# L'identité de l'essence et de l'être en Dieu : une lecture métaphysique de *De Potentia*, q. 7, a. 2

Fco. Javier Rubio Hípola

## I. Introduction

Pourquoi, pour démontrer que Dieu est son propre être, saint Thomas a-t-il besoin d'élucider non seulement ce que signifie être cause de l'*esse*, mais aussi ce que signifie le fait que l'*esse* soit l'acte de toute perfection ?

Cette question constitue le point de départ de notre lecture du deuxième article de la septième question des *Quaestiones disputatae de Potentia*, où nous accorderons une attention particulière à la réponse à la neuvième objection.

La doctrine de l'*esse* en tant qu'*actualitas omnium actuum* et *perfectio omnium perfectionum* a fait l'objet d'une attention privilégiée au sein de la tradition dite du « thomisme intensif », notamment dans l'interprétation métaphysique de Cornelio Fabro. Les travaux de Christian Ferraro et d'Alain Contat ont contribué de manière décisive à mettre en lumière tant l'originalité spéculative de ce passage que ses implications pour la compréhension de la composition réelle entre essence et être dans les étants créés.

Nous ne prétendons pas ici reprendre ces interprétations, et encore moins proposer un exposé général de la doctrine thomiste de l'acte d'être. Notre objectif est plus restreint : il s'agit d'examiner la fonction que remplit la réponse à la neuvième objection au sein de l'argumentation de l'article et, plus précisément, son rapport avec la démonstration de l'identité entre essence et être en Dieu.

Notre hypothèse est que la réponse à la neuvième objection permet de mieux approfondir l'argument développé par saint Thomas dans le *corpus* de l'article. Alors que ce dernier établit l'identité entre essence et être en Dieu à partir de la causalité universelle de l'*esse*, la neuvième réponse précise la nature de cet acte d'être lui-même, en le présentant comme l'actualité de tous les actes et la perfection de toutes les perfections.

Pour examiner cette hypothèse, nous procéderons en trois étapes. Dans un premier temps, nous reconstituerons brièvement l'architecture de l'article et sa place au sein de la septième question. Ensuite, nous analyserons le raisonnement causal du *corpus*, en nous arrêtant sur une difficulté

que nous jugeons particulièrement significative : le passage de la ressemblance entre cause et effet à l'identité entre essence et être en Dieu. Enfin, nous étudierons la réponse à la neuvième objection, en cherchant à montrer comment sa compréhension intensive de l'*esse* éclaire la portée métaphysique de la démonstration précédente.

## II. Analyse exégétique de l'architecture de l'article

Avant d'aborder l'analyse de l'article et de la question, il convient de rappeler brièvement sa place au sein de l'ensemble des *Quaestiones disputatae de Potentia*. L'ouvrage s'ouvre sur l'examen de la puissance divine, puis traite de la création, de la conservation des êtres, ainsi que de diverses questions relatives à l'action de Dieu. La septième question est consacrée à la simplicité de l'essence divine.

Nous estimons que cette position est significative. En effet, l'identité entre l'essence et l'être apparaît ici dans le cadre d'une recherche sur la puissance et l'action divines, et non comme une question métaphysique isolée de la problématique causale. Comme nous le verrons, c'est précisément la causalité universelle de l'être qui constitue le point de départ de la démonstration développée dans le corps du deuxième article.

La septième question, intitulée *De divinae essentiae simplicitate*, comprend onze articles que l'on peut répartir en trois grands groupes. Le premier, constitué par les deux premiers articles, porte sur la simplicité divine et, plus précisément, sur l'identité entre l'essence et l'être en Dieu. Le second, qui englobe les articles trois à sept, examine l'appartenance de Dieu à un genre ainsi que les conditions de possibilité de la prédication des noms divins. Enfin, les articles huit à onze abordent la question des rapports entre Dieu et les créatures. Ce parcours permet de saisir l'importance structurelle du deuxième article. En effet, en établissant l'identité entre l'essence et l'être en Dieu, saint Thomas fournit un fondement métaphysique indispensable pour comprendre comment diverses perfections peuvent être attribuées à Dieu sans pour autant introduire de composition dans sa substance. L'identité entre l'essence et l'*esse* constitue donc un point d'articulation entre la simplicité divine, la prédication des perfections et la relation causale entre le premier principe et les créatures.

