

Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la puissance Séance n°2. Lundi 16 avril 2018. Introduction

Lors de la dernière séance (datée du 19 mars), nous avons commencé la lecture des *Questions disputées sur la puissance* de Thomas d'Aquin.

Pour rappel, l'ouvrage s'inscrit dans le projet de la *philosophie scolastique* de concilier la métaphysique aristotélicienne et la doctrine chrétienne. Il vise en particulier à *qualifier* la puissance de Dieu, à partir des éclaircissements conceptuels fournis par Aristote. Son objectif est notamment de déterminer :

- a) s'il est légitime d'attribuer à Dieu des *puissances* (ou, pour retraduire, des capacités), au sens qu'Aristote donne à ce concept, et à quelles conditions ;
- b) la manière dont il faut interpréter l'affirmation que Dieu est *tout-puissant* (*peut tout*).

Nous avons entamé la Question 1 « La puissance de Dieu dans l'absolu », article 1 « Y a-t-il de la puissance en Dieu ? » (pp.41-50).

Nous avons vu que selon la méthode de la *disputatio*, le texte fonctionne en deux temps : il commence par lister les raisons de refuser de parler de puissance avec Dieu (lui attribuer ce prédicat) (section « Objections ») ; et, après une phase intermédiaire consacrée à la clarification conceptuelle du questionnement (section « réponse »), il répond point par point aux différentes objections (section « solutions »).

Je reprends les objections et les réponses les plus importantes. En gros, l'essentiel des objections consiste à marquer que la notion de puissance (*dunamis*) est incompatible avec les attributs divins de perfection, de simplicité, d'immutabilité, et finalement de prééminence (le fait d'être agent premier, i.e. cause de toutes les causes actives : Dieu est ce en vertu de quoi toutes les autres causes ont une efficace).

Tout d'abord, il faut bien voir que la question de savoir s'il faut attribuer à Dieu des puissances est en partie motivée par la thèse (que défend TA) que « *l'opération de Dieu [...] est son essence* » (obj. 1, p.41) ou que « *Dieu, en tant qu'être simple et agent premier, agit par son essence* » (obj. 5, p.42). Dieu opère, et déjà il crée, il fait être ses créatures ; c'est aussi par son opération que ses créatures se meuvent (obj. 3, p.42)¹. C'est cette opération qui fait de lui ce qu'il est². Dire que Dieu agit par essence signifie qu'opérer n'est pas pour Dieu un attribut *accidentel*, qui s'ajouterait à ce qu'il est mais pourrait aussi bien ne pas s'appliquer (p. ex. quelqu'un peut être médecin sans pratiquer) : c'est en opérant que Dieu est ce qu'il est.

Or, la démarche d'Aristote consiste à dire que toute opération (c'est-à-dire tout processus de changement) est subordonné à la possession d'une puissance. C'est parce qu'il possède une puissance (est capable de) que le sujet réalise une opération, qu'il *fait* quelque chose (il ne le ferait pas s'il n'en était pas capable). « La puissance est [...] le principe de l'opération. » (obj.1, p.41) La puissance (aussi bien la puissance active : capacité de produire un changement, que la puissance

¹ En vertu de sa puissance, Dieu entraîne des effets dans le monde concret. C'est en vertu de son opération que telle chose se produit dans le monde : Dieu « produit les choses dans l'être, les conserve et les gouverne » (*Somme contre les gentils*, II, chap.1).

² L'idée d'opération recouvre probablement aussi l'existence, donc l'idée que Dieu est existant par essence.

passive, capacité d'être changé, *informé* – accéder à une forme –, sous l'action d'une puissance active) est *ce en vertu de quoi* il peut y avoir une opération (ce en vertu de quoi l'opération se fait).

De là, se pose la question de savoir s'il faut subordonner (ou doubler) l'opération de Dieu à la possession d'une puissance, une capacité de faire ce qu'il fait. (Il faut remarquer que cette question ne se pose qu'à propos des seules puissances actives : Dieu étant immuable, lui attribuer une capacité de changer est contradictoire.)

Plusieurs éléments semblent à première vue interdire cette affirmation :

