. Ou bien l'on peut dire aussi, - nous retrouvons la réponse des Sentences, - que le monde était possible à cause de la puissance active de l'agent qu'est Dieu.

ce passive doivent être temporellement antérieures à
 l'acte "produit qu'est le mouvement; l'autre qui reçoit
 l'être de l'agent divin sans mouvement. Si cet "effet"
 est nouveau, il suppose, antérieurement à lui, une puissance
 active et non passive; est à partir de cette puissance
 active que l'être produit est dit "possible". Si par con-
 tre l'effet produit n'est pas nouveau, la puissance active
 ne précède l'effet que d'une priorité de nature.

Dans le de Pot. (qu. 3, a. 1, ad 2m), répondant à
 la même objection, St Thomas fait remarquer que d'après
 Aristote lui-même (144), le possible peut désigner outre la
 puissance passive, la non-contradiction logique. Et quand
 on dit que le monde, avant d'exister était possible, l'on
 veut entendre qu'il n'y a pas de contradiction entre le
 sujet et le prédicat d'un tel énoncé. Or rien l'on peut
 dire aussi, nous retrouvons la réponse des sentences, que
 le monde était possible à cause de la puissance active
 de l'agent qu'est Dieu.





ch 2

La création passive

Voilà donc exactement établi le sens de la formule: "creare ex nihilo": il ~~s'agit~~ s'agit d'une production, par Dieu, de tout l'être, sans aucun principe préexistant. Il nous faut maintenant examiner ce que telle détermination apporte à notre conception de la création: qu'est ontologiquement celle-ci? Pose-t-elle du côté de Dieu une relation à la créature? Et dans ce cas quelle est la nature de cette relation? La création dans le temps ne porte-t-elle pas atteinte à l'immutabilité divine? Comment l'Absolu peut-il être relatif à la créature?

Du côté de la créature, faut-il distinguer celle-ci de la création qui la pose dans l'être? Et si oui, que représente cette "création"? Est-elle un "intermédiaire" entre Dieu et elle? Est-elle un accident réel subjecté dans la créature? Est-elle un changement, un mouvement?

On voit que les précisions à apporter sont nombreuses: essayons de procéder avec méthode. Mais avant d'entamer les deux voies indiquées ci-dessus (création du côté de Dieu, création du côté de la créature), il nous faut examiner une espèce de "via media" que l'histoire propose à notre curiosité sans nous donner le moyen de la satisfaire entièrement.

Il faut avouer qu'elle ne laisse pas de surprendre; en quelques lignes St Thomas nous l'expose: "Certains, dit-il, ont prétendu que la création est quelque chose de réel, intermédiaire entre la créature et le créateur. Et parce que l'intermédiaire n'est aucun des deux extrêmes, il s'ensuivait que la création n'était ni le Créateur ni créature (i.e. quelque chose de créé). Ainsi il y aurait une espèce de zone mixte, réelle" mais où les catégories "créé-incréé" ne joueraient plus.

"Mais, ajoute St Thomas, cette position a été jugée fautive par les "magistri", parce que toute réalité, quel que soit son mode d'existence, n'a d'être que par Dieu et par conséquent est créature." (Pot. q. 3, a. 3)

*Année de
méditation
à l'ère
Rabbin*

22
la création passive

Voilà donc exactement établi le sens de la formule: "create ex nihilo": il n'existe rien avant d'une production, par Dieu, de tout l'être, sans aucun principe préexistant. Il nous faut maintenant examiner ce qu'est telle détermination apportée à notre conception de la création: qu'est-elle ontologiquement celle-ci? Elle est du côté de Dieu une relation à la créature? Est-elle dans la quelle est la nature de cette relation? La création dans le temps ne porte-t-elle pas atteinte à l'immutabilité divine? Comment l'Absolu peut-il être relatif à la créature?

Du côté de la créature, faut-il distinguer celle-ci de la création qui la pose dans l'être? Si oui, que représentent cette "création" et celle "intermédiaire" entre Dieu et elle? Est-elle un accident réel sujet à la relation dans la créature? Est-elle un changement, un mouvement?

On voit que les questions à se poser sont nombreuses: essayons de procéder avec méthode. Mais avant d'entamer les deux voies indiquées ci-dessus (création du côté de Dieu, création du côté de la créature), il nous faut examiner une espèce de "via media" que l'histoire propose à notre curiosité sans nous donner le moyen de la satisfaire entièrement.

Il faut avouer qu'elle ne laisse pas de surprendre: en quelques lignes St Thomas nous l'expose: "Certains, dit-il, ont prétendu que la création est quelque chose de réel, intermédiaire entre la créature et le créateur. Et parce que l'intermédiaire n'est aucun des deux extrêmes, il s'ensuivrait que la création n'est ni le Créateur ni la créature (i.e. quelque chose de créé)". Ainsi il y aurait une espèce de zone mixte "réelle" mais où les catégories "créé-incréé" ne joueraient plus.

"Mais, ajoute St Thomas, cette position a été jugée fautive par les scolastiques, parce que tout ce qui est réel, quel que soit son mode d'existence, n'a d'être que par Dieu et par conséquent est créé." (Pot. p. 2, a. 2.)

Voilà à quoi se réduisent les renseignements chez St Thomas sur cette solution du problème; la Somme n'en parle plus. Par contre l'on trouve dans le Cartulaire de l'Université de Paris, édité par Denifle et Châtelain (148) une liste de ~~xxx~~ propositions condamnées à Paris en , parmi lesquelles nous retrouvons textuellement notre thèse. Et, détail piquant, il semble que cette opinion ait été soutenue par certains maîtres de L'Ordre car un conseil provincial demandait, quelques années après la condamnation, que l'on "grattât" cette thèse des manuscrits.

Le problème n'est pas encore élucidé du point de vue historique; mais, comme nous le signalions dans la partie consacrée au contexte historique (p. 23-24), ~~ix~~ il semble bien qu'il s'agit ici d'une influence dionysienne, - à travers Scot Erigène, - tendant à concevoir les Idées divines, "lieu" de la création, comme un intermédiaire, ni créé ni incréé, entre l'essence divine et les créatures; Idées qui expliquent en même temps que la vision éternelle, en Dieu, des créatures, le caractère temporel de celle-ci. Peut-être faut-il y voir également une incidence avicennienne. Le problème mériterait une étude spéciale; l'on y verrait en particulier, une tentative de conjuguer la théorie platonicienne de Idées, celle des intermédiaires aviceniens et enfin celle de l'efficience aristotélicienne par l'intermédiaire de Boèce. Complexe doctrinal que le P. Vicaire, nous le signalions également, a essayé de caractériser et dont il a suivi les traces dans les milieux porrétaïns (149).

Au prix de quels amendements une telle conception de la création serait-elle intégrable dans le dogme chrétien, il faudrait pour le déterminer connaître d'une façon très précise la pensée de ceux qui la soutenaient. Quoiqu'il en soit, St Thomas la rejette purement et simplement, d'abord parce qu'elle a été condamnée ensuite parce que à ses yeux elle est incompatible avec les principes d'une saine métaphysique: la division de l'être en créé et incréé est exhaustive de la réalité.

Aussi distingue-t-il dans la création deux aspects: au lieu de bloquer en un seul concept contradictoire le créé et l'incréé, il les ~~se~~ considère séparément et cherche à préciser les rapports de la création active ~~et~~ correspondant à l'Incréé, à la création passive, correspondant au créé.

En ce qui concerne la première, il se contente de dire qu'elle désigne l'action divine elle-même qui est son essence avec une connotation d'une relation

Voilà à quoi se réduisent les renseignements que St Thomas nous a laissés sur cette solution du problème; la Rome n'en parle plus. Par contre l'on trouve dans le *Summa* de l'Université de Paris, éditée par Denifle et Chastelain (1881) une liste de six propositions condamnées à Paris en 1277. Or, les quelques notes retrouvées textuellement dans notre thèse, St Thomas, il semble que cette opinion ait été soutenue par certains maîtres de l'Ordre car un conseil provincial demandait, quelques années après la condamnation, que l'on "gratât" cette thèse des manuscrits.

Le problème n'est pas encore élucidé du point de vue historique; mais, comme nous le signalons dans la partie consacrée au contexte historique (p. 11-12), il semble bien qu'il s'agit ici d'une influence d'origine, à travers Scot Érigène, tendant à concevoir les idées divines, "lieu" de la création, comme un intermédiaire, ni créé ni incréé, entre l'essence divine et les créatures; idées qui expliquent en même temps que la vision éternelle, en Dieu, des créatures. Le caractère temporel de celle-ci. Peut-être faut-il y voir également une incidence avicennienne. Le problème mériterait une étude spéciale. L'on y verrait en particulier, une tentative de conjurer la théorie aristotélicienne de l'essence, celle des intermédiaires avicenniens et enfin celle de l'effluence aristotélicienne par l'intermédiaire de Boèce. Complexes doctrinaux que la P. Victor, nous le signalons également, a essayé de caractériser et dont il a suivi les traces dans les milieux portés (1917).

Au prix de quels amendements une telle conception de la création serait-elle intégrable dans le dogme chrétien, il faudrait tout le déterminer en matière d'une façon très précise la pensée de ceux qui la soutenaient. Quoi qu'il en soit, St Thomas la rejette purement et simplement, d'abord parce qu'elle a été condamnée ensuite parce que à ses yeux elle est incompatible avec les principes d'une saine métaphysique; la division de l'être en créé et incréé est exhaustive de la réalité.

Aussi distingue-t-il dans la création deux aspects: au lieu de bloquer en un seul concept contradictoire le créé et l'incréé, il faut considérer séparément et chercher à préciser les rapports de la création active et ceux correspondant à l'incréé, à la création passive, correspondant au créé.

En ce qui concerne la création, il se contente de dire qu'elle désigne l'action divine elle-même qui est son essence avec une connotation d'une relation

nous de raison à la création (la, p. 48, a. 3, ad 12) sans
 de l. du l. a. 3, ad 4m). Pour déterminer d'une façon précise
 ce que représente en Dieu, toujours selon notre mode de
 signifier, la création active, l'étude préalable du "mode"
 de la création s'impose: ce n'est en effet, qu'une fois
 qu'on aura établi que Dieu ne crée pas par né-
 cessité de nature, mais par sa sagesse, ni par nécessité
 intellectuelle ou volontaire sans d'une façon parfaitement
 libre et selon le mode de durée qu'il a librement choisi
 (de fait dans le temps), que l'on pourra conclure que la
 création active est l'action même de Dieu, action formel-
 lement immanente et virtuellement transitive. Aussi l'exa-
 men de ce problème serait-il prématuré si nous l'exa-
 minerons en détail plus tard.

Par contre il nous faut étudier avec
 soin maintenant ce qu'est la création passive. Et d'abord
 la "question préalable": la création passive est-elle quel-
 que chose de réel? Pose-t-elle quelques choses de réel dans
 la création? Nous examinerons tantôt les objections soule-
 vées contre cette réalité: pour le moment remarquons avec
 St Thomas (Pot. q. 3, a. 3) que la négation de cette réalité
 est inacceptable car là où il y a rapport de dépendance
 d'un être par rapport à un autre, - et c'est le cas de la
 créature par rapport à Dieu, il faut qu'il y ait dans l'é-
 tre dépendant quelque chose qui la tienne réellement à
 l'être dont il dépend.

Autrement dit, affirmer la dépendance et
 l'activité de la créature envers le Créateur, c'est par là
 fait même affirmer qu'il y a entre la créature et le Cré-
 ateur un lien réel que nous appelons création passive;
 c'est presque une tautologie que de l'affirmer. Les dif-
 ficultés réelles surgissent lorsqu'il s'agit d'établir
 la nature de ce "lien": ne s'identifierait-il pas avec la
 création active? Serait-il un "intermédiaire", substance
 ou accidentelle? Ne serait-il pas la créature elle-même?

Examinons d'abord la première solution à
 savoir que la création passive s'identifie avec la créa-
 tion active: serait tomber purement et simplement dans
 le panthéisme et la création ne serait plus qu'un mot. Or
 nous savons que la substance de Dieu est distincte de celle
 du monde: puisque l'essence s'identifie avec la créa-
 tion active, il est clair que cette dernière se distingue
 également de l'effet qu'est la créature. Identifier les
 deux aspects de la création ce serait revenir d'une cer-
 taine façon au panthéisme formel d'un Anaxagore de Bèze (1-
 vant de l'usage divin la forme des créations soit avec
 quel soin St Thomas a pu se tenir de la réfuter) et surtout

La création passive serait-elle un "intermédiaire"? Examinons. Que peut-être cet intermédiaire? Il faut, avons-nous dit, que ce soit un "lien réel de dépendance"; une telle "réalité" ne peut être qu'une substance, ou quelque chose reçu dans un sujet, soit en y inhérent, si c'est un accident, soit en le "modifiant" si c'est un mode.

Nous avons déjà vu que la substance divine ne pouvait pas jouer ce rôle d'intermédiaire. Nous devons dire la même chose pour la substance créée. D'abord parce qu'on ne voit pas comment une substance peut se trouver dans une autre pour la créer (sans compter, comme nous le montrerons plus loin, que la création instrumentale est impossible). Ensuite parce que cette substance n'étant pas Dieu, doit elle-même être créée, donc par une création antérieure, qui suppose une substance antérieure; d'où soit régression à l'infini soit arrêt à une substance créée sans aucun intermédiaire passivement reçu. Mais alors il est inutile de remonter ainsi jusqu'à cette substance puisque la première substance envisagée peut être créée immédiatement.

La création passive serait-elle un accident ou un mode "intermédiaire"? Pour que cet accident ou ce mode soient réels, il faudrait que la créature existât d'abord, autrement où se subjecteraient-ils?

L'on pourrait un instant être tenté d'assimiler la création passive à l'existence: celle-ci n'est-elle pas, en effet, reçue dans l'être qu'elle fait exister sans le supposer existant? Pourquoi la création passive, elle aussi, ne constituerait-elle pas elle-même la chose créée "in facto esse", sans la supposer déjà constituée? (150)

Mais la parité n'est qu'apparente; ~~xxx~~ l'existence ne se comporte pas par mode d'influx et d'intermédiaire mais par mode de terme qui pose formellement en acte la chose hors de ses causes, hors de sa potentialité. C'est donc ~~à~~ la chose créée elle-même qu'elle se rapporte, elle est reçue en elle, elle ne la suppose pas existante, elle la constitue formellement, ou comme dit J. de St Thomas, "terminative". Tandis qu'ici, on veut considérer l'influx qu'est la création passive comme un medium effectif se tenant du côté de la créature pour la faire exister; autrement dit on veut considérer ce medium comme une cause efficiente.

Or cette cause efficiente, cette "ratio effective" qui jouerait le rôle d'intermédiaire ne peut

La création passive serait-elle un "inter-
 médiate" ? Examinons. Que peut-être est intermédiaire ?
 Nous, avons-nous dit, que ce soit un "lien réel de dépendance
 ce" une telle "réalité" ne peut être qu'une substance, ou
 quelque chose reçu dans un sujet, soit en y inhérent, et
 c'est un accident, soit en le "modifiant" et c'est un mo-
 de.

Nous avons déjà vu que la substance divi-
 ne ne pouvait pas jouer ce rôle d'intermédiaire. Nous de-
 vons dire la même chose pour la substance créée. D'abord
 parce qu'on ne voit pas comment une substance peut se
 trouver dans une autre pour la créer (sans compter, comme
 nous le montrerons plus loin, que la création instrumentale
 est impossible). Ensuite parce que cette substance n'é-
 tant pas Dieu, doit elle-même être créée, donc par une cré-
 ation antérieure, qui suppose une substance antérieure ;
 d'où soit régression à l'infini soit arrêt à une substan-
 ce créée sans aucun intermédiaire passivement reçu. Mais
 alors il est inutile de remonter ainsi jusqu'à cette sub-
 stance puisque la première substance envisagée peut être
 créée immédiatement.

La création passive serait-elle un acci-
 dent ou un mode "intermédiaire" ? Pour que cet accident ou
 ce mode soient réels, il faudrait que la créature existât
 d'abord, autrement où se subjectiverait-elle ?
 L'on pourrait un instant être tenté
 d'assimiler la création passive à l'existence : celle-ci
 n'est-elle pas, en effet, reçue dans l'être qu'elle fait
 exister sans le supposer existant ? Pourquoi la création
 passive, elle aussi, ne constituerait-elle pas elle-même
 la chose créée "in factis esse", sans la supposer déjà
 constituée ? (150)

Mais la partie n'est qu'apparente ;
 l'existence ne se comporte pas par mode d'influx et d'in-
 térimaire mais par mode de forme qui pose formellement
 en acte la chose hors de ses causes, hors de sa poten-
 tialité. C'est donc à la chose créée elle-même qu'elle se
 rapporte, elle est reçue en elle, elle ne la suppose pas
 existante, elle la constitue formellement, ou comme dit
 St Thomas, "terminative". Tandis qu'ici, on veut consi-
 dérer l'influx qu'est la création passive comme un ac-
 dent affectif se tenant du côté de la créature pour la
 faire exister ; autrement dit on veut considérer ce médium
 comme une cause efficiente.

Or cette cause efficiente, cette "réalité
 effective" qui jouerait le rôle d'intermédiaire ne peut

pas constituer formellement la chose existente: l'existence serait bien produite, "effecta", elle ne la serait pas dans l'ordre formel mais "effective" ou "influxive" parce qu'il y a un medium d'effectuation et non une forme.

Or tout ce qui produit par mode d'influx, c'est-à-dire toute cause efficente, - suppose l'existence. Si c'est un accident ou un mode, ce "producteur" doit exister dans un sujet; de sorte que si l'intermédiaire en question influe actu et joue le rôle d'efficient dans la création de la res, il doit nécessairement exister dans quelque chose au moment de l'actualité de son efficence. Mais alors, il n'est pas autre chose que le terme même qui est créé et produit.

En effet, puisque la création est "ex nihilo", rien n'est supposé exister avant elle. Dès lors cet intermédiaire sera subjecté: soit dans le terme déjà produit et existant "in facto esse", soit dans le terme avant qu'il ne soit "in facto esse". Or il est clair qu'avant d'être "in facto esse" le terme est inexistant purement et simplement puisqu'il n'y a pas de sujet en puissance qui soit en tendance vers lui, qu'il n'y a pas de fieri réel précédant le "facto esse", la création ne comportant ni mouvement ni changement.

Reste la première supposition: que cet intermédiaire soit subjecté dans le terme "in facto esse"; mais alors il perd entièrement le rôle de medium que l'on veut lui faire jouer: ce qui est déjà constitué "in facto esse" ne peut pas avoir un medium "quo" par lequel qui le produise, il est déjà produit; il a quelque chose de consécutif à sa production et non qui la précède. C'est pour cette raison que St Thomas affirme que'il est impossible que le terme produit par une action soit en même temps le sujet qui la soutient dans l'existence (Ia, qu. 45, a. 3).

C'est là seulement où l'on suppose une matière préexistante, un sujet dans lequel se produit la chose et qui sert de support à la mutation, que le "Factum esse" peut, d'une certaine manière précéder le medium qui va le réaliser. Comme l'explique St Thomas (Ia, qu. 45, a. 3, ad 3^m) quand on signifie la création comme changement, elle a ix la créature pour terme; mais en tant qu'elle est véritablement relation (nous l'établirons bientôt), la créature est son sujet, et est antérieure à elle du point de vue de l'esse, comme le sujet est antérieur à l'accident.

Ainsi si la création passive est considérée comme fieri, c'est-à-dire comme un influx causal ayant comme terme la créature, celle-ci ne peut d'aucune façon jouer pour elle le rôle de sujet, car la cause efficiente

pas constituer formellement la chose existentielle; existence
serait bien produite, "effecta", elle ne la serait pas dans
l'ordre formel mais "effective" ou "influxive" parce qu'il
y a un medium d'effectuation et non une forme.

Or tout ce qui produit par mode d'influx,
c'est-à-dire toute cause efficiente, suppose l'existence
Et c'est un accident ou un mode, ce "producteur" doit
exister dans un sujet de sorte que si l'intentionnaire en
question influe actu et joue le rôle d'efficien dans la
création de la res, il doit nécessairement exister dans
quelque chose au moment de l'actualisation de son existence.
Mais alors, il n'est pas autre chose que le terme même qui
est créé et produit.

En effet, puisque la création est un
nihilis, rien n'est supposé exister avant elle. Dès lors
cet intentionnaire sera sujet: soit dans le terme déjà
produit et existant "in facto esse", soit dans le terme a-
vant qu'il ne soit "in facto esse". Or il est clair qu'a-
vant d'être "in facto esse" le terme est inexistant pu-
rement et simplement puisqu'il n'y a pas de sujet en que-
rance qui soit en tendance vers lui, qu'il n'y a pas de
lien réel précédant le "facto esse", la création ne com-
portant ni mouvement ni changement.

Reste la première supposition: que est in-
tentionnaire soit sujet dans le terme "in facto esse";
mais alors il perd entièrement le rôle de medium que l'on
veut lui faire jouer: ce qui est déjà constitué "in facto
esse" ne peut pas avoir un medium "quo" par lequel le pro-
ducteur, il est déjà produit; il a quelques choses de consécutive
à sa production et non pas la précédente. C'est pour cette ra-
raison que St Thomas affirme que, il est impossible que
le terme produit par une action soit en même temps le su-
jet qui la soutient dans l'existence (la, q. 45, a. 3).

C'est là seulement où l'on suppose une ma-
nière préexistante, un sujet dans lequel se produit la
chose et qui sert de support à la mutation, que le "factum
esse" peut d'une certaine manière précéder le medium qui
va le réaliser. Comme l'explique St Thomas (la, q. 45, a. 3, ad 3^m)
quand on dit que la création est un nihilis, elle a fi-
la créature pour terme; mais en tant qu'elle est véritable-
ment relation (nous l'établirons bientôt), la créature est
son sujet, et est antérieure à elle du point de vue de
l'esse, comme le sujet est antérieur à l'accident.

Ainsi si la création passive est considérée
comme l'acte, c'est-à-dire comme un influx causal ayant
comme terme la créature, celle-ci ne peut d'aucune façon
jouer pour elle le rôle de sujet, car la cause efficiente

en tant que telle ne peut pas exercer sa causalité sur le sujet même qui la porte: la cause, - qui dit sujet causant, est essentiellement distincte de son effet.

La création passive n'est donc pas un intermédiaire: les pages précédentes l'ont établi d'une façon générale. Il nous reste maintenant à montrer d'une façon spéciale qu'elle n'est pas cet intermédiaire qu'est le mouvement ou la mutation. Ici, les textes explicites de St Thomas ne manquent pas; nous en avons signalé quelques uns plus haut. Si St Thomas y revient à plusieurs reprises c'est ~~que~~ probablement qu'à ses yeux ce point est capital pour une saine conception de la création: M. FOREST* ne *(151) craint pas de dire que ce qui distingue l'aristotélisme et le thomisme dans leur inspiration profonde, c'est que le premier est une philosophie de la génération tandis que le thomisme est une philosophie de la "création". L'on comprend l'insistance de St Thomas pour dissiper toute équivoque.

Voyons d'abord les arguments du C.G. (2ème liv. ch. I7). L'on vient de démontrer longuement ce qu'est la création au chapitre précédent: "absque materia praejacenti aliquid in esse producere." Dès lors la conclusion s'impose: la création n'est à proprement parler (remarquer la réserve: "proprie loquendo") ni mouvement ni mutation et cela pour plusieurs raisons.

D'abord (arg. I), - nous y avons insisté au début, - la définition même du mouvement ou de la mutation: acte d'un être en puissance en tant que tel, nous montre la nécessité, pour qu'il y ait mouvement ou mutation, d'un sujet en puissance. Or on a précisément montré que dans la création un tel sujet n'existe pas, puisqu'elle "ex nihilo"

Par ailleurs (arg. 2), les extrêmes du mouvement ou de la mutation sont du même ordre ou bien ils sont dans le même genre à titre de contraires: c'est le cas du mouvement d'augmentation, d'altération et du mouvement local; ou bien il y a communication en la puissance de la matière comme le font la privation et la forme substantielle dans le cas de la génération et de la corruption. Or où trouverons-nous dans la création cette homogénéité des extrêmes: il n'y a ni puissance antécédante (puisque il n'y a pas de matière), ni quelque chose de présupposé à la création qui puisse inclure dans un même

en tant que telle ne peut pas exercer sa causalité sur le sujet même qui la porte. La cause, - qui dit sujet causant, est essentiellement distincte de son effet.

La création passive n'est donc pas un intermédiaire: les pages précédentes l'ont établi d'une façon générale. Il nous reste maintenant à montrer d'une façon spéciale qu'elle n'est pas un intermédiaire qu'elle le mouvement ou la mutation. Ici, les textes explicites de St Thomas ne manquent pas: nous en avons signalé quelques uns plus haut. Si St Thomas y revient à plusieurs reprises c'est que probablement du à ses yeux ce point est capital. Ici pour une autre conception de la création. FORST, de (127) craint pas de dire qu'en distinguant l'aristotélisme de du thomisme dans leur manière profonde, c'est que le premier est une philosophie de la génération tandis que le second est une philosophie de la "création". L'on conçoit l'insistance de St Thomas pour dissiper toute équivoque.

Voilà d'abord les arguments du G. (Séme liv. ch. 17). L'on vient de démontrer longuement ce qu'est la création au chapitre précédent: "ad hunc materiam praesentem aliquid in esse produceret." Dès lors la conclusion n'est pas que la création est à proprement parler (reprendre la réserve: "propter hoc") ni mouvement ni mutation et cela pour plusieurs raisons.

D'abord (arg. 1). - nous y avons insisté au début, - la définition même du mouvement ou de la mutation: acte d'un être en puissance en tant que tel, nous montre la nécessité, pour qu'il y ait mouvement ou mutation, d'un sujet en puissance. Or on a précédemment montré que dans la création un tel sujet n'existe pas, puisqu'elle "ex nihilo".

Par ailleurs (arg. 2), les extrêmes du mouvement ou de la mutation sont du même ordre ou bien ils sont dans la même genre à titre de contraires: est le cas du mouvement d'augmentation, d'altération et du mouvement local: ou bien il y a communication en la puissance de la matière comme le fait la privation et la corruption. Or on trouvera-t-on dans la création cette homogénéité des extrêmes? Il n'y a ni puissance antécédente (puisque il n'y a pas de matière), ni quelque chose de pré-supposé à la création qui puisse inclure dans un même

genre l'être et le non-être.

Au surplus (arg.3), le nom même de mutation indique que dans tout mouvement ou mutation, il y a diversité d'états à des instants successifs: "oportet aliquid aliter se habere nunc et prius." Mais là où toute la substance passe à l'être, -et c'est bien le cas de la création, -il n'y a pas possibilité pour une même chose d'avoir deux états différents, autrement la substance ne serait plus produite mais présumée à la production.

Enfin (arg.4), il y a un facteur temporel qui joue dans le mouvement ou la mutation: en effet ces derniers précèdent temporellement leur terme puisque l'effet, le terme est un principe de repos et non de mouvement: "unde oportet omnem mutationem esse motum vel terminum motus qui est successivus." Et c'est la raison pour laquelle ce qui devient n'est pas encore tant que le mouvement dure, il y a fieri, il n'y a pas encore un être; tandis que dans le terme du mouvement, là où commence le repos, il n'y a plus de devenir, la chose est produite.

Or nous ne pouvons avoir ce processus dans la création, car si la création elle-même était antérieure à l'effet qu'est la création, au titre de mouvement ou de changement qui y conduit, il faudrait qu'elle soit dans un sujet, ce qui s'oppose directement à la notion même de création "ex nihilo".

Le texte de de Potentia considère le même problème du point de vue général de la mutation (qu.3 a.2). Le sed contra ne manque pas de saveur: l'on y argue du fait que d'après Aristote, les espèces "de mouvement ou de mutation sont au nombre de six; or une (simple) induction montre que la création n'est comprise dans aucune de ces espèces; donc la création..."

D'ailleurs le corps de l'article va apporter les précisions désirables par l'analyse même de la mutation. Le caractère essentiel de celle-ci est, en effet, qu'elle comporte quelque chose d'identique qui soit commun aux deux termes; autrement l'on ne peut pas parler de "passage", de "transitus" d'un terme à un autre. Comme le rappelle le C.G., le nom même de "mutatio" et de "transit" comporte cette succession d'états chez un même être. Par ailleurs les termes mêmes de la mutation ne sont "incontingentes", -ce qui est requis pour qu'ils soient termes de la mutation, -que s'ils se réfèrent à quelque chose d'identique, car deux contraires peuvent parfaitement exister

simultanément dans deux sujets différents.

