



HAL
open science

L'idée de simplicité divine, une lecture de Bonaventure et Thomas d'Aquin

Chirine Raveton

► **To cite this version:**

Chirine Raveton. L'idée de simplicité divine, une lecture de Bonaventure et Thomas d'Aquin. Philosophie. Université Paris-Sorbonne; Centre Pierre Abélard, 2014. Français. NNT: . tel-01141353

HAL Id: tel-01141353

<https://theses.hal.science/tel-01141353>

Submitted on 11 Apr 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS-SORBONNE

Ecole doctorale V (ED 0433) : Concepts et Langages

Equipe d'accueil (EA 3552) : Métaphysique, histoires, transformations, actualité

THESE

pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université Paris-Sorbonne

Discipline : Histoire de la Philosophie

L'IDEE DE SIMPLICITE DIVINE

UNE LECTURE DE BONAVENTURE ET THOMAS D'AQUIN

Présentée et soutenue publiquement par

Elsa-Chirine RAVETON

le 21 novembre 2014

Directeur de thèse :

M. Ruedi IMBACH, Université Paris-Sorbonne

Jury :

M. Olivier BOULNOIS, Directeur d'études, Ecole Pratique des Hautes Etudes

M. Ruedi IMBACH, Professeur émérite, Université Paris-Sorbonne

M. Cyrille MICHON, Professeur, Université de Nantes

M. Pasquale PORRO, Professeur, Université Paris-Sorbonne

Cette étude souhaite contribuer à une meilleure connaissance et compréhension de l'idée de simplicité divine, qui signifie l'absence en Dieu de toute composition. Pièce centrale de la pensée théologique médiévale, elle fut redécouverte il y a 35 ans par des philosophes de tendance analytique, qui en contestèrent la cohérence. Elle est depuis lors l'objet d'un débat philosophique fourni, mais le détour par l'histoire de la philosophie est nécessaire pour dégager le réseau de concepts, d'arguments et de problèmes qui lui donne sens. Après avoir étudié la première élaboration de cette idée dans les textes antiques et patristiques, puis son traitement par Pierre Lombard à la veille du IV^e concile de Latran de 1215, qui intègre pour la première fois la simplicité divine dans une profession de foi authentique du magistère, nous nous concentrons sur les œuvres de Bonaventure de Bagnoregio et de Thomas d'Aquin, qui accordent à cet attribut divin un rôle fondateur dans leur étude du mystère de Dieu. L'idée de simplicité divine s'y trouve sans cesse prise dans la dialectique de la ressemblance et de la dissemblance entre Créateur et créature. Tandis que Thomas associe de façon unilatérale la simplicité absolue à la transcendance de l'incrée, Bonaventure propose également des similitudes créées de la simplicité divine qui en favorisent l'intuition. Loin d'apparaître comme incohérente, l'idée de simplicité divine est un outil puissant pour ouvrir notre intelligence à un plan de réalité supérieur, certes mystérieux, mais néanmoins lumineux.

**THE IDEA OF DIVINE SIMPLICITY.
A READING OF BONAVENTURE AND THOMAS AQUINAS.**

This study seeks to contribute to a better understanding and comprehension of the idea of divine simplicity, which means the absence in God of any composition. Cornerstone of medieval theological thinking, divine simplicity was rediscovered 35 years ago by philosophers of analytical leanings, who challenged its coherence. It has since formed the subject of abundant philosophical debate, however, the detour via the history of philosophy is necessary in order to draw out the network of concepts, arguments and issues, from where divine simplicity derives its meaning. After the study of the first development of this idea in ancient and patristic texts, and its treatment by Peter Lombard on the eve of the 4th Council of Lateran in 1215, which integrates for the first time divine simplicity in a genuine profession of faith of the magisterium, we shall focus on the works of Bonaventure of Bagnoregio and Thomas Aquinas, who grant this divine attribute a founding role in the study of the mystery of God. The idea of divine simplicity keeps being comprised in the dialectics of similarity and dissimilarity between Creator and creature. While Aquinas associates in an unilateral way absolute simplicity and transcendence of the uncreated, Bonaventure offers also created resemblances of divine simplicity which favour its intuition. Far from appearing incoherent, the idea of divine simplicity is a powerful means to open our minds to a level of superior reality, indeed mysterious, but nevertheless radiant.

Philosophie de la religion, Théologie philosophique, Histoire de la philosophie, Dieu, Trinité, Attributs divins, Noms divins, Simplicité, Unité, Composition, Créateur, Créature, Transcendance, Bonaventure de Bagnoregio, Thomas d'Aquin, Pierre Lombard, Augustin d'Hippone, Boèce, Pères de l'Église.

Philosophy of Religion, Theological Philosophy, History of Philosophy, God, Trinity, Divine Attributes, Divine Names, Simplicity, Unity, Composition, Creator, Creature, Transcendance, Bonaventure of Bagnoregio, Thomas Aquinas, Peter Lombard, Augustine of Hippo, Boethius, Church Fathers.

Equipe d'accueil (EA 3552) « Métaphysique, histoires, transformations, actualité »
Maison de la Recherche
28, rue Serpente
75006 PARIS

Table des matières

Quelques abréviations et conventions.....	6
INTRODUCTION	7
Simplicité spirituelle, simplicité ontologique et discours théologique.....	7
L'essor contemporain de la théologie philosophique – La cohérence du concept de Dieu.....	11
Le débat contemporain sur la simplicité divine.....	17
Un retour nécessaire aux textes médiévaux.....	28
Les objectifs de ce travail.....	31
Première partie : l'élaboration de l'idée de simplicité divine dans les textes antiques et patristiques	35
I. Contre une vision anthropomorphe de Dieu	37
II. L'élaboration d'un concept spécifique de simplicité	40
III. La simplicité comme critère de distinction du divin.....	50
IV. Le problème de la relation de causalité entre un Dieu simple et un monde composé	55
V. La richesse infinie du simple.....	63
VI. Parler du simple.....	67
Hilaire de Poitiers	69
Augustin.....	73
Boèce.....	84
Deuxième partie : la simplicité divine dans les <i>Sentences</i> de Pierre Lombard	100
Troisième partie : la simplicité divine chez saint Bonaventure	117
Le <i>Commentaire des Sentences</i>	123
1. Dieu et la Création.....	126
A. Simplicité du Créateur <i>vs.</i> composition des créatures : une opposition binaire.....	129
a. Premier <i>vs.</i> second.....	129
b. Indépendant <i>vs.</i> dépendant.....	137
B. Niveaux de composition et degrés de simplicité : une continuité Créateur/créatures	144
a. Différents niveaux de composition.....	145
i. Composition <i>cum aliis/ex aliis</i> pour les étants dans un autre/par soi.....	145
ii. Les parties communes à tous les étants créés par soi	146
iii. Créatures spirituelles, créatures corporelles : les parties quantitatives	149
iv. Perfection des créatures corporelles par la composition : l'être humain	150
b. Les degrés de simplicité des anges.....	152
2. Simplicité et richesse.....	158
A. Simplicité et infinité	158
a. L'incompréhensibilité de Dieu.....	159
b. Dieu simple donc fini ? Non, Dieu infini car simple	161
c. <i>Totus sed non totaliter</i>	166
d. Grandeur spirituelle et simplicité	172
B. Simplicité et Trinité	178
a. <i>In pluribus non multiplicatum</i>	179
b. Distinction des Personnes par l'origine	183

3. Penser et dire le simple	190
A. La structure prédicative des propositions	191
B. L'utilisation de termes abstraits	197
C. La pluralité des noms	201
Les questions disputées <i>Sur le Mystère de la Trinité</i>	206
1. Simplicité et primauté.....	212
A. Plusieurs arguments en faveur de la simplicité divine.....	212
B. Le privilège de la primauté	216
C. Simplicité du Créateur et multiplicité du créé : une relation dynamique.....	220
2. Simplicité, perfection et perfections	226
A. « Simple au plus haut point par l'exclusion de toute composition et l'inclusion de toute perfection »	226
B. Les limites de notre intelligence	227
3. Simplicité et infinité.....	232
A. Une « concorde admirable »	232
a. L'infinité comme perfection, définie grâce à la simplicité.....	232
b. Suprêmement simple donc infini	234
c. « Plus grand et meilleur sont ici identiques ».....	236
B. Simple et infini, donc éternel	238
4. Simplicité et Trinité.....	241
Quatrième partie : la simplicité divine chez saint Thomas d'Aquin	250
Le <i>Commentaire des Sentences</i>	258
1. L'être et l'essence : la racine ontologique de la simplicité divine	260
A. La non-composition de Dieu : de la primauté à l'être essentiel.....	262
B. La composition fondamentale d'être et d'essence des substances créées	264
a. Une connaissance négative de la simplicité	264
b. La composition des créatures spirituelles.....	266
c. Le défaut de simplicité des créatures	269
C. <i>Esse</i> et simplicité de Dieu	274
a. La simplicité et le nom propre de Dieu : « <i>qui est</i> ».....	274
b. Comment Dieu est-il à la fois simple et déterminé ? Déterminé par sa simplicité.....	275
c. Dieu <i>est</i> et est <i>quelque chose</i>	278
2. Simplicité de Dieu et diversité de ses attributs.....	280
A. Les noms divins ont-ils un fondement en Dieu ou seulement dans la créature ?	281
a. Le cas des noms négatifs et relatifs	281
b. Est-ce le cas de tous les noms divins de ne rien poser <i>en</i> Dieu ?	283
c. Les raisons des attributs sont en Dieu.....	287
B. Aucune pluralité de raisons en Dieu, mais une perfection simple et éminente	290
C. Pourquoi alors y a-t-il une pluralité de raisons ? La connaissance du simple.....	293
a. Une connaissance humaine de Dieu à partir du créé.....	294
b. Les limites structurelles de toute intelligence créée	296
La <i>Somme contre les Gentils</i>	298
1. Etablir et spécifier la simplicité divine.....	300
A. La non-composition de l'acte pur.....	301
a. Le mélange d'acte et de puissance de tout composé.....	301
b. Autres arguments de la non-composition de Dieu.....	302
c. Simplicité divine et simplicité de la matière première.....	303
B. Une simplicité transcendante.....	304
a. <i>In fine nobilitatis, in fine simplicitatis</i>	305
b. La simplicité d'une chose subsistante et non d'une partie.....	306

2. Un outil pour penser les attributs divins : un méta-attribut	309
A. Identité de Dieu avec ses attributs.....	310
a. Preuves.....	310
b. Noms concrets et noms abstraits.....	311
c. La multiplicité des noms divins	313
B. Conséquences sur l'analyse de l'action divine.....	315
a. L'action divine, identique à Dieu lui-même.....	315
b. Le sens relatif de la puissance divine.....	316
i. La puissance divine, principe non de l'action mais des créatures produites	316
ii. Simplicité et multiplicité des relations	318
c. La pensée divine.....	318
i. Simplicité de l'essence divine et multitude des choses pensées.....	320
ii. Conséquence sur la production par Dieu du multiple	321
iii. Une pensée sans composition ni division	322
iv. L'intellect divin peut-il être vrai ?.....	324
d. La volonté divine	326
i. Une simplicité consécutive à celle de la pensée	326
ii. La volonté divine est-elle nécessaire ?	329
Les questions disputées <i>Sur la puissance de Dieu</i>.....	334
1. La simplicité du Créateur.....	339
A. La non-composition de l' <i>ens primum</i>	339
B. L'être essentiel de la cause première.....	342
a. Dieu, cause propre de l'être.....	343
b. L'identité d'être et d'essence, racine de la simplicité	344
i. <i>Extra genus</i>	344
ii. Aucun accident	345
2. Simplicité divine et multiplicité des créatures	348
A. Simplicité, infinité et fécondité.....	350
B. Multiplicité dans les effets, mais unité dans la cause	351
a. L'agent divin	351
b. Une double similitude	353
c. Conséquence sur les noms divins.....	355
3. Simplicité divine et fécondité trinitaire.....	357
CONCLUSION	361
ANNEXE.....	387
Traduction de la distinction 2 du livre I du <i>Commentaire des Sentences</i> de Thomas d'Aquin.....	387
BIBLIOGRAPHIE	404
Sources anciennes et modernes	404
Sources contemporaines	408

Quelques abréviations et conventions

BA : Bibliothèque Augustinienne

CG : *Somme contre les Gentils* (Thomas d'Aquin)

CS : *Commentaire des Sentences* (auteur selon le contexte)

DEE : *De l'être et de l'essence* (Thomas d'Aquin)

DMT : Questions disputées *Sur le Mystère de la Trinité* (Bonaventure)

DP : Questions disputées *Sur la puissance de Dieu* (Thomas d'Aquin)

PG : Patrologie Grecque

PL : Patrologie Latine

SC : Sources chrétiennes

ST : *Somme de théologie* (Thomas d'Aquin)

arg./f. : argument contre/pour la thèse soutenue

qn/qs : argument dans le sens « quod non »/« quod sic »

Les numéros de ligne que nous indiquons dans les références des textes d'Aristote (par ex. 34 dans « *Seconds Analytiques*, II, 1, 89 b 34 ») sont des approximations déterminées à partir d'éditions qui numérotent les lignes du texte d'Aristote de 5 en 5.

Les traductions des textes contemporains sont les nôtres. Pour les textes anciens, nous précisons s'il s'agit d'une traduction de référence, sinon c'est la nôtre.