Si l'on se penche maintenant sur la structure interne de l'article, on constate que saint Thomas soulève un ensemble de problèmes qui touchent directement à divers aspects de l'identité entre l'essence et l'être en Dieu. Les trois premières objections relèvent du domaine de la

connaissance. Ils partent d'une difficulté classique : nous savons que Dieu existe, mais nous ne savons pas ce qu'est Dieu. Comment, dès lors, son être et son essence peuvent-ils s'identifier, si l'un nous est connu tandis que l'autre demeure inconnu ? Les trois objections suivantes introduisent une difficulté différente, que l'on pourrait qualifier de transcendantale. L'être est commun à toutes choses et, précisément en raison de cette communauté, il semble incapable de distinguer une réalité d'une autre. Si Dieu était son propre être, comment pourrait-Il se distinguer des créatures sans s'identifier à l'être qui leur est commun à toutes ? Les septième et huitième objections déplacent le problème vers la simplicité divine. Si l'être est conçu comme quelque chose de participé, ou comme une détermination prédiquée d'une substance, comment pourrait-il s'identifier à ce qui est absolument simple ? La neuvième objection, sur laquelle nous reviendrons plus loin, soulève une difficulté encore plus radicale. Il ne s'agit plus simplement de se demander si l'être peut être prédiqué de Dieu au sens propre, mais si l'être est, en soi, une perfection ou une imperfection. En d'autres termes : l'*esse* est-il une sorte de principe potentiel qui tire sa perfection des déterminations formelles, ou constitue-t-il, au contraire, l'actualité radicale de toute perfection ? Enfin, les deux dernières objections reviennent sur des questions déjà évoquées au début. La dixième soulève une difficulté d'ordre causal : si l'être des étants procède des principes de leur essence, comment peut-il s'identifier à la substance divine, qui est sans principe ? La onzième reprend une difficulté d'ordre gnoséologique : si Dieu s'identifie à son propre être, pourquoi son existence ne nous est-elle pas immédiatement évidente ?

Ce bref examen permet de constater que l'article fait preuve d'une remarquable richesse spéculative. S'y rejoignent la question de notre connaissance de Dieu, la transcendantalité de l'être, la simplicité divine et la causalité première. Il existe toutefois une difficulté que nous jugeons particulièrement significative pour la compréhension de l'argumentation développée dans le *corpus* : celle que soulève la neuvième objection, concernant la perfection ou l'imperfection de l'*esse*.

Avant d'aborder cette objection, il convient d'examiner l'argument principal de l'article. Ce qui frappe d'emblée, c'est que saint Thomas ne part pas directement de la simplicité divine — comme on aurait pu s'y attendre compte tenu du contexte de la septième question — mais d'un argument causal. Le principe retenu est, précisément, que lorsque plusieurs causes distinctes produisent un même effet (*communicant in uno effectu*), c'est parce que cet effet provient d'une cause supérieure à toutes ces causes (*cuius illud est proprius effectus*). C'est en vertu de cette cause supérieure que les autres agissent pour produire ledit effet (comme dans l'exemple de la

chaleur des aliments). « Or », affirme l'Aquinate, « toutes les causes créées concourent à un même effet, qui est l'être, bien que chacune possède ses propres effets, par lesquels elles se distinguent les unes des autres ». D'où il découle — et c'est ainsi que conclut l'Aquinate — qu'« il doit exister une cause supérieure à toutes les autres, en vertu de laquelle toutes causent l'être, et dont l'être constitue l'effet propre. Or, cette cause est Dieu ».

Saint Thomas introduit alors un second principe : « L'effet propre de toute cause procède de celle-ci selon la similitude de sa nature (*secundum similitudinem suae naturae*) ». Ce principe lui permet de passer de l'ordre de la causalité à celui de la prédication métaphysique concernant l'essence divine : « il est nécessaire que ce que nous nommons "être" soit la substance ou la nature de Dieu ».