Puis St Thomas examine les α différents α cas qui se présentent selon que le sujet commun est en α acte, en puissance ou c'est le temps continu lui-même. En effet, dans le cas du "motus proprie", le sujet commun aux deux termes de la mutation existe en acte: c'est ce qui a lieu dans l'altération, l'augmentation et la diminution et le mouvement local (remarquer l'expression "et loci mutatio-
ne"). Par contre dans le cas de la génération et la corruption, le sujet commun est un être en puissance seulement, à savoir la matière première; c'est elle qui est sujet de la privation et de la forme substantielle; et c'est pourquoi la génération et la corruption ne sont pas à proprement parler des mouvements ("motus"), mais des "mutations"

Enfin, dernier cas le sujet commun n'existe ni en acte ni en puissance, c'est le temps continu, dans une première partie duquel se trouve un des termes et dans une autre partie le terme opposé; c'est ainsi que nous disons que le jour vient de la nuit. Il est clair qu'il n'y a pas là de mutation au sens propre; ce n'est que par métaphore (secundum similitudinem) que l'on emploie ici ce terme: l'on "imagine" un temps-sujet des choses qui se produisent dans le temps.

Or dans la création, aucun de ces cas ne se réalise. Puis qu'elle est "ex nihilo", il n'y a pas de sujet réel, ni en acte ni en puissance; le temps non plus, n'est pas un sujet commun lorsque nous parlons de la création de l'univers, car avant que le monde soit, le temps n'a aucune réalité. Tout au plus pouvons-nous "imaginer" () un sujet commun, une espèce de temps "idéal", un cadre qui soit commun au monde avant et après son existence. C'est le même procédé imaginatif qui joue, - nous l'avions noté à propos de la création "ex nihilo" (p.), - dans la représentation de "l'espace": nous savons bien qu'en dehors de l'univers, il n'existe pas d'étendue réelle nous n'en "imaginons" pas moins une espèce d'étendue indéfinie dont l'univers actuel occuperait une partie. L'imagination, faculté essentiellement centrée sur le spatial, est rivée à la quantité et en épouse l'indéfinité: à une quantité donnée, elle peut toujours en ajouter une autre.

De sorte que pour en revenir à la création, il nous faut conclure, qu'à proprement parler, - "secundum veritatem, proprie loquendo", - la création n'est pas une mutation; elle ne l'est que "secundum imaginationem quamdam, ... similitudinariae". Dans le C.G. (liv. 2, ch. 18), St Thomas disait "secundum modum intelligendi tantum" en tant que notre intelligence conçoit une même et identique réalité d'abord comme non-existante puis comme exis-

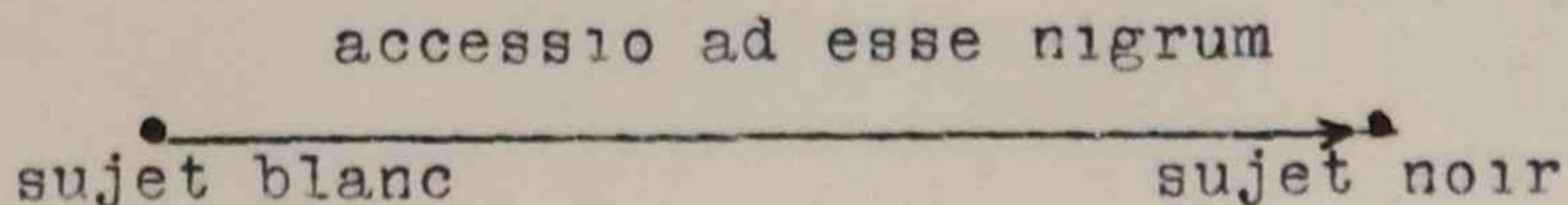
tante. La Somme (qu. 45, a. 2 ad 3m) apporte quelques précisions intéressantes: l'on y affirme toujours la même doctrine: la création n'est pas une mutation, nisi secundum modum intelligendi tantum, et l'on en donne la raison: "in creatione per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem se habens nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res ~~non~~ prius non fuisse totaliter et postea esse."

~~Deuxième~~ Puis St Thomas, après avoir fait remarquer que l'action et la passion "convenant in una substantia motus" et ne diffèrent que par des relations diverses, en conclut qu'une fois que le mouvement est supprimé il ne reste ~~rien~~; - pour le cas de la création -, que les relations diverses dans la créature et le Créateur.

Seulement, - et c'est ici qu'il faut insister sur la méthode de raisonnement -, parce que le mode de signifier suit le mode d'intelliger, "quia modus significandi sequitur modum intelligendi", nous signifierons la création par mode de mutation et c'est pourquoi l'on affirmera que créer c'est faire quelque chose de rien, quoique les expressions "facere" et "fieri" soient plus aptes à exprimer cette signification (magis in hoc conveniant) que "mutare" et "mutari". En effet, les premiers termes impliquent les rapports de la cause à l'effet alors que la mutation ne dit cette relation qu'"ex consequenti"

La création n'est pas mouvement, quoiqu'elle soit signifiée comme un mouvement: voilà la conclusion des textes précédents; en même temps ces textes ~~ne~~ nous mettent sur la voie de la détermination de la nature ~~de~~ véritable de cette création: c'est une relation. C'est le de Potentia (qu. 3, a. 3) qui va nous permettre d'établir avec beaucoup de précision cette affirmation en utilisant au maximum l'analogie du mouvement.

St Thomas remarque, en effet, que dans le mouvement et le changement pris au sens propre, on trouve



Au terme:

- 1° il n'y a plus "d'accessio ad" mais
- 2° "inceptio esse nigrum"

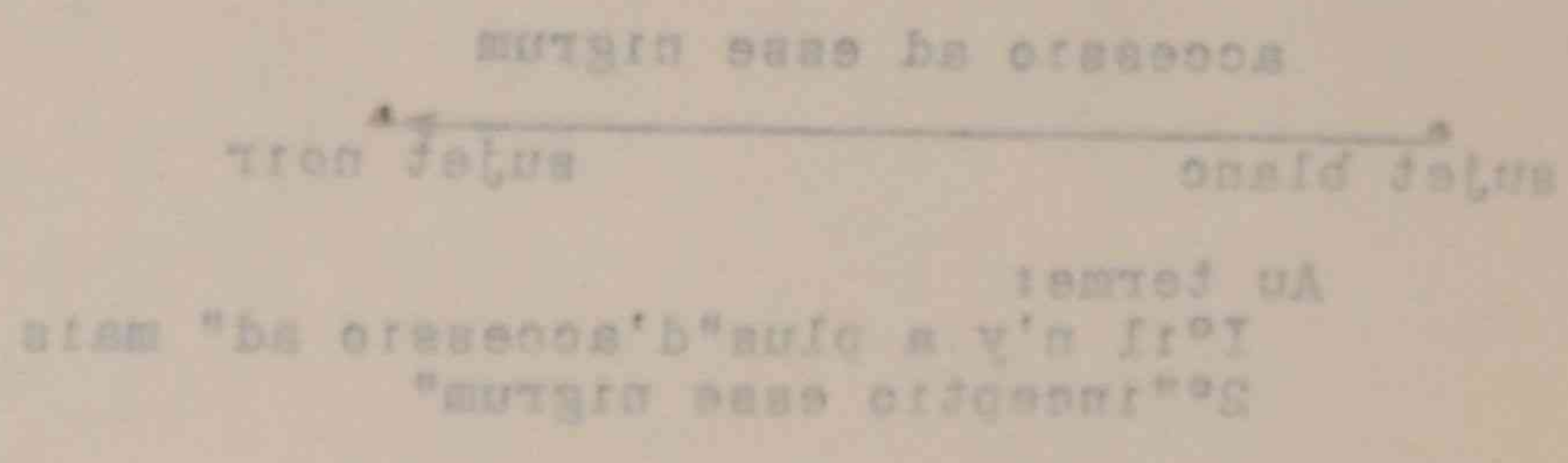
tant. La somme (du 45. a. 3 ad 5m) apporte quelques précisions
qui intéressent: on y affirme toujours la même doctrine
sur la création n'est pas une mutation, mais secundum mo-
dum intelligendi tantum, et l'on en donne la raison: in
creatione per quam produciuntur tota substantia rei, non po-
test accipi aliquid idem se habens nisi secundum intelli-
gendum tantum: tantum autem intelligitur aliquid res non prius
non fuisse tota et postea esse."

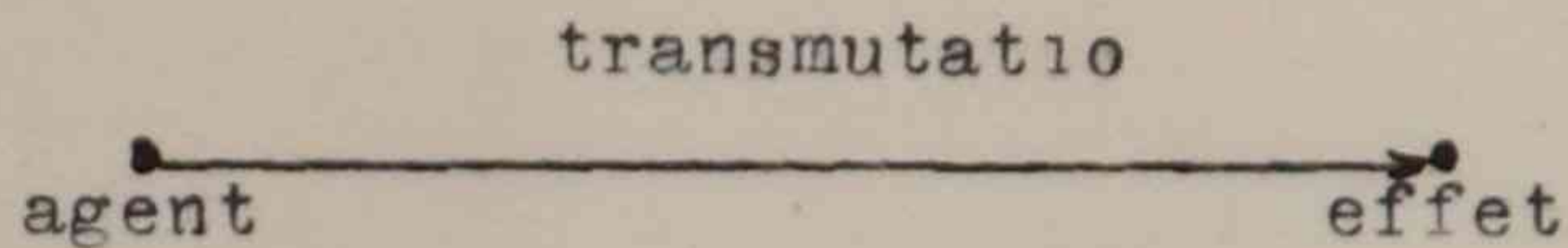
Et Thomas, après avoir fait
remarquer que l'action et la passion conviennent à une
substantia motus et se différencient par des relations
diverses, en conclut qu'une fois que le mouvement est sup-
primé il ne reste plus: pour le cas de la création, que la
relations diverses dans la création et le Créateur.

Seulement, et c'est ici qu'il faut insis-
ter sur la méthode de raisonnement, parce que la mode de
signifier suit le mode d'intelliger, puis modus signifi-
candi sequitur modum intelligendi, nous expliquerons la
création par mode de mutation et c'est pourquoi l'on
affirme que créer c'est faire quelque chose de rien.
Quoique les expressions "facere" et "facere" soient plus ap-
propriées à exprimer cette signification (mais in hoc docve-
riant) que "mutare" et "mutare" en effet, les premiers ter-
mes impliquent les rapports de la cause à l'effet alors
que la mutation ne dit cette relation qu'"ex consequenti"

La création n'est pas mouvement, qu'il
qu'elle soit signifiée comme un mouvement: voilà la con-
clusion de textes précédents: en même temps certains au-
teurs mettent sur la voie de la détermination de la nature
de la création: est une relation. Et
le de Potentia (du 3. a. 2) qui va nous permettre d'établir
avec beaucoup de précision cette affirmation en utili-
sant au maximum l'analogie du mouvement.

Et Thomas remarque, en effet, que dans le
mouvement et le changement pris au sens propre, on trouve





Au terme:

- 1° il n'y a plus de "transmutatio", mais
- 2° "relatio consequitur factum".

un double processus: I.-Celui qui va d'un terme du mouvement à l'autre, le sujet passe, par exemple, du blanc au noir
 II.-Celui qui de l'agent au patient, "sicut a faciente in factum".

Or ces deux processus ne se comportent pas de la même façon dans le mouvement lui-même, et au terme du mouvement. Le schéma ci-dessus rendra plus clair les explications. Dans le mouvement lui-même, le sujet "mobile" s'éloigne du terminus a quo pour "accéder" au terminus ad quem. Mais au terme du mouvement, "l'accession" est terminée, le sujet commence vraiment à être noir; incipit esse nigrum

De même, dans le mouvement lui-même, le patient ou l'effet (factum) se transforme sous l'action de l'agent; mais au terme de la transmutation, celle-ci cesse, et alors mais alors seulement, surgit une relation, - "relatio consequitur factum" -, qui affecte l'effet; relation à l'agent en tant que l'effet reçoit de lui l'esse et lui est semblable d'une certaine façon.

Or la création n'étant pas un mouvement, il faut éliminer dans les processus précédents les mouvements qui précèdent le terme et considérer la création "ut in facto esse". De sorte que dans la création elle-même, il n'y a pas d'accession à l'être, ni de transmutation par le Créateur, mais uniquement ce qui caractérise le terme des processus:

- 1°. Le commencement d'être: "inceptio essendi"
- 2°. et la relation au Créateur.

De sorte que la création, "creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam cum novitate essendi."

Cf. également 2 Sent. dist. I, qu. I, a. 2, ad 4m)

Quelle relation, nous aurons bientôt à le préciser. Examinons auparavant quelques difficultés soulevées au sujet de la réalité de cette relation; le problème avait été résolu d'une manière globale plus haut quand nous

transmutatio

effect

agent

Au terme: I° il n'y a plus de "transmutatio", mais 2° "relatio consequitur factum".

un double processus: I. - Celui qui va d'un terme du mouve- ment à l'autre, le sujet passe, par exemple, du blanc au noir II. - Celui qui de l'agent au patient, "atque a faciente in factum".

Or ces deux processus ne se comportent pas de la même façon dans le mouvement lui-même, et au terme du mo- vement. Le schéma ci-dessus rendra plus clair les explica- tions. Dans le mouvement lui-même, le sujet "mobile" a éloi- gné du terminus a quo pour "accéder" au terminus ad quem. Mais au terme du mouvement, "l'accession" est terminée, le sujet commence véritablement à être noir; factum esse nigrum.

De même, dans le mouvement lui-même, le patient ou l'effet (factum) se transforme sous l'action de l'agent; mais au terme de la transmutation, celle-ci cesse, et alors mais alors seulement, survient une relation, - "relatio con- sequitur factum" - qui affecte l'effet; relatione l'agent en tant que l'effet reçoit de lui l'esse et lui est sem- blable d'une certaine façon.

Or la création n'étant pas un mouvement, il faut éliminer dans les processus précédents les mouvements qui précèdent le terme et considérer la création "ut in facto esse". De sorte que dans la création elle-même, il n'y a pas d'accession à l'être, ni de transmutation par le Cré- ateur, mais uniquement ce qui caractérise le terme des processus:

- I° La commencement d'être: "incipit esse"; 2° et la relation au Créateur.

De sorte que la création, "creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam cum novitate essendi". Cf. éléments Scot. dist. I, p. 1, a. 2, ad 4m)

Quelle relation, nous aurons bientôt à le pré- ciser. Examinons auparavant quelques difficultés soule- vées au sujet de la réalité de cette relation; problème avant été résolu d'une manière globale plus haut quand nous

nous étions demandé si la création passive était quelque chose de réel; il nous faut reprendre le problème pour ce cas spécial de la relation.

Et d'abord, l'on a argué (Pot. qu. 3, a. 3, obj. I) d'un texte du de Causis (152) affirmant que tout ce qui est reçu dans un être, l'est selon le mode de celui-ci. Or l'action créatrice de Dieu est reçue simplement dans le non-être puisque la création est "ex nihilo"; il s'ensuit qu'elle ne pose rien dans la créature.

La confusion (ad Im) vient de ce que l'on assimile le non-être à un sujet receveur; or, on l'a assez montré, ce qui "reçoit" l'être, c'est précisément ce qui est créé; id quod creatum est: en même temps Dieu crée l'essence pour être la ~~re~~ receptrice de l'esse, et l'esse qui est reçu. Et c'est pourquoi l'esse créé est un esse reçu, réception qui est, nous y avons insisté, source de sa limitation. ~~Et~~ Dès lors il faut pour que la créature subsiste qu'elle soit réellement rattachée à sa source, et c'est précisément la création passive qui exprime cette relation.

Ou bien l'on veut qu'il y ait parité entre l'action active et l'action passive (Ia, qu. 45, a. 3, obj. I) La première ne pose rien de réel en Dieu puisqu'elle l'affecterait alors de la catégorie temps. Parallèlement, la création passive ne devrait rien poser dans la créature.

Parité illégitime; car si la création signifiée activement désigne effectivement l'action divine qui est son essence avec connotation relative à la créature, il est clair, à cause des exigences de la simplicité divine, que cette relation ne peut être réelle en Dieu; on l'a montré longuement, rappelle St Thomas au traité des Noms Divins quand on a examiné la question des noms relatifs (Ia, qu. 13, a. 7).

Nous retrouvons dans la deuxième objection de la Somme (Ia, qu. 45, a. 3) la difficulté que nous avons étudiée d'un point de vue général, au sujet de l'impossibilité d'un intermédiaire entre Dieu et la créature. L'on rappelle cette impossibilité et l'on fait remarquer que la création est cependant signifiée comme intermédiaire. Or elle n'est pas le Créateur, puisqu'alors elle serait éternelle. Elle n'est pas non plus la créature puisqu'alors elle exigerait à son tour une création, d'où régression à l'infini.

vous étions demandé si la création passive était quelque chose de réel: il nous faut reprendre le problème pour ce cas spécial de la relation.

Et d'abord, l'on s'aperçoit (Pot. du 2, a. 2, obj. 1) d'un texte du de Gama (172) affirmant que tout ce qui est reçu dans un être, l'est selon le mode de celui-ci. Or l'action créatrice de Dieu est reçue simplement dans le non-être puisque la création est "ex nihilo": il s'ensuit qu'elle ne pose rien dans la créature.

La conclusion (ad 1m) vient de ce que l'on a vu: ainsi le non-être à un sujet recevant, on l'a assez montré, ce qui "reçoit" l'être, c'est précisément ce qui est créé: quod creatum est: en même temps Dieu crée l'essence pour être la m receptrice de l'essence, et l'essence qui est reçue. Et c'est pourquoi l'essence créée est un actu, et ception qui est, nous y avons insisté, source de la création. Mais lors il faut pour que la créature subsiste qu'elle soit réellement rattachée à sa source, et c'est précisément la création passive qui exprime cette relation.

On bien l'on veut qu'il y ait parité entre l'action active et l'action passive (la, du 48, a. 2, obj. 1) la première ne pose rien de réel en Dieu puisque elle l'affecte alors de la catégorie temps. Par conséquent, la création passive ne devrait rien poser dans la créature. Parité illégitime: car si la création signifie activement désigne effectivement l'action divine qui est son essence avec connotation relative à la créature, il ne faut, à cause des exigences de la simplicité divine, que cette relation ne peut être réelle en Dieu: l'on a montré longuement, rappelle St Thomas au traité des Nomina Divina quand on a examiné la question des noms relatifs (la, du 12, 27).

Nous retrouvons dans l'objection de la Somme (la, du 48, a. 2) la difficulté que nous avons étudiée d'un point de vue général, au sujet de l'impossibilité d'un intermédiaire entre Dieu et la créature. L'on ne peut cette impossibilité et l'on fait remarquer que la création est cependant attestée comme intermédiaire. Or elle n'est pas le Créateur, puisqu'alors elle serait elle-même. Elle n'est pas non plus la créature puisque alors elle existerait à son tour une création, d'où rétrocession à l'infinit.

Quela création soit signifiée comme un intermédiaire(ad 2m), cela provient de ce qu'on l'assimile à un changement, qui, lui, est effectivement un intermédiaire entre le mobile et le moteur. Mais nous avons vu qu'il ne reste du changement pris comme point de comparaison que la relation réelle au Créateur, et qui se trouve dans la créature. Et donc la création, passivement prise, est dans la créature et elle est créature. Mais il ne s'ensuit pas comme on le prétend qu'elle doit être l'objet d'une création nouvelle, car les relations, selon tout ce qu'elles sont, cum hoc ipsum quod sunt, disent un rapport à autre chose, ne se réfèrent pas au moyen d'autres relations mais par elle-même. "Précieuse remarque dont nous examinerons la portée lorsque nous discuterons bientôt la nature de cette relation. Cf également: Pot. qu. 3, a. 3, ad 2m et ad 7m

On insiste (Ia, qu. 45, a. 3, obj. 3; cf. 2 Sent. dist. I, qu. I, a. 2, obj. 4 et Pot. qu. 3, a. 3, obj. 3): si la création passive est quelque chose de distinct de la substance créée, elle ne peut être qu'un accident de celle-ci. Or qui dit accident, dit quelque chose qui inhère dans un sujet, et l'on serait alors amené à cette conclusion que le sujet et le terme de la création sont identiques, ce qui est inadmissible puisque le sujet est antérieur à l'accident et lui donne son être, et que le terme est postérieur à l'action et à la passion, qui, dès qu'elles l'ont produit, n'existent plus. Il faut donc affirmer que la création passive n'est pas quelque chose de réel.

La réponse de St Thomas ne laisse pas de déconcerter ceux qui ont tendance à refuser à l'être créé une consistance ontologique réelle. Quand on affirme que la créature est terme de la création, dit-il, c'est selon le mode de signification, c'est-à-dire en tant que la création est signifiée comme changement. Mais si l'on considère la relation en elle-même, en tant que véritable relation, la créature est son sujet et antérieure à elle du point de vue de l'esse.

De la même façon, précise le de Pot., que l'accident est postérieur au sujet "intellectu et natura" quoique "non sit tale accidens quod causetur ex principis subjecti." Evidemment il ne faudrait pas concevoir cette antériorité comme si la créature pouvait exister d'abord et revêtir ensuite la relation comme un attribut; ce serait absurde, mais comme le fait remarquer le P. Sertillanges (153) ce qui n'est pas absurde, mais "ce qui est simplement un mystère, c'est que l'être créé soit sans aucun changement antécédant, sans action intermédiaire entre lui

Quelle création soit signifiée comme un in-
 médiateur (ad 2m), cela provient de ce que l'on signale
 à un changement, qui, lui, est effectuement un intermédiaire
 re entre le mobile et le moteur. Mais nous avons vu qu'il
 ne teste du changement que comme point de comparaison
 que la relation réelle au Créateur, et qui se trouve dans
 la créature. Et donc la création, passivement prise, est
 dans la créature et elle est créature. Mais il ne s'agit
 pas comme on le prétend qu'elle doit être l'objet d'une
 création nouvelle, car les relations, selon tout ce qu'elles
 sont, ont une même nature, disant un rapport à autre
 chose, ne se référant pas au moyen d'autres relations mais
 par elle-même. "Précisons remarque dont nous examinerons
 la portée lorsque nous discuterons bientôt la nature de
 cette relation. Et également Pot. du 2. a. 2. ad 2m et ad 3m

On remarque (La. du 4. a. 2. ob. 2. et 3. et 2. Sent.
 dist. 1. du 1. a. 2. ob. 4. et Pot. du 2. a. 2. ob. 2.) que la cré-
 ation est quelque chose de distinct de la substance
 créée, elle ne peut être qu'un accident de celle-ci. Or
 qui dit accident, dit quelque chose qui réside dans un su-
 jet, et on serait alors amené à cette conclusion que la
 création est quelque chose qui réside dans un sujet et le terme de la création sont identiques, ce qui est
 inadmissible puisque le sujet est antérieur à l'accident
 et lui donne son être, et que le terme est postérieur à
 l'action et à la passion, qui, dès qu'elles l'ont produit,
 n'existent plus. Il faut donc affirmer que la création
 passive n'est pas quelque chose de réel.

La réponse de St Thomas ne laisse pas de
 déconcerter ceux qui ont tendance à refuser à l'être créé
 une conscience autonome réelle. Quand on affirme que
 la créature est laine de la création, dit-il, c'est selon
 le mode de signification, c'est-à-dire en tant que la cré-
 ation est signifiée comme changement. Mais si l'on consi-
 dère la relation en elle-même, en tant que véritable rela-
 tion, la créature est son sujet et antérieure à elle du
 point de vue de l'usage.

De la même façon, précise la de Pot., que
 l'accident est postérieur au sujet "intellectu et natura"
 quoique "non sit tale accident quod causetur ex principis
 subjecti". Evidemment il ne faudrait pas concevoir cette
 antériorité comme si la créature pouvait exister d'abord
 et revêtir ensuite la relation comme un attribut; ce se-
 rait absurde, mais comme le fait remarquer le P. Billiam-
 ros (17) ce qui n'est pas absurde, mais "ce qui est simple-
 ment un mystère, c'est que l'être créé soit sans aucun
 changement antérieur, sans action intermédiaire entre lui

et son Agent, et que la qualification d'être créé, l'attribut de créature ne lui appartienne, dans l'ordre des notions, que postérieurement à son être même. C'est là une nécessité de situation, si je puis dire, inséparable d'un commencement premier, où l'ordre du relatif ne se retrouve plus."

Donc priorité de nature pour la créature, par rapport à la relation exprimant la création passive. Cependant si l'on considère l'objet auquel la relation réfère la créature, à savoir Dieu, principe de celle-ci (la relation garde une certaine priorité sur la créature, ou comme s'exprime le de Potentia (qu. 3, a. 3, ad 3m): "si l'on considère la dite relation selon son essence (secundum suam rationem), en tant qu'elle prend naissance par l'action divine, alors elle est, d'une certaine manière, antérieure au sujet, et comme l'action divine elle-même, elle en est la cause prochaine."

Autrement dit, si du point de vue réalité la relation n'existe que par la créature qui est son sujet et qui lui communique son esse accidentel, au point de vue "conceptuel", la relation se tient en quelque sorte du côté de Dieu et bénéficie de son "antériorité" par rapport à la créature. Elle est conçue comme corrélatrice de la relation de Dieu à la créature, mais comme celle-ci est de raison, la priorité en question l'est également.

S'ensuit-il, du fait que la création passive est une relation permanente, que nous devrions dire que, la créature, tant qu'elle existe doit être dite "créée"? La conclusion n'est ~~pas~~ ~~pas~~ nécessaire, affirme St Thomas parce que, dit-il, "la création implique le rapport de la créature au Créateur avec une certaine nouveauté ou commencement, quia creatio importat habitudinem creaturae ad creaturam cum quadam novitate sive inceptione". Nous avons rencontré une formule analogue plus haut: "et creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi". (Pot. qu. 3, a. 3, c.).

Plus explicitement encore, à l'objection clairement formulée (ibid. obj. 6), il répond d'abord comme ci-dessus, que la ~~relatio~~ création implique la relation réelle avec "novitate essendi", et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que ~~la~~ la créature soit créée aussi longtemps qu'elle existe, quoiqu'elle se réfère d'une manière permanente à Dieu. Mais, ajoute-t-il en s'appuyant sur St Augustin (154), il n'y aurait pas d'inconvénient à ce que l'on affirmât que la créature, tant qu'elle existe, soit produite par Dieu de la même façon que l'air "quamdiu lucet illuminetur a sole." Dans tout ceci, termine-t-il, il

et son Agent, et que la qualification d'être créé, l'attribut de créature ne lui appartient, dans l'ordre des notions, que postérieurement à son être même. C'est là une nécessité de situation, et je puis dire, inséparable d'un concomitamment premier, où l'ordre du relatif ne se retourne plus.

Dans priorité de nature pour la créature, par rapport à la relation exprimant la création passive. Cependant si l'on considère l'objet auquel la relation réfère la créature, à savoir Dieu, principe de celle-ci, la relation garde une certaine priorité sur la créature, ou comme s'exprime le de Potentia (p. 2, a. 3, ad 2m): "si l'on considère la dite relation selon son essence (essentia) ou son rationem, en tant qu'elle prend naissance par l'action divine, alors elle est, d'une certaine manière, antérieure au sujet, et comme l'action divine elle-même, elle en est la cause prochaine."

Autrement dit, si du point de vue réalité la relation n'existe que par la créature qui est son sujet et qui lui communique son être accidentel, au point de vue "conceptuel", la relation se tient en quelque sorte du côté de Dieu et bénéficie de son "antériorité" par rapport à la créature. Elle est conçue comme corrélatif de la relation de Dieu à la créature, mais comme celle-ci est de raison, la priorité en question l'est également.

S'ensuit-il, du fait que la créature passive est une relation permanente, que nous devrions dire que la créature, tant qu'elle existe doit être dite "créée"? La conclusion n'est pas nécessaire, affirme St Thomas parce que, dit-il, la création implique le rapport de la créature au Créateur avec une certaine nouveauté ou commencement, puis création implique habitudes créatures ad creatorem ou novitate vive inceptione. Nous avons rencontré une formule analogue plus haut: "et creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essentiali". (Potentia, a. 3, c.).

Plus explicitement encore, à l'objection clarément formulée (ibid. obj. 6), il répond d'abord comme ci-dessus, que la relation création implique la relation réciproque avec "novitate essentiali", et s'ajoute qu'il n'est pas nécessaire que la relation créée soit créée aussi longtemps qu'elle existe, puisqu'elle se réfère d'une manière permanente à Dieu. Mais, ajoute-t-il en appuyant sur St Augustin (124), il n'y aurait pas d'inconvénient à ce que l'on affirmât que la créature, tant qu'elle existe, soit produite par Dieu de la même façon que l'air "quand il est illuminé par le soleil". Dans tout cas, termine-t-il, il

ne s'agit que de vocabulaire, "non est diversitas nisi secundum nomen", parce que le nom de création peut être entendu avec ou sans nouveauté.