INTRODUCTION

Simplicité spirituelle, simplicité ontologique et discours théologique

« Plus on s'approche du Bon Dieu, plus on se simplifie... » Cette constatation dont fit part « une bonne vieille mère » carmélite¹ à sa sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, rejoint l'expérience unanime des chercheurs de Dieu². Ils savent que pour aller à lui, il faut simplifier leur existence, la débarrasser du superflu qui encombre et des complications de l'amour-propre, et qu'en retour l'union à Dieu donne à l'âme la paix et la transparence, « la simplicité lumineuse et la sécurité profonde d'une vie divinisée jusqu'au centre »³, comme l'écrit le chartreux auteur d'*Amour et silence*. Cette simplicité de plénitude, non d'indigence⁴, signe de sagesse et non d'inexpérience, est une participation au « privilège divin de la simplicité »⁵, Dieu unissant la perfection la plus haute et la simplicité la plus absolue. « La simplicité est le signe de Dieu. »⁶

En effet, la simplicité spirituelle, comme exigence et fruit de l'union à Dieu, est enracinée par de nombreux auteurs spirituels dans la simplicité ontologique de Dieu lui-même. A la manière d'un préalable, une certaine simplicité est requise pour être conforme à la nature du Dieu que nous désirons. Ainsi Maître Eckhart fait de la division de l'âme le premier obstacle de l'union à

¹ Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Histoire d'une âme, Manuscrits autobiographiques*, Cerf-Pèlerinage de Lisieux, 2007, Ms A 70v°-71r°, p. 152.

² Voir, pour la tradition chrétienne, le très riche article « Simplicité », écrit par Ysabel de Andia, Vincent Desprez et Michel Dupuy, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, T. XIV, Paris, Beauchesne, 1990, col. 892-921. On trouve dans *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, T. I, éd. S. Lemaître, Paris, Plon, 1955, des témoignages de diverses traditions spirituelles qui nouent approche de l'absolu ou du divin et simplification, par exemple p. 169-171, Tchouang-Tseu, l'un des Pères du Taoïsme, du IV^e siècle avant J.-C. : « Embrasser, voilà la grande science, la grande parole. Distinguer, c'est science et parler d'ordre inférieur. – *Tout est Un*. Durant le sommeil, l'âme *non distraite* s'absorbe dans cette unité ; durant la veille, *distracte*, elle distingue des êtres divers. [...] *Tout voir, dans l'unité primordiale non encore différenciée, ou d'une distance telle que tout se fond en un*. Voilà la vraie intelligence. », ou p. 225-226, Abu-Yazid, mystique soufi du IX^e siècle : « je Lui [Dieu] dis : « Embellis-moi de Ton unicité, revêts-moi de Ton ipsité et ravis-moi en Ta monéité, afin que lorsque Tes créatures me verront, elles disent : « Nous T'avons vu », que Tu sois cela, que je ne sois plus là. » ».

³ Un Chartreux, *Amour et silence*, Paris, Seuil, 1951¹, 1995, p. 84.

⁴ Voir Jean Guitton, *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, 2^e éd., Paris, Ed. de l'Emmanuel, 1995, p. 22 : « il y a deux sortes de simplicité, comme il y a deux sortes d'enfance : la simplicité d'indigence, l'enfance du départ dans la vie, qui n'est qu'une image du but. Et la simplicité d'achèvement, l'enfance impossible à atteindre, sorte de retour de l'être mûr vers sa source », cité par Loïc Bournay o.p., *La simplicité chez Sainte Thérèse de Lisieux*, <http://biblio.domuni.org/articlestheo/simplicite/simplicite.pdf>, 2004, p. 16.

⁵ Un Chartreux, *Amour et silence*, p. 136.

⁶ Un Chartreux, *Amour et silence*, p. 133.

Dieu⁷ ; il faut « que l'âme soit simple et non divisée, car si elle doit être unie à Dieu, il faut qu'elle soit simple comme Dieu est simple »⁸. Le chartreux auteur d'*Amour et silence* justifie, dans un autre recueil, ses conseils de simplicité spirituelle en se référant à la nature même de Dieu : « C'est que Dieu est la simplicité même et nous devons être simples pour nous unir à Lui. Toutes les créatures peuvent nous tromper ; elles nous trompent même sans le vouloir parce qu'elles sont composées ; mais Dieu ne peut nous tromper. Il ne porte point de masque, Il ne peut cacher son intention qui est simple et unique comme Lui, qui est Son être même. Il nous faut donc voler vers Lui directement avec une confiance absolue sans aucune hésitation. »⁹ Mais la simplicité n'est pas qu'un préalable, elle est aussi un fruit de l'union à Dieu ; nous pouvons toujours croître en simplicité, c'est pourquoi le contact avec Dieu, simple lui-même, en nous défiant, nous simplifie sans cesse. C'est l'idée exprimée par la « bonne vieille mère » de sainte Thérèse, comme par leur Père saint Jean de la Croix, selon lequel la transformation spirituelle de l'âme lui donne une « ressemblance avec la simplicité et la pureté de Dieu »¹⁰.

En affirmant la simplicité de Dieu, l'expérience des mystiques rejoint une très large tradition philosophique et théologique. La simplicité en ce sens ontologique désigne une forme supérieure d'unité, qui bannit toute multiplicité de parties. Tandis que la simplicité morale et spirituelle s'oppose à la duplicité, à la dualité ainsi qu'à la complication¹¹, la simplicité ontologique s'oppose à la composition. L'homme peut tendre spirituellement vers plus de simplicité, mais ontologiquement il est nécessairement composé, ne serait-ce que par sa matérialité. Son corps est fait de plusieurs membres, qui sont chacun moindres que le corps tout entier, et ce dernier entre lui-même en composition avec l'âme. Si Dieu est absolument simple, il n'est pas un tout composé de parties, quelles qu'elles soient. Il n'y a rien en Dieu qui soit moindre que Dieu.

En même temps qu'elle simplifie le contemplatif et l'appelle à une adoration simple et silencieuse, la simplicité de Dieu justifie paradoxalement la haute complexité du discours théologique. A première vue, elle paraît plutôt le discréditer. En effet, les concepts qu'il emploie

⁷ Maître Eckhart, Sermon 85, in *Sermons*, T. 3, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979, p. 160-161 : « Trois obstacles font que l'âme ne s'unit pas à Dieu. Le premier, c'est qu'elle est trop divisée, en sorte qu'elle n'est pas simple, car lorsque l'âme est inclinée vers les créatures, elle n'est pas simple. »

⁸ Maître Eckhart, Sermon 85, *ibid.*, p. 161.

⁹ Un Chartreux, *Ecoles de silence*, Parole et Silence, 2001, « Sur la simplicité », p. 100.

¹⁰ Saint Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel*, strophe 17, trad. P. Grégoire de Saint Joseph, Paris, Seuil, 1995, p. 131. Saint Vincent de Paul articule également la vertu de simplicité à la simplicité ontologique de Dieu : il distingue « deux sortes de simplicité : l'une purement naturelle et naïve [...] qui ne vaut rien, ou du moins qui n'est pas vertu... Il y en a une autre qui a quelque rapport avec Dieu. Oh, la belle vertu ! Dieu est un être simple, qui ne reçoit aucun autre être, une essence souveraine et infinie qui n'admet aucune agrégation avec elle ; c'est un être pur qui jamais ne souffre d'altération. Or cette vertu du Créateur se trouve en quelques créatures par communication » (*Entretien* 201, cité par le *Dictionnaire de Spiritualité*, T. XIV, col. 915).

¹¹ Quant au plan cognitif, la simplicité est davantage opposée à la complication qu'à la complexité. L'alliance entre la simplicité et la complexité a pu être exprimée par le concept de « complexité », qui est « cette complexité déchiffrable, car fondée sur une riche combinaison de règles simples » (Alain Berthoz, *La simplicité*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 12 ; la simplicité est prioritairement, pour ce neurophysiologiste, une propriété du vivant).

ne sont pas taillés à la mesure du divin, ils délimitent alors que Dieu est infini, ils sont composés entre eux quand il est simple. Ce décalage entre la nature des concepts et celle de Dieu peut conduire à dénoncer l'échec du discours théologique et à privilégier un rapport plus intuitif à Dieu. Le concept serait une idole détournant du Dieu vivant¹². Mais ce refus d'un discours conceptuel sur Dieu se contredit lui-même, car il se fait nécessairement au nom d'un certain concept de Dieu. Ainsi, dans *Certitudes négatives*, Jean-Luc Marion caractérise Dieu par une « inaccessibilité » radicale, il souligne « notre impuissance à définir le moindre concept de l'essence de Dieu : en voulant dire « Dieu » [...], nous ne parvenons même pas à savoir de quoi nous parlons, ni ce que nous visons. »¹³ Or il justifie cette impuissance par l'infinité de Dieu, qui nous le rend incompréhensible :

« par définition, je ne puis assigner légitimement aucun concept à Dieu, car tout concept implique la délimitation de ce dont il assure la compréhension ; il contredit donc la seule définition acceptable de Dieu – à savoir qu'il outrepassé toute délimitation, donc toute définition possible pour un esprit fini. L'incompréhensibilité, qui partout ailleurs atteste une défaillance de ma connaissance ou une insuffisance de l'objet à connaître, prend ici, et ici seulement, rang d'une exigence épistémologique précisément imposée par ce qu'il s'agit de penser – l'infini, l'inconditionné, donc l'inconcevable. »¹⁴

L'inadéquation de la finitude du concept à l'infinité de Dieu, comme celle, peut-on ajouter, de sa nature prédicative à la simplicité de Dieu, n'est établie qu'à partir d'une certaine connaissance de Dieu comme étant infini et simple, ces concepts dérivant eux-mêmes d'autres caractéristiques de Dieu, comme par exemple la primauté ou la perfection. L'affirmation de la déficience des concepts découle donc d'une certaine conceptualisation. Mais en retour, elle appelle une conceptualisation plus intense¹⁵. L'imperfection du discours conceptuel appliqué à Dieu n'implique pas son illégitimité, mais exige un surcroît d'analyse et de sophistication, pour qu'il puisse intégrer une analyse de ses propres limites. Ainsi, une affirmation sur Dieu, par exemple « Dieu est bon », doit être corrigée par d'autres affirmations, niant la composition induite par la première : « Dieu est simple, donc « bon » n'est pas une propriété distincte de Dieu

¹² Voir par exemple : Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982), « Le propre de Dieu » in *Certitudes négatives* (2010).

¹³ *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010, p. 87.

¹⁴ *Certitudes négatives*, p. 90.

¹⁵ Voir Cyrille Michon, « Il nous faut bien un concept de Dieu », *Critique*, 2006/1, n° 704-705, p. 92-104 : « L'athée a besoin d'un concept de Dieu, pour dire que rien n'y correspond, et que Dieu n'existe pas. Mais quand le théiste prétend que Dieu échappe à tel concept, il veut dire que ce concept lui est inadéquat, et, s'il prétend que Dieu échappe à tout concept, il veut dire qu'aucun concept ne lui est adéquat. Or cela, comment le sait-il, comment pourrait-il seulement le savoir ? [...] Il faut que la chose soit là et je puisse constater qu'aucune idée, aucun mot ne lui va [...]. Mais si la chose n'est pas là, n'est donnée en aucune manière, il ne s'ensuit sans doute pas qu'elle n'existe pas, mais la seule possibilité d'y penser et d'en parler suppose qu'un concept en soit formé. » (p. 93) Du même auteur, *Prescience et liberté*, Paris, PUF, 2004, p. 12-13 : « si [l]es concepts sont tenus pour trop pauvres, [...] alors la tâche du philosophe consistera justement à préciser ce qui échappe au concept, mais il ne pourra le faire qu'en formant le concept de ce qui échappe au concept. Bref, quitte à ne former de Dieu que des concepts négatifs, je ne vois pas comment en parler sans user de termes qui sont les expressions de concepts. [...] On pourrait alors dire qu'un tel discours [sur Dieu] ne peut pas, voire ne doit pas être tenu. Le problème c'est qu'il l'est : pas seulement par les philosophes épris de théologie, voire d'athéologie, philosophique, mais par les textes des Écritures qui servent de base à la foi des croyants. »

lui-même, Dieu est identique à sa bonté etc... ». Elle suscite l'élaboration de distinctions conceptuelles nouvelles, par exemple entre la chose signifiée par le mot « bonté » (la bonté), applicable à Dieu, et la manière de la signifier (sur le mode de la composition), qu'on n'applique pas à Dieu. La simplicité absolue de Dieu appelle donc potentiellement un discours théologique très complexe. On peut appliquer ici, *mutatis mutandis*, les analyses que Bergson consacre à la simplicité de l'intuition philosophique. Il montre dans *La pensée et le mouvant* que la doctrine d'un philosophe peut être ramenée, derrière sa complication apparente, « à un point unique » :

« Et ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction : ainsi, de théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il n'a fait autre chose, par une complication qui appelait la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle. Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer. »¹⁶

C'est l'incommensurabilité entre un Dieu absolument simple et les moyens dont nous disposons pour le dire, adaptés aux réalités composées et finies qui nous entourent, qui explique la sophistication du discours sur Dieu. C'est un défi qui pousse l'esprit aux limites du pensable et c'est pourquoi « Dieu » est un tel moteur d'invention théorique pour la philosophie. Cette incommensurabilité explique en même temps l'imperfection du discours théologique, la déception qu'il peut produire et pourquoi les théologiens n'ont pas toujours « parlé toute leur vie », pour paraphraser Bergson. On peut songer au verset des Psaumes (65, 2) cité par Maïmonide, « pour toi le silence est la louange »¹⁷, ou à la célèbre réponse de Thomas d'Aquin à Raynald, qui s'étonnait que son maître, suite à une expérience mystique transformante, abandonnât l'écriture de son œuvre : « Tout ce que j'ai écrit me semble de la paille en comparaison de ce que j'ai vu. »¹⁸ Mais cette vie mystique n'invalide en rien la légitimité d'une analyse théologique conceptuelle et argumentée. Elle la suppose même à un certain stade de son

¹⁶ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938¹, 1999¹⁴, « L'intuition philosophique », p. 119. Voir aussi « Introduction à la métaphysique », p. 180-181 : « Vu du dedans, un absolu est donc chose simple ; mais envisagé du dehors, c'est-à-dire relativement à autre chose, il devient, par rapport à ces signes qui l'expriment, la pièce d'or dont on n'aura jamais fini de rendre la monnaie. Or, ce qui se prête en même temps à une appréhension indivisible et à une énumération inépuisable est, par définition même, un infini. »

¹⁷ *Le Guide des Égarés*, I, 59.