## III. Analyse métaphysique du « *respondeo* » et la réponse à la neuvième objection

Examinons avec attention ce passage ou cette transition dans l'argumentation. Si l'effet propre d'une cause procède de celle-ci selon une similitude de nature, nous pouvons conclure que la perfection communiquée doit se trouver dans la cause, soit formellement, soit éminemment. Dès lors, Dieu étant la cause première de l'*esse* (l'être), il faut reconnaître qu'Il possède éminemment la perfection de l'être. Mais causer une perfection ne revient pas nécessairement à s'identifier à elle. Pourquoi, alors, saint Thomas conclut-il que l'être constitue la substance divine elle-même, et non simplement une perfection que Dieu posséderait à un degré éminent ? Pour répondre à cette question, il convient de revenir au premier article de la septième question, où l'Aquinate a établi l'absolue simplicité divine.

À ce stade, il importe de rappeler que la causalité créée est secondaire et déterminée, tandis que la causalité divine est première et universelle. Nous ne sommes donc pas face à une différence purement quantitative entre les causes, mais face à une distinction proprement métaphysique.

Cette observation nous conduit à une clé essentielle pour résoudre l'aporie : l'identité entre l'essence et l'être doit, en l'occurrence, être interprétée à la lumière du contexte de la septième question, c'est-à-dire en lien avec la problématique initiale de la simplicité divine (art. 1). Rappelons que, dans ce premier article, le Docteur angélique avait démontré la simplicité divine au moyen de trois arguments. La première repose sur la priorité de l'acte par rapport à la puissance (« il est nécessaire, absolument parlant, que l'acte soit antérieur à la puissance, non seulement par nature mais aussi par le temps, car tout être en puissance est ramené à l'acte par

un être qui est déjà en acte »). Dieu, en tant que premier principe de toute actualité créée, ne peut receler aucune potentialité. Le second s'appuie sur la dépendance causale de tout composé : là où il y a composition, il est nécessaire d'expliquer l'union des éléments qui la constituent par une cause antérieure (« la composition ne pouvant résulter que d'éléments divers, ces éléments eux-mêmes requièrent un agent pour être unis »). Enfin, le troisième — qui fait office de conclusion aux précédents — montre que la perfection suprême de Dieu exige l'exclusion de toute composition en Lui. Ce recul nous permet de faire la lumière sur notre problème. Nous pouvons affirmer que, si Dieu est la cause première de tous les étants, il ne saurait présenter une composition qui exigerait une cause antérieure. Or, si en Dieu son essence était distincte de son *esse*, il faudrait admettre une composition entre ce qui est et l'acte par lequel il est. Une telle composition introduirait toutefois une structure de puissance et d'acte incompatible avec la simplicité divine absolue. Notre hypothèse, à cet égard, est que l'argument causal du deuxième article doit être interprété à la lumière de la simplicité divine établie dans le premier. Bien que cette dépendance ne soit pas explicitement formulée dans le *corpus*, elle permet de comprendre comment la perfection de l'être, qui préexiste éminemment en Dieu, ne saurait constituer une réalité reçue ou distincte de son essence.

En somme, nous avons établi que Dieu est nécessairement une cause première et un acte parfait, et que l'*esse* est l'effet propre de sa causalité universelle. Puisque la perfection communiquée par une cause doit préexister en elle, et que, en Dieu, l'*esse* ne peut être simplement une perfection reçue ou réellement distincte de son essence (car cela porterait atteinte à sa simplicité absolue nécessaire), nous devons conclure qu'en Dieu, l'essence et l'*esse* s'identifient réellement.

La troisième clé réside dans la réponse à la neuvième objection de notre deuxième article. Il convient de nous arrêter un instant sur cette neuvième objection :

> « En outre, on ne saurait attribuer à Dieu, qui est très parfait, ce qui est souverainement imparfait.
>
> Or, l'être est souverainement imparfait, tout comme la matière première. Car, de même que la matière première est déterminée par toutes les formes, de même l'être, étant souverainement imparfait, doit être déterminé par toutes les déterminations propres aux prédicaments.