Qu'est-ce à dire? S'agit-il là, comme certains le pensent d'une distinction de la création du point de vue philosophique et du point de vue théologique et alors la "novitas" est une novitas de durée, ou bien la définition s'applique-t-elle intrinséquement à la notion même de création et alors le point de vue théologique ajouterait à la "novitas" de nature une "novitas" d'ordre temporel?

Pour le P. Sertillanges cette "novitas" désigne effectivement la création chrétienne au sens de commencement dans le temps, car, dit-il, si "l'on compare entre elles ces deux choses: les êtres d'une part, leur durée de l'autre, il faut dire: l'être créé est créé tout le temps, si l'on entend par création la dépendance essentielle et totale... A cet égard, le monde eut-il toujours existé, il n'en serait pas moins créé, c'est-à-dire la créature de Dieu, sa créature permanente. Mais, en ce cas, le mot de création dépouillerait le sens complémentaire que lui attribuent les chrétiens, quand ils sous-entendent, comme un fait, que le monde a commencé, c'est-à-dire que Dieu lui a donné un principe de durée, et non pas une durée sans terme initial, sans départ."

Avec beaucoup moins de nuances dans la pensée et dans l'expression, M. Thyron (155) adopte, sur ce point précis, la ~~me~~ même position puisqu'il affirme que St Thomas "est pris en flagrant délit de commettre la création avec le problème du commencement du monde, que maintes fois, à son plus grand honneur, il a déclaré non-métaphysique."

A notre avis, St Thomas n'est pas du tout dupe dupe du vocabulaire employé; il a fort bien distingué les deux points de vue et s'il emploie parfois la "novitas" pour la création envisagée du point de vue philosophique, c'est que même à ce plan, cette expression présente pour lui un sens exact. Deux textes vont nous permettre de ~~en~~ prouver notre assertion.

Le premier est celui de Sentences (2 Sent. dist. 2, qu. 1, a. 5, sed contra 2m, édit. Mand. pp. 31 et 38). Il s'agit de l'éternité du monde; l'objection arguée de la création "ex nihilo" pour établir la création dans le temps parce que, soutient-elle, tout ce qui est produit

se s'agit que de vocabulaire, "non est diversitas nisi se-
cundum nomen", parce que la notion de création peut être en-
tendu avec ou sans nouveauté.

Qu'est-ce à dire? S'agit-il là, comme certains
le pensent d'une distinction de la création du point de
vue philosophique et du point de vue théologique et alors
la "novitas" est une novitas de durée, ou bien la défini-
tion s'applique-t-elle intrinsèquement à la notion même de
création et alors le point de vue théologique ajouterait
à la "novitas" de nature une "novitas" d'ordre temporel?

Pour le P. Bertillon cette "novitas" dési-
gne effectivement la création chrétienne au sens de com-
mencement dans le temps, car, dit-il, si l'on compare entre
elles ces deux choses: les êtres d'une part, leur durée
de l'autre, il faut dire: l'être créé est créé tout le
temps, si l'on entend par création la dépendance causale-
le et totale... A cet égard, le monde est-il toujours exis-
té, il n'en serait pas moins créé, c'est-à-dire la créature
de Dieu, sa créature permanente. Mais, en ce cas, le mot de
création dénouerait le sens complémentaire que lui
attribuent les chrétiens, quand ils sous-entendent, comme
un fait, que le monde a commencé, c'est-à-dire que Dieu lui
a donné un principe de durée, et non pas une durée sans
forme initiale, sans début.

Avec beaucoup moins de nuances dans la pen-
sée et dans l'expression, M. Thyrion (128) adopte, sur ce
point précis, la même position qu'il affirme que St
Thomas est pris en flagrant délit de commettre la créa-
tion avec le problème du commencement du monde, que maint
les fois, à son plus grand honneur, il a déclaré non-métaphy-
sique.

A notre avis, St Thomas n'est pas du tout
digne d'être du vocabulaire employé; il a fort bien distin-
gué les deux points de vue et n'a employé parfois la
"novitas" pour la création envisagée du point de vue phi-
losophique, c'est que même à ce point, cette expression pré-
sente pour lui un sens exact. Deux textes vont nous per-
mettre de en prouver notre assertion.

Le premier est celui de Sentences 2 sent.
dist. 5, qu. 1, a. 5, sed contra 2a, dist. 2a, qu. 21 et 28. Il
s'agit de l'éternité du monde; l'objection arguée de la
création "ex nihilo" pour établir la création dans le
temps parce que, soutient-elle, tout ce qui est produit

existe après n'avoir pas existé, puisque l'être et le non-être ne peuvent pas coexister; aussi l'univers existe actuellement après n'avoir pas existé.

Pour résoudre la difficulté St Thomas rapporte la solution que donne Avicenne dans sa Métaphysique (156). Ce dernier affirme que toute chose a été créée par Dieu, et que cette création est "ex nihilo", c'est-à-dire qu'elle a l'esse après le non-esse. Mais cela peut être entendu d'une double façon: ou bien on l'entend d'une antériorité de durée, - nous dirions d'une "novitas" temporelle, - et alors pour Avicenne, c'est là une affirmation insoutenable puisqu'il admettait la création "ab aeterno" ou bien on entend désigner un "ordo naturae" et c'est ce que signifierait aux yeux d'Avicenne, la création.

En effet, ce qui se trouve per se dans un être est antérieur du point de vue nature à ce qui se trouve en lui par un autre. Or toute créature reçoit son esse de Dieu, aussi "selon sa nature serait-elle non-être si Dieu ne lui donnait l'esse." St Thomas accepte l'explication puisqu'il y ajoute en confirmation un mot de St Grégoire (157), disant que toutes choses retourneraient au néant si la main du Tout-Puissant ne les maintenait dans l'être. De sorte que, conclut St Thomas, le non-être que la créature a de soi "naturaliter" est antérieur à l'être qu'elle reçoit d'un autre, même s'il ne s'agit pas de durée, "etsi non duratione". Et c'est d'ailleurs dans ce sens-là, remarque St Thomas que les philosophes ont admis la création.

Le second texte nous est fourni par le "de Aeternitate mundi". St Thomas y entreprend de montrer que l'on ne peut pas démontrer rationnellement qu'une création "ab aeterno" soit absurde; et pour cela il réfute successivement les deux principes qui semblent, aux yeux des adversaires, rendre contradictoire cette affirmation: ce qui est créé selon toute sa substance par Dieu peut n'avoir pas de commencement. Ces deux principes sont: 1° l'antériorité chronologique de la cause à son effet, 2° l'antériorité chronologique du non-esse à l'esse.

Le second principe nous intéresse pour le moment; aux yeux de St Thomas il rejoint le problème de la création "ex nihilo".

St Thomas rappelle d'abord un texte de St Anselme (158) expliquant le sens de la formule "ex nihilo" que nous avons déjà mentionné plus haut (157): elle exprime

existe après n'avoir pas existé, puisque l'être et la non-
être ne peuvent pas coexister; ainsi l'univers existe et
néanmoins après n'avoir pas existé.

Pour résoudre la difficulté St Thomas
rapporte la solution que donne Avicenne dans sa Métaphy-
sique (126). Ce dernier affirme que toute chose a été créée
par Dieu, et que cette création est "ex nihilo", c'est-à-
dire qu'elle a lieu sans cause. Mais cela peut
être entendu d'une double façon: ou bien on l'entend d'une
anéantissement de durée, - nous dirions d'une "novitas" tempo-
relle, - et alors pour Avicenne, c'est là une affirmation
insoutenable puisqu'il admettait la création "ab aeterno"
ou bien, on entend désigner un "ordre naturel" et c'est
ce que signifierait aux yeux d'Avicenne, la création.

En effet, ce qui se trouve par et dans un
être est antérieur au point de vue nature à ce qui se
trouve en lui par un autre. Or toute créature reçoit son
sens de Dieu, ainsi "selon sa nature serait-elle non-être
si Dieu ne lui donnait l'esse". St Thomas accepte l'ex-
plication qu'il y ajoute en confirmation un mot de
St Grégoire (124), disant que toutes choses retourneraient
au néant si la main du Tout-Puissant ne les maintenait
dans l'être. De sorte que, conclut St Thomas, le non-être
que la créature a de soi "naturaliter" est antérieur à
l'être qu'elle reçoit d'un autre, même s'il ne s'agit pas
de durée, "et non duratione". Et c'est d'ailleurs dans
ce sens-là, remarque St Thomas que les philosophes ont a-
mis la création.

Le second texte nous est fourni par le
"de Aeternitate mundi". St Thomas y entreprend de montrer
que l'on ne peut pas démontrer rationnellement qu'une cré-
ation "ab aeterno" soit absurde; pour cela il résume suc-
cessivement les deux principes qui semblent aux yeux des
adversaires, rendre contradictoire cette affirmation:
qui est créé selon toute substance par Dieu peut n'a-
voir pas de commencement. Ces deux principes sont: l'an-
tériorité chronologique de la cause à son effet, et l'an-
tériorité chronologique du non-esse à l'esse.

Le second principe nous intéresse pour le
moment; aux yeux de St Thomas il rejoint le problème de
la création "ex nihilo".

St Thomas rappelle d'abord un texte de St
Augustin (125) expliquant le sens de la formule "ex nihilo"
que nous avons déjà mentionné plus haut: "elle exist-

me avant tout "l'ordo ad nihil". Mais, et c'est ici que St Thomas reprend la distinction de d'Avicenne (mais sans le nommer), l'ordre peut être doublement entendu: soit de durée soit de nature. Aussi "si l'on ne veut pas du "commun et de l'universel" conclure "au propre et au particulier", il ne sera pas nécessaire, pour que la créature soit dite exister après le ~~néant~~ néant que d'abord, du point de vue de la durée elle ne fut rien, puis qu'elle soit quelque chose; mais il suffit que du point de vue nature elle soit néant avant d'être, si prius natura sit nihil quam ens. Or ce qui de soi convient à un être (c'est la même raison qu dans les Sentences) se trouve en lui naturellement avant ce que cet être a seulement par un autre. Or la créature n'a l'esse que par un autre, car abandonnée à elle-même, considérée en elle-même, elle n'est rien: par conséquent le néant est en elle naturellement avant l'être."

De ces textes il résulte que dans l'être créé nous pouvons indépendamment de la durée, considérer un "commencement" dans l'être, une "inceptio", une "novitas essendi". Et c'est pourquoi la création s'exprime équivalamment par les expressions: "être produit ex nihilo", "être produit" sine materia praejacente et la "novitas essendi". A condition toutefois que l'on précise de quelle "novitas" il s'agit. St Thomas avertissait lui-même, aux Sentences, de l'ambiguïté du mot puisqu'il y déclarait que la création pouvait être entendue avec ou sans novitas. En résumé nous dirons:

1° La novitas peut inclure les deux sens

a. novitas essendi

b. novitas durationis

2° Dès lors quand St Thomas définit philosophiquement la création par une relation réelle "cum novitate essendi", il n'inclut pas le commencement dans le temps, la définition garde une valeur strictement métaphysique.

Il resterait à examiner, - le problème avait été soulevé plus haut (p. 136), - si, en rigueur de termes, on peut dire de la créature aussi longtemps qu'elle existe qu'elle est créée; c'est exactement le problème de la distinction de la création de la "conservation". Cette question devant être reprise plus tard d'une façon détaillée, contentons-nous pour le moment de quelques remarques.

La question ne se pose que pour la création passive car la création active, identique à l'es-

ne avant tout "l'ordre ad nihil". Mais, et c'est ici que St Thomas reprend la distinction de l'Avicenne (mais sans le nommer). L'ordre peut être doublement entendu: soit de durée soit de nature. Ainsi, si l'on se veut pas du "commun" de l'universel "conclure" au propre et au particulier, il ne sera pas nécessaire, pour que la créature soit dite exister après le néant, que d'abord, du point de vue de la durée elle ne fut rien, puis qu'elle soit quelque chose; mais il suffit que du point de vue nature elle soit néant avant d'être, si prise nature est nihil dans ens. Or ce qui de soi convient à un être (c'est la même raison qu'on trouve en lui naturellement avant ce que cet être a essentiellement par un autre. Or la créature n'a l'ens que par un autre, car abandonnée à elle-même, considérée en elle-même, elle n'est rien; par conséquent le néant est en elle naturellement avant l'être."

De ces textes il résulte que dans l'être créé nous pouvons indépendamment de la durée, considérer un commencement dans l'être, une "inception", une "novitas essentialis". Et c'est pourquoi la création s'exprime équivalamment par les expressions: "être produit ex nihilo", "être produit sans matière préexistante" et la "novitas essentialis". A condition toutefois que l'on précise de quelle "novitas" il s'agit. St Thomas avertissant lui-même, aux sentences, de l'ambiguïté du mot "novitas", il y déclarait que la création pouvait être entendue avec ou sans novitas. En résumé nous dirons:

1° La novitas peut inclure les deux sens
 a. novitas essentialis
 b. novitas durationis

2° Dès lors quand St Thomas définit philosophiquement la création par une relation réelle "cum novitate essentialis", il n'inclut pas le commencement dans le temps, la définition garde une valeur strictement métaphysique.

Il resterait à examiner, - le problème se serait été soulevé plus haut (154) -, en rigueur de termes, on peut dire de la créature aussi longtemps qu'elle existe qu'elle est créée; c'est exactement le problème que la distinction de la création de la "conservation". Cette question devant être reprise plus tard d'une façon détaillée, contentons-nous pour le moment de quelques remarques.

La question ne se pose que pour la création passive car la création active, identique à l'ens-

ter, ne la prive pas pour autant d'être un "en-soi", un absolu.

Scot (159) et Vasquez (160), fidèles à leur conception de la distinction des êtres, affirment que la relation de création est transcendantale parce que: 1° même de puissance absolue, elle n'est pas séparable de la créature et 2° parce que la substance est antérieure à l'accident d'une antériorité à la fois de nature et chronologique; si la relation de création était un accident, l'on pourrait concevoir la substance de la créature sans dépendance du Créateur, ce qui est contradictoire.

Il y a là des postulats inadmissibles. Que la relation de création soit inséparable du sujet et disparaisse avec lui, cela ne prouve nullement qu'elle n'en est pas distincte: l'inséparabilité ne prouve nullement l'indistinction, elle est seulement signe de connexion nécessaire: pour les thomistes la matière se distingue réellement de la forme, elle n'en est point séparable; pour Scot lui-même le tout quoiqu'inséparable de ses parties s'en distingue cependant.

Quant à la postériorité temporelle de l'accident par rapport à la substance où il est subjecté l'on n'en voit nullement la nécessité: il suffit que l'accident soit postérieur à l'agent qui le produit. Or c'est ce que précisément fait remarquer St Thomas au sujet de la relation de création: celle-ci n'est pas causée par les principes du sujet où elle se trouve subjectée. Comme il le fait également remarquer, comme accident cette relation est concrée, et donc la notion de durée n'a nullement à intervenir ici.

La postériorité dont les objectants parlent est celle d'un accident adventice, séparable, qui vient affecter une substance déjà existante. Mais l'accident propre naît avec la substance et ne s'en peut point séparer: l'ange est créé avec son intelligence, le feu avec sa chaleur, le soleil sa lumière, de sorte qu'à aucun moment l'on ne trouve une substance sans ses propriétés.

Cela n'empêche pas que cette relation ne disparaisse qu'avec la disparition de son sujet. En effet l'esse d'une relation dépend: a. de son terme, B b. de son fondement. Ici le fondement terme, Dieu, ne peut disparaître; le fondement, tant que le sujet dure ne disparaît pas non plus et c'est pourquoi seule la disparition du sujet peut faire disparaître la relation sans que pour autant l'on identifie celle-ci avec celle-là.

ter, ne la prive pas pour autant d'être un "en-soi", un ab-
solu.

Scott (197) et Vanquax (180), fidèles à leur conception de la distinction des êtres, affirment que la relation de création est transcendantale parce que: l'émancipation absolue, elle n'est pas séparable de la créature etc. parce que la substance est antérieure à l'accident d'une antériorité à la fois de nature et chrono-
logique: la relation de création était un accident. L'on pourrait concevoir la substance de la créature sans dépendance du Créateur, ce qui est contradictoire.

Il y a là des postulats inadmissibles. La relation de création est inséparable du sujet et dis-
parait avec lui, cela ne prouve nullement qu'elle n'en est pas distincte: l'inséparabilité ne prouve nullement l'indistinction, elle est seulement signe de connexion né-
cessaire: pour les thomistes la matière se distingue réel-
lement de la forme, elle n'en est point séparable; pour Scott lui-même le tout qu'on sépare de ses parties et
s'en distingue cependant.

Quant à la postériorité temporelle de l'accident par rapport à la substance où il est sujet, l'on voit nullement la nécessité: il suffit que l'ac-
cident soit postérieur à l'agent qui le produit. Or c'est ce que précisément fait remarquer St Thomas au sujet de la relation de création: celle-ci n'est pas causée par les principes du sujet où elle se trouve sujétée. Comme il le fait également remarquer, comme accident cette relation est contingente, et donc la notion de durée n'a nul-
lement à intervenir ici.

L'antériorité dont les objets par-
lent est celle d'un accident adventice, séparable, qui vient affecter une substance déjà existante. Mais l'ac-
cident propre naît avec la substance et ne s'en peut point séparer: l'ange est créé avec son intelligence, le feu avec sa chaleur, le soleil sa lumière, de sorte qu'à aucun moment l'on ne trouve une substance sans ses propriétés.

Cela n'empêche pas que cette relation ne disparaisse qu'avec la disparition de son sujet. En effet l'essence d'une relation dépend de son terme, si de son fondement. Or le fondement même, Dieu, ne peut disparaître: l'essence d'une relation dépend de son terme, si de son fondement, tant que le sujet dure ce disparaît pas non plus et c'est pourquoi seule la disparition du sujet peut faire disparaître la relation sans que pour autant l'on identifie celle-ci avec celle-là.

Autrement dit, la créature n'est pas "tendance vers Dieu" par sa nature même; la relation de dépendance qui l'affecte ne prend naissance en elle par une connexion nécessaire mais elle lui convient accidentellement au même titre que l'esse dérivation et participation libre à l'esse divin, est un prédicat contingent de la créature, et c'est pourquoi la relation fondée sur celle-ci est, elle aussi, un accident.

Ce qui reste vrai, c'est que comme pour la plupart des relations prédicamentales, le fondement de cette relation de création est une relation transcendante. L'on connaît le texte de St Thomas où il compare les deux genres de relations: "Certains noms, dit-il, sont imposés pour signifier les relations elles-mêmes (ipsas habitudines relativas), comme seigneur, serviteur, père et fils, etc.; ces noms-là sont appelés relatifs secundum esse. D'autres noms sont imposés pour signifier non les relations mêmes mais des choses auxquelles ces relations sont consécutives, comme moteur et mobile, chef et administré, etc qu'on appelle "relativa secundum dici." (Ia, qu. 13 a. 7, ad 1m)

Où l'on voit que les relatifs sec. dici sont effectivement les fondements des relations sec. esse: moteur mobile, chef, etc, ne sont pas des noms de relation puisqu'ils indiquent une activité, une passivité, un rang, etc; c'est-à-dire des res. Ces res en elles-mêmes et du point de vue de leur existence sont quelque chose d'absolu, mais quoique le rôle de fondement qu'elles jouent, soit accidentel à leur être propre, cependant en tant que fondement elles disent ordre intrinsèque et dépendance envers autre chose, comme le moteur au terme et au mobile. De sorte que ce rapport, ce regard considéré en lui-même est dit transcendantal et, par rapport à lui, il y a identité entre la relation transcendante et la relation secundum dici.

Ainsi quoique la relation de création ait pour fondement la créature en tant qu'existante, recevant son esse de Dieu, -et que de ce chef elle soit une relation accidentelle par rapport à l'essence même de la créature, -cependant le "factum" esse "lui-même et l'esse sont des "relativa secundum dici", en tant que créés par Dieu, participant à son être et fondant la relation prédicamentale de création.

C'est le sens de l'affirmation de St Thomas dans le de Potentia (qu. 3, a. 3, ad 7m) que le fondement de la relation de création "id quo acquiritur relatio creationis principaliter", est la res même comme subsistante c'est-à-dire "est la créature elle-même" en tant qu'existant par soi et incluant l'existence. Cette existence, qu

Autrement dit, la création n'est pas l'absence de Dieu, car sa nature même est relation de dépendance. Ce qui l'associe ne prend naissance en elle par une connexion nécessaire mais elle lui convient accidentellement au même titre que l'esse dérivatif et participation. Il est à l'esse divin, est un prédicat contingent de la création, et c'est pourquoi la relation fondée sur celle-ci est, elle aussi, un accident.

Ce qui restait, c'est que comme pour la plupart des relations prédicamentales, le fondement de cette relation de création est une relation transcendantale. L'on connaît le texte de St Thomas où il compare les deux genres de relations: "Certains noms, dit-il, sont imposés pour signifier les relations elles-mêmes (passives relatives), comme seigneur, serviteur, père et fils, etc.; ces noms-là sont appelés relatifs secundum esse. D'autres noms sont imposés pour signifier non les relations mêmes mais des choses auxquelles ces relations sont consécutives, comme moteur et mobile, chef et administré, etc. ou on appelle "relatifs secundum dici" (Ia, q. 13, a. 7, ad 1m).

Où l'on voit que les relatifs sec. dici sont effectivement les fondements des relations sec. esse: moteur, mobile, chef, etc. ne sont pas des noms de relation pure, mais indiquent une activité, une passivité, un rang, etc. C'est-à-dire des rel. Ces rel. en elles-mêmes et du point de vue de leur existence sont quelque chose d'absolu, mais quoique le rôle de fondement qu'elles jouent soit accidentel à leur être propre, cependant en tant que fondement elles tiennent ordre intrinsèque et dépendance envers autre chose, comme le moteur au mobile. De sorte que ce rapport, ce regard considéré en lui-même est dit transcendantal et, par rapport à lui, il y a identité entre la relation transcendantale et la relation secundum dici.

Ainsi quoique la relation de création ait pour fondement la création en tant qu'existant, recevant son esse de Dieu, -et que de ce chef elle soit une relation accidentelle par rapport à l'esse même de la création, -cependant le "factum" esse "in-même et l'esse sont des "relatifs secundum dici", en tant que créés par Dieu, participant à son être et fondant la relation prédicamentale de création.

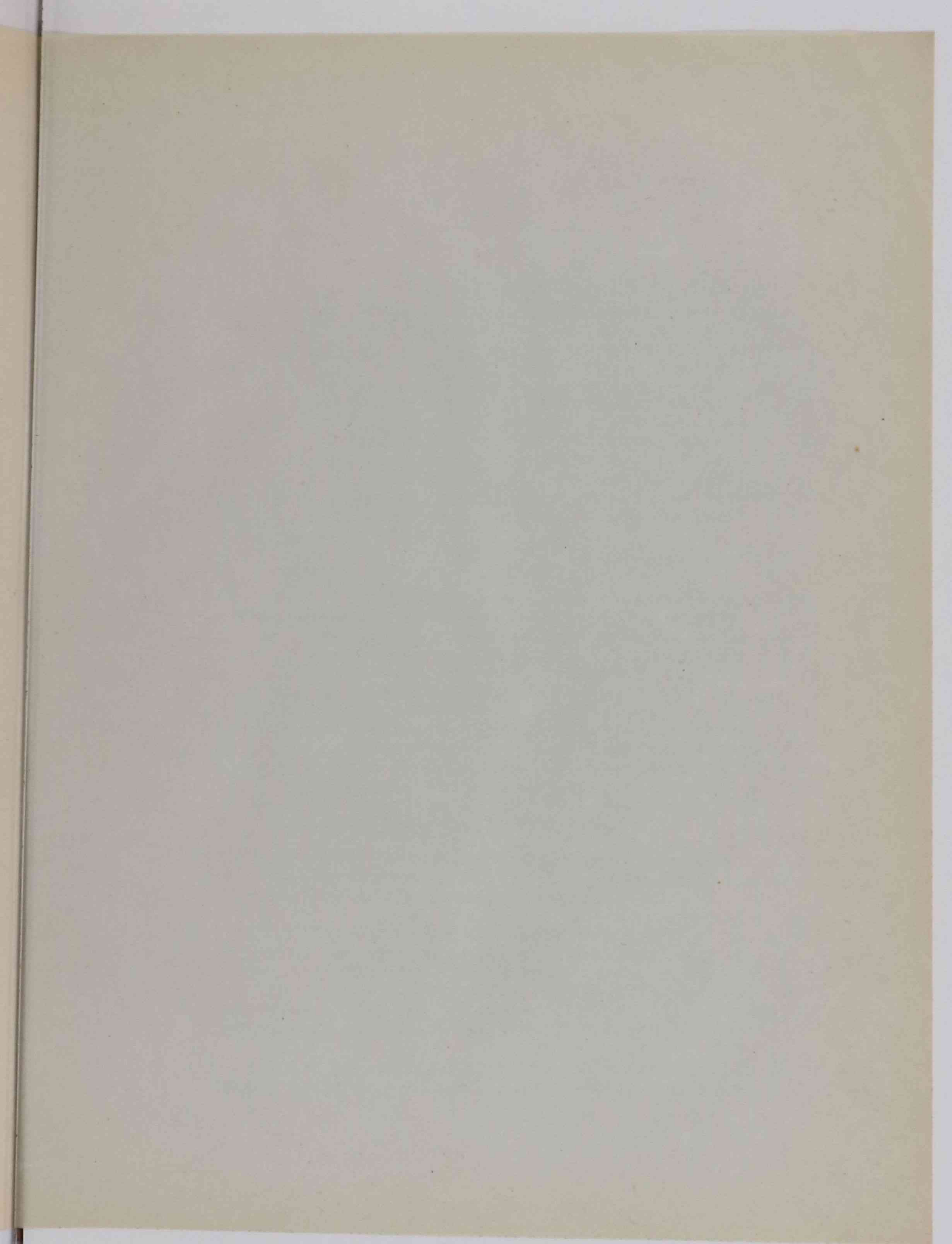
C'est le sens de l'affirmation de St Thomas dans le de potentia (q. 3, a. 5, ad 2m) que le fondement de la relation de création "id que significatur relatio creationis principaliter", est la res même comme subsistante. C'est-à-dire "est la création elle-même" en tant qu'existant par son être et incluant l'existence. Cette existence est

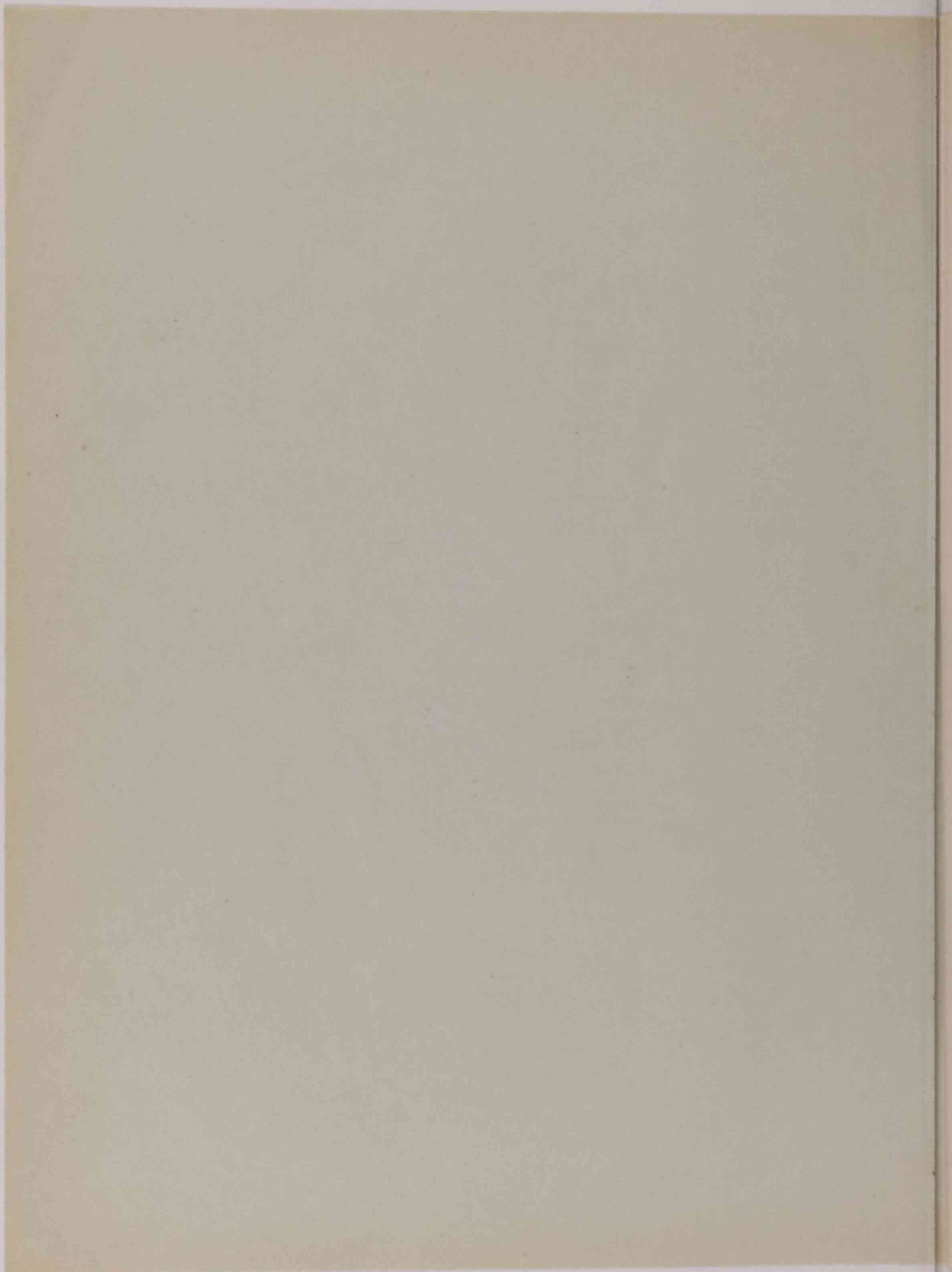
quoique prédicat contingent par rapport à la créature, est cependant de soi subordonné à l'Agent suprême et dérive de lui et c'est pourquoi elle dit à son égard une relation secundum dici qui fonde la relation prédicamentale de création. A comparer également avec l'ad 4m du de Pot. qu. 7, a. 9:

"La créature se réfère à Dieu selon sa substance comme selon la cause de la relation; mais formellement c'est selon la relation elle-même, comme l'on dit que quelque chose est semblable selon la qualité causaliter, et selon la similitude formaliter..."

qu'on ne peut attribuer à la créature, et
 cependant de son subordination à l'Agent suprême et dérive
 de lui et c'est pourquoi elle dit à son égard une rela-
 tion accidentelle qui fonde la relation prédictive
 de création. A comparer également avec l'ad de la loi.
 du 7. a. 0:

"La créature se réfère à Dieu selon sa substance
 comme selon la cause de la relation, formellement
 c'est selon la relation elle-même, comme l'on dit que quel-
 que chose est semblable selon la qualité causative, et
 selon la similitude formative..."