¹⁸ Voir J.-P. Torrell, o. p., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires-Cerf, 2002, p. 424, ainsi que p. 429 pour le commentaire de J.-P. Torrell : « La paille, c'est l'expression consacrée pour distinguer, en lui donnant son poids, le grain de la réalité de l'enveloppe des mots ; les mots ne sont pas la réalité, mais ils la désignent et y conduisent. Parvenu à la réalité même, Thomas avait quelque droit à se sentir détaché à l'égard des mots, mais cela ne signifiait nullement qu'il considérait son œuvre sans valeur. Simplement il arrivait au-delà. » Ce qui est dit ici des mots s'applique aussi aux concepts.

développement, puisqu'elle requiert la foi dans certaines propositions tenues pour vraies. L'adresse à Dieu suppose nécessairement un discours, fût-il minimal, *sur* Dieu¹⁹.

L'essor contemporain de la théologie philosophique – La cohérence du concept de Dieu

La philosophie contemporaine offre précisément l'exemple d'un effort aigu d'analyse conceptuelle et d'argumentation rationnelle appliquées à Dieu. Depuis un demi-siècle, des philosophes de tendance analytique, principalement anglo-saxons, souvent américains, développent de manière dialogique, dans des articles croisés, des réflexions complexes de théologie philosophique. L'un de ses représentants éminents, Nicholas Wolterstorff, a même pu affirmer récemment : « Jamais, depuis la fin du Moyen-Âge, la philosophie de la religion et la théologie philosophique n'ont été aussi florissantes qu'au cours de ces quarante dernières années dans la philosophie de tradition analytique. »²⁰

Ces philosophes sont effectivement, par leur objet d'étude comme par leur méthode²¹, des héritiers de la scolastique médiévale, dont ils sont très souvent lecteurs²², mais ils renouent

¹⁹ Cyrille Michon, « Il nous faut bien un concept de Dieu », p. 104 : « La théologie négative suppose un ou des concepts de Dieu, et le discours non déclaratif de la prière aussi : la demande et la louange ne sont pas adressées à n'importe qui, et ne sont même adressées qu'à un auditeur potentiel. »

²⁰ Nicholas Wolterstorff, « Les origines de la philosophie analytique de la religion », *ThéoRèmes*, 1 (2012), <http://theoremes.revues.org/265>, § 1, traduit par Sébastien Réhault et qui reprend des parties de « How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition in Philosophy ? », in *Analytic Theology*, O. D. Crisp et M. C. Rea, Oxford, Oxford UP, 2009. Pour une présentation et une anthologie : *Philosophie de la religion, Approches contemporaines*, C. Michon et R. Pouivet (éd.), Paris, Vrin, 2010. Parmi les publications américaines récentes : *Analytic Theology*, O. D. Crisp et M. C. Rea, *op. cit.*, et *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Thomas P. Flint et Michael C. Rea (ed.), Oxford, Oxford UP, 2009. Des revues francophones ont dernièrement consacré des numéros thématiques à l'essor de cette discipline : *Klésis*, 17 (2011), « Philosophie analytique de la religion », <http://www.revue-klesis.org/numeros.html#d17> ; *ThéoRèmes*, 1 (2012), « Les renouveaux analytiques de la philosophie de la religion en question », <http://theoremes.revues.org/259>, un peu plus anciennement, *Revue internationale de philosophie*, 2003/3 (n° 225), « Philosophie Analytique de la Religion ». Parmi les travaux français contemporains en philosophie de la religion, on peut citer : *Analyse et théologie, Croyances religieuses et rationalité*, S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou et R. Pouivet (éd.), Paris, Vrin, 2002 ; Cyrille Michon, *Prescience et liberté*, Paris, PUF, 2004 ; Paul Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004 ainsi que *Ex Nihilo*, vol. 1 et 2, Paris, Hermann, 2011 ; Yann Schmitt, *L'ontologie réaliste du théisme*, doctorat soutenu en 2010.

²¹ Voir Cyrille Michon, « Philosophie de haut en bas, La théologie (scolastique) comme philosophie (analytique) de la foi (chrétienne) », *Revue Internationale de Philosophie* 3/2003, n° 225, p. 229-249 : « Après les écoles néoplatoniciennes [...], c'est avec l'Université médiévale que s'est accomplie la « technicisation » de la philosophie, dont nous sommes les héritiers. Ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui « philosophie analytique » serait le plus bel exemple de cet héritage, une véritable scolastique – la religion en moins. » (p. 229-230) « En [un] sens plus restreint, on réservera le label de « philosophie analytique » à une pratique qui accentue l'importance des ressources de la logique et de l'analyse du langage. La grande scolastique des XIII^e et XIV^e siècles représente sur ce point une étape plus avancée et plus comparable encore aux philosophies analytiques du XX^e siècle. [...] on peut bien dire que la théologie médiévale a inventé la philosophie analytique. » « Il faudrait ici ajouter une autre caractéristique commune à ces deux âges de la pensée : le caractère homogène de nombreux débats, en vertu d'un ensemble de présupposés communs, sur le fond comme sur la forme de la discussion. De là une conception moins personnalisée de la contribution philosophique de chacun, et un idéal d'édification collective du savoir. » (p. 231)

²² Nicholas Wolterstorff, « Les origines de la philosophie analytique de la religion », § 38, en témoigne : « la théologie philosophique de tradition analytique a été profondément influencée par la théologie philosophique médiévale. À l'époque où j'étais encore doctorant à Harvard, au milieu des années cinquante, nos cours d'histoire de la philosophie passaient directement d'Aristote à Descartes : il était entendu que rien d'intéressant ne pouvait provenir des siècles intermédiaires – rien d'intéressant ne pouvait venir des philosophes antiques après Aristote et encore moins des

plus largement avec la philosophie pré-kantienne, pour laquelle Dieu était un objet légitime de la raison. Cet essor de la théologie philosophique participe d'un renouveau plus général de la métaphysique, non plus considérée comme un moment dépassé de l'histoire de la pensée, mais pratiquée de manière vivante²³. Parmi les facteurs avancés pour expliquer ce renouveau, soulignons-en deux : d'une part, une mise à distance de la philosophie critique de Kant²⁴ et de la thématique des limites du connaissable²⁵, d'autre part, au sein de la philosophie analytique, la disparition du positivisme logique, dont le critère scientiste de la signification (un énoncé n'est doué de sens que s'il est vérifiable empiriquement ou s'il est analytiquement vrai ou faux), déniait un quelconque sens aux énoncés métaphysiques, s'est avéré lui-même métaphysique²⁶.

philosophes médiévaux. La situation a profondément changé aujourd'hui, aussi bien concernant les philosophes de l'antiquité tardive que les philosophes médiévaux. La résurgence d'un intérêt pour la philosophie médiévale a participé au développement de la théologie philosophique analytique et, en retour, ce dernier a contribué à alimenter cet intérêt. »

²³ Voir Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2004 ; *Métaphysique contemporaine*, E. Garcia et F. Nef (éd.), Paris, Vrin, 2007. La récente création, en décembre 2010, d'une chaire de « métaphysique » au Collège de France par sa titulaire, Claudine Tiercelin, témoigne de ce renouveau.

²⁴ Cyrille Michon, « Le fiacre des propositions », *ThéoRèmes*, 1 (2012), <http://theoremes.revues.org/285>, § 7-8 : « dans le si célèbre texte de la préface de la *Critique de la Raison Pure* (2^e édition), Kant proposait ce que l'on pourrait appeler avec Popper un critère de démarcation entre science et métaphysique. Une version immédiate de ce critère est donnée par l'accord des esprits que réalise la science, tandis que la métaphysique ne nous offre qu'un champ de bataille sans conciliation des thèses défendues. Etant donné le discrédit que connaît la pensée kantienne auprès d'un bon nombre de philosophes contemporains (analytiques, mais pas seulement), il faut en conclure que, selon le critère de Kant, la pensée critique se trouve dans la situation de la métaphysique et non dans celle de la science. La philosophie critique est une philosophie comme les autres. Et on peut philosopher après Kant, en tenant compte de Kant ou sans en tenir compte, parce que l'on n'est pas convaincu par la philosophie critique [Cet « argument » sommaire et presque cavalier est adapté de Peter Van Inwagen, *Metaphysics*, Boulder, Westview Press, 2002, introduction]. Qui plus est, les arguments proposés par Kant directement contre la métaphysique classique, et destinés à montrer que le conflit entre les positions métaphysiques est un conflit de la raison avec elle-même, ces arguments de la Dialectique transcendante ont fait l'objet de discussions soigneuses, et souvent de réfutations de véritables paralysies commises par Kant. Peter Strawson ou Jonathan Bennett ont relevé de véritables erreurs dans chacune des démonstrations de l'antithétique de la raison pure [Je me suis attaché à réfuter les arguments proposés par Kant en faveur de l'impossibilité d'un monde sans commencement, reprenant un argumentaire déjà développé par Strawson, Bennett, ou Sorabji]. Même s'il y a un kantisme analytique, de nombreux philosophes contemporains ne suivent pas Kant, non pas parce qu'ils l'ignorent, mais parce qu'ils estiment (pour l'avoir fait eux-mêmes ou parce qu'ils suivent le jugement de leurs collègues) que certains arguments de Kant sont tout simplement réfutés. »

²⁵ Nicholas Wolterstorff, « Les origines de la philosophie analytique de la religion », § 7-9 : « Selon moi, bien que Kant ait nié que nous puissions avoir une connaissance de Dieu, il a défendu non seulement la possibilité de jugements au sujet de Dieu, mais également la possibilité de jugements au sujet de Dieu « fondés uniquement sur la raison ». Cependant, jusqu'à très récemment encore, la plupart des commentateurs ont interprété Kant de la manière la plus sceptique, concluant que nous ne pourrions même pas former de jugements au sujet de Dieu. C'est bien la puissance de l'influence de Kant qui a rendu la théologie philosophique si douteuse aux yeux de beaucoup, théologiens ou philosophes. Une conséquence assez étonnante de l'effondrement du positivisme logique a été que le thème des limites du pensable, du connaissable et du dicible, a perdu tout son attrait pour les philosophes appartenant à la tradition analytique. Certes, il arrive encore qu'un philosophe analytique accuse une personne d'échouer à penser quelque chose de sensé ou à former un véritable jugement. Mais on en est tacitement venu à accepter l'idée que de telles attaques ne pouvaient s'appliquer que de façon individuelle ou *ad hoc* ; un profond scepticisme règne parmi les philosophes analytiques au sujet des théories grandioses prétendant tracer la ligne de démarcation entre le pensable et l'impensable, entre le connaissable et l'inconnaissable, entre ce qui peut être asserté et ce qui ne peut pas l'être. Aucun philosophe analytique ne défendrait aujourd'hui l'idée selon laquelle les limites générales concernant ce qui peut être pensé ou asserté rendent impossibles la pensée ou le discours à propos de Dieu. Se pourrait-il qu'une des raisons pour lesquelles la théologie philosophique ne se soit pas épanouie dans la tradition continentale comme elle l'a fait dans la tradition analytique soit liée au fait que les philosophes continentaux sont restés préoccupés par la question traditionnelle des limites de la pensée, de la connaissance et du jugement ? »

²⁶ Voir Nicholas Wolterstorff, « Les origines de la philosophie analytique de la religion », § 3-5 ; *Philosophie de la religion*, C. Michon et R. Pouivet (éd.), p. 16-17 ; Y. Schmitt, *L'ontologie réaliste du théisme*, p. 135-144.

La « théologie philosophique » est aujourd'hui un secteur de « la philosophie de la religion », mais est plus simplement cette partie de la philosophie qui prend Dieu pour objet de son analyse. Elle est définie par T. P. Flint et M. C. Rea au début de leur *Oxford Handbook of Philosophical Theology* comme « la compréhension théorique de la nature et des attributs de Dieu ainsi que des relations de Dieu au monde et aux choses du monde »²⁷. Cyrille Michon parle de « théologie philosophique » « pour tout discours sur Dieu qui ne recourt, dans son mode d'argumentation, qu'aux ressources de la philosophie [...], c'est-à-dire à l'analyse des concepts et à l'argumentation produite sur la base de ces analyses, *quelle que soit la nature des propositions tenant lieu de prémisses.* »²⁸ Autrement dit, la théologie philosophique est plus large que la « théologie naturelle », laquelle ne s'appuie que sur des prémisses accessibles à la seule raison. Un travail purement rationnel effectué à partir de prémisses transcendant les capacités de la raison, comme par exemple la trinité des Personnes en Dieu, relève encore de la théologie *philosophique*. Scott MacDonald, dans la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*²⁹, dirait que ce travail-ci relève exactement de la « théologie de clarification (*clarificatory theology*) » qui, avec la « théologie naturelle » (qui ne se contente pas de clarifier, mais veut justifier, c'est-à-dire établir la vérité de certaines propositions), est une espèce du genre « théologie philosophique ».