> Par conséquent, tout comme la matière première ne se trouve pas en Dieu, l'être ne doit pas non plus être attribué à la substance divine ».

Dans ce texte, l'*esse* est présenté comme quelque chose de souverainement imparfait, analogue à la matière première. Comme nous l'avons vu, la difficulté n'est pas négligeable et peut se comprendre : si l'être est commun à toutes les choses et a besoin d'être déterminé par les différentes natures, il semble qu'il soit, en lui-même, dépourvu de perfection. Toutefois, si Dieu est — comme nous l'avons conclu — la réalité très parfaite et que sa substance s'identifie à l'être, l'*esse* ne saurait être une sorte de substrat potentiel nécessitant de recevoir des déterminations formelles pour parvenir à son actualité.

Saint Thomas répond en introduisant une distinction d'une grande précision, qui s'avérera décisive pour notre argumentation : « *Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* ». Je me dois de traduire ce texte, tant pour lui rendre hommage que pour en assurer la parfaite clarté : « Aucune forme déterminée n'est comprise comme étant en acte, sinon en tant qu'on considère qu'elle possède l'être. Il est donc évident que ce que j'appelle *esse* est l'actualité de tous les actes et, par conséquent, la perfection de toutes les perfections ». Cette affirmation recèle deux aspects qu'il convient de distinguer. D'une part, la priorité de l'*esse* en tant qu'acte. La forme détermine, certes, ce qu'est une chose, mais la forme elle-même n'est réellement en acte que par l'acte d'être. En ce sens, l'*esse* constitue l'actualité radicale de toutes les perfections, et non une perfection formelle parmi d'autres. D'autre part, nous rencontrons ce que Cornelio Fabro a qualifié de « plénitude intensive » de l'*esse*. Précisément parce qu'il constitue l'actualité radicale des perfections, l'être ne saurait être placé aux côtés de la vie, de la connaissance ou de la sagesse, comme s'il s'agissait d'une autre perfection du même ordre. Toutes ces dernières présupposent, en effet, l'acte d'être.

Toutefois, la réponse de l'Aquinate ne s'arrête pas là. Saint Thomas ajoute une précision que nous jugeons décisive pour saisir la portée métaphysique de son argumentation : « *Non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam* ». (« L'être n'est pas déterminé par autre chose comme la puissance l'est par l'acte, mais plutôt comme l'acte l'est par la puissance »). Cette affirmation renverse précisément le présupposé métaphysique de la neuvième objection. L'*esse* ne se comporte pas comme la matière première, qui a besoin d'être actualisée par les formes. Au contraire, c'est l'*actus essendi* qui constitue l'actualité radicale de ces formes elles-mêmes. Cela n'implique toutefois pas que l'*esse* (l'acte

d'être, *actus essendi*) participé soit illimité. L'essence détermine l'*esse* tout comme la puissance détermine l'acte : elle ne lui confère pas l'actualité, mais limite le mode selon lequel cette actualité est reçue. Il convient donc de distinguer la perfection transcendantale de l'acte d'être de sa réalisation limitée dans les étants créés. L'essence ne confère pas l'actualité à l'*esse*, mais détermine le mode fini selon lequel celui-ci est participé.

Cette réponse à la neuvième objection nous aide à éclairer l'identité de Dieu avec son propre Être. Si l'*esse* était une potentialité indéterminée — comme le soutient la neuvième objection —, l'identifier à l'essence divine reviendrait à attribuer à Dieu une imperfection radicale. En revanche, si l'*esse* est l'acte de tous les actes et la perfection de toutes les perfections, sa subsistance sans limitation réceptive s'accorde parfaitement avec la simplicité et la perfection divines absolues. En d'autres termes : Dieu n'est pas « très parfait » *malgré* le fait qu'Il s'identifie à l'être ; c'est précisément cette identité qui permet de comprendre pourquoi Il possède, de manière éminente, toutes les perfections.