CONCLUSION

Au terme de cette première partie il nous faut essayer, en quelques pages succinctes, de rassembler les résultats obtenus. Il ne saurait être question, évidemment, de tirer dès maintenant la conclusion générale à laquelle est ordonné l'ensemble du travail: une telle conclusion, parce qu'elle serait prématurée, ne manquerait pas de se manifester comme fâcheusement artificielle; elle n'apparaîtrait plus comme l'aboutissement normal, "naturel" de recherches qui permettent de la dégager mais comme l'expression a priori d'une hypothèse non vérifiée. Aussi ces quelques pages finales n'ont-elles pas d'autre prétention que de résumer celles qui les précèdent en les ramenant à quelques idées principales.

I.-Et d'abord la position du problème qui commande la méthode à suivre (Introduction, ch. I)

1) Une double préoccupation définit cette position:

a. un désir proprement spéculatif: le problème des rapports de Dieu et du monde, qui n'est, en définitive, que le problème de Dieu; la "procession" des créatures est une "réplique" des processions trinitaires, - "sicut trames a fluvio derivatur ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum...; primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis." (I62). Et donc l'étude de "l'émanation" temporelle nous aide à mieux comprendre la vie divine ainsi que l'unité du plan divin qui n'en est que l'expression.

b. un souci de compréhension de l'Islam, par une étude doctrinale comparée: le problème de la création est un des meilleurs points de rapprochement.

2) Et c'est pourquoi nous avons choisi de traiter le sujet non pas selon la méthode théologique mais d'une façon proprement philosophique, en ne perdant cependant pas de vue que la création est un problème type de philosophie chrétienne où "apports objectifs" et "confortations subjectives" jouent à plein.

3) A un exposé original, profondément élaboré et exprimé en langage "moderne", nous avons momentanément préféré.

CONCLUSION

Au terme de cette première partie il nous faut essayer, en quelques pages succinctes, de rassembler les résultats obtenus. Il ne saurait être question, évidemment, de tirer des conclusions de l'ensemble de l'ensemble à laquelle est ordonné l'ensemble de l'ensemble. Une telle conclusion, parce qu'elle serait prématurée, ne manquerait pas de se manifester comme lâche et artificielle; elle n'apparaîtrait plus comme l'aboutissement normal, "naturel" de recherches qui permettent de la dégager mais comme l'expression a priori d'une hypothèse non vérifiée. Aussi ces quelques pages finales n'ont-elles pas d'autre prétention que de résumer celles qui les précèdent en les ramenant à quelques idées principales.

I.-Et d'abord la position du problème qui commande la méthode à suivre (Introduction, ch. I).
 1) Une double préoccupation définit cette position: a. un désir proprement spéculatif: le problème des rapports de Dieu et du monde, qui n'est, en définitive, que le problème de Dieu; la "procession" des créatures est une "répétition" des processions trinitaires, - "sicut trinitas a trinitate derivatur ita processus temporalis creaturarum ab eterno processu personarum... primus processus est unus et ratio omnia sequentis processionis." (152). Et donc l'étude de "l'émulation" temporelle nous aide à mieux comprendre la vie divine ainsi que l'unité du plan divin qui n'est que l'expression.

b. un souci de compréhension de l'islam, par une étude doctrinale comparée: le problème de la création est un des meilleurs points de rapprochement.

2) Et c'est pourquoi nous avons choisi de traiter le sujet non pas selon la méthode théologique mais d'une façon proprement philosophique, en ne perdant cependant pas de vue que la création est un problème type de philosophie chrétienne où "apports objectifs" et "mises en relations subjectives" jouent à plein.

3) A un exposé original, profondément élaboré et ex-primé en langage "moderne", nous avons momentanément préféré.

ré une minutieuse étude des textes de St Thomas avec le souci constant de faire prévaloir la fidélité à la pensée du Docteur Angélique.

II.-Un sujet de cette ampleur est, beaucoup plus que d'autres, tributaire du contexte historique qui a présidé à son élaboration. Et c'est pourquoi, pour répondre en même temps à une des préoccupations qui animent ce travail, nous avons essayé d'esquisser les grandes lignes qui, du point de vue de la création, caractérisent les courants doctrinaux du moyen âge (ch. 2). Cette étude, même succincte, nous a de plus en plus confirmé dans notre idée: pour comprendre à fond la pensée de St Thomas, la connaissance des philosophes arabes est indispensable (cf note 10). En particulier AVICEBRON, AVICENNE et AVERROES nous ont apparu comme particulièrement désignés pour servir de base à cette connaissance.

III.-Cette étude du contexte historique abordait le problème en quelque sorte du dehors; une attention directe aux sources elles-mêmes en était le complément indispensable (ch. 3). Cette première prospection ne pouvait être exhaustive; elle a permis cependant de situer les textes majeurs concernant la création et de montrer l'intérêt qu'il y aurait à étudier de près les influences arabes sur la rédaction successive de ces textes (I63).

IV.-Ce travail d'introduction terminé, l'étude directe de la création pouvait être amorcée. Une délimitation rigoureuse du domaine à examiner permettait d'envisager dans ses justes données le problème de "l'ascensus" des preuves de l'existence de Dieu et du "descensus" du traité de la création. L'examen de la manière dont St Thomas bâtit son traité, surtout dans le C.G. -structure calquée sur la distinction de l'action immanente et de l'action transitive, - nous a amené à constater la prévalence accordée par lui à l'efficacité sur la participation; celle-ci, sans être le moins du monde sacrifiée, reçoit le complément indispensable qui assure la consistance de l'être créé (I64).

V.-De plus deux aspects de la création sont nettement distingués par St Thomas:

ré une minutieuse étude des textes de St Thomas avec le souci constant de faire prévaloir la fidélité à la pensée du Docteur Angélique.

II.-Un sujet de cette ampleur est, bien sûr, plus que d'autres, tributaire du contexte historique qui a présidé à son élaboration. Et c'est pourquoi pour répondre en même temps à une des préoccupations qui ont animé ce travail nous avons essayé d'espouser les grandes lignes qui, du point de vue de la création, caractérisent les courants doctrinaux du moyen âge (ch. 2). Cette étude, même succincte, nous a de plus en plus confirmé dans notre idéal pour comprendre à fond la pensée de St Thomas, la connaissance des philosophes arabes est indispensable (cf note 10). En particulier AVICENNE, AVICENNE et AVERRÈS nous ont apparus comme particulièrement désignés pour servir de base à cette connaissance.

III.-Cette étude du contexte historique abordant le problème en quelque sorte du dehors nous a permis d'apporter aux sources elles-mêmes en état de complet indigence (ch. 2). Cette première proposition ne pouvait être exhaustive; elle a permis cependant de situer les textes majeurs concernant la création et de montrer l'intérêt qu'il y aurait à étudier de près les influences arabes sur la rédaction successive de ces textes (133).

IV.-Ce travail d'introduction terminé, l'étude directe de la création pouvait être amorcée. Une délimitation rigoureuse du domaine à examiner permettait d'envisager dans ses justes données le problème de "l'ascensus" des preuves de l'existence de Dieu et de "l'ascensus" du traité de la création. L'examen de la manière dont St Thomas a traité, surtout dans la C.G., la structure calquée sur la distinction de l'action immédiate et de l'action transitive, nous a amené à constater la prévalence accordée par lui à l'efficacité sur la participation; celle-ci, sans être le moins du monde sacrifiée, reçoit le complément indispensable qui assure la connaissance de l'être créé (134).

V.-De plus deux aspects de la création sont nettement distingués par St Thomas:

1) L'un proprement justiciable d'une démonstration rationnelle apodictique: la production libre par Dieu de tout l'être;

2) l'autre, relevant d'une pure question de fait: la création dans le temps, n'est soluble que par la foi.

La distinction de ces deux points de vue est capitale pour une saine compréhension de la doctrine thomiste de la création.

VI.- Dans le cadre de l'action transitive, nous avons :

1) établi d'abord le principe de la création: la puissance divine et cela en montrant que Dieu est cause d'être; l'examen détaillé des preuves avancées a montré qu'elles sont un complément et non une reprise des preuves de l'existence de Dieu.

2) étudié les termes de la création; la démonstration de l'universelle causalité divine se trouve être un sommet du traité de la création; l'examen comparatif des textes parallèles montre l'attention apportée par St Thomas à cette question. Aussi bien celle-ci présente-t-elle pour les rapports de la participation et de l'efficience (i.e., sur le plan historique, du platonisme dans ses différentes formes et de l'aristotélisme), -avec l'expression métaphysique de ces rapports: la distinction réelle de l'essence et de l'existence, -une importance primordiale. Il y a de sérieuses chances pour que l'étude approfondie de cette question conduise aux rapprochements les plus fructueux entre Avicenne et St Thomas.

3) insisté sur la production de la matière première elle-même; la nature de cette dernière nous semble un précieux critère pour l'appréciation d'une attitude métaphysique.

VII.- Enfin nous avons envisagé la création en elle-même. C'est là où St Thomas est pourrait-on dire le plus original et où s'affirme le mieux son aristotélisme.

1) Nous avons pu constater que les précisions apportées à la notion de création "ex nihilo" permettent de lever toute contradiction, -sans supprimer le mystère, évidemment; -elles réfutent à l'avance les objections qui arrêtent des esprits insuffisamment prémunis contre les dangers de l'imagination en métaphysique.

1) Un proprement justiciable d'une démonstration rationnelle apodictique: la production libre par Dieu de tout l'être;

2) l'autre, relevant d'une pure question de fait: la création dans le temps, n'est soluble que par la loi. La distinction de ces deux points de vue est capitale pour une saine compréhension de la doctrine thomiste de la création.

VI. - Dans le cadre de l'action transitive,

nous avons :

1) l'établissement d'abord le principe de la création: la puissance divine et cela en montrant que Dieu est cause d'être; l'examen détaillé des preuves avancées a montré qu'elles sont un complément et non une répétition des preuves de l'existence de Dieu.

2) l'étude le terme de la création: la démonstration de l'universelle causalité divine se trouve être un non-sens du traité de la création; l'examen comparatif des termes parallèles montre l'attention apportée par St Thomas à cette question. Aussi bien celle-ci présente-t-elle pour les rapports de la participation et de l'efficacité (i.e., sur le plan historique, du platonisme dans ses différentes formes et de l'aristotélisme), - avec l'expression métaphysique de ces rapports: la distinction réelle de l'essence et de l'existence, - une importance primordiale. Il y a de sérieuses chances pour que l'étude approfondie de cette question conduise aux rapprochements les plus fructueux entre Avicenne et St Thomas.

3) insisté sur la production de la matière première elle-même; la nature de cette dernière nous semble un prérequis critique pour l'appréhension d'une attitude métaphysique.

VII. - Enfin nous avons envisagé la création en elle-même. C'est là où St Thomas est pourrait-on dire le plus original et où s'affirme le mieux son aristotélisme.

1) Nous avons pu constater que les précisions apportées à la notion de création "ex nihilo" permettent de lever toute contradiction, - sans supprimer le mystère, évidemment; - elles résistent à l'avance les objections qui attendent des esprits insuffisamment préparés contre les dangers de l'imagination en métaphysique.

2) L'examen de la "novitas essendi" nous a montré que chez St Thomas cette formule, très pleine, pouvait servir à définir à la fois et la création au sens philosophique et la création au sens théologique selon que l'on entend désigner une nouveauté du point de vue nature seulement ou également du point de vue durée.

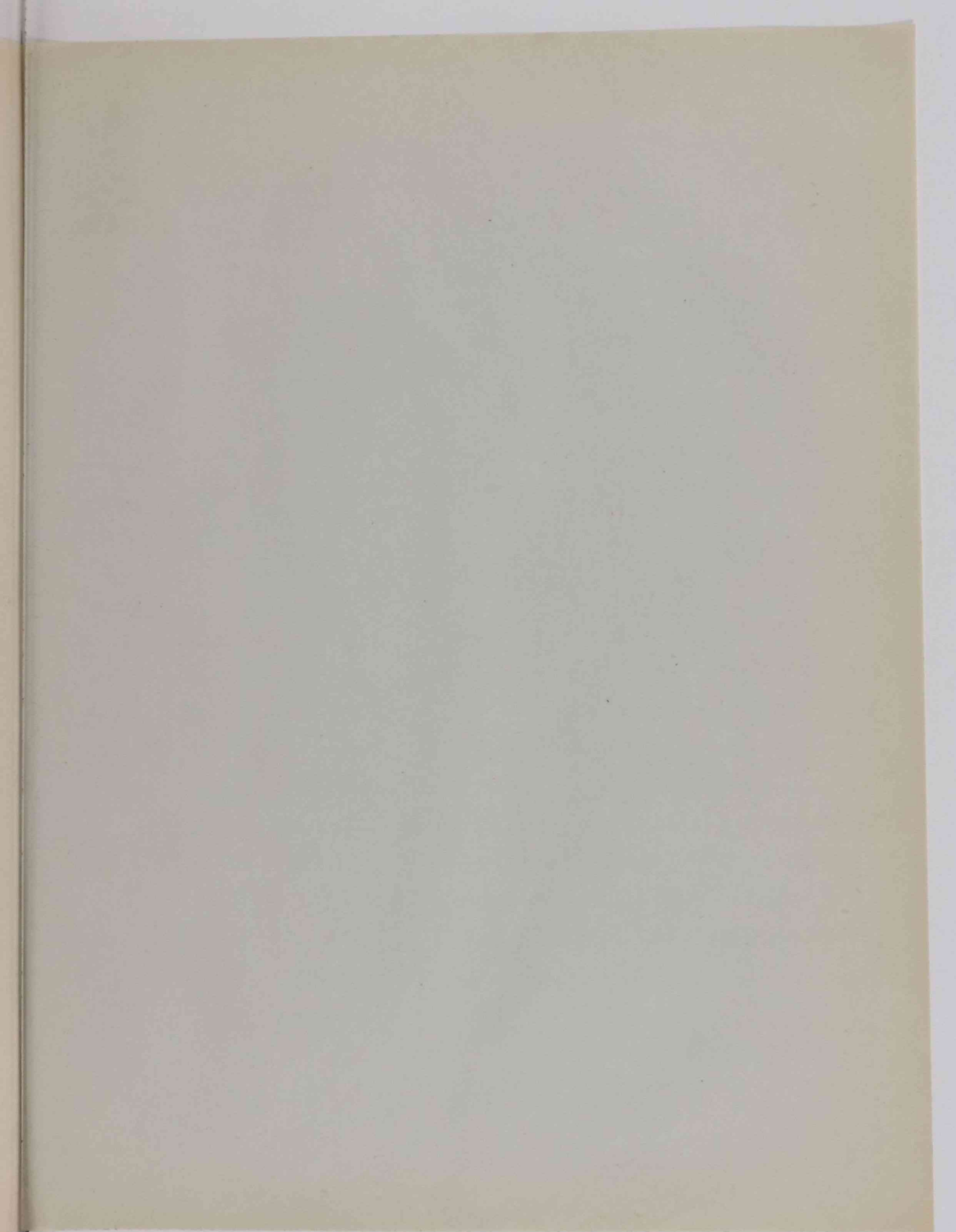
3) Enfin la nature de la création passive, -relation prédicamentale, - assigne à la créature un statut consistant, et à l'encontre de toute tendance exagérément mystique négatrice de l'autonomie de la substance créée, elle assure à celle-ci un être et un agir réels.

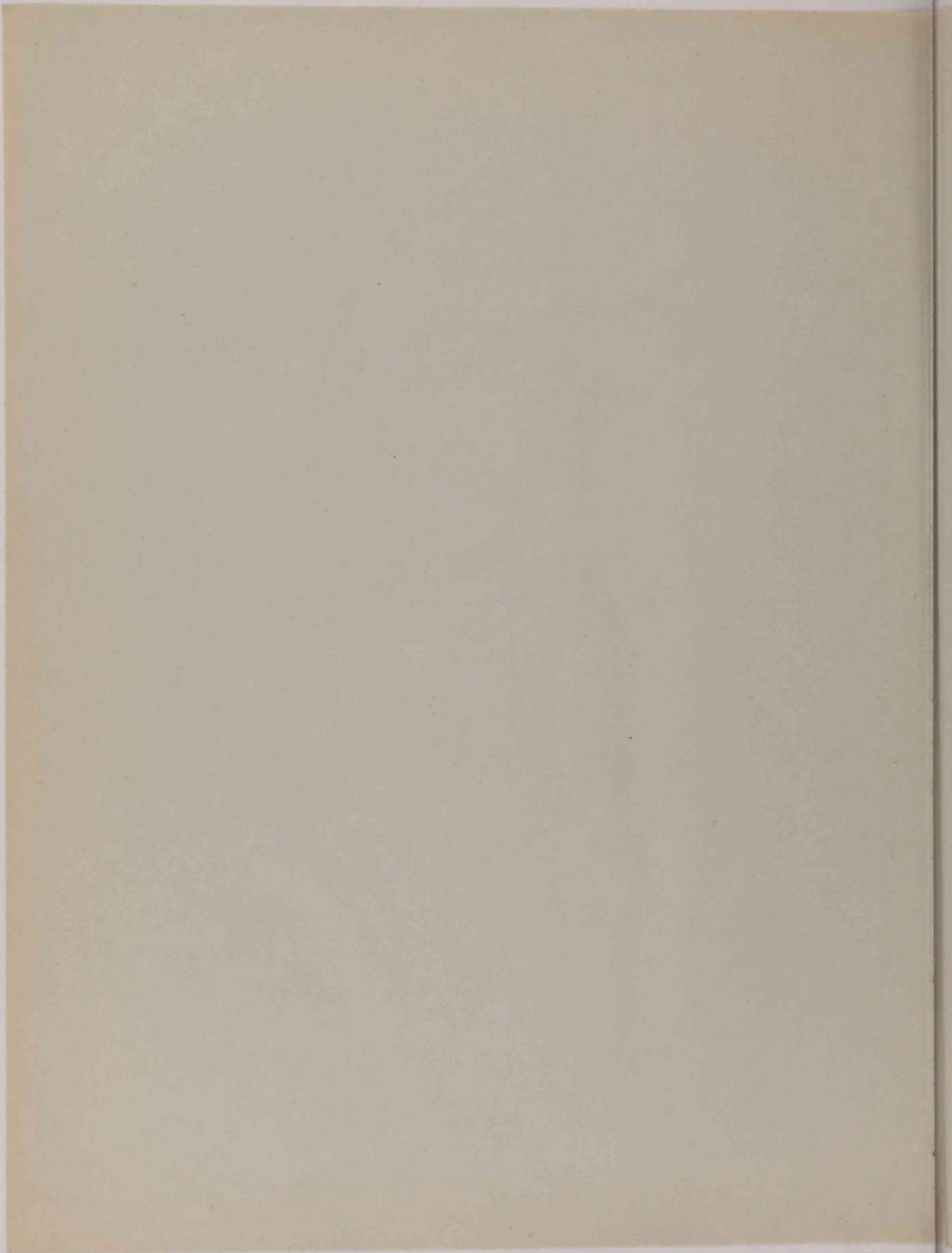
St Alban-Laysse, en la fête du
patronage de St Joseph
30 Avril 1941

2) L'examen de la "novitas essendi" nous a montré que chez St Thomas cette formule, très pleine, pouvait servir à définir à la fois et la création au sens philosophique et la création au sens théologique selon que l'on entend désigner une nouveauté du point de vue nature seulement ou également du point de vue durée.

3) Enfin la nature de la création passive, relation prédictamentale, - assurée à la créature un statut consensuel, et à l'encontre de toute tendance exagérée à l'absence de l'autonomie de la substance créée, elle assure à celle-ci un être et un agir réels.

St Alban-Lévyne, en la fête du patronage de St Joseph
30 Avril 1941





Notes

Nous n'avons pas établi une "bibliographie" proprement dite du sujet ; le principal objet de ce travail étant l'étude des textes mêmes de St Thomas, ce sont eux surtout qui nous intéressent. L'on trouvera cependant dans les notes qui suivent de nombreuses références qui peuvent servir à amorcer une bibliographie ; nous espérons l'entreprendre plus tard.

[p.7] (1) Voici, par exemple, comment se trouve situé St Thomas par rapport à St Augustin : "En face de l'augustinisme "traditionnel", St Thomas reconnaît aux choses une nature dont la densité ontologique et épistémologique dépasse le fragile symbolisme religieux ; mais ce n'est certes pas au détriment de l'agir divin, en permanente création. Il proclame la liaison substantielle de l'âme au corps, jusque dans la connaissance surnaturelle, et repousse l'illumination divine qui ménageait si bien l'idéalisme platonicien ; mais ce n'est pas pour séparer l'esprit de la source de toute lumière."

R.P. M.-D. Chenu -- Une école de Théologie -- Le Saulchoir
1937 p.39

Notes

How known pan et alii cum "biogeographic" paper.
 ment dite du sujet; le principal objet de la thèse est
 l'étude de la faune marine de l'Inde, ce sont les résultats
 qui sont présentés. L'on trouvera cependant dans la
 note qui suit de nombreuses références qui peuvent
 servir à l'étude de la biogéographie; nous espérons l'entre-
 prendre plus tard.

[1] (1) Voir, par exemple, comment se trouve l'Inde
 par rapport à l'Inde; "En face de l'Inde" "biogéographique"
 l'Inde se trouve dans une nature. Tout le monde est
 que la biogéographie de l'Inde est la plus importante
 mais ce n'est certes pas au début de l'origine de l'Inde, en fait
 toute création. Il faut se demander si l'Inde est
 corps, surtout dans la connaissance scientifique, et surtout si
 l'Inde est une des régions qui méritent d'être étudiées
 mais ce n'est pas pour le moment l'objet de la thèse de l'Inde
 "Inde".
R. P. M. D. Chenn - Les études de l'Inde - la biogéographie
 1934 p. 21

127

[p.7] (2) cf. de Lubac S.J. Remarques sur l'histoire du mot surnaturel dans Nouv. Rev. théo. 1934 pp. 228
350

[p.8] (3) Nul, de nos jours, n'a mieux que Claudel exprimé cette beauté intrinsèque de la création et la joie dont elle fait déborder le cœur quand on en prend conscience. Il serait intéressant d'étudier à travers l'œuvre du grand poète sa vision du monde qui, en plus d'un point, le rapproche de l'écriture et des Éies. Cf ce qu'il écrivait dans la lettre-préface du livre de Madaule - Le génie de Paul Claudel, Collec. Les Iles, Desclée de Br. Paris 1933, p. 10 :

" L'idée générale de ma vie et de ma vocation, vous l'avez bien vue un grand désir et un grand mouvement vers la Joie divine et la tentative d'y rattacher le monde entier, celui des sentiments, celui des idées, celui des peuples, celui des paysages, de rappeler l'Univers entier à son rôle ancien de Paradis. Pour louer Dieu il ne me fallait pas moins que l'homme entier avec tout l'ensemble de son esprit et de ses sentiments et que le monde entier au travers duquel j'ai tracé une route. "

[p.6] (4) Cf sur le plan de la mystique, - et de la vie spirituelle tout court, - la vigoureuse réaction de ^{Ausely} ~~Van~~ Stolz OSB. - Theologie der Mystik
recensé par M. Penido de R.M.
1937 ou 38

[p.6] (5) Cette connaissance " du dehors " ne devrait cependant pas aller jusqu'à l'injustice; il serait fâcheux par exemple que des musulmans instruits lisent ce que certains théologiens écrivent comme " critique " de ^{l'Islam} ~~leur religion~~ ... Cf, par exemple, la page que le R.P. Garrigue-Lagrange consacre, dans son de Revelatione (p. 413), à cette critique: il reproduit la catilinaire que S. Thomas

Remarques sur l'histoire de
 (2) p. de l'indoc 2.7. Remarques sur l'histoire de
 dans Nouv. Rev. His. 1934 pp. 222
 250

(3) (3) (3) (3) (3) (3) (3) (3) (3) (3)
 me cette grande intermédiaire de la création et la fin dont elle fait de
 baser le culte quand on en prend conscience. Il serait intéressant d'
 parler à travers l'œuvre du grand poète la vision du monde qui
 en fait d'un point, le rapproche de l'écriture et des Lées. Cf ce
 qu'il écrivait dans la lettre - préface du livre de Madame de Sévigné
 sur de Paul Claudel, Lettres de l'île, Paris 1933, p. 10 :
 " L'idée générale de ma vie et de ma vocation, vous l'avez vue
 un grand désir et un grand mouvement vers la joie divine et la haute-
 bice d'y rattacher le monde entier, celui des sentiments, celui des idées,
 celui des pensées, celui des paysages, de rappeler l'univers entier à
 son rôle ancien de paradis. Pour faire bien il ne me fallait pas
 moins que l'homme entier avec tout l'ensemble de son esprit et de
 ses sentiments et que le monde entier au travers de ses yeux pour
 faire une œuvre. "

(4) (4) (4) (4) (4) (4) (4) (4) (4) (4)
 elle fait court, - la rigoureuse restriction de son langage
 de l'histoire
 et de la vie spirituelle

(5) (5) (5) (5) (5) (5) (5) (5) (5) (5)
 pas aller jusqu'à l'écriture; il avait fait par exemple que
 du monde même existait ce qui est l'histoire littéraire
 comme "critique" de son temps... Cf par exemple, la page que
 le R. P. Garrigou-Lagrange consacre, dans son de Révelations
 (p. 112), à cette critique; il représente la cathédrale que l'homme

mal informé, écrivait contre Mahomet (I.C.G.d.6). Pourtant depuis S^t Thomas la connaissance de l'Islam est beaucoup moins déficiente et l'apologétique doit se résoudre à adopter vis-à-vis des autres religions des méthodes moins agressives. D'ailleurs de réels progrès ont été faits en ce sens cf. par exemple:

R.P. Charles. S.J.

R.P. J. Abd-El-Jalil, O.F.M. L'Islam et nous
in Nouv. Rev. Théo. Sep. oct. 1938

[p. 8] (6) M. Massignon, dans un entretien que nous eûmes avec lui, nous rappelait à ce sujet un mot, apparemment paradoxal, de M. l'abbé Monchanin: "Même si l'Islam n'existait plus, le problème qu'il pose resterait entier." C'est en effet tout le problème de la nature et de la grâce qui est en question et il est intéressant pour le théologien catholique d'étudier de près la façon dont les théologiens musulmans ont résolu le problème. Il y a là une expérience historique que l'on aurait tort de négliger.