L'une des questions les plus étudiées en théologie philosophique ces dernières décennies est celle de la cohérence du concept de Dieu³⁰, qui apparaît à nombre de philosophes contemporains comme plus fondamentale que celle de l'existence de Dieu³¹. Richard Swinburne,

²⁷ p. 1 (nous traduisons).

²⁸ *Prescience et liberté*, p. 10. Voir aussi *Philosophie de la religion*, C. Michon et R. Pouivet (éd.), p. 12-14 et C. Michon, « Philosophie de haut en bas, La théologie (scolastique) comme philosophie (analytique) de la foi (chrétienne) ».

²⁹ *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (éd.), London-New York, Routledge 1998, article « Natural theology », § 6.

³⁰ A côté, par exemple, de travaux sur les preuves de l'existence de Dieu, sur le fondement théologique ou non de la morale, sur la prière, sur des points de doctrine chrétienne (Trinité, Incarnation, Résurrection). Pour une présentation des domaines d'études de la théologie philosophique : *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, T. P. Flint et M. C. Rea (éd.), p. 4-5 ; *Philosophie de la religion*, C. Michon et R. Pouivet (éd.), p. 34-38.

³¹ C'est aussi le cas des philosophes contemporains, comme J.-L. Marion, qui contestent la légitimité d'une théologie affirmative de type analytique, la discréditant non pas, de manière kantienne, dans sa tentative de statuer sur l'existence de Dieu, mais plus radicalement dans sa prétention à caractériser Dieu au moyen de concepts. Ainsi, dans *Certitudes négatives*, Marion explique que « l'inaccessibilité » de Dieu « ne concerne plus, comme en régime de métaphysique, l'établissement, voire la démonstration de l'existence de Dieu [...]. La difficulté, plus obscure, plus inquiétante aussi, tient à notre impuissance à définir le moindre concept de l'essence de Dieu » (p. 87). Dès lors, Marion élabore une conception du « propre de Dieu » comme étant « l'impossible pour nous » : voir Claudia Serban, « L'impossible et la phénoménologie, à partir de *Certitudes négatives* », in Jean-Luc Marion, *Cartésianisme – phénoménologie – théologie*, éd. Sylvain Camilleri et Adam Takacs, Paris, Archives Karéline, 2012, p. 75-92, et pour une lecture critique de cette thèse de Marion, C. Michon, « Le fiacre des propositions », § 24-28. Soulignons par ailleurs que la critique kantienne n'interdit pas l'élaboration d'un concept de Dieu : voir C. Michon, « Le fiacre des propositions », § 9 (« si l'on admet la validité de la critique kantienne à l'encontre des preuves de l'existence de Dieu, ou tout au moins la conclusion qui veut qu'une telle connaissance ne puisse être prouvée et connue naturellement, il reste que, pour Kant, le concept de Dieu peut être *pensé*, et donc que c'est un concept cohérent. Il doit alors être possible, même pour un kantien, d'argumenter en faveur d'un tel concept, et contre les arguments proposés en faveur de l'incohérence du concept de Dieu, ou encore pour ou contre tel attribut divin, ou pour telle version d'un attribut divin, etc. Pour un disciple de Kant, la philosophie analytique de la religion devrait donc être pertinente ») et Robert Theis, *La raison et son Dieu, Etude sur la théologie kantienne*, Paris, Vrin, 2012, par exemple p. 12 : « la réflexion kantienne sur le concept de Dieu [...] prendra une double trajectoire [...] : elle sera d'abord une réflexion dans le sillage du passage de l'affirmation

« le philosophe de la religion le plus important de ce dernier demi-siècle »³², est l'auteur d'une trilogie sur le théisme dont le premier volume concerne précisément *The coherence of theism* (1977)³³. Ce livre, explique-t-il³⁴, ne se demande pas s'il est vrai que « Dieu existe » ou si nous pouvons savoir que cela est vrai, mais il examine les questions préalables de la signification et de la cohérence de cette affirmation. Swinburne répond explicitement³⁵ aux philosophes contemporains qui attaquent le théisme en en niant la cohérence, comme le fera encore par exemple Richard M. Gale, dans *On the nature and existence of God* (1991), où il développera la notion d'« arguments athéologiques, qui tentent de déduire une contradiction de la conception théiste de Dieu, en faisant uniquement appel à des prémisses additionnelles nécessairement vraies. »³⁶ L'établissement d'un concept cohérent de Dieu intervient donc indirectement dans le débat sur l'existence de Dieu, en ôtant une objection possible à l'athéisme, et en constitue un préalable, comme l'explique Katherin A. Rogers au début de *Perfect Being Theology* (2000) : « 'Dois-je croire en Dieu ?' est peut-être la question la plus pratique que l'on puisse poser. Mais il y a une question qui doit la précéder : 'Que signifie donc « Dieu » ? Avant que l'on puisse raisonnablement juger que quelque chose existe, on a besoin d'avoir une idée de ce qu'il est. »³⁷ Cyrille Michon s'inscrit dans cette démarche dans *Prescience et liberté*, où il examine si « [l]a notion de Dieu comme d'un être qui a la science des actes futurs libres [est] intelligible »³⁸, et en justifie la pertinence :

« La théologie philosophique est essentiellement affaire d'intelligibilité. Le chapitre des *preuves* de l'existence de Dieu en est un chapitre relativement court. Ce n'est sans doute pas non plus le chapitre qui importe le plus dans le contexte philosophique et culturel actuel. La question de la *cohérence* du théisme, et celle du concept de Dieu qui est compatible avec ou réclamée par les textes révélés semblent requérir une plus grande attention. D'une part, parce que les arguments *athéologiques* procèdent souvent par la réduction à l'absurde du concept de Dieu, ou de la conjonction de tel attribut divin (comme sa bonté parfaite, ou comme sa prescience) avec telle proposition admise par ailleurs (comme l'existence du mal ou comme la liberté créée). D'autre part, parce que les croyances religieuses réclament plus que par le passé une clarification conceptuelle de leur propre contenu. Les connaissances scientifiques, la multiplicité des discours religieux, leur simplification à outrance pour les besoins de la pédagogie ou de l'information rendent de plus en plus indéfinie la conception de Dieu que se font les croyants. »³⁹

de l'existence de Dieu à celle de l'idée de Dieu ; ensuite [...] une réflexion concernant la configuration interne de ce concept dont une des intentions est l'épuration de toute trace d'anthropomorphisme. »

³² *Philosophie de la religion*, C. Michon et R. Pouivet (éd.), p. 21.

³³ Les deux suivants sont : *The Existence of God* (1979), *Faith and Reason* (1981), aussi publiés par Oxford University Press.

³⁴ Voir Richard Swinburne, *The coherence of theism*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 1.

³⁵ *Ibid.*, p. 3.

³⁶ Richard M. Gale, *On the nature and existence of God*, Cambridge, Cambridge UP, 1991, p. 3 ; voir chapitre 1 : « Atheology and the nature of God » (nous traduisons).

³⁷ Katherin A. Rogers, *Perfect Being Theology*, Edinburgh, Edinburgh UP, 2000, p. vii.

³⁸ *Prescience et liberté*, p. 9.

³⁹ *Prescience et liberté*, p. 11-12. Voir aussi, du même auteur, « Il nous faut bien un concept de Dieu », p. 96 et *Philosophie de la religion*, p. 41-48, pour une présentation des débats contemporains sur le concept de Dieu et sa cohérence. Pour une clarification de la conception chrétienne de Dieu, voir le récent *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, de Rémi Brague, qui s'inscrit dans cette démarche d'exposer un concept de Dieu plutôt que d'en démontrer l'existence : « Je n'ai pas l'intention de rendre davantage plausible l'existence de Dieu, en en apportant des « preuves » [...]. Je voudrais simplement montrer qu'une certaine image de Dieu, celle que se fait le christianisme, possède des traits qui la distinguent de certaines autres images. » (p. 10)

La théologie philosophique contemporaine se concentre donc, non pas sur la *nature* ou l'essence de Dieu, qui n'ont de sens que si Dieu existe, mais sur son *concept*, c'est-à-dire sur ce que le nom « Dieu » signifie. Rappelons ici les analyses d'Aristote, dans les *Seconds Analytiques*, sur la priorité de la recherche de l'existence sur celle de l'essence, du *ei esti* sur le *ti esti*, du « si cela existe » sur le « ce que c'est » : « quand nous avons connu que la chose est, nous recherchons ce qu'elle est : par exemple, *qu'est-ce donc que Dieu*, ou *qu'est-ce que l'homme ?* »⁴⁰, « il est impossible de connaître ce qu'est une chose quand on ignore si elle existe »⁴¹, « Nécessairement [...] quand on sait ce qu'est l'homme, ou tout autre chose, on sait aussi qu'il est, car pour ce qui n'est pas, personne ne sait ce qu'il est : on peut seulement savoir ce que signifie le discours ou le nom, comme lorsque je dis *bouc-cerf*, mais ce qu'est un bouc-cerf, il est impossible de le savoir »⁴². Cependant, pour savoir qu'une chose existe, il faut en posséder préalablement une certaine notion, fût-elle confuse : « nous avons la connaissance qu'une chose existe ou non, tantôt en appréhendant un élément essentiel de la chose, tantôt par accident, comme, par exemple, quand nous savons seulement que le tonnerre est un bruit de nuages, l'éclipse une privation de lumière »⁴³. Ainsi, dans la *Somme de théologie*, pour justifier que l'on puisse démontrer l'existence de Dieu alors même qu'on ne peut connaître ce qu'est Dieu, mais seulement ce qu'il n'est pas, Thomas d'Aquin rappelle que la démonstration de l'existence ne suppose pas la connaissance de l'essence, nécessairement seconde, mais uniquement la connaissance de la signification du nom : « pour prouver que quelque chose existe, il est nécessaire de prendre comme moyen ce que signifie le nom, et non ce que la chose est, parce que la question « ce que c'est » suit la question « si cela est » »⁴⁴. En dissociant l'examen des attributs divins de l'établissement de l'existence de Dieu, les philosophes contemporains se concentrent sur « la connaissance de la signification du nom » « Dieu ». Ils se distinguent en cela par exemple de Thomas d'Aquin qui, dans ses deux *Sommes*, certes présuppose initialement une définition nominale implicite de Dieu, mais, une fois l'existence de Dieu démontrée, cherche à en connaître, autant qu'il est possible, « ce qu'il est », même s'il faut se limiter à un « ce qu'il n'est pas »⁴⁵.

Ce changement de perspective – non plus « chercher à connaître ce Dieu dont on a établi l'existence », mais « élaborer un concept cohérent de Dieu dont la question de l'existence est

⁴⁰ *Seconds Analytiques*, II, 1, 89 b 34.

⁴¹ *Seconds Analytiques*, II, 8, 93 a 20.

⁴² *Seconds Analytiques*, II, 7, 92 b 5-7.

⁴³ *Seconds Analytiques*, II, 8, 93 a 21-24. Voir J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1996⁴, p. 178 et 279 sur cette question de la priorité de la connaissance de l'existence sur celle de l'essence chez Aristote.

⁴⁴ *ST*, Ia, q. 2, a. 2, ad 2 : « ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est » (nous traduisons).

⁴⁵ *ST*, Ia, q. 3, prooemium et *CG*, I, 14. Pour un regard critique sur cette dissociation de l'étude des attributs par rapport à l'établissement de l'existence de Dieu, voir Lawrence Dewan, « Saint Thomas, Alvin Plantinga, and the Divine Simplicity », *The Modern Schoolman*, 66 (1989), p. 141-151, p. 145 sq.

laissée en suspens ou remise à plus tard⁴⁶ » – transforme la méthode d’analyse des attributs divins. Les attributs ne sont pas déduits de manière ordonnée et progressive à partir des caractéristiques de l’être premier dont l’existence a été préalablement démontrée, comme dans les *Sommes* de Thomas d’Aquin. Ils sont moins construits rationnellement que reçus d’une tradition préexistante. Comme l’écrit Cyrille Michon, « les concepts de dieu peuvent être formés à partir des tentatives de preuve d’existence (être parfait, première cause, créateur), ou à partir des croyances communes, ou de leurs formulations dogmatiques, voire des expressions et des descriptions fournies dans les textes sacrés. »⁴⁷ Ainsi, dans *The Coherence of Theism*, Richard Swinburne pose d’emblée une caractérisation de Dieu censée convenir aussi bien aux Chrétiens, aux Juifs et aux Musulmans : « une personne sans corps (c'est-à-dire un esprit) qui est éternelle, libre, capable de tout faire, qui connaît tout, est parfaitement bonne, est l’objet propre du culte et de l’obéissance de l’être humain, le créateur et le conservateur de l’univers. »⁴⁸ Nous retrouvons ici les attributs les plus fréquemment étudiés par la théologie philosophique contemporaine : l’éternité, la toute-puissance, l’omniscience, la bonté et la liberté. Ils sont reçus de la foi monothéiste commune pour être mis à l’épreuve et testés dans leur cohérence, selon trois grands types de démarche⁴⁹ : 1/ l’examen de la cohérence d’un attribut pris en lui-même, par exemple la toute-puissance, qui serait source de paradoxes (ainsi le paradoxe de la pierre : Dieu peut-il faire une pierre telle qu’il ne puisse la porter ?) ; 2/ l’examen de la cohérence de plusieurs attributs entre eux, par exemple la compatibilité de la prescience divine avec la liberté divine, ou encore de l’éternité divine avec le caractère *personnel* de Dieu ; 3/ l’examen de la cohérence d’un ou plusieurs attribut(s) avec des données extérieures, ainsi la compatibilité de la prescience divine avec la liberté humaine, ou bien de la bonté, prescience et toute-puissance divines avec l’existence du mal.