- Selon Aristote, toute puissance (tant qu'elle n'opère pas, n'est pas « en acte ») est imparfaite : l'opération est plus parfaite qu'elle (obj. 2 et 8) ; « comme rien d'imparfait ne convient à Dieu, une telle puissance [à savoir une « puissance séparée de l'acte »] ne peut pas exister en lui » (obj. 8, p.43). Autrement dit, Dieu est acte pur ; et on pourrait pour cette raison affirmer qu'il « est dénué de toute puissance » (obj. 7, p.43). Il n'y a pas de sens à parler de puissance à propos de quelque chose qui est purement en acte, n'est jamais « en puissance » (comme symétriquement il n'y a pas de sens à parler d'acte à propos de quelque chose qui est puissance pure, à savoir la matière première chez Aristote (obj. 7)).
- Un autre problème, si la puissance de Dieu (notamment sa puissance de créer) est *toujours en acte*, est qu'il semble en découler que Dieu « a créé de toute éternité, ce qui est hérétique » (obj. 8). En effet, les textes indiquent que Dieu a créé le monde à un moment donné du temps (position contraire à celle défendue par Saint-Augustin). Ce qui semble impliquer que Dieu avait la puissance de créer le monde mais ne l'a pas exercé d'abord, donc avait une puissance séparée de l'acte.
- Ensuite, quand on dit que quelque chose agit en vertu d'une puissance qu'il possède (p. ex. la flamme chauffe un corps parce qu'elle a la puissance de chauffer), généralement cette puissance (encore une fois chez Aristote) s'ajoute à son essence (i.e. a un caractère accidentel ou occasionnel : un homme est *musicien*)³. On ne peut affirmer cela avec Dieu puisqu'il agit par essence (obj. 5, p.42).

En particulier, chez Aristote, on a d'un côté la substance (*ousia*), et de l'autre les neuf catégories ou accidents, qui correspondent à des manières de prédiquer des attributs d'une substance ; la puissance correspond à un type de qualité (une espèce), donc à une propriété accidentelle (obj. 11).

³ Manifestement, chez Aristote, c'est la *définition* que l'on donne d'un étant (qui est toujours un individu *particulier* : Socrate, ce cheval, cette maison, etc. même si on peut aussi définir des *genres*, p. ex. « homme », ce qu'Aristote appelle des substances secondes) qui fixe ce qu'il y a d'essentiel ou au contraire d'accidentel à en lui. La définition exprime l'essence, c'est-à-dire pour Aristote l'*ousia*. L'*ousia* correspond dans ce cas à la quiddité : le *to ti en einai*, ce que signifie être pour cet étant. *Ousia* est un dérivé de *einai*.

« Beaucoup de prédicats conviennent, en effet, à une même réalité, mais ils n'expriment pas la même chose de leur sujet. Il est évidemment différent de dire de Socrate, par exemple, qu'il est *homme*, ou de dire qu'il est *blanc*, d'affirmer qu'il *mesure autant de coudées* ou qu'il est *filis de Sophronisque*, qu'il est à *Athènes*, etc. Les prédicats de tous ces jugements ne se relient pas de la même manière à leur sujet, ils représentent des modes d'être distincts. » (Mansion, 1946, La première doctrine de la substance La substance selon Aristote, pp.354-355)

Dans cet exemple, le prédicat *homme* exprime l'essence (et peut-être *blanc* et *filis de Sophronisque*). Les autres expriment des propriétés accidentelles. Socrate pourrait ne pas les posséder et néanmoins rester l'individu qu'il est (rester Socrate).

« Lors donc qu'on rapporte un prédicat à son substrat, ce prédicat exprime ou bien *ce qu'est* le substrat (*ti estin*), ou bien une détermination qui lui advient : qualité, quantité, relation, etc. C'est là le principe de la distinction entre substance et accidents. En effet, poursuit Aristote, 'les prédicats qui signifient la substance (*ousian*) signifient que le sujet auquel ils sont attribués est par essence le prédicat ou l'une de ses espèces. Ceux au contraire qui ne signifient pas une substance, mais qui sont affirmés d'un sujet différent d'eux-mêmes, lequel n'est pas essentiellement cet attribut ou une espèce de cet attribut, sont des accidents (*sumbebechota*)'. Ainsi 'blanc' est un accident de 'homme', car l'homme n'est par essence ni le blanc, ni une espèce du blanc, tandis qu'il est essentiellement un animal. » (Ibid., p.356)

- Dans le même ordre d'idée, on n'a pas besoin (comme on le fait avec les autres étants) de créditer Dieu d'une puissance d'agir, pour *expliquer* son opération, puisque « l'essence de Dieu est suffisante pour qu'il agisse par elle » (obj. 9). « il est superflu de lui ajouter une puissance pour agir » (p.43).
- Si l'on rétorque (obj. 10) que *en réalité* la puissance de Dieu n'est pas autre chose que son essence, mais que faire cette distinction conceptuelle est utile pour nous représenter Dieu, on peut répondre qu'une distinction à laquelle rien ne correspond en réalité est vide et sans utilité.
- Finalement, dans la théorie finaliste d'Aristote, toute puissance s'exerce *en vue* d'obtenir un effet : son exercice est finalisé. Mais Dieu n'est pas en vue d'autre chose que lui. On ne peut donc parler avec lui de puissance (obj. 13).

Avant de répondre à ces objections, et pour préparer sa réponse, TA fait remarquer deux choses :

La première est que la puissance étant toujours comprise par référence à l'acte, et l'acte se comprenant en deux sens (l'acte comme opération, qui est son sens premier ; et l'acte comme forme résultant de ce processus, qui est son sens second), il faut distinguer deux sortes de puissances : la puissance active, à quoi correspond le premier sens (l'acte en tant qu'opération) ; la puissance passive, à laquelle correspond cette fois l'acte pris au sens second de forme.