S^t Thomas, d'ailleurs, avait le vif sentiment de la repercussion religieuse de la doctrine de la création et de ses relations avec les problèmes capitaux concernant la fin de l'homme; il a souvent exploré ces connexions, en particulier pour la réputation de la création médiocrate par l'intermédiaire des anges. Il montre qu'une telle doctrine:

- 1° mène à l'idolâtrie cf. 2 Sent. dis. 1, qu. 1, a. 3
" dis. 18, qu. 2, a. 2
4 Sent. dis. 5, qu. 1, a. 3, ql. 3
3 C.G. c. 120 ; 3 Pot a. 4

- 2° elle est logiquement liée à des erreurs touchant la fin de l'homme
2 Sent. dis. 18, q. 2, a. 2

(invoquant S. Thomas fait souvent valoir cette même correspondance entre principe et fin, entre émanation et retour, pour établir la doctrine de la vision immédiate de Dieu à partir de la création immédiate supposée admise

cf. 4 Sent. dis. 49, qu. 2, a. 1
8 de Veri. a. 1 ; 1a, q. 12, a. 1
Virt. in com. a. 10 etc, ...)

3° elle est liée à des erreurs concernant le rôle des anges dans le plan providentiel et leur action sur les volontés humaines
Ver. q. 22, a. 9 ; q. 5, a. 10

4° elle porte atteinte à la toute-puissance divine : l'action divine se trouve déterminée à un v. effet unique, qu'elle produit selon un mode nécessaire
cf. 2 C.G. 21, 22 ; 1 Sent. dis. 43, q. 2, a. 1

in Hayât Muh. 3:ca p. 249

[p. 8] (7) "دين الفطرة". M. Hussein Haïkal, ancien ministre

de l'Instruction publique en Egypte. La culture française de M. Haïkal, - il a présenté jadis sa thèse de doctorat en droit, à la Sorbonne, sur Rousseau, - ne l'empêche pas de considérer l'Islam comme la religion par excellence, très adaptable, - la seule adaptable entièrement, - à la civilisation moderne. Cf en ce qui concerne les rapports de l'Islam et de la civilisation occidentale l'intéressant compte-rendu du dernier livre de M. Taha Hussein, l'un des esprits les plus lucides et les plus instruits de la génération musulmane actuelle in En Terre d'Islam trimestre. 1941 : Fr. J.-M. Abd-El-Jalil - L'Egypte de demain pp. 20-49

[p. 9] (8) cf. l'article de L. Gardet - Foi et raison en Islam, R. Thomiste 1937-38

[p. 10] (9) P. Mandonnet - Siger de Brabant et l'arabisme latin au XIII^{ème} siècle, 2^{ème} édi. revue et augmentée, Louvain Institut Sup. de phi. L'ouvrage contient deux volumes: étude de critique (1911) textes inédits (1908).

Depuis la parution de cet ouvrage de nombreux textes de Siger de

de Brabant ont été mis à jour par M. Van Steenberghe, qui obligent à apporter quelques ^{au} révisions dans la synthèse du P. Mandouret, sans en modifier cependant l'essentiel. Voici d'ailleurs ce que dit M. V. S.

lui-même : "Le bref résumé ^{est} qui ont de Lire ne peut évidemment livrer toute la richesse d'un livre qui est compté à juste titre parmi les chefs-d'œuvre de la littérature historique. Il a néanmoins ses lacunes... (p. 407) ... En somme on peut dire que, dans son ensemble l'œuvre du P. Mandouret a résisté à la critique impartiale." (p. 409) dans Rev. néo-scol. 1930 p. 402-23 ; c'est la préface du livre Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, 1931

[p. 10] (10) Voici ce qu'écrivait M. Gilson en 1927 :

"Pour comprendre comment la pensée de Duns Scot s'est formée, la première illusion à dissiper est celle qui nous représente la pensée chrétienne et la pensée musulmane comme deux mondes dont on pourrait connaître l'un et ignorer l'autre. Avicenne et Averroès ne lui sont pas plus étrangers que Kant ne l'est pour un philosophe français ou Descartes pour un philosophe allemand, et peut-être moins encore. Il faut avoir, comme lui, leurs œuvres sous la main, pour suivre son dialogue intérieur et se trouver à même de l'interpréter" Et en note, à la

même page : "Il va sans dire que la chose est également vraie pour S. Thomas, ou tout autre philosophe du Moyen Âge à partir du XIII^{ème} siècle. La réédition des traductions latines d'œuvres arabes ou juives, d'abord Avicenne et Averroès, est une besogne urgente, non seulement pour permettre de reconstituer l'atmosphère intellectuelle du XIII^{ème} siècle, mais encore pour nous permettre de comprendre, ne fut-ce que dans leur lettre même, les textes que nous lisons" note 2 p. 92 in

Avicenne et le point de départ de Duns Scot

Arch. HDLMA T. II, 1927, p. 92

Quelques années plus tard, M. Gilson précisait : "L'influence d'Avicenne au moyen âge nous apparaissant aujourd'hui beaucoup plus vaste que nous ne le supposions alors..."

Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant

Arch. HDLMA T. IV, 1930, p. 103, note 1

de basant ont été mis à jour par M. Van Steenkamp, qui oblige
 à appeler quelques lettres dans la sphère de l'Hindouisme, ainsi
 modification apportant l'écriture. Van d'ailleurs ce qui dit M. V. S.
 lui-même : "Le bref résumé qu'on a pu lire ne peut être regardé
 venant de la classe d'écriture d'un livre d'un autre à juste titre par
 les chefs d'école de la littérature hindoue. Les Hindous
 (p. 407) ... En somme ne faut dire que, dans un ensemble
 l'œuvre de l'Hindouisme a existé à la suite de la suite
 (p. 407) dans Rev. Ind. Ind. 1930 p. 407-13 ; l'œuvre de la
 ligne de basant d'après les sources existantes, 1931

[p. 10] Voici ce que dit M. G. L. en 1917 :
 "Pour comprendre comment le passage de l'un à l'autre
 la première édition à l'autre est celle qui nous rappelle la
 partie chrétienne et la partie musulmane comme deux morceaux
 dans un tout qui constitue l'œuvre d'ensemble. A l'origine
 de l'œuvre ne lui sont pas plus étrangers que dans ce qui est
 un chapitre français ou d'origine par un chapitre de
 l'autre, et peut-être même. De fait on ne peut pas
 l'œuvre dans la suite, sans l'œuvre de l'ensemble ; l'œuvre
 et la suite à l'œuvre de l'ensemble" Et en note, à la

même page : "De ce que la chose est également vraie
 pour l'œuvre, on voit que l'œuvre physique de l'œuvre est
 partie de l'œuvre. La rédaction de l'œuvre est
 d'œuvre écrite en suite, d'œuvre d'œuvre et d'œuvre, est
 une œuvre importante, non seulement pour l'œuvre de
 l'œuvre et de l'œuvre intellectuelle de l'œuvre, mais
 œuvre pour l'œuvre de l'œuvre, on fait ce que l'œuvre
 dans cette œuvre, le texte de l'œuvre" (p. 10)
 d'œuvre et de l'œuvre de l'œuvre de l'œuvre

quel que soit le point de vue, M. G. L. : "L'œuvre
 d'œuvre ou l'œuvre de l'œuvre de l'œuvre
 que l'œuvre de l'œuvre de l'œuvre de l'œuvre
 Rev. Ind. Ind. 1930 p. 407-13

[p. 11] (11) "La révélation n'a pas proposé aux hommes que des mystères : c'est une doctrine commune chez les théologiens que le Décalogue a formulé bien des vérités déjà naturellement connues, savoir par la raison ou la conscience (existence de Dieu, principes de la justice morale, etc.). Les vérités, qui sont et restent promulguées, peuvent être intégralement rationalisées, puis qu'elles sont par essence humainement intelligibles. Elle en contient d'autres, qui portent sur des faits essentiellement mystérieux pour nous, mais où la raison voit la seule solution possible, donc aussi une solution rationnellement nécessaire de ces problèmes. Par exemple, la création, fait mystérieux en soi, est nécessairement affirmée par la raison comme seule solution possible du problème de l'origine radicale de l'être. Dieu garde son mystère, mais le fait même de cet acte mystérieux est une exigence de la raison prise dans son usage philosophique. C'est là le terrain d'élection de la philosophie chrétienne parce qu'elle peut s'y manifester à la fois comme pleinement philosophique et pleinement chrétienne. C'est aussi ~~sur~~ celui sur lequel, sans prétendre le couvrir, j'ai essayé de me tenir."

Gilson. L'esprit de la philosophie médiévale 2^e série.
note 9 au ch. X p. 277-78

[p. 11] (12) cf. 2 Sent. dis. 1, q. 1, a. 2

[p. 11] (13) Pour la question de savoir si la possibilité de la démonstration rationnelle de la création ex nihilo est un dogme défini, cf. Vacant. Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican d'après les actes du Concile, 1895

T.1 art. 59. Que pouvons-nous savoir de Dieu à la lumière de la raison (pp. 306 sq). Le Concile "... n'a donc pas défini comme un dogme de foi que la raison naturelle suffit pour connaître avec une certitude absolue 1° l'unité de Dieu; 2° la vraie nature de Dieu; 3° le mystère de la création proprement dite ou ex nihilo" p. 309

(11) La révélation n'a pas préparé tout le monde que les
 mystères : c'est une doctrine commune que les théologiens que la
 doctrine a formée dans les écoles de théologie, mais les
 écoles par la suite ne la conservent (c'est-à-dire de Dieu, Jésus de la
 justice morale, etc.). Les écoles, qui sont et restent protestantes,
 pensent être indépendamment rationnelles, mais elles sont par
 essence fondamentalement rationalistes. Elle en contient d'autres, qui
 partent de la foi et sont essentiellement mystiques pour nous, mais ne
 laissent voir la seule intuition possible dans une telle forme.
 Les rationalistes ne sont pas de nos jours. Par exemple, la
 doctrine, fait mystérieux en soi, est le résultat d'efforts
 pour la rendre comme toute autre intuition possible de la vérité, mais
 de l'origine rationnelle de l'être. Les écoles ont mystère, mais
 le fait même de cet acte mystérieux est une réponse de
 la conscience dans son usage philosophique. C'est la base
 d'éléments de la philosophie. Les écoles partent de la base
 mystique à la fin comme finalement philosophiquement
 chrétienne. C'est aussi son but, car la question de la possibilité de
 connaître, d'un monde, de son être.

Epistémologie. L'apport de la philosophie scolastique
 Note 3 on de X p. 299-98

(12) p. 2. Let. du 2. p. 1. a. 2

(13) Pour la question de savoir si la possibilité de la
 connaissance rationnelle de la vérité est un dogme
 défini, cf. Vaccant. Études théologiques sur la connaissance
 de la vérité des scolastiques de l'école de la fin du 13^{ème} siècle, 1892.
 T. 1. Oct. 29. Les scolastiques ont dit à la fin de la
 scolastique (p. 208 29) "La vérité" ... n'a donc pas défini comme un dogme
 que la fin de la vérité rationnelle suffit pour connaître avec une
 certitude absolue et certaine de Dieu ; si la vérité est de Dieu, si
 le mystère de la création n'est pas défini "p. 208"

[p 12] (15) L. Laberthonnière. Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec. Paris. Le thielleux 1904

cf. Recension de P. Sertillanges dans R.Tho. 1904 p. 382
et note de Gilson - L'Esprit... t.I note 25 du ch. 4 p. 245

[p 13] ⁽¹⁶⁾ (16) M.D. Chenu. Les philosophes dans la philosophie chrétienne médiévale. R.S.P.T 1937 p 27-40. Par l'analyse de nombreux textes d'Albert le Grand et de ses contemporains, - où de fréquentes mentions geminées des „philosophi“ et des „sancti“, se trouvent produites à propos de définitions comparées (cogitare. fides.), de vocabulaires divergents (fides, credulitas, formatio), de recorenements hors contexte („intelligences“ des philosophes et „anges“ chrétiens), de positions disparates des problèmes (problème du Temps, théorie psychologique de la mémoire), de perspectives déplacées ou impuées (notion de péché, de vertus), de concordismes artificiels, - le R.P. Chenu établit que chez les maîtres du XIII^{ème} siècle -

„on voit... se profiler et prendre consistance... deux catégories historiques très fermes, qui, non seulement commandent leur documentation matérielle, mais dénotent un certain discernement spirituel des valeurs engagées et le sentiment de genèses mentales hétérogènes malgré leur coïncidence“ p. 28
Les philosophi, „ce ne sont pas des hommes qui faisaient métho.

diquement abstraction de leur croyance, acquièrent et établissent des vérités rationnelles; ce sont des hommes qui réellement n'ont pas la foi, des "païens", qui, privés (au sens fort du mot privation, en aristotélisme) de cette lumière gratuite, laissent hors de leur perspective des problèmes et des réalités sur lesquels cependant la raison, en droit, pourrait avoir prise. Les Sancti, au contraire, jouissent de perspectives nouvelles qui non seulement les initient aux mystères surnaturels de Dieu et de sa providence (c'est la théologie), mais leur rend saisissables des blocs de réalités terrestres et de vérités rationnelles. Philosophes païens et philosophes chrétiens, pourrait-on dire " p. 29

[p. 13] (17) Gardeil (Am.)

RTh. 1910

[p. 14] (18) J. Maritain. De la philosophie chrétienne
 Paris, Desclée 1933
 surtout p. 55-59

Pour le problème de la philosophie chrétienne, une bibliographie qui s'étend jusqu'à la fin de l'année 1933 a été publiée en appendice de La Philosophie chrétienne, volume qui contient les actes de la Journée d'études de la Société Thomiste consacrée à ce problème (Juvisy, 11 Sept. 1933). Ed. du Cerf, Juvisy, 1934; in-8, 170 pp.

Le R.P. B. Baudoux, O.F.M. donne une bibliographie à jour (jusqu'à la date de son article Quæstio de philosophia christiana) dans Antonianum, XI (1936) pp. 487-552

Cf également M. Blondel. Office du philosophe R.Thom. 1936 p. 587
 et Th. Deman. Composantes de la théologie
 RSPT. 1939 p. 387 sq.

p. 15 (19) Cette distinction ne semble-t-elle pas quelque peu méconnue par le R.P. Sertillanges? Dans sa réponse à un article de M. Thyriou - La création panique, il écrit: "M. Thyriou

depuis une abrogation de leur vocation, apparemment et établis par les
 auto-actuelles; ce fait des hommes qui réellement n'ont pas le fait
 les-actuelles, qui, par (ou son fait de leur position, en accordant-
 me) de cette manière pratique, les-actuelles dans de leur perspective des
 fonctions et de réalité; on les-actuelles cependant de leur, en droit,
 par-actuelles avoir fait. Les-actuelles, au contraire, furent de leur-
 factives nouvelles qui ont seulement les-actuelles ont-actuelles, mais
 naturelles de Dieu et de la Providence (c'est le théologie), mais
 leur-actuelles les-actuelles de leur-actuelles les-actuelles et de leur-actuelles
 auto-actuelles. Les-actuelles par-actuelles et théologie chrétiens, par-actuelles.
 on dit " p. 12

(17) Gardner (Am.)

R. 1910

(18) J. Martineau. De la philosophie chrétienne
 Paris, 1833
 tome 1. p. 27-29

Pour la doctrine de la philosophie chrétienne, une bibliographie qui
 s'étend jusqu'à la fin de l'année 1933 a été publiée en appendice
 de la Philosophie chrétienne, volume qui contient les actes de
 la tournée d'étude de la Société Thomiste consacrée à ce problème
 (Tours, 11 sept. 1933). Ed. de Conf. Thomiste, 1934; in-8. 170pp.
 Le R. P. B. Baudouin, O.F.M. donne une bibliographie à jour
 (pour la date de son article. Revue de Philosophie chrétienne)
 dans Antoine, XI (1934) pp. 287-292

cf également M. Bréchet. Office de Philosophie. R. Thom. 1932
 p. 284
 et Th. Demant. Comparaisons de la théologie
 RST. 1933 p. 387-39

(19) Cette distinction ne semble-t-elle pas quelque
 peu vaine par le R. P. Baudouin? Dans la réponse à un
 article de M. Thuyon - La réaction Thomiste - il écrit: "Méthodique"

a donc bien raison de dire: "A parler strictement, le traité de la création [celui de la Somme théologique] ne nous apprend rien de neuf, rien qui ne soit connu par la métaphysique" . p.55 Et plus loin: "En métaphysique, et la théologie chrétienne elle-même, autre que positive, est une métaphysique,..." p.55

D'autres sont encore plus catégoriques: "Qu'on lise par exemple - en disposant tout jugement préconçu, - les premières questions de la prima secundae. Dès le début on se meut dans la pure philosophie rationnelle et n'a l'impression d'en sortir à un aucun moment."
de Broglie.

Rev. Sc. relig. 1924 p.204

Combien préferons-nous la position, brillamment exposée, du R.P. Chifflot! (RSPT, 1936)

où le traité de la création est considéré dans sa juste perspective et où l'on ne confond point "ascensus" philosophique et "descensus" théologique. Cf. également la note suivante.

[p.15] (20) A. Motte. Théodicée et théologie chez St Thomas d'Aquin. RSPT 1937 p.5-26. Le R.P. Motte y examine quelques textes concernant des problèmes communs à la philosophie et à la théologie (existence de Dieu, Providence, création, etc..) et qui soulèvent un doute sur la pensée de St Thomas au sujet des rapports de la philosophie et de la théologie. L'intérêt de ces textes est "de mettre en valeur en des termes discrets mais suggestifs l'originalité de l'apport judéo-chrétien sur Dieu, en deca même de la révélation trinitaire" p.25

A propos de ce que nous signalions dans la note précédente, - la différence entre des conclusions philosophiques et théologiques, matériellement identiques, - voici comment s'exprime le R.P. Motte: "Encore faut-il bien comprendre toute la richesse de contenu que garde la conclusion théologique au delà de sa teneur matérielle. Car tout ce donné ^{et vivant} _{concret}

à deux fois celui de la "A. Motte". Le premier écrivain, le français ou le grec, [c'est-à-dire de la langue française] ne nous apprend rien de plus, car on ne voit pas par la "A. Motte" p. 22. Et plus tard, "in metaphisica, et la theologie christiana etc. même, outre que la partie, est une metaphisique, ..." p. 22

Quelques fois, on trouve dans les "A. Motte" : "Qu'on s'en tienne à l'exemple de la première édition. De la date on se tient dans la même édition rationnelle et la composition d'un texte à un autre n'est pas la même." de la Motte Rev. de la Motte. 1874 p. 204

Comme professeur, nous la prouvons, évidemment exposé, de R. P. Clif. (1897, 1928) ont la date de la création, est considérée dans la suite par les livres et on ne connaît pas la date... l'histoire et l'histoire... Cf. également la note suivante.

(20) A. Motte. Théologie et philosophie des 17^{es} et 18^{es} siècles. Rev. de la Motte p. 22. Le R. P. Motte y exprime quel- que chose concernant les philosophes comme on le voit dans la philosophie et la théologie (existence de Dieu, Providence, création, etc.) et qui sont tout au plus la partie de l'histoire de l'homme sur sujet des rapports de la philosophie et de la théologie. L'intérêt de ces textes est de mettre en valeur en des termes directs mais suggestifs l'originalité de l'œuvre fondée sur Dieu, en deux manières de la révélation "historique" p. 22

Les passages de ce que nous organisons dans les livres de la Motte, la différence entre les courants philosophiques et théologiques, mais également les deux courants, nous l'explique le R. P. Motte, "Erreur fondamentale de la philosophie toute la richesse de contenu que possède la philosophie est dans le domaine de la science métaphysique. Car tout ce domaine est vivant

qui reste réfractaire à une expression de mode scientifique, demeure néanmoins virtuellement présent au cœur de la pensée théologique, étoffant ses formules abstraites et leur communiquant un poids de vérité, une saveur de réel, dont reste privé le philosophe. Quand ils démontrent l'un et l'autre scientifiquement la toute-puissance de Dieu, le théologien ne dit rien de la Résurrection du Christ ou du miracle de l'Église, il n'en pense pas moins; le philosophe n'en dit rien non plus mais il n'en pense rien. On voit la différence. Elle tient tout entière à la richesse de la foi qui anime la théologie, et c'est pourquoi l'on ne peut bien apprécier la disparité profonde des cas que si l'on compare la raison avec la foi prise non plus dans sa dérivation rationnelle mais dans son jaillissement même." pp. 24-25

[p. 18] (21) Malgré sa longueur, nous ne pouvons résister à l'envie de citer le passage où le Père A. Gardeil, - dont il ne viendra à l'idée de personne de contester la vigueur de pensée et le rôle de novateur en théologie, - apprécie Cajétan et Jean de St Thomas:

"J'ai, depuis si longtemps que je le pratique, une préférence intellectuelle toute cordiale pour ce franc thomiste qui s'appelle Jean de St Thomas. C'est chez lui que je trouve, parfois dans la suprême réponse à l'ultime objection de ses Disputations, ce dernier mot qui dit le tout d'une Question, que l'on emporte avec soi en oubliant le reste, certain que l'on pourra à l'aide de lui seul régénérer ensuite sa solution dans toute sa complexité. On m'a jadis traité de Cajétaniste: c'est inexact. J'ai toujours lu, sans doute, et avec attention et profit, le commentaire de Cajétan sur chacun des articles de la Somme théologique que je devais expliquer, - et je les ai expliqués un par un presque tous, et plusieurs fois; mais l'avouerai-je? Cajétan me fait l'effet de traiter son lecteur de haut en bas. Les analyses logiques où il désarticule en membres menus ce qui est déjà un article, ses pronoms absolus, comme hautains, et parfois si laconiques qu'ils en sont à première vue obscurs, manquent de condescendance pour nos faibles esprits. Lors même qu'il veut bien éclairer un argument à fond par un de ces merveilleux: Nota, notit, quod tota vis argumenti consistit in hoc, il semble se désintéresser de son auditeur: c'est à celui-ci de comprendre. c'est à lui surtout de refaire la synthèse totale de l'article, de la question, du traité. Cajétan pense, sans doute, que cette synthèse est claire en St Thomas, dont il ne veut être,

en l'humilité de son génie, que le très-humble serviteur. -

Tout autre est Jean de St Thomas : il n'a pas tout commenté, mais ce qu'il a abordé il l'a longuement trituré, et comme mâché, sans craindre les redites, parfois chez lui si éclairantes. Sans doute, venu l'un des derniers parmi les commentateurs, il a bénéficié des labeurs de tous et n'a pas moins profité des doutes que la curiosité exquise des théologiens de la Société, Vasquez et surtout Suarez, ont accumulés, avec plus de subtilité peut-être que de bonheur à les résoudre, dans tous les recors des thèses de St Thomas et de ses grands commentateurs Thomistes. Mais, après tout, cela expliquerait aussi bien les *Salmanticenses*...

Ce qui met à part Jean de St Thomas, c'est la profondeur dans la synthèse. Lorsqu'après avoir retourné une question sous tous ses aspects, énuméré toutes les solutions données, il détermine enfin, et donne la raison de sa détermination : *Fundamentum est*, il est inouï que l'esprit qui le lit, en pleine possession, grâce à lui, de tous les éléments du sujet, ne lui accorde pas son suffrage. Et quelle vie, quelle spontanéité, quelle cordialité hospitalière à tous ! Et, dans son genre, quelle langue, tour à tour, et parfois en même temps, élevée et chaude, mais surtout désireuse de faire à tout prix comprendre le fond des choses ! Et voilà pourquoi, si je révère Cajetan, Jean de St Thomas je l'aime, étant entendu d'ailleurs qu'ils ne sont tous deux pour moi que des moyens hors pair pour essayer de pénétrer dans l'intelligence du Maître "

in *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*
Paris, Gabalda, 1927, T. 1, Introduction pp.
XVIII-XX

a. 2

[p. 19] (22) Cf. M.D. Chenu. Une école de théologie - Le Saulchoir, 1937, surtout le ch. II: Esprit et méthode

[p. 20] (23) Cf. les nombreuses études sur S^t Augustin, sur Scot; les éditions de la Bibliothèque Augustinienne qui se propose "de mettre à la disposition d'un public d'élite, même non spécialisé la plus grande partie de l'œuvre immense de S^t Augustin". On essaye de faire de S^t Thomas un augustinisant: le P. Romeyer ne va-t-il pas jusqu'à affirmer que la théorie de l'Intellect-agent est accessoire dans l'épistémologie thomiste!... Sur les rapports de l'augustinisme et du thomisme, cf. la bibliographie des travaux parus ces dernières années dans de Wulf. Histoire de la philosophie médiévale⁶ Paris, Vrin, 1934, t. I p. 106.

[p. 20] (24) Cf. au Saulchoir la thèse de doctorat du R. P. Geiger

et à l'Angelico, celle du R. P.

[p. 20] (25) Rep VI, 508 e ; VII, 715 bc

[p. 20] (26) cf. R. Omez. O. P. La notion platonicienne de $\chi\omega\mu\alpha$, RSPT 1925 pp. 433-52

[p. 20] (27) On sait la place immense qu'a tenu le Timée au M. A.; c'était en quelque sorte le correspondant philosophique du récit de la création de la Genèse. cf. Rivaud, Platon, Timée, Critias, ed. "Les Belles-Lettres", Paris 1928 p. 359. Il paraît que S^t Thomas allait entreprendre un commentaire du Timée quand la mort le frappa.

[p. 20] (28) Le mot est de Taylor, Plato, 1926 p. 489, cité

1921 p. M.D. Chem. Une étude de la biologie - de
l'écologie, 1922, 2 volumes de ch. II: esprit et méthode

[19] (22) Cf. les nombreux états sur l'écologie, son état,
les éditions de la Bibliothèque de la Sorbonne qui le propose de
mettre à la disposition d'un public d'élite, mais sur lesquels la
plus grande partie de l'œuvre éternelle de l'écologie. On essaye
de faire de l'écologie un enseignement. La P. Rouvier en a-t-elle
pas essayé? L'écologie est la science de l'écologie. L'écologie est
dans l'écologie historique!... Les rapports de l'écologie
ne et de l'écologie. Cf. la biologie des travaux par les
écologie dans de Wulf. Histoire de la philosophie médiévale
Paris, Vrin, 1924, p. 400.

[20] (23) de l'écologie la liste de doctorat de R. P. Fagan

et à l'écologie, celle de R. P.
[21] (24) Rep VI, 208 e ; VII, 112 bc
[22] (25) cf. R. Oney. 0.9. la notion platonicienne de
Xénon, RSP 1922 pp. 438-22
[23] (26) On voit la place immense qu'a tenu à Timon
de M. A. ; c'est en quelque sorte le correspondant philosophique
qui est resté de la création de la France. cf. Rivaud, États,
Timon, Criton, etc. in la belle édition. Paris 1921 p. 22. Le passage
que l'écologie allait comprendre un commentaire de Timon
comme la liste de l'écologie.

[24] (27) le mot de Toulet, États, 1924 p. 438, etc.

par Arnou. Le platonisme des Pères, DTh.Cath. col. 2264. Ce dernier article, très documenté, nous a beaucoup servi pour les pages qui suivent relatives à l'influence du platonisme et du neo-platonisme au m-âge.

[p. 21] (29) cf Joseph Moreau - L'âme du monde

[p. 21] (30) Philébe, 30 d

[p. 22] (31) Diès - Autour de Platon, p. 575, cité par Arnou. art. cit. col. 2265

[p. 22] (32) cf. Arnou . art. cit. III. La transmission du « platonisme » au moyen âge et à la scolastique. col. 2290-94

[p. 22] (33) cf. de Wulf . Histoire de la philosophie médiévale, 5^{ème} éd. , 1924, t. I, p. 318-21 ; de Wulf . Y eut-il une philosophie scolastique au moyen-âge ? Rev. neo-scol. 1927 p. 26 n. 1

[cf. réponse de Gilson Arch. HDLMA T. I p. 102 n. 3] ; également de Wulf

Rev. neo-sco. 1931 p. 39, où il manifeste sa mauvaise humeur contre le P. Chenu et le P. M. Philippe à cause de la recension faite par celui-ci dans le B.Th. 1930 de Wulf. Histoire de la philosophie médiévale, 6^{ème} éd. t. 2 § 350 p. 354

[p. 23] (34) "... nous ne connaissons rien qui corresponde à ce que M. de Wulf appelle : "le bloc doctrinal qui caractérise la scolastique préthomiste", Ce bloc s'effrite chaque jour sous une analyse historique plus précise et fait place à des courants doctrinaux définis" Gilson . Les sources greco-arabes..... AHDLMA t. 1929

[p. 23] (35) Pourquoi S. Thomas..... AHDLMA p. 104 n. 1 p. 7

[p. 23] (36) ibid. pp 8 et 80

[p. 23] (37) R. de Vaux O.P. Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins du XII^{ème} XIII^{ème} siècles (Bib. Tho. XX), Paris, Vrin 1934

[p.23] (38) M.H. Vicaire, O.P. Les Porretains et l'Avicennisme avant 1215. RSPT, 1937 pp. 449-482

1. La tradition "de Unitate" p. 452-59
2. l'immanence p. 459-64
3. Denys contre Augustin p. 464-71
4. Avicennisme ou porretain p. 471-75
5. Le complexe théologique p. 475-82

[p.24] (39) Une étude a paru sur ce sujet dans Ottawa.