⁴⁶ Ce changement de perspective est également dû à une nouvelle manière de fonder l’existence de Dieu : « au lieu de construire les preuves en partant simplement de prémisses naturelles pour arriver à l’existence de quelque chose « que tous appellent Dieu » », dont les attributs seront seulement ensuite précisés, on propose souvent aujourd’hui « de partir d’une notion de Dieu sans doute plus fine, afin de montrer que l’existence de cela est une bonne explication des phénomènes naturels considérés. Il faut alors se doter d’un *concept de Dieu* » (C. Michon, *Philosophie de la religion*, p. 41).

⁴⁷ « Il nous faut bien un concept de Dieu », p. 97. A vrai dire, dans le cas où une preuve d’existence est formulée, les attributs forment moins un *concept* de Dieu qu’ils n’en révèlent la nature.

⁴⁸ *The Coherence of Theism*, p. 1. Nous traduisons.

⁴⁹ Voir Cyrille Michon, *Philosophie de la religion, Approches contemporaines*, p. 43 sq. et « Il nous faut bien un concept de Dieu », p. 100-103.

Le débat contemporain sur la simplicité divine

Mais, à côté de ces attributs qui correspondent effectivement à l'idée traditionnelle que les croyants se font de Dieu dans les religions monothéistes, les philosophes contemporains ont découvert au sein de la tradition théologique et dogmatique de ces dernières un attribut beaucoup plus technique : la simplicité. Ils opposent avec étonnement son caractère historiquement fondamental et sa relégation voire sa négation contemporaines : « Depuis largement plus d'un millénaire, de véritables armées de théologiens philosophes – juifs, chrétiens et musulmans – ont proclamé la vérité et l'importance de la simplicité divine. Cependant, à notre époque, la doctrine n'a pas bénéficié d'un tel soutien. Parmi nombre de théistes par ailleurs orthodoxes, ceux qui ne l'ignorent pas complètement, la nient explicitement. »⁵⁰ « En dépit de ses lettres de créance métaphysiques, de sa position établie de longue date au centre de la doctrine orthodoxe chrétienne sur Dieu, et de ses avantages pour la théologie rationnelle, la doctrine de la simplicité n'est pas beaucoup employée dans la philosophie contemporaine de la religion, essentiellement parce qu'elle semble outrageusement contre-intuitive ou même incohérente. »⁵¹ La doctrine de la simplicité divine, pourtant affirmée par une tradition théologique presque unanime, apparaît à un grand nombre de philosophes contemporains comme incohérente et à tous comme problématique et ardue. Aussi, ils accordent à la simplicité une place singulière parmi l'ensemble des attributs divins. « C'est de tous les attributs le plus difficile à comprendre, et il est appelé simplicité »⁵² remarque Norman Kretzmann, qui en est un défenseur, tout comme Eleonore Stump : « Parmi les attributs divins traditionnellement reconnus [...], le plus étrange et le plus difficile à comprendre est la simplicité. »⁵³ Thomas V. Morris, du côté des sceptiques de la simplicité divine, exprime ce même désarroi : « Avec cette affirmation qu'il n'y a aucune complexité de propriétés possédées par Dieu, nous sommes en effet en eaux profondes. C'est peut-être l'affirmation la plus étonnante et inusuelle jamais faite sur l'être de Dieu. Et elle s'accompagne apparemment d'implications contre-intuitives. »⁵⁴

⁵⁰ Thomas V. Morris, « On God and Man : A View of Divine Simplicity », *Religious Studies*, 21/3 (1985), p. 299-318, p. 299.

⁵¹ Eleonore Stump et Norman Kretzmann, « Absolute simplicity », *Faith and Philosophy*, 2/4 (1985), p. 353-382, p. 354.

⁵² Norman Kretzmann, « Abraham, Isaac, and Euthyphro : God and the Basis of Morality », in *Hamartia : The Concept of Error in the Western Tradition. Essays in Honor of John M. Crosssett*, D.V. Stump, J. A. Arieti, L. Gerson et E. Stump (éd.), New York, Edwin Mellen Press, 1983, p. 27-50.

⁵³ Eleonore Stump, « Simplicity », in *A companion to philosophy of religion*, ed. P. L. Quinn et C. Taliaferro, Blackwell, 1997, p. 250-256, p. 250.

⁵⁴ Thomas V. Morris, « Problems with divine simplicity », in *Philosophy of religion*, B. Davies, Oxford UP, 2000, p. 545-548 (réédition de « Simplicity », in T. V. Morris, *Our Idea of God*, University of Notre Dame Press, 1991, chap. 6), p. 547.

Ces conséquences contre-intuitives ont poussé Alvin Plantinga, en 1980, à rejeter la simplicité divine comme incohérente, dans la conférence annuelle en l'honneur de Thomas d'Aquin de l'Université de Marquette, publiée sous le titre *Does God Have a Nature ?*, qui est à l'origine du regain d'intérêt et du débat fourni dont cet attribut est, depuis, l'objet. Son premier défenseur, William E. Mann, notera dès 1982 l'oubli d'où sortait alors cet attribut : « A la différence de la doctrine de l'éternité atemporelle de Dieu, la doctrine de la simplicité divine a reçu très peu d'attention critique »⁵⁵, c'est « une doctrine relativement négligée »⁵⁶. En 1988, Thomas V. Morris soulignait son oubli moderne et sa redécouverte contemporaine : « Peut-être l'un des objets d'un intérêt philosophique renouvelé les plus surprenants est une idée théologique qui a été ignorée par la plupart des gens depuis quelques siècles, la doctrine médiévale de la simplicité divine. Cette pièce de théologie apparemment ésotérique est elle-même devenue le centre de nombreux essais, mémoires et même maintenant livres. »⁵⁷

La « littérature volumineuse »⁵⁸ dont cette doctrine est l'objet jaillit donc des objections massives formulées par Plantinga en 1980. *Does God Have a Nature ?* pose initialement le problème de la compatibilité entre l'aséité de Dieu et l'existence d'objets abstraits⁵⁹. Si Dieu est *a se* et souverain, il ne dépend de rien et tout le reste dépend de lui. Cependant, qu'en est-il des objets abstraits, qui, à la différence de l'univers matériel, ne semblent pas, estime Plantinga, créés par Dieu, puisque leur existence est atemporelle et nécessaire ? S'ils ne sont pas créés par Dieu, s'imposent-ils à lui comme une limitation de sa souveraineté ? Le même raisonnement s'applique aux propriétés de Dieu lui-même. Il ne les a logiquement pas créées, car il les a toujours possédées, il n'a jamais existé sans être sage par exemple. Dès lors, n'est-il pas dépendant de ses propriétés, autrement dit de sa nature ? C'est ici qu'intervient la simplicité comme une solution traditionnelle à ce dilemme. Les objets abstraits du « panthéon platonicien »⁶⁰ ne rendent pas Dieu dépendant, car ils sont pour ainsi dire internes à Dieu, ils sont des idées divines, identiques à l'intelligence divine elle-même, et même à l'essence divine⁶¹. Quant aux propriétés de Dieu, elles ne limitent pas non plus son aséité, car elles ne sont pas distinctes de lui, Dieu étant identique à sa nature et à ses propriétés. Plantinga examine cette solution, pour la critiquer et l'écarter, dans la

⁵⁵ William E. Mann, « Divine Simplicity », *Religious Studies*, 18/4 (1982), p. 451-471, p. 451.

⁵⁶ William E. Mann, « Simplicity and Immutability in God », *International Philosophical Quarterly*, 23/3 (1983), p. 267-276, p. 268.

⁵⁷ T. V. Morris, revue de *Divine Simplicity* par F. G. Immink, *Journal of the American Academy of Religion*, 56/3 (1988), p. 579-581, p. 579.

⁵⁸ Eleonore Stump, *Aquinas*, London and NY, Routledge, 2003, chap. 3 « God's Simplicity », note 1, p. 493.

⁵⁹ Voir *Does God Have a Nature ?*, p. 1-9.

⁶⁰ *Does God Have a Nature ?*, p. 3.

⁶¹ *Does God Have a Nature ?*, p. 5 et 37-38.

deuxième partie de son ouvrage⁶², consacrée à la simplicité divine. Il retient la formulation qu'en donne Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*. Sa conclusion est que la simplicité divine « remet en cause des intuitions plus fortes que celles qui la sous-tendent »⁶³. Plantinga montre que l'affirmation de la simplicité divine est motivée essentiellement par la préservation de l'indépendance de Dieu ; Dieu serait dépendant d'autres que lui s'il possédait des propriétés distinctes de lui, il ne serait pas totalement *a se*, par soi. Mais Plantinga examine plusieurs conséquences de la simplicité divine, dont il souligne le caractère hautement problématique. Ainsi, la simplicité implique que Dieu n'a pas d'accidents, mais que toutes ses propriétés lui sont essentielles. Or Plantinga objecte que, pourtant, Dieu a à l'évidence deux types de propriétés, certaines qui le caractérisent dans tous les mondes possibles, mais d'autres dont ce n'est pas le cas, comme « avoir créé Adam », ou « savoir qu'Adam a péché ». Autrement dit, Plantinga oppose implicitement la liberté divine et humaine à la simplicité divine. Mais c'est sur une autre conséquence de la simplicité divine que se concentre Plantinga, parce qu'il juge sa difficulté bien plus considérable, à savoir l'identité de Dieu avec chacune de ses propriétés. Il y a ici « deux difficultés, l'une substantielle et l'autre vraiment monumentale »⁶⁴. Tout d'abord, si Dieu est identique à chacune de ses propriétés, toutes ses propriétés sont identiques entre elles, si bien, dit Plantinga, que Dieu a une seule propriété, alors qu'il est évident, objecte-t-il, que Dieu a plusieurs propriétés, comme par exemple la puissance et la miséricorde. Ensuite, si Dieu est identique à une propriété, alors, déduit Plantinga, Dieu est une propriété. Or « aucune propriété n'aurait pu créer le monde ; aucune propriété ne pourrait être omnisciente, ou même savoir quoi que ce soit. Si Dieu est une propriété, alors il n'est pas une personne mais un pur objet abstrait »⁶⁵. Plantinga reconnaît qu'il n'a peut-être pas complètement compris ce que dit Thomas d'Aquin, il le juge énigmatique, mais il lui semble que sa doctrine de la simplicité divine est « entièrement inacceptable »⁶⁶.

Cette critique radicale a suscité une multiplication d'articles et d'études sur cet attribut, très variés dans leurs méthodes et leurs thèses. Pour les présenter de manière ordonnée⁶⁷, on peut distinguer une approche purement philosophique et une approche davantage historique.

⁶² *Does God Have a Nature ?*, p. 26-61.

⁶³ *Does God Have a Nature ?*, p. 61.

⁶⁴ *Does God Have a Nature ?*, p. 47.

⁶⁵ *Does God Have a Nature ?*, p. 53.

⁶⁶ *Does God Have a Nature ?*, p. 53.

⁶⁷ Pour une présentation plus détaillée des thèses des participants de ce débat, voir James E. Dolezal, *God without Parts, Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Eugene, Oregon, Pickwick, 2011, *passim*, en particulier p. 11-29 pour les opposants à la simplicité ; J. J. Herrera *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011, p. 29-60.

Toute une réflexion philosophique a émergé à partir des deux défenses philosophiques pionnières de la simplicité contre les objections de Plantinga, celle de William E. Mann en 1982 dans « Divine Simplicity »⁶⁸ et celle d'Eleonore Stump et Norman Kretzmann en 1985 dans « Absolute Simplicity »⁶⁹. Elles se penchent sur les deux grandes conséquences problématiques de la simplicité dégagées par Plantinga. W. E. Mann a choisi d'affronter le problème de l'identité entre Dieu et ses attributs, car « c'est le trait le plus distinctif et peut-être le plus scandaleux de la doctrine de la simplicité divine »⁷⁰, tandis que Stump et Kretzmann se concentreront sur la difficulté « la plus difficile à résoudre, [qui] est l'incompatibilité apparente de la simplicité de Dieu et du libre arbitre de Dieu. »⁷¹

La question de l'identité entre Dieu et ses attributs est l'objet de la plupart des échanges philosophiques sur la simplicité divine depuis 40 ans. Suite à la défense de William E. Mann, un débat s'engagera entre Mann [1986] et Thomas V. Morris [1985, 1988, 1991], qui juge très étrange et non justifiée l'idée que Dieu n'a pas d'attributs ou de propriétés, mais s'y identifie. Il est l'un des principaux représentants de l'opposition à la simplicité divine, dont il juge que « c'est un problème d'une importance considérable pour la théologie philosophique contemporaine » et qui « pourrait marquer la division la plus grande parmi ceux qui tentent de travailler à l'intérieur des paramètres de la théologie de l'être parfait (*perfect being theology*) »⁷². Brian Leftow reprend la question en 1990, dans son article « Is God an Abstract Object ? »⁷³, qui critique Plantinga et Morris, et veut donner sens à la thèse de l'identité Dieu-attributs. Il approfondit à nouveau la question en 2006 dans « Divine Simplicity »⁷⁴. En 1992, William F. Valicella propose une nouvelle défense de la thèse de l'identité, selon lui « le cœur de la doctrine de la simplicité »⁷⁵, dont il veut montrer la cohérence logique, afin de compléter le propos de Leftow qui montrait qu'elle était impliquée par l'affirmation que Dieu est le créateur de tout ce qui est distinct de lui. Cet article fut

⁶⁸ William E. Mann, « Divine Simplicity », *Religious Studies*, 18/4 (1982), p. 451-471.