Notre interprétation peut être complétée par une brève référence à la réponse à la dixième objection. Saint Thomas y distingue l'*esse* créé — effet propre du premier agent, du premier être causal — du premier être lui-même, qui est principe et non effet. Cette distinction nous permet de préciser la différence entre l'*esse* participé (principe intrinsèque d'actualité de l'étant fini) et Dieu (cause transcendante de ce même acte d'être). Il s'agit de deux ordres métaphysiques distincts, bien qu'intimement liés : celui de la constitution de l'étant créé et celui de sa dépendance causale à l'égard du premier principe.

## IV. Conclusion

Parvenus à ce stade, nous pouvons tirer une dernière conséquence de notre lecture : dans la pensée de saint Thomas, on distingue deux ordres de priorité métaphysique. À la lumière de ce qui a été exposé, il est possible de discerner deux ordres de priorité métaphysique qui convergent au sein de la pensée du *Doctor Communis*. En premier lieu, il y a la priorité constitutive de l'*esse*. En effet, l'acte d'être est ce par quoi un étant est réellement existant. Si l'on examine ce que l'Aquinate affirme dans la réponse à la neuvième objection concernant l'essence, on constate que cette essence n'actualise nullement l'*esse* — et certainement pas selon le mode par lequel une forme actualise sa matière ; elle le reçoit et le détermine, au contraire, à la manière de la puissance par rapport à l'acte, en le spécifiant. Il s'agit ici d'une priorité métaphysique propre à l'étant fini. Par ailleurs, nous sommes confrontés à la priorité

causale de l'*Ipsum Esse Subsistens*, fondement transcendant de toute participation. Car l'acte d'être participé ne trouve pas, en dernière analyse, sa propre explication en lui-même. En tant qu'il est reçu et fini, il dépend d'une cause première qui, elle, ne reçoit pas son être, mais le possède par essence. Il s'agit ici d'une priorité transcendante du principe divin, en tant que cause, par rapport à l'étant créé.

Ces deux priorités ne se confondent pas ; elles constituent plutôt deux plans distincts dont la confusion risquerait de mener à une conception immanentiste de la participation de l'*esse*. Il est donc essentiel d'établir que l'*esse* participé constitue un principe intrinsèque de la créature, tandis que Dieu en est la cause transcendante. Toutefois, il convient également de noter que ces deux dimensions ne sauraient être séparées — du moins pas de manière radicale —, car la dépendance causale de l'*esse* créé vis-à-vis de Dieu n'est pas extrinsèque à sa nature d'acte participé. Je crois que la métaphysique thomiste de la participation, réaffirmée par Cornelio Fabro et par tant d'autres thomistes de notre siècle, nous aide à comprendre avec une grande clarté que la composition réelle de l'essence et de l'*esse*, ainsi que la dépendance transcendantale de l'étant à l'égard de Dieu, sont deux aspects inséparables de cette finitude ontologique dont nous faisons nous-mêmes l'expérience, en tant qu'étants finis, au quotidien.

Revenons, pour finir, à la question par laquelle nous avons commencé. L'argument causal du *corpus* permet à saint Thomas d'établir l'identité entre l'essence et l'être en Dieu, à partir de l'effet propre de sa causalité universelle. La réponse à la neuvième objection, en revanche, nous permet de comprendre ce que signifie métaphysiquement cette identité : l'*esse* n'est pas une perfection minimale et indéterminée, mais l'actualité de tous les actes et la perfection de toutes les perfections.

La simplicité divine, la causalité première et la priorité métaphysique de l'*esse* apparaissent ainsi comme des aspects indissociables de la conception thomiste de Dieu en tant qu'*Ipsum Esse Subsistens*. Dieu n'est pas « très parfait » *malgré* le fait qu'Il s'identifie à l'être ; c'est précisément parce que son essence *est* son être même que nous pouvons saisir la plénitude, absolument simple et non participée, de sa perfection.

Merci beaucoup.