Le P. Réginald Philippe (†1940) avait fait sa thèse de doctorat sur ce sujet. cf. STh. 1.94.19.4 ad 1^m

3 Pot, a.15 ad 1^m

DTC, art. Dieu t. IV col. 1126

(40) Timée 29e

(41) Justin, Apol. I, 10, P.G. t. VI, col. 340C, 341A
"ΑΛΛ' ΟΥ ΔΕΕΣΘΑΙ ΤΗΣ ΠΑΡΑ ΑΝΘΡΩΠΩΝ ΥΛΙΚΗΣ ΠΡΟΣΦΟΡΑΣ ΠΡΟΣΕΙΛΗΦΑΜΕΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ, ΑΥΤΟΝ ΠΑΡΕΧΟΝΤΑ ΠΑΝΤΑ ΟΡΩΝΤΕΣ. ΕΚΕΙΝΟΥΣ ΔΕ ΠΡΟΣΔΙΧΕΣΘΑΙ ΑΥΤΟΝ ΜΟΝΟΝ ΔΕΔΙΔΑΧΜΕΘΑ, ΚΑΙ ΠΕΠΕΙΣΜΕΘΑ ΚΑΙ ΠΙΣΤΕΥΟΜΕΝ, ΤΟΥΣ ΤΑ ΠΡΟΣΟΝΤΑ ΑΥΤΩ ΑΓΑΘΑ ΜΙΜΟΥΜΕΝΟΥΣ, ΣΩΦΡΟΣΥΝΗΝ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΝ ΚΑΙ ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑΝ ΚΑΙ ΟΣΑ ΟΙΚΕΙΑ ΘΕΩ ΕΣΤΙ, ΤΩ ΜΗΔΕΝΙ ΟΝΟΜΑΤΙ ΘΕΤΩ ΚΑΛΟΥΜΕΝΩ ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ ΤΗΝ ΑΡΧΗΝ ΑΓΑΘΟΝ ΟΝΤΑ ΔΗΜΙΟΥΡΓΗΣΑΙ ΑΥΤΟΝ ΕΞ ΑΜΟΡΦΟΥ ΥΛΗΣ ΔΕ ΑΝΘΡΩΠΟΥΣ ΔΕΔΙΔΑΧΜΕΘΑ."
Theoph. d'Antioche, ad Autoly., I, 4, επι., col. 1029 B

"καὶ γὰρ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκῃται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ."

(42) Philon Leg. alleg., I, 41

(43) Enneades V, I, 6 ; VI, VII, 36

(44) " III, II, 2 ?

[p.24] (45) "Καὶ γὰρ ὡσπερ ὁ καθ' ἡμῶν ἥλιος, οὐ λογιζόμενος ἢ προδιρούμενος, ἀλλὰ αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ ρετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκείου δυνάμενα λόγον· οὕτω δὲ καὶ τὰγαθόν ... πᾶσι τοῖς οὖσιν αναλόγως ἐφίησι τὰς

τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτίνος." de div. hom. IV, 1, P.G. t. 3 col. 693 B

cf. unessai d'explication de ce texte dans DTC, Dieu (sa nature d'après les Pères) t. IV col. 11

[p. 24] (46) "ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος διδάσκει ἀπλοῦν εἶναι τὸ θεῖον καὶ μίαν ἀπλήν ἔχειν ἐνέργειαν, ἀγαθὴν καὶ πᾶσι τὰ πάντα ἐνεργοῦσαν κατὰ τὴν τοῦ ἡλίου ἀκτίναν, ἣτις πάντα θαλπει, καὶ ἐν ἑκάστῳ κατὰ τὴν φυσικὴν ἐπιτηδειότητα, καὶ δεκτικὴν δύναμιν ἐνεργεῖ, ἐκ δημιουργήσαντος θεοῦ τὴν τοιαύτην εἰληφώς ἐνέργειαν"

de fide ortho. I, X, P.G. t. XCIV, col. 840 A

[p. 25] (47) cf. 2. 19. 4 ad 1^m
3 Pot. 17 ad 1^m
1 Sent. 43. 2. 1 ad 1^m

(48) Mandonnet - Siger...² t. II p. 17 et 178

(49) cf. Munk Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, Vrin, 1927 p. 361 n. 2

(50) Destru. destructi., disp. III (dans le vol. IX des œuvres d'Aristote, commentées par Averroès, de l'édition de Venise, in-folio, 1552, fol. 23) cf. Munk Mélanges... p.

(51) Munk Mélanges... p. 361

(52) cf. Alain de Lille, dans les Beitrage t. II, p. 116-20, cité par Arnou Platonisme... col. 2352
cf. M. J. Lagrange - L'herméisme R.B. 1924-26

(53) par ex. liv. XIII, ch 2 et 6

La "théologie d'Aristote" est un pseuépigraphie faussement attribuée à Aristote, composé d'extraits des Énéades (IV-VI), déarrangés et dispersés dans l'ouvrage non sans omissions et retouches; un fragment de Porphyre y est joint.

Cette compilation semble être l'œuvre d'un auteur syriaque appartenant au milieu jacobite néo-platonicien du

cf. Kraus, Plotin chez les Arabes, Remarques sur un nouveau fragment de la pamphile arabe des Énéades
Bull. Inst. Egypt. 13, 1940-41
p. 263-295

cf Bert MARIËN
Bibliografia critica
degli Studi Plotiniani
Bari 1949
(apud trad. de
Ciletti)

vi^e siècle. Cet ensemble aurait été traduit du syriaque en arabe avec plus ou moins de rigueur par ^{عبد الله بن نايم الحلي} (dans la préface du traducteur latin, le nom de Ibn-Na'im est écrit Abenama) traduction retouchée ensuite par Al-Kindi (IX^e siècle). Le texte arabe existe à la Bibl. nationale. La rédaction diffère considérablement de la version latine. En tête du manuscrit arabe on lit que cet ouvrage d'Aristote a été traduit en arabe selon la paraphrase de Porphyre. La version latine parut à Rome en 1519^{m-4°}, sous le titre suivant: "Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secundum Aegyptios, noviter reperta et in latinum castigatissime redacta". Cette traduction latine fut faite par Nicolaus Castellani de Faenza sur une version italienne ~~due~~ à partir de l'arabe, due à Moïse Rovas ou Arovos, médecin juif de Chypre.

? Le ^{texte} ~~original~~ grec, que l'on ne connaît plus maintenant, existait au XIII^e siècle: S. Monas, dans le de Unitate intellectus adv. Aver. (éd. Mandl. p. 45) dit l'avoir vu

de Wulf (Histoire de la phi médi. 6^e p. 69 n. 41) dit qu'il n'existait pas de traduction latine médiévale de la Théologie d'Aristote. Azou (de DTC. Platonisme... col. 2292) affirme par contre que vers le 12^e siècle "on pouvait lire en latin la Théologie d'Aristote qu'on appelait aussi "De secretiore Aegyptiorum philosophia". La ~~pre~~ Théologie d'Aristote a été éditée en arabe et en version allemande par F. Dieterici (Die sogenannte Theologie d. Aristoteles Leipzig 1882; la traduction, en 1883)

cf. Munk. Mélanges... p. 248 sq.

Paul Kraus. Un fragment prétendu de la révision d'Eustochius

d'Orville a été traduite en arabe tel que le paraphrase de Zaynab.
 La version latine parut à Rome en 1719, sous le titre suivant:
 "L'apostrophe philosophique des théologiens théologues, d'Orville."
 Ce petit ouvrage se vendait par les libraires de la ville de
 Constantinople. Cette traduction latine fut faite par
 Nicolas Costeban de Farnese, un jeune homme d'Orville, qui se
 partit de l'Orville, dans le Mont-Rouge ou Orville, pendant sa
 jeunesse.

Chiffre

Les chiffres grecs, que l'on ne connaît plus maintenant, existaient
 au commencement de l'Orville, dans le Mont-Rouge ou Orville.
 (Ed. Mont-Rouge, p. 47) dit l'Orville.
 de Wulf (Histoire de la Grèce, p. 47) dit qu'il n'y a
 pas de traduction latine existante de la Théologie d'Orville.
 A Rome (de D.C. Paganini... 1788) apparut par suite de
 son édition, on pouvait lire en latin la Théologie d'Orville
 qui s'appelait ainsi. De nombreux Aliphanum philosophiques
 de Théologie d'Orville a été citée en arabe et en français
 elle paraît par F. Diehl (sur l'Orville) Théologie d'
 Orville... jusqu'en 1882; la traduction... en 1888)

cf. Hark. Hark... p. 47

Paul Kram. Un fragment traduit de la langue d'Orville

des œuvres de Plotin, dans Rev. de l'his. des Reli. mar-jun. 1936,
p. 211. art. Nûr dans Encyc. de l'Islam de Tjitzje
de Boer. Sarton t. 1 p. 406

(p. 25) (54) Ennéades V, III, 15, 16 ; ~~IV~~, IV, 1

" (55) 1 Sent. 43. 2. 1
2 Pot. 16. ad 9^m 2 C.G. 42 3 Pot 16 3 C.G. 97

" (56) 2 Sent. dist. 1. q. 1. a. 3 ; 4 Sent. dis. 5. q. 1. a. 3 ad 3^m
1^a. q. 45. a. 5

(p. 26) (57) V, III, 11

" (58) V, III, 7

" (59) III, VIII, 4

" (73) de Subs. separatis (de natur. angelo.) ch. 8

" (74) Le "de Causis" est un extrait de l'Institutio theo-
logica de Proclus, éditée par Didot, Paris 1835 avec les Ennéades
dont elle est un résumé. Déjà S. Thomas avait reconnu (Comm.
lec V, p. éd. Maudt. p.) comme source du de Causis l'Ele-
mentatio theologica, de Proclus c. a. d. la στοιχείωσις
θεολογική.

D'après Albert le Grand (de Causis et processu univ. res.
II, tr. I, ch. 1, ed. Jammy t. V, p. 563) à qui la source n'est pas
connue, l'auteur du de Causis est un certain David le Juif
qui d'après Steinschneider et Guttman serait à identifier
avec Jean d'Espagne (cf. J. Guttman, Die Scholastik des drei-
gehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau, 1902,
p. 54). D'après Bardelnhawer l'auteur serait un musulman du IX^e sic.
d'au-delà de l'Égypte qui avait à sa disposition la traduction a-

zabe de la $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omega\omicron\iota\varsigma$, de sorte que l'original du de Causis serait écrit en arabe. Celui-ci est une compilation de 31 thèses de métaphysique.

Entre 1167 et 1187, le "Liber de Causis", - qu'on attribuait à Aristote : Liber aristotelis de expositione bonitatis purae-, est traduit par Gérard de Crémone à Tolède. Alain de Lille le connait et le cite sous le titre de "Aphorismi de essentia summae bonitatis". Il est cité ^{ou} commenté par Guillaume d'Auvergne, Robert Grosseteste, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, S. Albert. Son attribution à Aristote assura longtemps son succès et son édition avec les œuvres latines du Stagirite (Venise 1496, Venise 1552, t. VIII des œuvres d'Aristote et d'Averroès) et cela jusqu'au début du 17^e siècle.

Pour son analyse cf. Haureau. Histoire de la philosophie scolastique t. II, 1, Paris 1880, p. 46-53 ;

Vacherot. Histoire critique de l'École d'Alexandrie t. III, p. 96-99 et surtout Otto Bardenheuer. Die pseudo-aristo. Schr. über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis. Freib. in Br. 1882 ; il y donne le texte arabe avec une paraphrase en allemand ; une introduction détaillée situe l'ouvrage par rapport aux traductions latines et hébraïques.

cf également. Munk. Mélanges ... p. 259 (fort peu de choses, renvoie à Haureau et Vacherot)

Grabmann. Forschungen über die lateinischen Aristoteles über. des 13. Jah. p. 251 ; Tjitze de Boer, art. Nür dans Ency. Isl.

Ueberweg. 10^e édi. 1915 T. I p. 370

Les études de la géographie de la France ont été

travaillées par les géographes de la France

et les géographes de la France ont travaillé

à l'étude de la France et les géographes

de la France ont travaillé à l'étude de la France

et les géographes de la France ont travaillé

à l'étude de la France et les géographes

de la France ont travaillé à l'étude de la France

et les géographes de la France ont travaillé

à l'étude de la France et les géographes

de la France ont travaillé à l'étude de la France

[p.26] (62) li. XIII, ch. 1

" (63) In Somn. Scipionis, l. I, ch. 14, n. 6 éd. Eyssenhardt, p. 539 ; cité par Arnou - Platonisme... col. 2353 ; cf. de Wulf 6ⁱⁿ t. 1 p. 88, n. 2
Macrobie (V'sic.) a écrit un commentaire du "Somnium Scipionis", fragment du "de republica" de Cicéron (VI, 9) ; sur l'importance de Macrobie dans la transmission du platonisme cf. de Wulf t. 1 § 35, p. 84.

[p.26] (64) "Universas autem creaturas suas et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit ; sed ideo sunt quia novit. Non enim rescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit ; non quia creavit, scivit." de Trini. l. XV, ch. 13, P.L. t. XLII, col. 1076

cf. P. Lombard, I Sent., dist. 38, ch. 1 (éd. Mandt p. 893)

[p.26] (65) "Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt ; tu autem quia vides eas, sunt. Et nos foris videmus quia sunt, et intus quia bona sunt : tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda ;" Confes. XIII, 38, P.L. t. 32 col. 868 n. 53

[p.26] (66) Nadjat, lib. I, t. II, ch. 1, éd. Carame (Metaphy. compendium) p. 187-88

[p.26] (67) cf. 1^a q. 14, a. 8 ; 1^a q. 19, a. 5
2 C.G.

[p.27] (p. 68) cf. M. D. Chenu - Les leçons de la crise
V. I 1931

" (69) cf. Arnou - Platonisme... col. 2295 et 96. On se rappelle le mot de Pascal .. Platon pour disposer au christianisme"
Pensées, éd. Bruns. n. 219

[p.28] (70) de Wulf, 6^{ed.} t. II p. 355

" (71) "Et Aristoteles catholicum constituendo se ipso hereticos faciant" cité par Mouidonnet

[p.29] (72) cf note (14)

R. res. scol. 1934, p. 259

[p. 29] (73) Sur les versions d'Aristote en arabe et latines cf
de Wulf. Histoire... 6^{éd.} p. 64-71 ; Mandonnet-Siger... 2^{éd.} t. 1 p. 9-11
 et p. 13 no. 1.

[p. 30] (74) Pour Platon, quoique S. Thomas ait noté que
 "Plato secundum quosdam posuit materia, non creatam" 1^o q. 15
 a. 3 ad 3^m, il le range cependant plus d'une fois parmi ceux
 qui "posuerunt aliquam universalem causam rerum a qua
 omnia alia in esse prodirent", de Pot. qu. 3 a. 5 ; cf 1^o qu. 44.
 a. 2 ; de Causis, 18, in fine (ed. M. d. P.) où il ajoute que les
 Platoniciens ont posé au principe d'être, mais une autre cause
 affirmant un autre principe d'existence.

Positio materiae a Siger - L'Esprit... t. 2 1932
 p. 240 et 245

Pour Aristote, S. Thomas lui attribue également constamment
 la création (au sens philosophique cf. ici p. 7) : "Posterioribus
 vero philosophi... ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces...
 posuerunt aliquam universalem causam rerum a qua
 omnia alia in esse prodirent" de Pot. qu. 3, a. 5 (cf. ici p.)

Cf également 8^o Phy. lec. 2 n. 4 ; lec. 3 n. 5 et 6
 2^o Métaph. lec. II, n. 295
 4^o Métaph. lec. I,
 6^o Métaph. lec. 4.

Nous croyons avec le R. P. Boyer (de Deo Creatore et elevante, p. 14
 note 3) que c'est à tort que M. Gilson (L'Esprit... t. 1 p. 72 et 241, note 6)
 déduit du texte de la 1^o qu. 44, a. 2 que S. Thomas "refuse à Aristote
 à Aristote le fait d'avoir enseigné la production de l'être en tant qu'être
 (c. a. d. de la création au sens philosophique) ; "et ulterius aliqui",
 ne veut pas dire "et ulterius alii", il s'agit de Platon et d'Aristote
 comme le montre le texte parallèle de de Potentia q. 3 a. 5
 Cf également R. Jolivet. Aristote et la notion de création, RSPT, 1930 p. 210

[p.31] (75) in Hexaëmeron, collatio VI, ed. Quarachi, t. V, p. 360-61; texte cité par Mandonnet - Siger... 2^{ed.}, t. 2 p. 156, n. 1; cf la paraphrase qui en donne Gilson - Le Thomisme, 1^{er} ed. p. 11

(76) cf de Wulf. Histoire... 6^{ed.} t. 2 p. 359
Mandonnet. Siger... 2^{ed.} t. 1 p. 111 n:1

[p.32] (77) Le P. F de Guibert S.J. Les doublets de S. Thomas d'Aquin, Paris, Beauchesne, 1926. Donne trois exemples:
1: la foi qui diserne
2: le salut des infidèle
3: Dons du S^t Esprit et mode d'agir "supra humain"

[p.33] (78) cf. de Wulf. Histoire... 6^{ed.} t. 2 p. 150 qui utilise les travaux du P. Mandonnet.

[p.34] (79) cf de Wulf. ibid. t. 1 p. 251 et surtout J. de Ghellinck S.J. Le mouvement théologique du XII^{em} siècle Paris, Geubalda, 1914 ch. 2: Le "liber sententiarum" de P. Lombard et sa place dans l'histoire des recueils théologiques du XII^{em} siècle. pp 77-169

" (80) D'ailleurs le canoniste Gandolphe de Bologne, contemporain et compatriote du Lombard a pu superposer à un plan presque identique le début du "Quicumque" cf de Ghellinck. sur.cit.... p. 131

[p.35] (81) Le P. Paul Philippe, O.P. a établi un plan détaillé des Commentaires des Sentences cf. Angelicum

[17] (72) in Hexameron, volume VI, ed. P. de
 t. V, p. 260-61; text cite par Mandourat - Signe... t. 2
 p. 128, n. 1, cf la paraphrase de son livre Gilgames - Le Hexameron
 t. 2, p. 11

(76) cf de Wulf. Histoire... t. 2, p. 229
Mandourat Signe... t. 2, p. 111 n. 1

[18] (77) le P. de Guibert. 2.2. Les devoirs de l'homme
 d'après, Paris, Busselin, 1926. Dans les notes:
 1. la fin des choses
 2. le début des choses
 3. Dans son 2^e esprit et mode d'agir a supposer l'homme

[19] (78) cf. de Wulf. Histoire... t. 2, p. 120 qui cite
 les travaux de P. Mandourat.

[20] (79) cf de Wulf. t. 2, p. 221 et suivent
J. de Chelwick 2.2. Le mouvement géographique des XII^e siècles
 Paris, Gauthier, 1919, t. 2: le livre de l'antiquité... de P. Landon
 et la place dans l'histoire des sciences géographiques du XII^e siècle. p. 177-189

(80) B'ailleurs le comte Gauthier de Botignon,
 comparant et comparant les devoirs de l'homme a un
 plan presque identique le début de "Gommes" cf de
Gilgames... t. 2, p. 131

[21] (81) le P. Louis Philippe, o. s. a établi un plan détaillé
 de l'enseignement des lettres et de l'histoire

[p.37] (82) Cf les articles du P. Chenu - La ~~positiv~~théologie comme science au XIII^e siècle, dans ArchHDLMA, II (1927) pp. 31-71.
Position de la théologie, RSPT, 1935 pp. 232-57

[p.39] (83) La conclusion de la critique externe, cf P. Castagnoli, C.M. La data di composizione della „ Summa contra Gentiles „ di San Tommaso d'Aquino, dans Div. Thom. (Piacenza), 1928, pp. 489-92, est que s'Thomas a commencé le C.G. pendant son premier enseignement comme maître (1256-59)

„ (84) Le P. Synave, Mém. Mandl. I, 1930, p. , a fixé mars 1258 comme terminus a quo de la rédaction de l'ouvrage; et cela en se basant sur une étude comparative des textes de s'Thomas concernant la possibilité d'atteindre, par les seules lumières de la raison, les vérités naturelles.

Ces textes se répartissent en deux groupes: les premiers invoquent Maïmonide [et comprennent: 3 Sent. dis. 24, q. 1. a. 3, ql 1

1 Boet. de Trin. q. 3 a. 1

14 de Veri. a. 10 (ce dernier texte marque la transition)]

les autres (dont fait partie 1 C.G. 4, avec 1^a , 2^a 2^a q. 2. 4) n'ont pas le nom de Maïmonide et présentent une argumentation de structure toute différente. La date de la suite des questions disputées des années 1256-59 ayant pu être fixée avec précision (Synave, ibid p. 355-57), le terminus a quo du C.G. se trouve déterminé par la date de 14 Veri. a. 10: mars 1258. Le parallélisme entre la q. 14 de Veri. et le début du C.G. suggère au P. Synave l'hypothèse que ce terminus a quo est « un véritable point de départ, la date d'un début de composition », : vacances de Pâques (20-31 mars 1258)

Le R.P. Motte, - Note sur la date du C.G. R.Th. 1938 p. 806-9 -, en examinant la question classique : *utrum Deus sciat infinita*, est arrivé à distinguer deux périodes dans l'enseignement de S. Thomas et à situer le changement avant la question disputée XX de Veri. a.4. Le ch. 6 de I.C.G. appartenant à la 1^{re} période, l'on peut fixer le terminus ad quem pour le début de rédaction du C.G. : le ch. 69 a été écrit avant le 8-10 juillet 1258, date de la dispute en question. Conclusion: les ch. 4 à 69 de I.C.G. ont été composés entre la mi-mars et le début de juillet ; S. Thomas a commencé le C.G. au printemps de 1258.

[p. 39] (85) de Broglie S.J. De la place du surnaturel dans la philosophie de S. Thomas. Rech. sci. reli. 1924 p. 193 et 481
Surtout pp. 196, 207-9, 213-14, 482-3 1925, p. 40-50
cf également Rev. de Philos. 1924 pp. 441 sq : communication de P. de Broglie à la Société de S. Thomas sur la place de la vision béatifique dans la philosophie de S. Thomas.

[p. 40] (86) Dans la tradition manuscrite on trouve comme titre de l'ouvrage : „de fide catholica contra gentiles“, „de veritate catholicae fidei contra errores infidelium“, c'est celle que préférait Bernard de Rubéis (1687-1775), O.P. vénitien, dans sa *Dissectatio praevia*... 2. Dans les anciens manuscrits, c'est l'appellation „Contra gentiles“ qui le plus souvent sert de titre au volume mais non pas à l'ouvrage lui-même cf. Ed. Léonine p. XII.

Parlant de S. Raymond de Pennafort, - qui avec des missionnaires O.P. travaillait à convertir les Juifs et les musulmans d'Espagne, - frère Pierre de Marseille (Petrus Marsilius) au début du 14^e siècle s'exprimait ainsi :

"Conversionem etiam infidelium ardentem desiderans, rogavit
 excimium doctorem Sanae Paginae, Magister in theologia, Frat. Thomas de
 Aquino ej. ordinis, qui inter omnes hujus mundi clericos post Fratrem
 Albertum Philosophum maximus habebatur, ut opus aliquod faceret
 contra infidelium errores per quod et tenebrarum tolleretur caligo
 et veri solis doctrina credere volentibus panderetur. Fecit Magister
 ille quod tanti Patris humilis deprecatio requirebat et Summam
 quae contra gentiles intitulatur composuit, quae pro illa mate-
 ria non habuisse parem creditur, d'après l'Édi-lesn. t. XIII p. VI
 citant fr. Diago, S. Raymo. Summa, Veronae, 1714 p. XLVIII

[p.40] (87) cf. Bouyges S.J. Le plan du C. Gentiles de S. Thomas
 Arch. de philo. 1925 pp. 185, 188, 192

" (88) M-M. Gorce, O.P. La lutte "Contra Gentiles" à Paris
 au XIII^e siècle. dans Mélanges Mandonnet T.1 p. 223-243 ; l'article
 a été reproduit dans l'ouvrage du même auteur.

Le P. Gorce pense que
 les "Gentiles" visés par S. Thomas représentent un certain nombre de
 docteurs parisiens, aux philosophies diverses, qui sous l'influence du
 renouveau aristotélicien, professaient un averroïsme hétérodoxe ; forme
 d'averroïsme qui se serait installé à Paris au temps d'Albert le Grand
 C'est l'ensemble de toutes ces doctrines que visent les condamnations de
 1270 et 1277. Bien avant que les autorités ecclésiastiques n'aient
 condamné les thèses de philosophie averroïste, S. Thomas les aurait
 réfutées dans le C.G.

[p.40] (89) D. Salmon. Sur la lutte Contra Gentiles de S. Thomas
 Div. Thom. Pl., 1937, pp. 488-509. Les textes cités par le P. Gorce
 sont en général fort étrangers aux propositions condamnées dont on pré-
 tend les rapprocher ; aucun indice ne n'autorise leur attribution

"L'enseignement est un acte complexe, qui ne se résume pas à la transmission de connaissances. Il implique une relation humaine, un dialogue, une ouverture à l'autre. C'est pourquoi, dans une perspective philosophique, l'éducation est avant tout une éducation à la liberté, à la responsabilité, à la solidarité. Elle vise à former des individus capables de penser par eux-mêmes, de prendre des décisions éclairées, de contribuer au bien commun. C'est dans ce sens que l'éducation est un acte de justice sociale, un moyen de lutter contre les inégalités et de promouvoir l'épanouissement de tous."

Citant F. Digne, *Le philosophe et la cité*, Paris, 1974, p. 218-219.

[197] (87) cf. Darwin, 2.1, le plan de l'école de l'homme. *Actes de la*, 1972, pp. 187, 188, 191.

" (88) M.-F. Foray, O.P., la lettre "Les écoles de l'homme" de l'année 1972, dans *Revue de la philosophie*, 1973, pp. 213-214; l'école a été révisée dans l'édition de 1974.

de P. Foray pour que
 les "écoles de l'homme" soient véritablement une école nouvelle de
 l'éducation humaine, une philosophie de l'éducation qui vise à former
 l'individu en tant qu'être libre et responsable. L'école doit être un lieu
 de rencontre et de dialogue, où l'élève apprend à penser par lui-même,
 à prendre des décisions éclairées, à contribuer au bien commun. C'est
 dans ce sens que l'éducation est un acte de justice sociale, un moyen
 de lutter contre les inégalités et de promouvoir l'épanouissement
 de tous.

[198] (89) D. Jolani, sur la lettre de l'école de l'homme
 de l'année 1972, *Revue de la philosophie*, 1973, pp. 213-214.