⁶⁹ Eleonore Stump et Norman Kretzmann, « Absolute simplicity », *Faith and Philosophy*, 2/4 (1985), p. 353-382.

⁷⁰ William E. Mann, « Divine Simplicity », *Religious Studies*, 18/4 (1982), p. 452.

⁷¹ Eleonore Stump et Norman Kretzmann, « Absolute simplicity », p. 357. Ils commencent par résoudre rapidement le paradoxe d'attributs divins identiques entre eux et à Dieu, au moyen d'une conception de Dieu comme pur acte et de la distinction sens/référence : les attributs divins « sont tous identiques en référence mais différents selon le sens, référant de diverses manières à l'unique entité actuelle qu'est Dieu lui-même ou en désignant des manifestations variées. » (p. 356)

⁷² Thomas V. Morris, « Dependence and divine simplicity », *Philosophy of Religion*, 23/3 (1988), p. 161-174, p. 162.

⁷³ Brian Leftow, « Is God an Abstract Object ? », *Noûs*, 24 (1990), p. 581-598.

⁷⁴ Brian Leftow, « Divine Simplicity », *Faith and Philosophy*, 23/4 (2006), p. 365-380.

⁷⁵ William F. Valicella, « Divine Simplicity : a new defense », *Faith and Philosophy*, 9/4 (1992), p. 508-525, p. 509. Voir aussi p. 508-509 : « la doctrine de la simplicité choquera de nombreux philosophes, comme Quentin Smith, qui écrit que 'cette doctrine est pleinement auto-contradictoire, et son emprise dans l'esprit de plusieurs personnes témoigne de la prédominance de la foi sur la cohérence intellectuelle dans quelques cercles chrétiens.' [« An Analysis of Holiness », *Religious Studies*, 24/4 (1988), p. 524, n. 3] [...] Mon but ici [...] est modeste : non argumenter en faveur de la vérité de la doctrine, mais argumenter en faveur de sa consistance. Même encore plus modestement peut-être, mon but est de montrer contre Smith, Plantinga et une foule d'autres, qu'elle n'est pas *évidemment* inconsistante ou répugnante d'une autre façon à l'intelligence. »

suivi en 1994 d'une discussion avec Barry Miller. La vivacité de cette réflexion sur la thèse de l'identité s'explique par son interaction avec des débats métaphysiques sur la place et la nature des propriétés⁷⁶. Daniel Bennett proposa ainsi en 1969 une analyse pionnière de la simplicité divine⁷⁷, qui montre que certaines des conséquences problématiques qui en dérivent – l'identité des propriétés divines entre elles et l'assimilation de Dieu à une propriété – proviennent d'une thèse métaphysique selon laquelle les états, activités et épisodes d'une chose sont des *propriétés* de cette chose. Il montre qu'en en faisant plutôt des *concreta*, on résout ces difficultés de la doctrine de la simplicité divine⁷⁸, qu'il a ici étudiée en raison de « la machinerie métaphysique »⁷⁹ qu'elle nécessite et pour corroborer sa thèse métaphysique sur la nature des états d'une chose, qui seraient des *concreta* et non des propriétés. C'est précisément sur ce terrain métaphysique que se situe aujourd'hui le débat sur l'identité Dieu-attributs. Plusieurs philosophes ont montré que les objections de Plantinga à l'attribut de simplicité sont dépendantes d'une certaine métaphysique des propriétés, conçues comme abstraites et comme des éléments fondamentaux du réel⁸⁰. Les premiers défenseurs de la simplicité divine ont proposé d'autres conceptions des propriétés, pensées non plus comme abstraites, mais comme concrètes, soit exemplifiables, soit non-exemplifiables. Mais la défense la plus récente de la simplicité soutient que pour répondre aux objections de Plantinga, il ne suffit pas de faire varier la conception des propriétés, plus radicalement, il faut abandonner l'interprétation de la prédication en terme de propriété. C'est la démarche proposée par Jeffrey E. Brower, tout d'abord en 2006 où il développe avec Michael Bergmann « A theistic Argument against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity) »⁸¹, puis en 2008 dans « Making Sense of Divine Simplicity »⁸² et en 2009 dans « Simplicity and Aseity »⁸³. Brower défend un compte-rendu de la prédication ontologiquement neutre, en terme de *truthmaker* ou de vérifacteur⁸⁴. Dans « Dieu est juste », la justice de Dieu n'est pas nécessairement une propriété. Elle désigne plutôt le vérifacteur de « Dieu est juste ». Le

⁷⁶ Pour une confrontation de la doctrine de la simplicité divine à la logique du premier ordre, voir Anders Kraal, « Logic and Divine Simplicity », *Philosophy Compass* 6/4 (2011), p. 282–294.

⁷⁷ Daniel Bennett, « The divine simplicity », *The journal of philosophy*, 66 (1969), p. 628-637.

⁷⁸ Daniel Bennett, « The divine simplicity », *The journal of philosophy*, 66 (1969), p. 637 : « Dans le cas de Socrate, parce qu'il est composé, les propriétés de sagesse et de justice correspondent à et sont exemplifiées dans différents états, mais dans le cas de Dieu, elles correspondent à et sont exemplifiées dans un même état, qui est Dieu Lui-même. »

⁷⁹ Daniel Bennett, « The divine simplicity », *The journal of philosophy*, 66 (1969), p. 629.

⁸⁰ Voir Nicholas Wolterstorff « Divine simplicity », *Philosophical Perspectives*, vol. 5, *Philosophy of Religion*, 1991, p. 531-552 ; William F. Vallicella, « Divine Simplicity », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/divine-simplicity/>> (1^e édition : 2006) ; Siobhan Nash-Marshall, « Properties, Conflation and Attribution : the *Monologion* and Divine Simplicity », *The Saint Anselm Journal*, 4/2 (2007).

⁸¹ Michael Bergmann et Jeffrey Brower, « A Theistic Argument against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity) », in *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 2, ed. D. W. Zimmerman, Oxford, 2006, p. 357-386.

⁸² Jeffrey E. Brower, « Making Sense of Divine Simplicity », *Faith and Philosophy*, 25/1 (2008), p. 3-30.

⁸³ Jeffrey E. Brower, « Simplicity and Aseity », in *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. T. P. Flint et M. C. Rea, Oxford UP, 2009, p. 105-128.

⁸⁴ Voir aussi Kevin Timpe, « Truth-making and divine eternity », *Religious Studies*, 43/3 (2007), p. 299-315.

réfèrent d'un vérificateur (ou *truthbearer*) peut aussi bien être une propriété qu'un particulier concret. En l'occurrence, c'est Dieu lui-même qui est le vérificateur minimal de toutes les prédications intrinsèques faites sur lui. Cette interprétation en terme de vérificateur est adoptée par d'autres défenseurs de la simplicité divine comme Alexander R. Pruss⁸⁵ [2008] ou James E. Dolezal⁸⁶ [2011] et critiquée par Yann Schmitt [2009, 2010 et 2012], qui, au nom d'un réalisme fort et fondé sur l'univocité, veut maintenir la dualité sujet-propriété à propos de Dieu et développe donc l'idée d'un Dieu complexe.

A côté de ce débat principal s'est développé un second débat, moins fourni, sur la compatibilité de la simplicité divine avec la liberté, tant divine qu'humaine, dont plusieurs philosophes jugent que c'est un problème bien plus aigu que le précédent⁸⁷. Si, en vertu de sa simplicité, Dieu n'a pas de propriétés intrinsèques accidentelles, mais n'a que des propriétés intrinsèques essentielles, identiques à son essence, il semble que chaque action de Dieu soit identique à Dieu lui-même, de sorte que Dieu ne peut agir autrement qu'il ne le fait. La liberté de Dieu ne suppose-t-elle pas qu'il y ait en lui des potentialités non actualisées, contraires à la pure actualité et donc à la simplicité ? La liberté humaine n'implique-t-elle pas que la pensée divine soit dépendante des créatures et ne puisse donc être identique à l'essence de Dieu ? La simplicité divine implique-t-elle la nécessité ? La défense de la compatibilité simplicité/liberté proposée par Stump et Kretzmann fut à l'origine d'une longue discussion, directe ou indirecte, avec James Ross⁸⁸, William Hasker⁸⁹, Katherin Rogers⁹⁰, Brian Leftow⁹¹ et James Dolezal⁹². Timothy O'Connor⁹³ et Alexander Pruss [2008] examinèrent également la question⁹⁴.

⁸⁵ Alexander R. Pruss, « On Two Problems of Divine Simplicity », in *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 1, ed. J. L. Kvanvig, Oxford UP, 2008, p. 150-167. Il veut, grâce aux vérificateurs, « défendre [la doctrine de la simplicité divine] contre deux objections majeures » (p. 150) : la pluralité des attributs et les propriétés intrinsèques accidentelles (vs. liberté divine – Dieu aurait pu vouloir autre chose – et liberté humaine – impact sur connaissance divine).

⁸⁶ *God without Parts*, p. 154-163.

⁸⁷ La contradiction prétendue entre la simplicité et la liberté divines est l'objection majeure avancée par R. T. Mullins (« Simply Impossible : A Case against Divine Simplicity », in *Journal of Reformed Theology*, 7 (2013), p. 181-203) pour discréditer l'attribut de simplicité. Il estime que si on abandonnait ce dernier, ce qui serait perdu, ce serait « une incohérence non nécessaire au sein de la théologie chrétienne » (n. 81, p. 203). Il évoque, sans autant les développer, d'autres difficultés soulevées par cet attribut : la négation des propriétés accidentelles comme Créateur ou Rédempteur ; la compatibilité avec l'Incarnation ; l'identité entre un être personnel et un acte ; l'identité des attributs entre eux ; l'incompatibilité avec une métaphysique réaliste des propriétés.

⁸⁸ « Comments on 'Absolute simplicity' », *Faith and Philosophy*, 2/4 (1985), p. 383-391. Eleonore Stump et Normann Kretzmann, « Simplicity made plainer : a reply to Ross », *Faith and Philosophy*, 4/2 (1987), p. 198-201.

⁸⁹ « Simplicity and freedom : a response to Stump and Kretzmann », *Faith and Philosophy*, 3/2 (1986), p. 192-201.

⁹⁰ « The Traditional Doctrine of Divine Simplicity », *Religious Studies*, 32/2 (1996), p. 165-186, p. 178-186 pour la confrontation simplicité-liberté.

⁹¹ « Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom », in *Metaphysics and God*, K. Timpe (ed.), 2009, p. 21-38.

⁹² *God without Parts*, 2011, p. 188-212.

⁹³ « Simplicity and Creation », *Faith and Philosophy*, 16/3 (1999), p. 405-412 : « j'ai simplement essayé de laisser la doctrine de la simplicité dans une forme un peu meilleure que celle où je l'ai trouvée. » (p. 411)

⁹⁴ Voir aussi, pour la double dimension liberté divine/liberté humaine, Jeffrey Brower, « Simplicity and Aseity », p. 117-123 : « Simplicity and Contingency ».

Enfin, à ces tentatives de résolution des objections de Plantinga s'est ajouté un autre type de défense philosophique, consistant à souligner la fécondité de la thèse de la simplicité divine. Cette démarche est principalement le fait de Stump et Kretzmann, qui y consacrent la dernière section de leur article de 1985⁹⁵ et concluent que « le concept de l'absolue simplicité de Dieu apporte avec lui non seulement une complexité métaphysique, mais aussi un pouvoir explicatif considérable. [...] si la doctrine de la simplicité absolue de Dieu est cohérente [...], elle fournit un point de départ très prometteur dans l'étude de plusieurs des sujets les plus fondamentaux de la philosophie de la religion. »⁹⁶ Ils proposent deux sujets où la simplicité divine serait précieuse, d'une part la relation de Dieu avec la moralité, d'autre part la démonstration de l'existence de Dieu par l'argument cosmologique couplé au principe de raison suffisante. Dans le premier cas, la simplicité résout le dilemme d'Euthyphron, ce que Norman Kretzmann avait déjà soutenu en 1983⁹⁷ et que Susan Peppers-Bates défendra en 2008⁹⁸. Dans le second, elle permet de comprendre pourquoi l'existence de Dieu est nécessaire et répond effectivement à la question « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » : Dieu ne peut pas ne pas exister car il est absolument simple et donc identique à sa nature (or, précisent Stump et Kretzmann, les natures existent dans tous les mondes possibles, si elles sont consistantes)⁹⁹.

Une approche davantage historique de la doctrine de la simplicité divine est venue compléter cette réflexion philosophique. Puisque Plantinga a critiqué cette doctrine telle qu'elle est soutenue par Thomas d'Aquin, en s'appuyant sur des passages de chacune de ses *Sommes*, dans le cadre, rapelons-le, d'une « *Aquinas Lecture* », les opposants comme les défenseurs de la simplicité se sont penchés sur les textes de Thomas pour appuyer leur position. Approfondissant

⁹⁵ p. 375-378. Argumentation reprise par Eleonore Stump dans « Simplicity », in *A companion to Philosophy of religion*, P. L. Quinn et C. Taliaferro, Blackwell, 1997, p. 250-256.

⁹⁶ p. 378.