Ensuite, TA fait remarquer que quand nous cherchons, avec nos moyens intellectuels limités, à nous représenter Dieu « comme un être absolument parfait » (p.47), qui ne souffre aucun défaut, nous ne pouvons faire autrement que de partir des différentes formes de perfection que nous trouvons dans notre monde, et qui sont toujours des perfections relatives et partielles, c'est-à-dire *imparfaites*. On peut tomber sur une surface parfaitement lisse, ou parfaitement blanche, mais si l'on y regarde de plus près, on verra des imperfections, des irrégularités.

Notre méthode pour penser Dieu consiste alors à exclure abstraitement de ces perfections toute relatives ce qui reste imparfait en elles. Or, si l'on considère des concepts comme la substance et l'être, cette opération revient à ne conserver qu'une partie de leur contenu conceptuel. Être substance pour un étant concret signifie (a) d'une part présenter une forme de subsistance (maintenir son identité dans le temps, rester identique à soi), et (b) d'autre part servir de substrat pour des déterminations accidentelles, qui vont et viennent. Mais quand on applique le concept de substance à Dieu, nous dit TA, on ne conserve que l'idée de subsistance, non celle qu'être substrat de propriétés transitoires. Dieu *est*, point. Il n'est pas *quelque chose*, car tout attribut entraîne la délimitation (donc la limitation) de son substrat : être *ainsi* implique de ne pas être autre chose.

Il en va de même pour l'opération, que « nous attribuons à Dieu [...] en raison de sa perfection ultime, non en raison de ce en quoi elle passe », à savoir les créatures. Et de même, pour la puissance, que nous lui attribuons « du fait qu'elle demeure et est son principe, mais non pas parce qu'elle est complétée par l'opération » (p.47). En somme il s'agit de ne retenir du concept de puissance que l'idée qu'elle est ce en vertu de quoi l'opération se fait, et de laisser de côté l'idée que la puissance peut être en acte, et que puissance et acte sont deux choses séparées. La puissance de Dieu n'est pas autre chose que l'opération.

Dans ses réponses aux objections (« solutions ») (la partie que nous avons lue, sol. 1 à 10), TA insiste pour l'essentiel sur deux points :

- Tout d'abord (sol. 1, pp.47-48), attribuer à Dieu la puissance, parce que dans son essence il est opération, n'est possible que de manière pour ainsi dire *indirecte* et « en raison », et non pas « en réalité » selon les termes de TA. (1) Il est dans la nature de Dieu d'opérer : Dieu opère *par* son essence. (2) Et toute opération, par nature, exige un principe (c'est en vertu de ce principe qu'elle opère), à savoir la puissance. (3) Mais l'essence divine *comme telle* n'a pas pour autant de principe (c'est-à-dire quelque chose en vertu de quoi elle est ce qu'elle est), et la puissance

ne doit pas être comprise comme un principe réel « derrière » l'essence de Dieu. D'un point de vue conceptuel, l'opération exige un principe, mais c'est là une particularité *de notre pensée*, la manière dont nous nous représentons les choses – et non pas une caractéristique réelle. L'essence de Dieu n'a pas de principe. Ou plutôt, elle n'en a un que parce que nous appliquons à Dieu le concept d'opération, qui, dans notre représentation, est indissociable du concept de principe (aucune opération ne peut se faire sinon en raison d'un principe – cf. le principe de raison suffisante de Leibniz, qui prétend exprimer une nécessité et un caractère intrinsèque à notre raison). « Il est impossible de penser que Dieu agit par son essence sans penser qu'il y a de la puissance en lui. » (sol.5, p.49) En conséquence, TA semble défendre que *en réalité* Dieu n'a pas de puissance (en tout cas distincte de l'essence), mais que, étant donné le fonctionnement de notre pensée, il est légitime de nous représenter qu'il possède une puissance, et opère en vertu de cette puissance qu'il possède.

- Si l'on considère que la puissance en vertu de laquelle Dieu opère n'est pas « ajoutée à son essence », mais n'est qu'une manière pour nous d'exprimer son essence (avec nos catégories humaines de pensée, aurait-on envie de dire), alors parler de puissance à propos de Dieu n'interfère pas avec sa simplicité et sa prééminence (sol. 5, p.49). La puissance « surajoute seulement, en esprit, une relation de principe » (p.50). « La puissance active en Dieu est identique à son essence », autrement dit, « l'essence divine et sa puissance [sont] identiques en réalité » (sol. 6, p.49). Ce n'est qu'au plan conceptuel qu'on les traite comme deux choses distinctes. Mais le gain d'intelligibilité qu'apporte cette distinction conceptuelle (qui « ajoute [...] une manière de signifier ») justifie son emploi.

Au programme de cette séance : nous poursuivons la lecture de la Question 1, à partir de la solution 11 (p.51) à laquelle nous étions arrivés. Et nous enchaînerons sur la lecture de la Question 2, axée sur le problème de l'infini.