à des contemporains latins. " Il faut donc conclure que les écrits de S. Thomas qui datent de son premier séjour parisien ne laissent deviner aucune agitation hétérodoxe contemporaine » p. 508

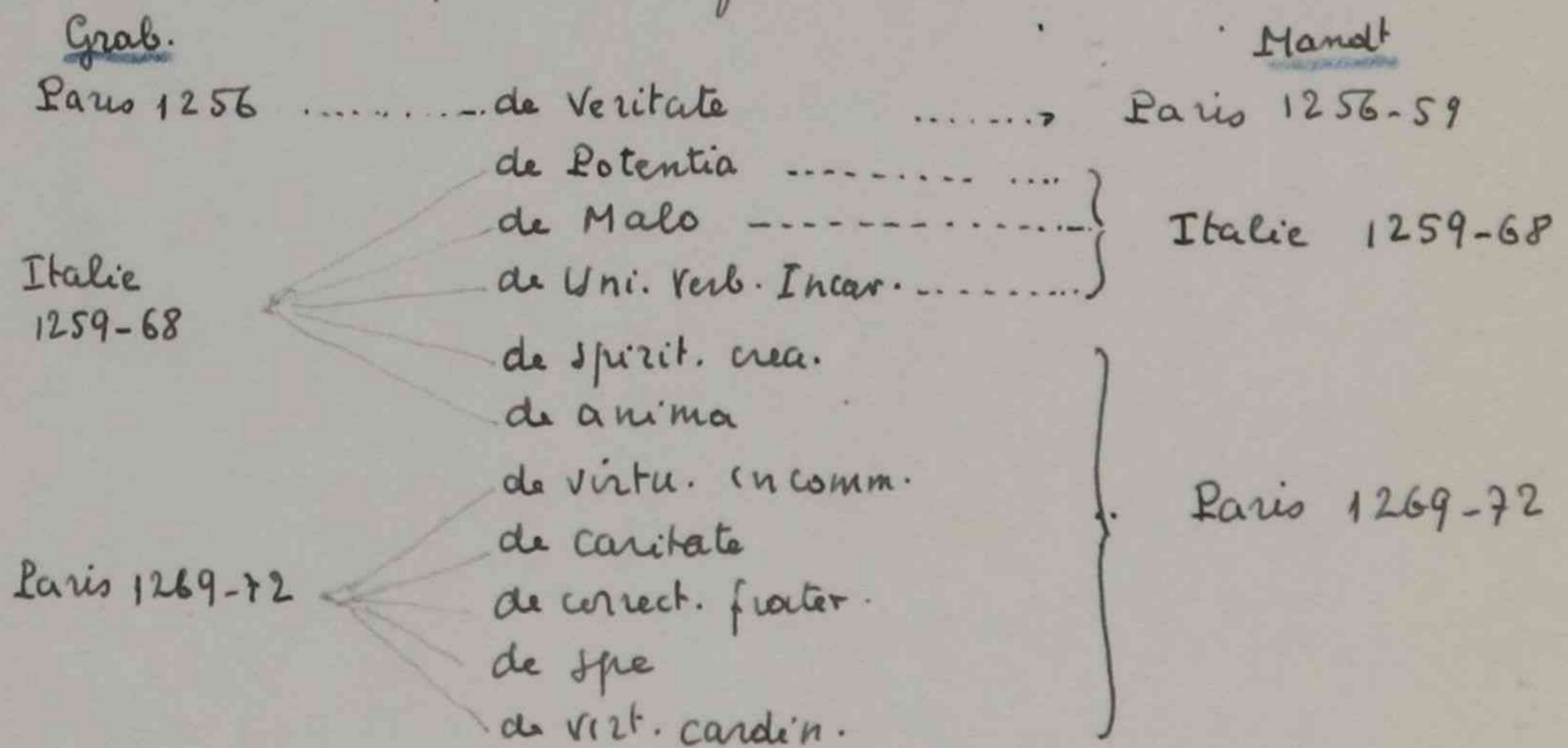
[p.41] (90) Bouyges S.J. Le plan du Contra Gentiles de S. Thomas
Archiv. de philo. 1925 p. 176-197

[p.45] (91) Mandonnet . Chronologie des questions disputées
Rev. Thom. 1918 p. 268

» (92) Mandonnet . Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin . 2^{ed.} , 1910 p. 131

[p.46] (93) Grabmann M. Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin , München 1920 (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters .. von Basenmker , B. XXII , H. 1-2)

Voici les chronologies comparées de Grabmann et Mandonnet:



Pour le de Potentia : Mandonnet : 1259-63 à Anagni Urbanus Veteris
R.Th. 1918 p. 354

Grabmann : 1265-6 ou 7 à Rome

Le P. Synave . R.Th. 1927 p. 310 , donne les prévisions suivantes :

à des caractéristiques latines. Je fais deux conclusions qui se sont vu
Stations qui datent de son premier séjour par suite de laissent d'ailleurs
aucune indication géographique latine. Carte n° 102

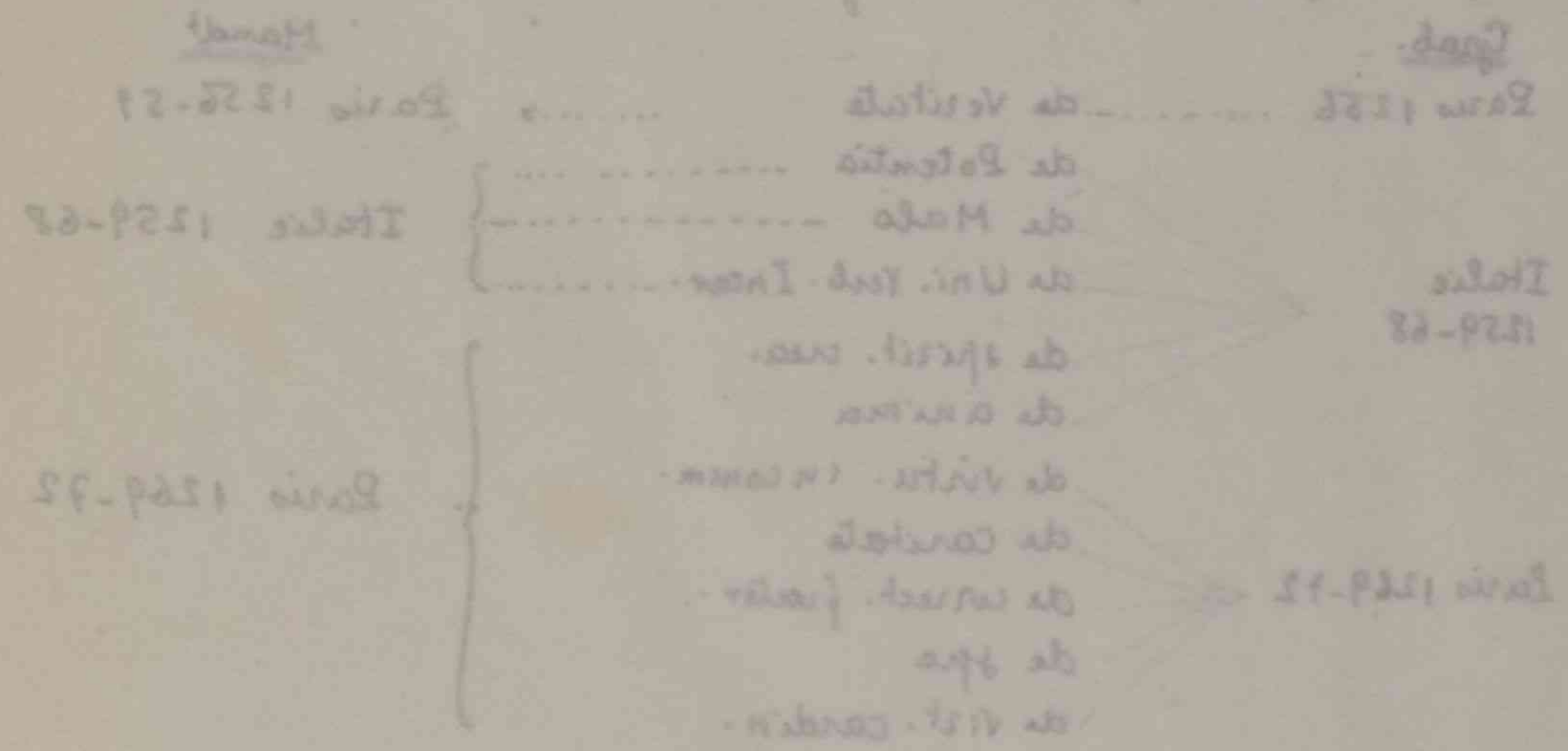
[101] (90) Bouffes 27. Le plan de l'ancien fort de St. Pierre
Paris de 1710. 1712 p. 170-171

[102] (91) Mondorret. Climatologie de la station de Mondorret
Rev. Trav. 1918 p. 122

[103] (92) Mondorret. Des états météorologiques de Mondorret
à Gagny. 2^e ed. 1910 p. 131

[104] (93) Graßmann M. Die ersten Jahresschriften der Kl. Maria
von Gern, München 1910 (Bücherei für Geist. der Univ. an München)
- von Graßmann. B. XXII, H. 1-2

Voir la climatologie comparée de Mondorret et Mondorret.



Paris de Brest : Mondorret : 1858-59 à Gagny. 2^e ed. 1910
R. Th. 1918 p. 212

Gagny. 2^e ed. 1910 à Gagny

de P. Gagny. R. Th. 1914 p. 210. dans la première climatologie

1265-66 q. 1
 66-67 q. 2-5
 67-69 q. 5-9
 68 q. 10

Le de Potentia et le de spirit.
 creaturis ont été traduits en grec

Pour les œuvres de S. Thomas (chronolo., authent., edit.), on tire des renseignements très pratiques dans A. Bačić .O.P. Introductio compendiosa in opera S. Tho. Aquin. Rom. 1925. Extrait de l'Angelicum 1925 pp. 81-106; 145-184; 223-76.

[p.46] (94) Scheeben - Dogmatique .T.1 (1874) trad. de l'abbé Belet p. 672, n: 1056. avait proposé de regrouper les questions disputées sous les trois rubriques:
 I - de Ente et potentia
 II - de (veritate) et cognitione
 III de bono et appetitu bono
 on aurait ainsi un ensemble assez complet d'ontologie, de théorie de la connaissance et de morale théologico-philosophique. La première est contenue dans les Questions de Potentia:

Dieu comme acte pur q. 7 et 8
 puissance au-dedans q. 2
 puissance au-dehors q. 1
 Production au-dedans q. 9 et 10
 Création. et conservation, miracles, q. 3-6

(95) R.Th. 1918 p. 281-82

[p.46] (96) Dans deux articles intitulés: Die systematische in den Questiones disputatae des Hl. Thomas von Aquin parus dans le T. VI du Jahrbuch für Philo. und spek. Theologie (Laderborn 1892), cités par Bouyges. R. de philo. 1931 p. 125.

Portmann entreprend de prouver que les questions disputées forment un tout logique; il les divise en trois groupes:
 1. de malo et virtutibus
 2. de veritate et potentia
 3. de anima, de spirit. creat. et de Unione verb. in car.
 C'est le 2^e groupe qui est divisé en quatre sections signalées dans ~~le~~ notre texte. La question 7 du de Poten. (de simplicitate) reliait

la solution de la question
certaines ont été trouvées en fait

1882-83 p. 2
83-84 p. 2-7
84-85 p. 7-9
85 p. 10

Pour les cours de l'école (chirurgie, anatomie, etc.) on trouve en fait
largement les pratiques dans A. Bacc. de l'Introduit compar.
dans le cours de l'Anatomie. Ann. 1882. L'Etat de l'Introduit
1882 pp. 81-106; 142-184; 212-76.

[188] (94) Scherzer - Dogmatique. T. I (1881) trad. de l'allemand
p. 852. R. 1025. Avant propos de l'auteur en question de l'Introduit

- I. de l'ont et de l'Introduit
- II. de (veritas) et de l'Introduit
- III. de l'ont et de l'Introduit

En avant propos, on trouve un essai sur l'Introduit de l'Introduit, certains
de la connaissance et de la morale théologique. L'Introduit de
l'Introduit est un essai sur l'Introduit de l'Introduit.

En avant propos de l'Introduit
p. 1025
p. 1
p. 2
p. 7-9
p. 10

(92) R. Th. 1818 p. 281-82

[188] (96) Dans deux articles intitulés : Die Systematik in der
Geschichte der Philosophie des H. Thom. im 13. u. 14. J. parus dans la T. VI
du Jahrbuch für Ethik und Theol. Theologie (Leipzig 1881), cité par
Gouffier. R. de Phil. 1881 p. 112.
L'Introduit est un essai sur l'Introduit de l'Introduit.

Les questions de l'Introduit forment un tout cohérent ; il se divise en
deux parties : 1. de l'ont et de l'Introduit
2. de (veritas) et de l'Introduit

C'est l'Introduit qui est le point de vue en question de l'Introduit dans
le texte de l'Introduit. La question de l'Introduit (de l'Introduit) est un

la 3^e section à la 4^e. en montrant ~~que~~ notamment que les propriétés "bonum, justum, sapiens" correspondant aux trois sections précédentes "de veritate, de voluntate, de potentia" s'harmonisent avec l'Unité divine. Consacrés à la Trinité, les Q. 8-10 du de Potentia feraient ressortir l'infinie perfection et fécondité de la Puissance de la Sagesse et de l'Amour. Cf la critique qui en fait le P. Bouyges - Rev. de phi 1931 p. 126

[p.46] (97) M. Bouyges S.J. L'idée génératrice du de Potentia Rev. de phi 1931 pp. 113-131 ; 247-268 . L'on trouve dans ces articles l'analyse et la critique de tous les essais de systématisation antérieurs.

[p.46] (98) dans DTC. 1910 t. 4 col. 1241-42 au cours de son article : Dieu, sa nature selon les scolastiques. Cet article s'est attiré les très vives attaques du P.A. Gardesil Destructio destructionum R.Th. 1910 p. ; cf. réponse du P. Chossat

cf également l'article très sévère du P. Mandonnet.

sur le P. Chossat S.J. cf la préface du P. de la Brière, S.J. dans le livre du 1^{er}, intitulé - La guerre et la paix, Blond et Gay 1918.

(99) Bul. Thom. IV, 1934-35 n: 196 p. 140

[p.49] (100) sur la Som. theo. cf M. Grabmann - La Somme théologique de S. Thomas d'Aquin, traduit de l'allemand par Ed. Vansteenberghe, Paris 1925 ; l'original allemand: Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin. 1919

p. 51bis (101) sur contexte du de Oeternitate cf Mandonnet Siger t. I p. 102

la section de la ... en ... que les ...
 ... la section ...
 ... la section ...
 ... la section ...
 ... la section ...
 ... la section ...

[97] M. Beruff 27. L'idee generalisee des ...
 Rev. de ... 1931 pp. 113-121; 247-258. ...

[98] dans DTC. 1910 t. 4 ...
 ... la section ...

cf. également l'article ...
 ... la section ...

[99] ... 1924-25 ...

[100] ... la section ...
 ... la section ...

[101] ... la section ...

[p.52] (102) Sur les rapports, mystère - problème .. cf. G. Marcel

et Marclay - 7 leçons l'été p.

[p.53] (103) Cf l'article de R.P. Chifflet. L'aveir, condition de la
créature. RSPT 1939 pp 40-57

" (104) Met sur l'action transitive et immanente :

Met. θ , 8, 1050 a 23 [S¹Prm. 9 Met. lec. 8] [VIII, VIII 9; 1050 a

E, 1, 1025 b, 24

Ethi. Z, 4, 1140 a, 1

A, 1, 1094 a, 3

" " 1140 b, 4

Textes de d'Promas très nombreux:

2 Sent. des. 12. q. 4

8 de Ver. a. 1 ad 14^m; a. 6

14 de Ver. a. 3

2 de Pot. a. 2 ; 5 Pot. a. 5; ad 14^m

1 C.G. 53; 2 C.G. 1; 22, 23

1^a. q. 54. a. 1. ad 3^m; a. 2

1^a. q. 85. a. 2; q. 87, a. 3

[p.54] (105) Cf par ex. la manière dont J. Chevalier aborde la
création in L'idée de création, cours professé à l'Université de
Grenoble (1925 et 29); pro manuscripts. II^e partie: Ce que l'ex-
périence nous apprend au sujet de la création

1. l'expérience physique
2. l'expérience vivante et l'expérience humaine; la création
artistique et l'inspiration.
3. L'œuvre des puissances claires dans la création artistique
4. subconscient et supra conscient
5. Témoignage des mystiques
- 6 " " artistes créateurs
7. l'activité volontaire.

L'on pourrait peut-être aussi trouver quelques suggestions dans:
Bull. de la Société fran. de photo. 28 Jan. 1928 : examen des thèses
de Valéry sur la création artistique.

[p.56] (106) cf Y. Simon - Ontologie du connaître p.

[192] (102) sur les supports, mystère - mystère - de P. Hance

à l'attention de P. Hance

[193] (103) cf l'article de R. P. Chifflet. L'œuvre, condition de la

création. RSP 1939 pp 10-11

(104) Attention particulière et remarques :

Mt. 8, 1020 a 23 [7ème P.M. 8] V.M. 1939

E, 1, 1012 p. 14

M. 2, 1100 a, 1

A, 1, 1014 a, 2

M, 2, 1100 a, 1

liste des 9 travaux les plus importants :

2 cont. de 15 p. p.

8 de 10 p. (1014) a, 2

14 de 10 p.

2 de 10 p. ; 2 de 10 p. ; 2 de 10 p.

1 (1012) 2 p. ; 1 (1012) 2 p.

1 (1014) 2 p. ; 1 (1014) 2 p.

1 (1014) 2 p. ; 1 (1014) 2 p.

[194] (102) cf par ex. le manuscrit dans l'œuvre de P. Hance

création in l'œuvre de création, l'œuvre de P. Hance

l'œuvre (1939) ; l'œuvre de P. Hance

l'œuvre de P. Hance sur le sujet de la création

1. l'œuvre de P. Hance

2. l'œuvre de P. Hance

3. l'œuvre de P. Hance

4. l'œuvre de P. Hance

5. l'œuvre de P. Hance

6. l'œuvre de P. Hance

7. l'œuvre de P. Hance

8. l'œuvre de P. Hance

9. l'œuvre de P. Hance

10. l'œuvre de P. Hance

- [p.57] (107) cf. Le Ferrarais in 2 C.G.d.G au début
- [p.59] (108) La création. trad. éd. R. des Jeunes app. II
p. 232
- [p.60] (109) 4 Meteo. c. 3, 1; 380a
- [p.60] (110) Sur la cause équivoque cf.
- [p.61] (111) 3 de Anima
- [p.62] (112) l'éd. Mandon^t (p. 983) donne tr. 4 Met. ch. 2
^{t.I}
- [p.63] (113) Sur la vocabulaire : *impositio*, *intentio* cf. l'étude des précéde de H.D. Simonin. La notion "d'intentio" dans l'œuvre de St Thomas d'Aquin. RSPT 1930 pp. 445-463 ; surtout p. 459
- [p.70] (114) 1. Penher. ch. 1 au début
- [p.73] (115) cf. note (113)
- [p.78] (116) de Div. nom. ch. 7 73, col. 870 t. I
- [p.83] (117) sur la cause propre, cf. Garrigou-Lagrange Dieu, son existence et sa nature, 3^e éd. 1919 p. 725g
- [p.86] (118) cf. Gilson. Le Thomisme 1^{re} éd. p. 48
cf. en sens contraire Descoqs, T. 2
- cf. égale! Bertin. La physique de St Thomas. R. neo-schol. 1926
- [p.91] (119) La création, éd. R. des Jeunes app. II p. 233
- [p.93] (120) *Compositio historiarum de Thomis*
- [p.95] (121) in 2 Met. les com. IV [I, 5, 993 b 24 sq
"Ἐκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ, καὶ τοῖς ἄλλοις

ὑπάρχει τὸ συνώνυμον οἶον τὸ πῦρ θερρότατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις
 τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερρότητος ὥστε καὶ ἀληθείστατον τὸ τοῖς ὑστέροις
 αἴτιον τοῦ ἀληθείσιν εἶναι.
 cf. Coll. p. 179
Kleutges, tr. Simp. t. IV n. 982 p. 448-6
Cajetan in 1^a q. 2. 3
Geiny, Rev. de φ. 1924 p. 594

- [p. 96] (122) *4^a via de^o Avicennae*
- [p. 99] (123) cf note 121
- [p. 101] (124) Rev. Thom. 1910 . Destructio ... p. 380
- [p. 101] (125) cf p. est. Frick S.J. - Ontologia ed. 1911 n: 84
- [p. 102] (126) *Il n'a pas la trace de spinozisme - cf. Lachize-Roy*
les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza 1932
- [p. 102] (127) cf A, 5, 1015a 20 sq S. Th. lec vi et 2 C. G. ch 30
- [p. 103] (128) La Création, ed. R. des J. p. 176
- " (129) 8 Phys. ch. 1 n. 15
- " (130) Met. A, 5, 1015 b 7-12 [5 Metaph. 4x6]
- " (131) La création, ed. Rev. des J. note 11 p. 178
- [p. 104] (132) Sur l'être mathématique et sa place dans la méta-
physique de S. Thomas, cf - les travaux de P. Guérard des Lauriers, O.P.
Analyse de l'être mathématique RSPT 1933 pp 385-431 ; 586-639
L'activité du jugement en mathématique RSPT 1935 pp. 407-33
Du raisonnement en mathématiques 1936 pp 76-103, 269-98
 dans Philosophie et Sciences (Journées d'études de la Société
 Thomiste, III, Louvain, 1935). Paris, Ed. du Cerf, 1936; pp. 140-64
- [p. 105] (133) sur ε' ἀνάγκη στήναι cf Σ 2, II, 4 ; 994 a ; Am. post.
cf. Desloges - Theod. I p. 226 sq 8 Phys. c. 1 n 3 ; c. 5 I, 19, 81 b 3
Fleischmann - De processu in infinitum... 2 de Ver. 10 ; 1^a q. 2. a. 3 (cf Cajet.
Eph. Theol. Lov. Jan. 1926 1^a q. 46 a. 2 ad 7^m
H. Dingler - Zum Problem des Regressus in infinitum 1. 2^o q. 1, a. 4 ; 1 C. G. c. 13
in "Philos. germanic. Geysen's Festgabe, 1930 p. 569-87 3 C. G. c. 2 n. 2-4

[p.106] (134) Met. Z, 8, 1033 b 20 sq. - cf. Cath n: 1427 sq
[VI Met., VIII, 5, 6; 1033 b]

[p.107] (135) 3 Phy. ch. VII, 5; 206b

[p.108] (136) La création - id. R. des J. note 1 p. 175
et note 12 p. 178

[p.112] (137) Sur l'idée du néant cf. Descogs. Institutiones Meta-
physicae generalis, Paris. Beauchesne, ⁽¹⁹²⁵⁾ t. I p. 311-15; 605-607

Maritain - La philosophie bergsonienne p. 355 sq (1^{re} ed. 1914)

Jolivet. A la recherche de Dieu, notes sur la Théodicée de M. Le Roy,
(Arch. de phil., vol. VIII, cah. II, p. 75-83, 1931)

[p.115] (138) Maquart. Elementa

" (139) Maritain - La vie bergs. 1^{re} ed. 1914 p. 355-70
2^e ed. 1930 p. 36-50

" (140) "... la méthode philosophique, telle que je l'entends,
est rigoureusement calquée sur l'expérience (intérieure et extérieure) et ne
permet pas d'énoncer une conclusion qui dépasse de quoi que ce soit les
considérations empiriques sur lesquelles elle se fonde." cité par le P. de
Touquedec dans l'article. M. Bergson est-il moniste, Études, T. 130^{ème}
fév. 1912, p. 515. Voici comment M. Bergson s'explique sur sa critique
de l'idée de néant. "Enfin l'argumentation par laquelle j'établis l'impossibi-
lité du néant n'est nullement dirigée contre l'existence d'une cause trans-
cendante du monde: j'ai expliqué, au contraire [Ev. créa. p. 299-307 et
323] qu'elle vise la conception spinoziste de l'être. Elle aboutit sim-
plement à montrer que quelque chose a toujours existé. Sur la nature
de ce "quelque chose" elle n'apporte, il est vrai, aucune conclusion
positive; mais elle ne dit, en aucune façon, que ce qui a toujours
existé soit le monde lui-même, et le reste du livre dit explicitement
le contraire." ibid. p. 515-16. Ces lignes sont extraites de la correspondance
échangée entre le P. de Touquedec et Bergson à propos de l'art. du premier

sur l'Évolution créative : Comment interpréter l'ordre du monde (Études
5 mars 1908), article où Bergson n'a pas reconnu sa pensée personnelle.

Cf. également Penido Dieu dans le Bergsonisme, Paris Desclée de Br. 1934
pp. 117-26 "La métaphysique expérimentale."

[p. 115] (141) Variété, au sujet d'Eureka
cité par le P. Sertillanges, La création
éd. R. de J. p. 247-48

[p. 157] (142) L'éd. Mandt cité 3 Métaph. vi fine

[p. 118] (143) Lettres montrant que les causes secondes n'attaquent
que la "finalité" de l'être, non l'être en tant qu'être, effet propre de
Dieu.

[p. 118] (144) 1 de Genes. comm. XLVIII

" (145) Cf ce qu'écrivit V. Cousin : "Qu'est-ce que la création?
Qu'est-ce que créer? Voulez-vous la définition vulgaire? La voici : créer,
c'est faire quelque chose de rien, c'est tirer du néant, et il paraît que
cette définition paraît très satisfaisante puisqu'on la répète aujourd'hui
presque partout. L'empiré, Epicure, Lucrece, Bayle, Spinoza et tous
les penseurs un peu exercés de montrent trop aisément que de rien on
tire rien, que du néant rien ne peut sortir; d'où il suit que
la création est impossible." dans "Introduction à la philosophie. 1^{er} Leçon
cité par Janssen, O.S.B. de Deo creatore
p. 127

[p. 122] (146) L'éd. Mandt donne 1 Suff. cap X
(p. 18)
et VI Met. cap. 1

[p. 125] (147) Met., Δ, 12, 1019 b 3059 [5 Met. text. XVII]

[p. 125] (148) Denifle et Châtelet. Cart. uni. par. p.

" (149) M.H. Vicaire - Les Porcétois et l'aviennisme avant 1215,
RSPT (1937). pp. 449-482

cf. dans Munk - Mélanges... p. 101 note 3 : formes créatrices
intermédiaires entre Dieu et la créature d'après Schafarstani

[p. 127] (150) Cf Jean de S^t Thomas - Cursus Theol. T. 4, disp. XVIII,
art. II, n: XV, ed. Vivès p. 506 59

[p. 129] (151) A. Forest - La structure métaphysique du Concret selon
S^t Thomas, Paris, Vrin, 1931 p. 324 et 378. L'on trouve dans
cette thèse une mine de renseignements et de textes, en particulier d'Avicenne.
L'auteur a donné en appendice (p. 331-360), l'ensemble des textes d'Avi-
cenne cités par S^t Thomas.

Appropos d'Avicenne

Recueil par H. D. Simonin B Th.

[p. 134] (152) de Causis p. 100 X

[p. 135] (153) La création. R. des J. note 46 p. 187

[p. 136] (154) "Neque enim, ut dicebamus, sicut operatur homo terram,
ut culta atque fecunda sit, qui cum fuerit operatus abscedit, relinquens
eam vel aratam, vel satam, vel rigatam, vel si quid aliud, manente opere
quod factum est, cum operator abscesserit, ita Deus operatur hominem
justum, i.e. justificando eum, ut si abscesserit, maneat in abscedente
quid fecit: sed potius sicut aer presente lumine non factus est lucidus,
sed fit; quia si factus esset, non autem fieret, etiam absente lumine
lucidus maneret: sic homo Deo sibi presente illuminatur, absente
autem continuo tenebrotur..."

Gen. ad litt. lib. VIII, cap. XII, P. L. t. 34 col. 383 n: 26

[p. 137] (155) Thyrion La création passive R. Th. 1929 p. 317
cf. Rép. de P. Tertillange R. Th. p.
B. T. 1933 p. 747

[p. 138] (156) L'ed. Mandou^t donne Met. trac. VI cap. I et II
tract IX cap. IV

(157) S^t Gregoire XVI Mora. cap. 37 col. 1143 t. I P. L. 78

[p.15] (166) Cf le bel article de P. Thomas Philippe O.P. Contem-
 plation métaphysique et mystère de la création ASPT. 1934
 pp. 345 à 388, où il situe la création par rapport à la
 recherche philosophique. Cf du même auteur la recensé
 qu'il a faite dans la Bul. Thom., sur
 le chapitre de l'ouvrage de Penido - Le rôle de l'analogie
 en théologie dogmatique pp. 346-377, consacré à la cre-
 ation.

(186) Cf. le bel article de P. Thomsen Revue de la Géologie O.P. (1924)
 position métaphysique et mystère de la création. AST. 1924
 pp. 342-373, on y trouve la création par rapport à la
 doctrine matérialiste. Cf. au même auteur la revue
 que j'ai faite dans le Revue de la Géologie
 le chapitre de l'origine de l'homme - le rôle de l'écologie
 en biologie descriptives pp. 346-377, Revue de la Géologie
 1924.