⁹⁷ Norman Kretzmann, « Abraham, Isaac, and Euthyphro : God and the Basis of Morality », in *Hamartia : The Concept of Error in the Western Tradition. Essays in Honor of John M. Crosssett*, D.V. Stump, J. A. Arieti, L. Gerson et E. Stump (éd.), New York, Edwin Mellen Press, 1983, p. 27-50. Puisque, explique Kretzmann, Dieu est absolument simple, il est identique à la parfaite bonté. Dieu n'est pas déterminé par le bien, ni ne le détermine, il est la bonté même. On peut donc dire que Dieu approuve une chose parce qu'elle est bonne sans risquer de l'assujettir à une norme extérieure de bonté, puisqu'il est lui-même cette norme. Et on peut dire qu'une chose est bonne parce que Dieu l'approuve sans risquer une définition arbitraire du bien, puisque Dieu est substantiellement la bonté même. La question « Dieu approuve-t-il une chose parce qu'elle est bonne, ou est-elle bonne parce qu'il l'approuve ? » est donc une fausse question. La simplicité divine rend compatibles les deux membres de l'alternative.

⁹⁸ Susan Peppers-Bates, « Divine Simplicity and Divine Command Ethics », *International Philosophical Quarterly*, 48/3, 191 (2008), p. 361-369.

⁹⁹ « Etant donnée donc la doctrine de la simplicité, Dieu est une entité dont l'existence nécessaire est auto-explicative au sens où son explication est entièrement fournie par la nature de l'entité. Par conséquent, la doctrine de la simplicité fournit ce qui manque dans certaines versions modernes de l'argument cosmologique. Si Dieu n'existe pas, alors la recherche d'une explication de tous les faits contingents laisse au moins un fait contingent inexplicable, à savoir qu'il y a quelque chose plutôt que rien. Mais s'il y a un Dieu absolument simple, la chaîne des faits contingents a son explication ultime dans une cause qui est nécessaire et auto-explicative. » (Eleonore Stump, « Simplicity », in *A companion to Philosophy of religion*, P. L. Quinn et C. Taliaferro, Blackwell, 1997, p. 256)

la démarche de Plantinga, Christopher Hugues écrit en 1989 un livre entier destiné à critiquer l'attribut de simplicité à partir d'une lecture de l'œuvre de Thomas d'Aquin : *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*¹⁰⁰. Selon lui, le Dieu simple de Thomas est *impossible* et le Dieu trine et incarné du christianisme est impossible s'il doit être également simple. On pourrait certes concevoir une version moins forte de la simplicité divine que celle de Thomas, qui rendrait un Dieu simple *possible* ; mais même une telle version affaiblie serait incompatible avec le Dieu des chrétiens. Cette même année 1989, Robert M. Burns, dans son article « The Divine Simplicity in St Thomas »¹⁰¹, recherche les raisons historiques pour lesquelles Thomas a soutenu cette doctrine de la simplicité divine, qu'il juge « fondamentalement défectueuse »¹⁰², fondée sur des arguments « déficients » et « inconsistants avec sa doctrine trinitaire »¹⁰³, « le plaç[ant] en extrême difficulté quand il essaie de prouver l'omniscience et la liberté divines »¹⁰⁴ : « Pourquoi alors s'est-il attaché si fortement à une notion si inadéquatement fondée et troublante ? »¹⁰⁵

Ces attaques ont suscité des réponses et des défenses de la simplicité divine se plaçant sur le même terrain de l'histoire de la philosophie et de l'interprétation des textes de Thomas d'Aquin. Tout d'abord, des spécialistes de Thomas d'Aquin ont jugé sévèrement l'interprétation qu'en donnent Plantinga et Hugues. En 1989, Lawrence Dewan a soutenu dans « Saint Thomas, Alvin Plantinga, and the Divine Simplicity »¹⁰⁶, que Plantinga « a complètement échoué à entrer dans une discussion philosophique sérieuse avec le Thomas d'Aquin historique au sujet de la simplicité divine »¹⁰⁷ soulignant « à quel point Plantinga est loin d'un réel dialogue avec Thomas d'Aquin »¹⁰⁸, puisque par exemple il utilise contre Thomas des arguments que Thomas emploie lui-même¹⁰⁹ ou qu'il ne saisit pas que l'analogie est une troisième voie entre l'univocité et la pure équivocité¹¹⁰. De fait, Eleonore Stump avait jugé dans son compte-rendu¹¹¹ de *Does God Have a*

¹⁰⁰ Christopher Hugues, *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*, Ithaca, Cornell UP, 1989.

¹⁰¹ Robert M. Burns, « The divine simplicity in St Thomas », *Religious Studies*, 25/3 (1989), p. 271-293.

¹⁰² p. 291.

¹⁰³ p. 273.

¹⁰⁴ p. 273.

¹⁰⁵ p. 273.

¹⁰⁶ Lawrence Dewan, o.p., « Saint Thomas, Alvin Plantinga, and the Divine Simplicity », *The Modern Schoolman*, 66 (1989), p. 141-151.

¹⁰⁷ p. 141.

¹⁰⁸ p. 142.

¹⁰⁹ Ceci dit, Dewan critique également, note 2, p. 144, l'interprétation que W. E. Mann donnait en 1982, pour le défendre, de la pensée de Thomas, selon laquelle Thomas identifierait Dieu non pas à *la* bonté ou à *la* sagesse, mais à *sa* bonté ou *sa* sagesse.

¹¹⁰ p. 145.

¹¹¹ *The Thomist*, 47/3 (1983), p. 616-622.

Nature ? que « la section sur la simplicité divine » était « la partie la plus faible du livre »¹¹². Bien que l'ouvrage de Christopher Hugues soit beaucoup plus étendu et ambitieux dans ses analyses, il a reçu des critiques analogues et plus rédhébitoraires encore de la part de David B. Burrell dans son compte-rendu de 1992¹¹³. Burrell dénonce trois faiblesses dans le travail de Hugues : « une attention inégale aux outils conceptuels de Thomas d'Aquin, la présupposition que les distinctions de Thomas d'Aquin sont faites une fois pour toutes plutôt qu'au service d'une enquête précise [...] et une indifférence complète au contexte théologique »¹¹⁴. Ainsi par exemple, Hugues présuppose une notion d'*esse* contraire à celle de Thomas, il ne comprend pas la distinction forgée par Thomas *identitas secundum rem/rationem* ou encore il fait des contre-sens sur la notion d'hypostase. Dès lors, les objections de Hugues n'atteignent pas l'argumentation de Thomas d'Aquin. « En bref, conclut Burrell, loin de soulever de substantielles questions au sujet de la simplicité divine ou des doctrines mentionnées, Hugues a offert une efficace *reductio ad absurdum* d'une stratégie philosophique dont la concentration sur les « arguments » au détriment de tout contexte assure presque que l'on ratera complètement son objectif. »¹¹⁵ Burrell suggère que la stratégie employée par Hugues mutilé la pensée de Thomas d'Aquin et se distingue ainsi des autres lectures de Thomas développées au XX^e siècle. Elles ont, explique-t-il, produit trois figures : le Saint Thomas des thomistes, dans la lignée de l'encyclique de Léon XIII, le Thomas d'Aquin d'esprits davantage historiens comme M. – D. Chenu ou E. Gilson et le « *Aquinas* » d'esprits davantage philosophes, terme difficile à traduire en français tant cette figure est essentiellement celle de philosophes anglo-saxons, qui lisent Thomas d'Aquin en interaction avec des problèmes philosophiques contemporains. Mais le livre de Hugues ne se rattache à aucune de ces figures et produit ce que Burrell nomme un « *Quinas* », à qui « fait défaut une relation même figurative à la pensée ou à la personne de Thomas d'Aquin. »¹¹⁶ Aussi, Eleonore Stump, dans le chapitre « God's simplicity » de son *Aquinas* (2003), choisit-elle explicitement de ne pas y considérer *A Complex Theory of a Simple God*, parce que « l'attaque de Hugues [lui] semble fondée sur des incompréhensions d'éléments cruciaux de la métaphysique de Thomas d'Aquin, comme les critiques l'ont fait remarquer »¹¹⁷, et elle cite en exemple D. B. Burrell.

Au-delà de la fidélité à la pensée de Thomas d'Aquin, c'est la compréhension de la doctrine de la simplicité divine qui est ici en jeu. Plusieurs philosophes ont souligné que la remise en cause contemporaine de la simplicité divine repose souvent sur des déformations de la

¹¹² p. 617.

¹¹³ David B. Burrell, *The Journal of Religion*, 72/1 (1992), p. 120-121.

¹¹⁴ p. 120.

¹¹⁵ p. 121.

¹¹⁶ p. 120.

¹¹⁷ Eleonore Stump, *Aquinas*, London and NY, Routledge, 2003, note 1, p. 493.

doctrine traditionnelle. En 1996, Katherin Rogers, dans « The Traditional Doctrine of Divine Simplicity », souligne que « dans la discussion contemporaine, la position traditionnelle [de penseurs comme Augustin, Anselme et Thomas d'Aquin] a fréquemment été déformée », si bien que « les critiques récentes, même si elles sont convaincantes, fonctionnent uniquement contre la doctrine de la simplicité dans sa forme actuelle. »¹¹⁸ En 2000, elle redira que « le concept traditionnel [de simplicité] a été presque universellement mal compris dans le débat présent »¹¹⁹. En 1997, John Lamont introduit son article « Aquinas on Divine Simplicity » en affirmant que « sa conception de la simplicité de Dieu [...] a été déformée et très attaquée », ce qu'il a l'intention de corriger en rétablissant et en défendant ce que Thomas veut réellement signifier par simplicité divine¹²⁰. Dans ses travaux de 2002-2003 sur la simplicité divine chez Thomas, Eleonore Stump fait le même diagnostic : « j'ai essayé de montrer que plusieurs des problèmes apparemment soulevés par la doctrine de la simplicité proviennent d'une mauvaise compréhension des affirmations que Thomas d'Aquin prend pour constitutives de la doctrine. Quand ces affirmations sont correctement comprises, et en particulier quand elles sont comprises dans les termes de la métaphysique et de la théorie modale de Thomas d'Aquin lui-même, elles semblent considérablement moins susceptibles d'être attaquées. »¹²¹ De fait, plusieurs philosophes s'étaient étonnés de ce que la simplicité divine paraisse si problématique aujourd'hui alors qu'elle fut communément acceptée par une très longue tradition théologique et philosophique. Dès 1991, Nicholas Wolterstorff demandait : « Pourquoi un penseur médiéval trouve-t-il les affirmations de l'identité théiste [par exemple, l'essence de Dieu est identique à Dieu et à l'existence de Dieu] ontologiquement non-problématiques, tandis que tant parmi nous les trouvent impénétrables ou incohérentes ? [...] La réponse que j'offrirai est que nous avons ici un conflit entre deux styles ontologiques fondamentalement différents »¹²², une « ontologie de constituants » pour les médiévaux, une « ontologie relationnelle » pour les contemporains¹²³. Plusieurs auteurs abordent ainsi le débat contemporain en mettant en évidence les présupposés de la théologie philosophique contemporaine qui empêchent de comprendre la doctrine de la simplicité divine.

¹¹⁸ Katherin A. Rogers, « The Traditional Doctrine of Divine Simplicity », *Religious Studies*, 32/2 (1996), p. 165-186, p. 165.

¹¹⁹ Katherin A. Rogers, *Perfect Being Theology*, Edinburgh, Edinburgh UP, 2000, p. 24.

¹²⁰ John Lamont, « Aquinas on Divine Simplicity », *The Monist*, 80/4 (1997), p. 521-538, p. 521.

¹²¹ Eleonore Stump, « Aquinas on Being, Goodness, and Divine Simplicity », in *Die Logik des Transzendentalen, Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, M. Pickavé (éd.), *Miscellanea Mediaevalia* 30, Berlin et New York, De Gruyter, 2003, p. 212-225, p. 225. Voir aussi « Aquinas's Account of Divine Simplicity », in *Theologie Negative*, Marco M. Olivetti (ed.), Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 2002, p. 575-584 et « God's Simplicity » in *Aquinas*, London and NY, Routledge, 2003, p. 92-130.

¹²² Nicholas Wolterstorff, « Divine simplicity », *Philosophical Perspectives*, vol. 5, *Philosophy of Religion*, 1991, p. 531-552, p. 535.

¹²³ p. 541 sq. Ceci dit, K. A. Rogers critique la pertinence historique de cette analyse, soulignant que tous les médiévaux ne partageaient pas la même ontologie (« The Traditional Doctrine of Divine Simplicity », note 2, p. 165-166).

Ainsi Stephen R. Holmes remarque que « les problèmes logiques et les inconsistances qui ont conduit la doctrine [de la simplicité divine] à être considérée comme problématique dans les discussions récentes n'étaient même pas remarqués par une large frange de la tradition chrétienne »¹²⁴ et estime que tous ces problèmes résultent de la supposition que nous pouvons comprendre l'essence de Dieu¹²⁵, alors que Thomas d'Aquin et la tradition chrétienne insistent sur son incompréhensibilité¹²⁶. Christopher A. Franks¹²⁷ reproche quant à lui aux discussions contemporaines sur la simplicité divine, y compris à ses défenseurs comme Stump et Kretzmann, de faire abstraction des doctrines chrétiennes de la Création, de la Trinité et de l'Incarnation, auxquelles la doctrine thomasienne de la simplicité divine est intimement liée. En particulier, il critique l'univocité de la théologie philosophique contemporaine, y compris de la « *perfect being theology* », soulignant que pour Thomas, Dieu, étant Créateur, n'est pas *un* être, même parfait, mais la source de l'être. Il affirme l'écart considérable de Stump et Kretzmann par rapport à Thomas dans leur analyse de la simplicité et conclut : « Faisant abstraction des sources et doctrines chrétiennes qui sont à l'arrière-plan de l'enseignement de Thomas sur la simplicité, ils finissent par décrire non le Dieu vivant, mais un être divin qui ressemble vraiment à un être humain très étrange. »¹²⁸ En insistant sur la doctrine chrétienne de la création *ex nihilo*, qui interdit de comprendre Dieu comme le plus haut des êtres au sein du monde, mais comme la source même du monde¹²⁹, James E. Dolezal, auteur en 2011 d'une défense philosophique fouillée de la simplicité divine, appuyée sur la pensée de Thomas d'Aquin, *God without Parts : Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*¹³⁰, souligne dans la théologie philosophique analytique l'hypothèse dominante de l'univocité de l'être¹³¹. Sa défense de la simplicité divine veut remonter aux principes métaphysiques qui la rendent cohérente.