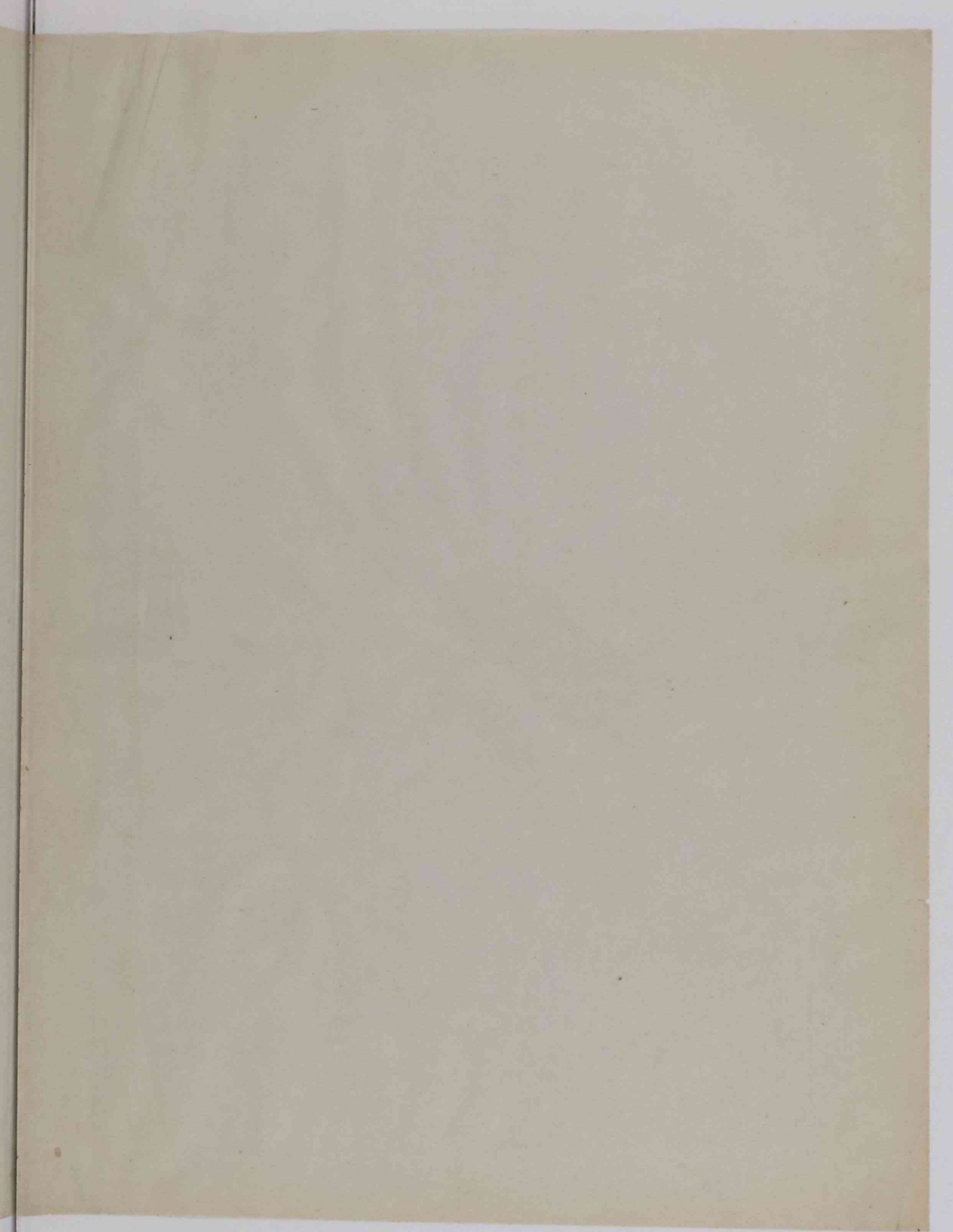
- [p.138] (158) Texte de l'Arabe : Monologues ch. 9
- [p.141] (159) Scot in II dist. I, q.5
cité par J. de Thom. cur. theo
éd. Vivès t. 4 p. 510
- [p.141] (160) Vasquez ibid CLXXIII, cap. 3
"
- [p.140] (161) Blanche .O.L. Les mots signifiant la relation dans
la langue de St Thomas. R. de philos. 1929 p. 363

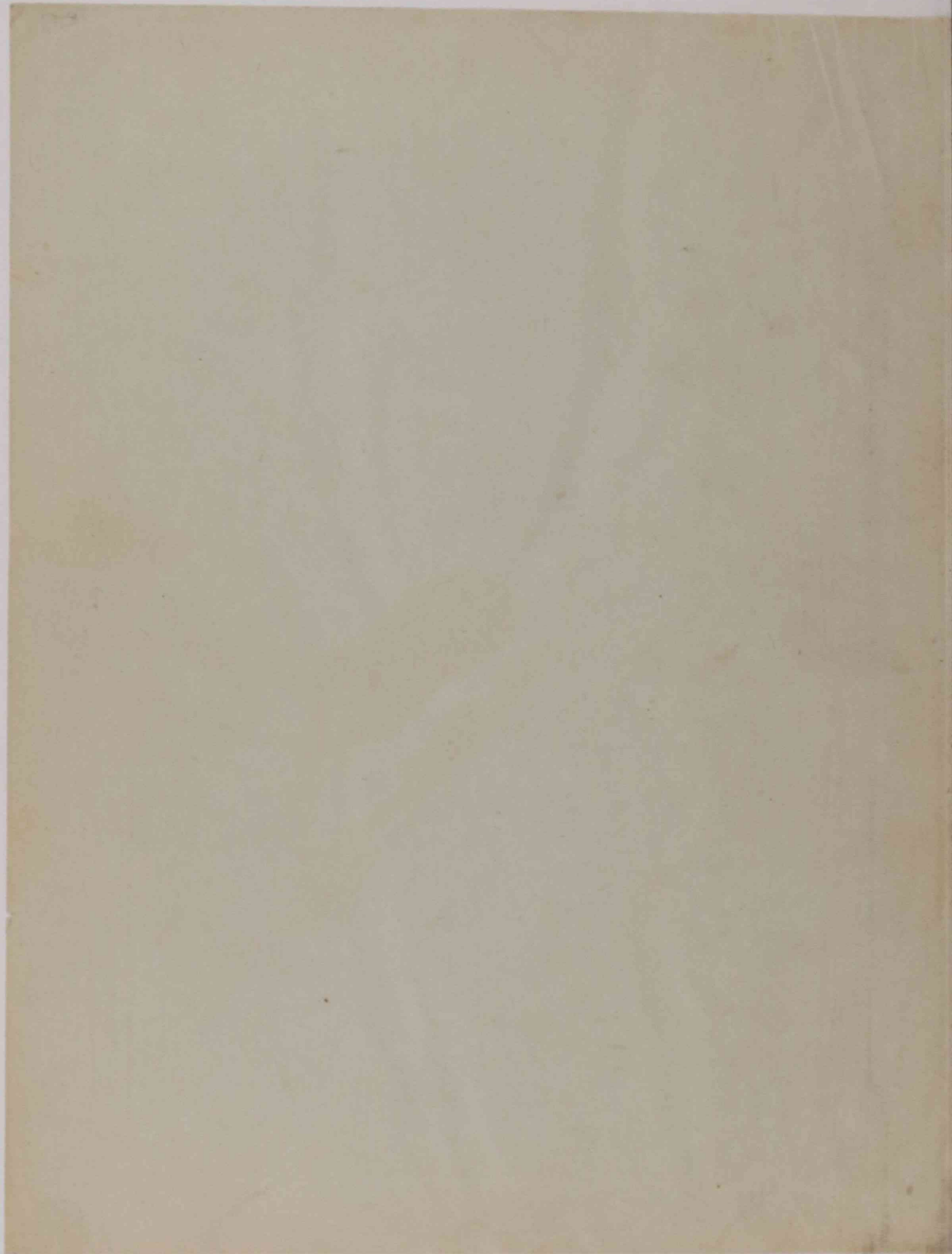
(162) Prolog. I Sent, id. Mandt. p 2 et 3

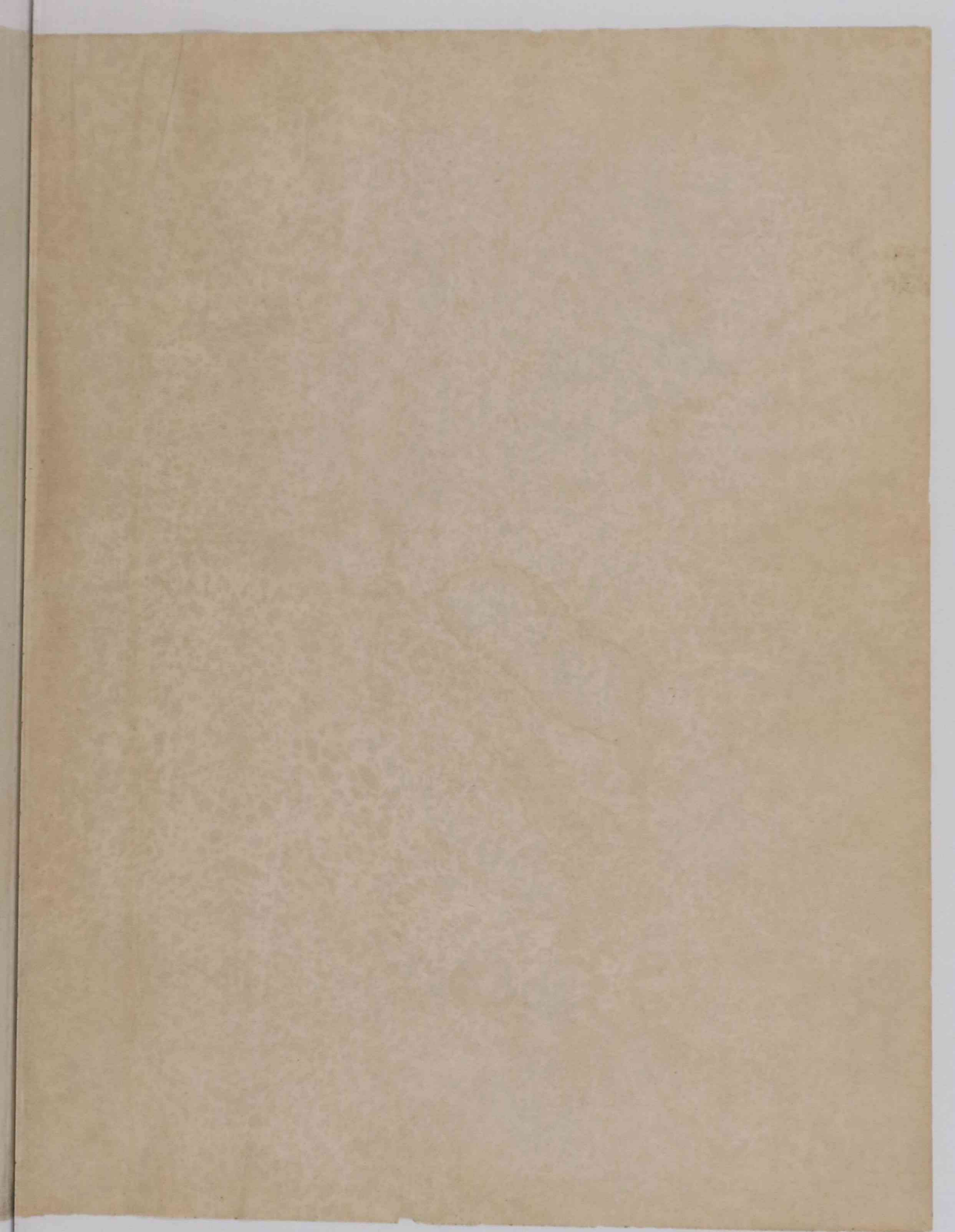
(163) C'est ainsi par ex. que le P. Gorce signale dans
l'Essor de la pensée au M. A. Albert le Grand, Thomas d'Aquin, p 236-58
(Paris, Letouzey, 1933), un changement général d'attitude de St.
Thomas à l'égard d'Arabe ; du commentaire sur les Sentences
à la Somme C.G. le prestige de l'Arabe baisse singulièrement :
cité plus de 70 fois dans le 1^{er} d. des Sent., 85 fois dans le 2^{em} et
souvent avec approbation, il est dans le C.G. souvent pris à
parti comme un véritable « gentil ».

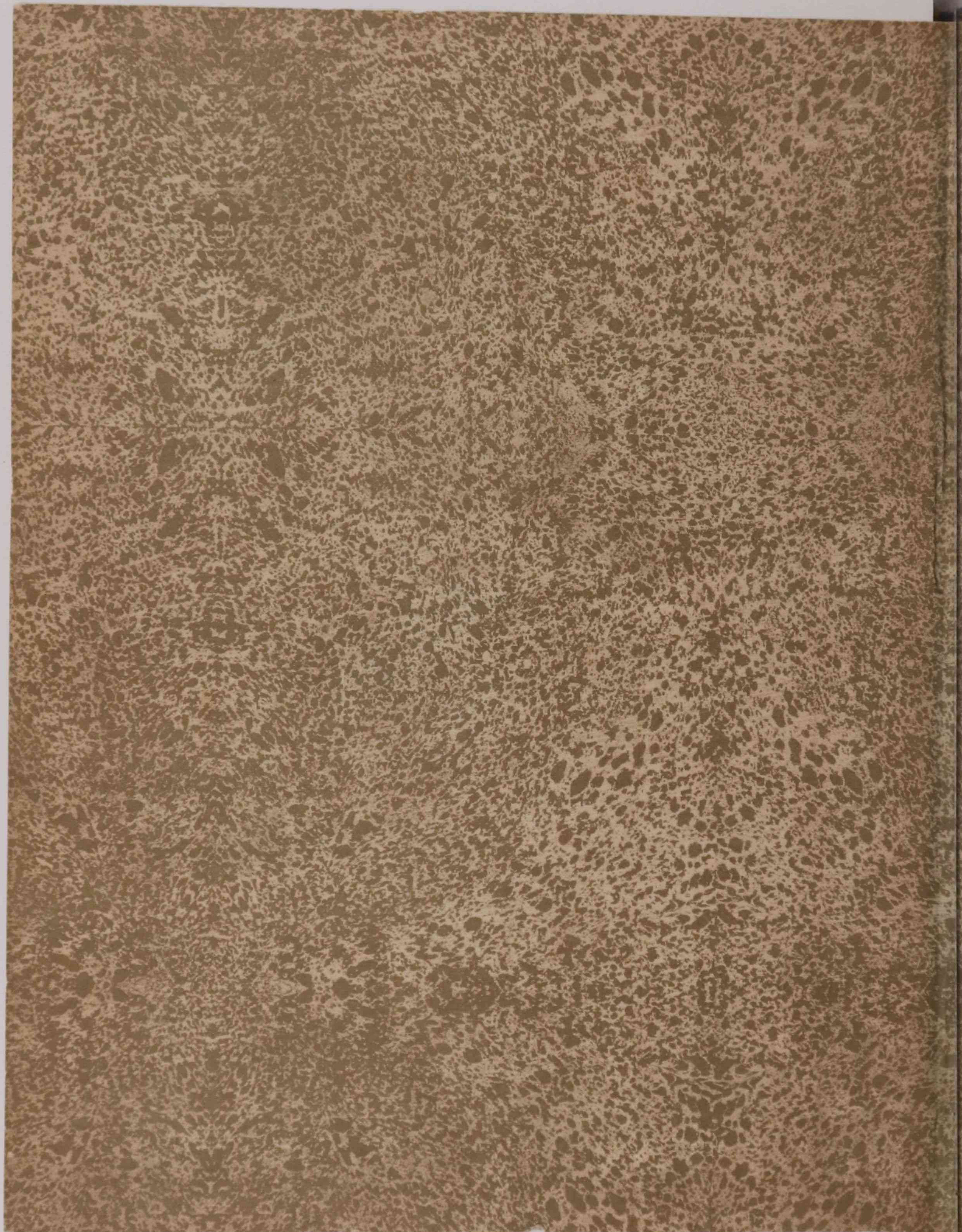
(164) Cf le P. A. Gardeil - Structure... t. 2, appendice II
St Thomas et l'illumination augustinienne p. 313-25

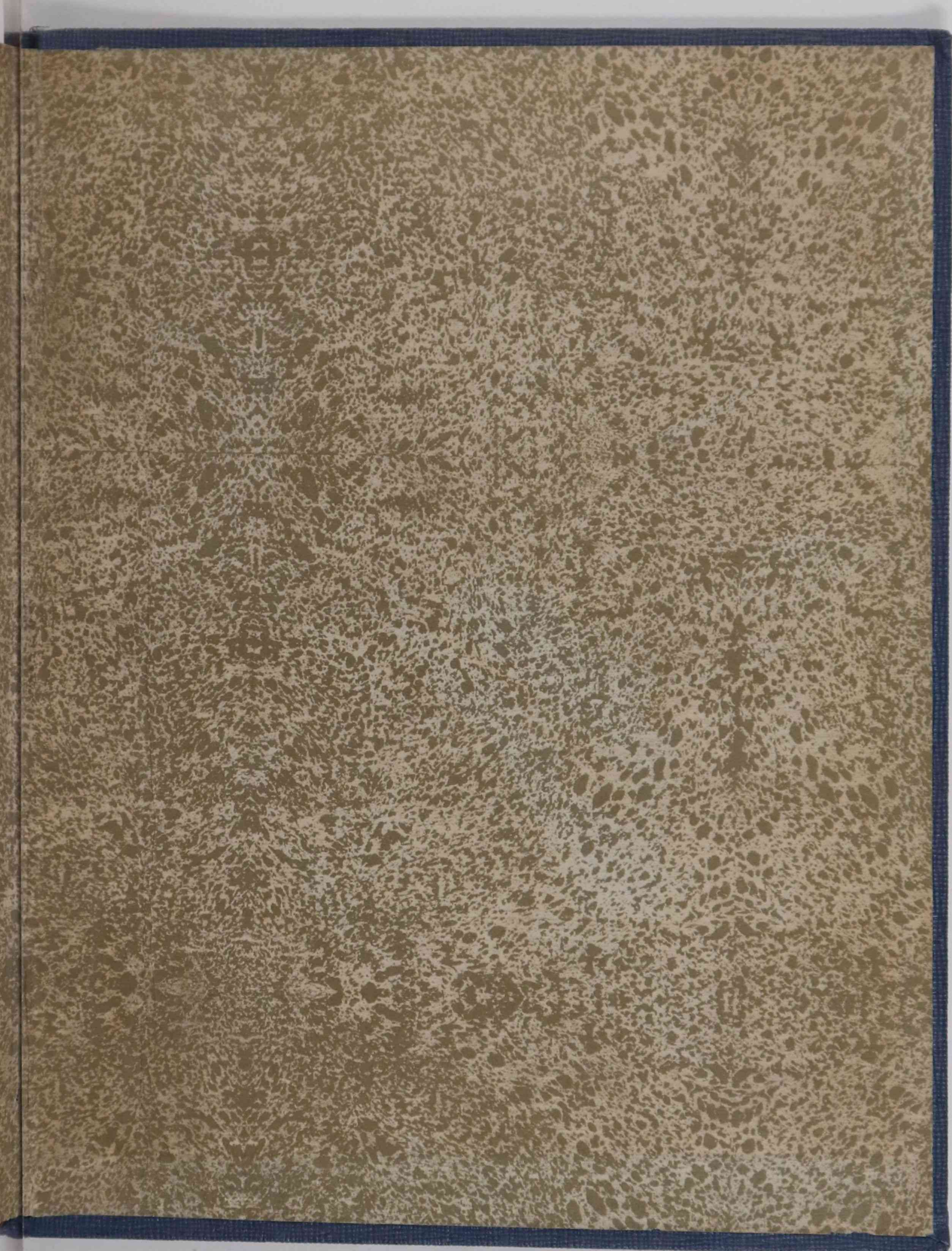
[p. 98] (165) Del Prado -

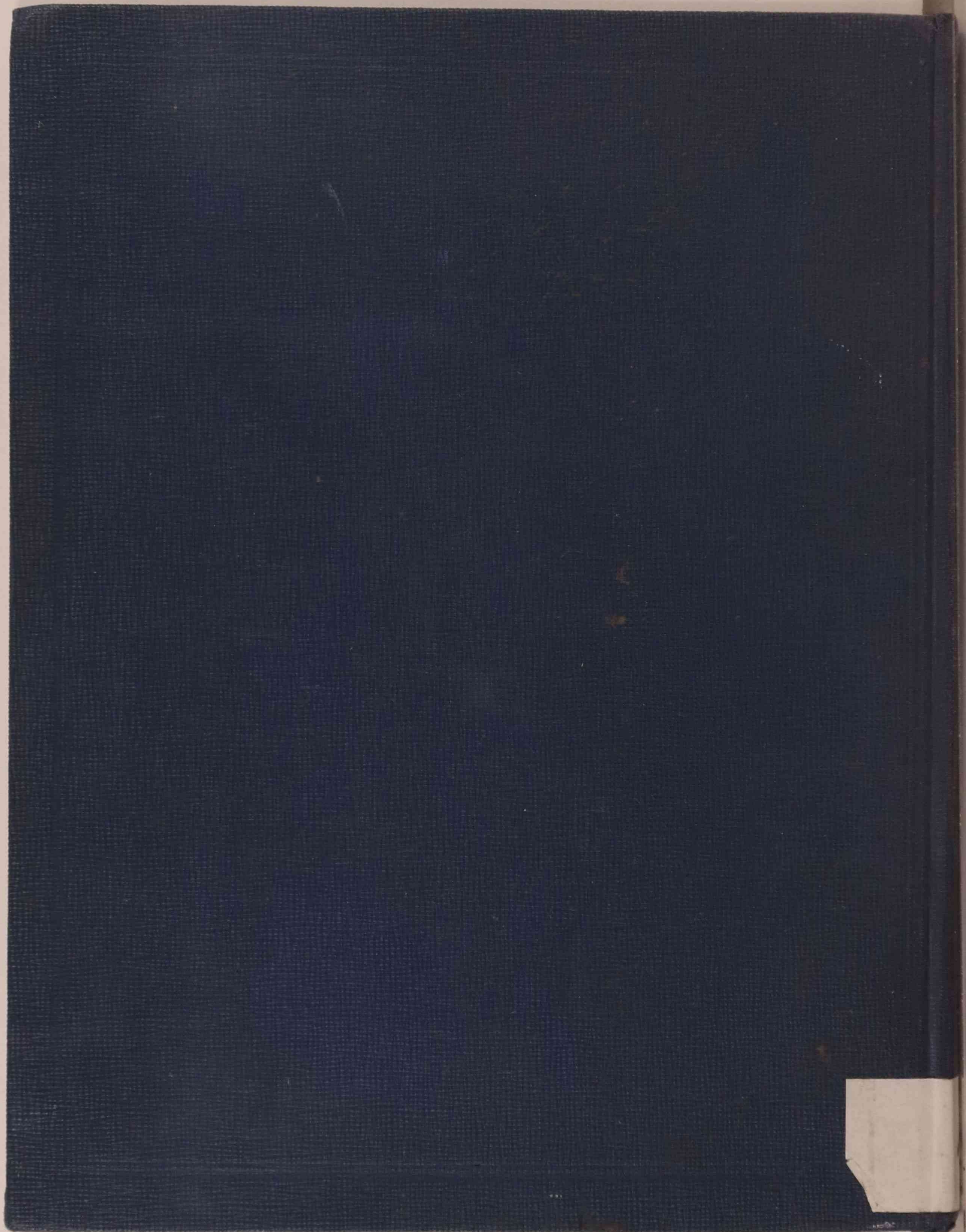












M. M. ANAWATI

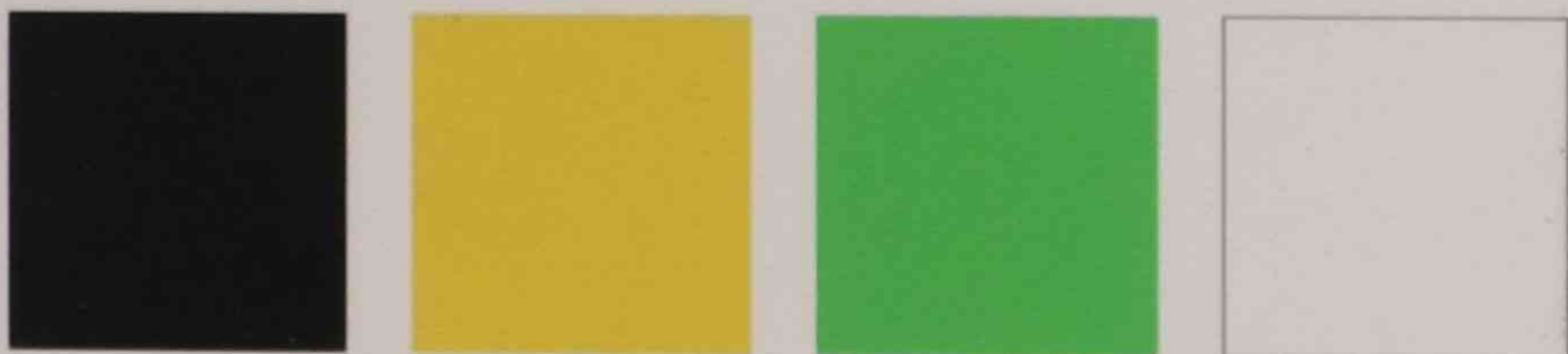
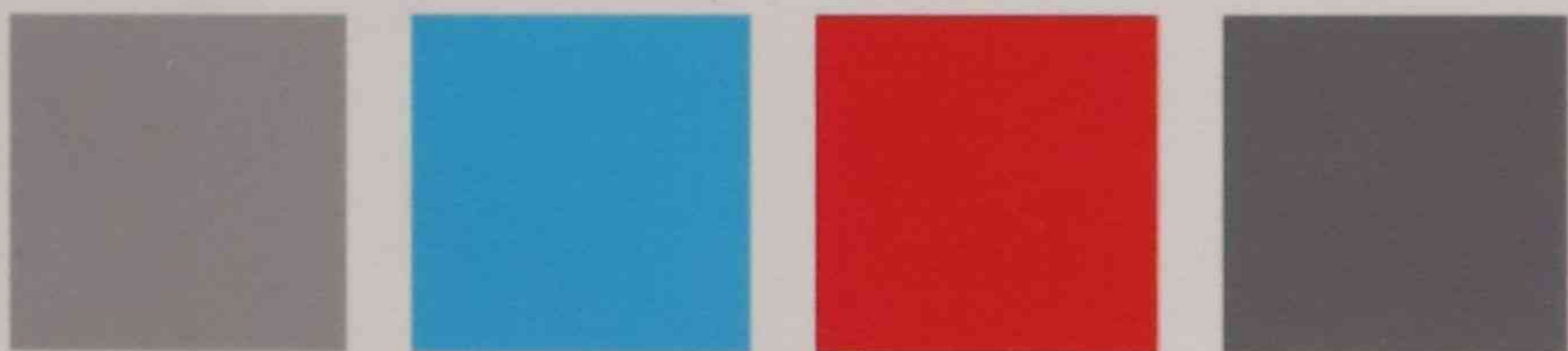
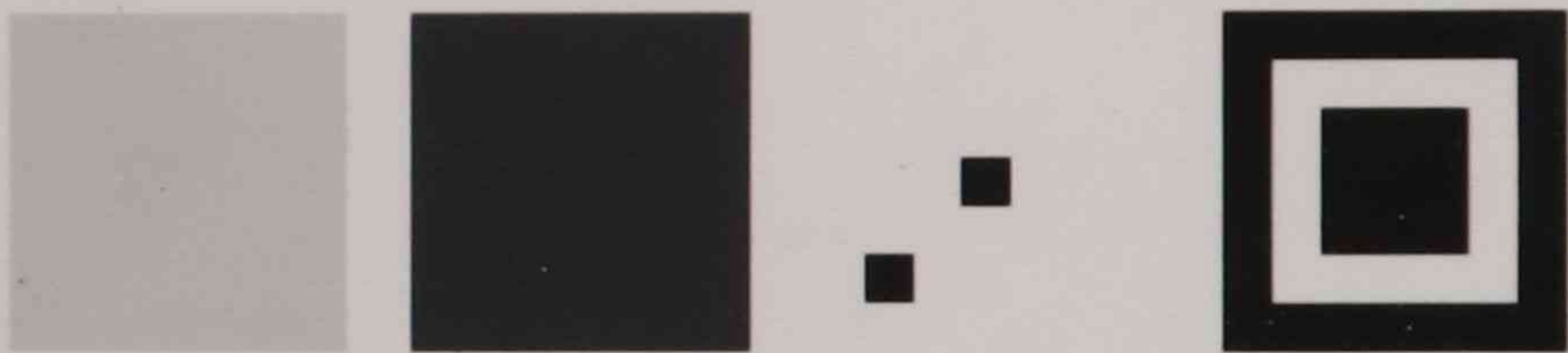
O. P.

CRÉATION

CHEZ

ST THOMAS

Ex 12
ANA
33



ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ 12 pt
12345678908 pt 12345678907 pt ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ 6 pt