¹²⁴ Stephen R. Holmes, « 'Something Much Too Plain to Say' : Towards a Defence of the Doctrine of Divine Simplicity », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 43 (2001), p. 137-154, p. 138.

¹²⁵ p. 141.

¹²⁶ p. 143 et 153.

¹²⁷ Christopher A. Franks, « The simplicity of the living God : Aquinas, Barth, and some philosophers », *Modern Theology*, 21/2, 2005, p. 275-300.

¹²⁸ p. 297.

¹²⁹ James E. Dolezal, *God without Parts, Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Eugene, Oregon, Pickwick, 2011, p. 111-113.

¹³⁰ James E. Dolezal, *God without Parts, Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Eugene, Oregon, Pickwick, 2011.

¹³¹ Par exemple p. xvii-xviii, p. 106-111 (impact sur la compréhension de l'*esse* divin), p. 117 (lien du langage en terme de « mondes possibles » avec l'univocité), p. 196-197 (conception univoque de la liberté), p. 213.

Un retour nécessaire aux textes médiévaux

Une connaissance plus approfondie des formulations historiques de la doctrine de la simplicité divine aurait sans doute évité les malentendus qu'elle a suscités chez certains philosophes contemporains. Elle leur aurait permis de saisir que leur perplexité n'était pas due à une absurdité de cette doctrine, mais à un changement général de cadre philosophique. Nicholas Wolterstorff en avait d'ailleurs l'intuition dès 1991. Au début de son article « Divine simplicity », il souligne que les théologiens médiévaux donnaient à la simplicité divine une « prééminence extraordinaire », ils en reconnaissaient la « fécondité théorique » et elle avait pour eux un « rôle extraordinaire de charpente ». En revanche, « les théologiens contemporains parlent rarement de la simplicité de Dieu » et en tout cas ne lui accordent pas ce « rôle structurant » ; Wolterstorff est ici certainement en-deçà de la réalité, et il aurait pu dire avec Christopher Franks que « la notion de simplicité divine pourrait difficilement être prise à tort pour une notion favorite de la plupart des théologiens modernes »¹³² et même avec Stephen Holmes : « Dire, comme une introduction le fait¹³³, que cette doctrine a « un problème de relations publiques », sousestime considérablement le problème : cette doctrine est, semble-t-il, soit déjà oubliée, soit considérée comme devant mieux être oubliée. »¹³⁴ Quoi qu'il en soit, Wolterstorff avoue ne pas connaître les raisons de ce « changement frappant (...) dans la manière de structurer la théologie », mais il « soupçonne qu'une réponse complète illuminerait, jusqu'à un niveau profond, les différences entre la théologie contemporaine et la théologie scolastique médiévale »¹³⁵. Au-delà de la seule structuration, c'est en effet le changement de tout un ensemble de présupposés philosophiques – sur la possibilité ou non de comprendre Dieu, sur la conception de l'être, sur le type de rapport, continu ou discontinu, entre Dieu et le créé etc... – qui explique la minoration contemporaine de l'attribut de simplicité.

Le détour par l'histoire de la philosophie est donc nécessaire pour donner à la doctrine de la simplicité divine sa pleine intelligibilité. Or ce sont les philosophes qui ont fait sortir cet attribut de l'oubli et ils ne disposaient pas, pour nourrir leurs réflexions, d'études d'histoire de la philosophie sur ce sujet. Certes, il existait une recherche universitaire française, la thèse de 1933

¹³² Christopher A. Franks, « The simplicity of the living God : Aquinas, Barth, and some philosophers », *Modern Theology*, 21/2, 2005, p. 275-300, p. 275.

¹³³ R. H. Nash, *The concept of God : An Exploration of Contemporary Difficulties with the Attributives of God*, Grand Rapids, Zondervan, 1983, p. 85.

¹³⁴ Stephen R. Holmes, « 'Something Much Too Plain to Say' : Towards a Defence of the Doctrine of Divine Simplicity », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 43 (2001), p. 137-154, p. 137.

¹³⁵ Nicholas Wolterstorff, « Divine Simplicity », p. 531-532.

de Sébastien Guichardan : *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*. Mais il s'agit avant tout d'un travail de théologie comparée, entre l'Occident et l'Orient byzantin : « l'effort principal, tout au long de ce travail, doit porter sur la comparaison entre deux théologies, nées de deux races, parlant deux langues et représentant deux confessions chrétiennes »¹³⁶. Cette thèse n'a pas pour objet la doctrine latine de la simplicité divine, celle d'Augustin, Boèce, Anselme ou Thomas, à laquelle précisément s'est attaché le débat philosophique contemporain¹³⁷, mais examine la manière dont Scholarios (ca. 1403-1472) s'est inspiré de Duns Scot pour penser la distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies, thèse caractéristique de l'Eglise byzantine¹³⁸. Par là, elle contribue également à l'étude des rapports entre pensées orientale et occidentale de la fin du XIII^e siècle à la première moitié du XV^e. Mais son apport pour la connaissance de la doctrine latine traditionnelle de la simplicité divine est minime.

La redécouverte étonnée de la simplicité divine par les philosophes dans les années 1980 fit sentir le besoin d'une approche davantage historique et fut à l'origine de plusieurs études d'histoire de la philosophie¹³⁹, jusqu'il y a peu seulement sous la forme d'articles¹⁴⁰ :

¹³⁶ p. 37.

¹³⁷ Par exemple : Brian Leftow, « Is God an Abstract Object ? », *Noûs*, 24 (1990), p. 581-598 : « Bien qu'abstruse, l'affirmation que Dieu est simple est au cœur des conceptions sur Dieu de ces penseurs [i.e. Augustin, Boèce, Anselme, Thomas d'Aquin]. » (p. 581)

¹³⁸ Voir Antoine Lévy, *Le créé et l'incrété : Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006, p. 14, note 1 : « Dans un article intitulé « Die Lehre von der Einfachheit Gottes, Ein dogmatischer Streitpunkt zwischen Griechen und Lateinern », *Kyrios* 7, 1967, M. Strohm fait grief à la métaphysique chrétienne de l'Occident latin d'avoir, depuis S. Augustin, mais sous l'influence déterminante de Thomas d'Aquin, occulté une perception authentique de l'essence divine en qualifiant cette dernière de *simple* d'une manière faussement intuitive. Cependant, on doit observer que les « Grecs », pour reprendre la terminologie de l'auteur, ne remettent pas en cause un seul instant la simplicité de la réalité divine ou même de l'essence divine – ils affirment seulement que la distinction entre l'essence et les énergies divines ne répugne pas à cette simplicité. Aussi bien, on ne résoudra pas la dispute en invoquant, contre Thomas d'Aquin, certaine complexité de l'essence divine, mais au contraire en démontrant que la distinction palamite n'implique aucune complexité en Dieu. » ; p. 14, note 3 : « Mis à part le *Filioque*, le seul point sur lequel Scholarios prenne Thomas d'Aquin en défaut est la question des énergies créées. En introduisant à son *Résumé* de la *Somme de Théologie*, Scholarios déplore à ce propos que Thomas ne soit pas né en Orient [...]. Dans la notion scotiste de *distinctio formalis a parte rei*, le patriarche semble avoir cherché l'équivalent précis du κατ' ἐπινοίαν de la distinction palamite. Le « palamisme d'inspiration scotiste » de ce brillant et singulier thomiste byzantin avait auparavant fait l'objet de la thèse de S. Guichardan ». A. Lévy montre, p. 22-35, que la divergence entre les latins et les byzantins quant à la distinction entre essence et énergies jaillit de deux interprétations divergentes des textes de la tradition patristique, notamment dyonisiens, les *energetai* distinguées de l'essence étant référées soit à la sphère créée, soit à la sphère increée. « Aussi bien, dans l'interprétation de Grégoire [Palamas] comme dans celle de Thomas, ces expressions ne se rapportent jamais à des entités subsistantes intermédiaires en lesquelles un esprit païen eût été tenté de reconnaître ses dieux (on songe évidemment à Proclus). Toutefois, alors que Grégoire rapporte ces expressions à la sphère increée, comme désignant les émanations éternelles de l'essence divine auxquelles il faut attribuer certains « résultats » temporels, Thomas les rapporte à la sphère créée, comme désignant les modes variés dont la créature saisit dans le temps une activité de Dieu qui doit être éternelle. » (p. 29)

¹³⁹ En incluant les pratiques philosophiques de l'histoire de la philosophie, comme la reconstruction rationnelle. Cf. Claude Panaccio, « Philosophie analytique et histoire de la philosophie », in *Précis de philosophie analytique*, Pascal Engel (dir.), Paris, PUF, 2000, p. 325-344.

¹⁴⁰ Exception faite, en 1987, la thèse de Frederik G. Immink, *Divine Simplicity*, dont le chapitre 4 « Anselm on God's Exemplaric and Supreme Greatness » et le chapitre 5 « Aquinas on God as Pure and Unqualified Being » examinent succinctement et discutent les doctrines de la simplicité divine d'Anselme et Thomas d'Aquin. Immink propose dans cet ouvrage une défense de l'attribut de simplicité aussi bien contre les attaques de Plantinga (auquel le chapitre 3 est consacré) que contre ceux des théologiens protestants hostiles à l'usage de la logique en théologie et donc à la doctrine *scholastique* de la simplicité divine. Il s'efforce de montrer que c'est bien le Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob qui

- une présentation générale de la doctrine latine de la simplicité divine (Augustin, Anselme, Thomas d'Aquin), avec préalablement un bref aperçu de la position de Jean Scot Erigène : Katherin Rogers, « The Traditional Doctrine of Divine Simplicity », 1996 ;

- sur Augustin, l'article pionnier, puisque datant de 1977, de Richard La Croix, « Augustine on the Simplicity of God »¹⁴¹ ;

- sur Boèce : Siobhan Nash-Marshall, « God, Simplicity, and the *Consolatio Philosophiae* »¹⁴², (2004).

- sur Avicenne : Mohammad Saedimehr, première partie de « Divine simplicity »¹⁴³ (2007) ;

- sur Anselme : Siobhan Nash-Marshall, « Properties, Conflation and Attribution : the *Monologion* and Divine Simplicity »¹⁴⁴ (2007) ; Gregory B. Sadler, « A Perfectly Simple God and Our Complicated Lives »¹⁴⁵ (2008) ;

- sur Thomas d'Aquin : Robert M. Burns, « The divine simplicity in St Thomas »¹⁴⁶ (1989) ; Peter Burns, « The Status and Function of Divine Simplesness in *Summa Theologiae, Ia, 2-13* »¹⁴⁷ (1993) ; Eileen C. Sweeney, « Thomas Aquinas' Double Metaphysics of Simplicity and Infinity »¹⁴⁸ (1993) ; Serge-Thomas Bonino, « La simplicité de Dieu »¹⁴⁹ (1996) ; Eleonore Stump, « Aquinas's Account of Divine Simplicity »¹⁵⁰ (2002), « Aquinas on Being, Goodness, and Divine Simplicity »¹⁵¹ (2003) et « God's Simplicity » in *Aquinas* (2003) ; Mohammad Saedimehr, deuxième partie de « Divine simplicity »¹⁵² (2007) ;

- sur Mulla Sadra (1571-1640) : Mohammad Saedimehr, troisième partie de « Divine simplicity »¹⁵³ (2007) ;

est absolument simple (d'où le chapitre 6 « Zanchi on God and Reason », Girolamo Zanchi étant un théologien réformé du XVI^e siècle, qui utilise les outils scolastiques dans son analyse de la simplicité divine).

¹⁴¹ Richard R. La Croix, « Augustine on the Simplicity of God », *New Scholasticism*, 51/4 (1977), p. 453-469, discuté par William J. Wainwright, « Augustine on God's Simplicity : A Reply to Richard La Croix », *New Scholasticism*, 53/1 (1979), p. 118-123.

¹⁴² *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78 (2004) n°2, p. 225-246.

¹⁴³ *Topoi*, 26 (2007), p. 191-199.

¹⁴⁴ *The Saint Anselm Journal*, 4/2 (2007).

¹⁴⁵ *The Saint Anselm Journal*, 6/1 (2008).

¹⁴⁶ *Religious Studies*, 25/3 (1989), p. 271-293.

¹⁴⁷ *The Thomist*, 57 (1993), p. 1-26.

¹⁴⁸ *International Philosophical Quarterly*, 33/3 (1993), p. 297-318.

¹⁴⁹ Istituto san Tommaso, *Studi 1996*, a cura di Dietrich Lorenz, Roma, 1996, p. 117-151.

¹⁵⁰ in *Theologie Negative*, M. M. Olivetti (éd.), Casa Editrice Dott, Antonio Milani, 2002, p. 575-584.

¹⁵¹ in *Die Logik des Transzendentalen, Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, M. Pickavé (éd.), *Miscellanea Mediaevalia* 30, Berlin et New York, De Gruyter, 2003, p. 212-225.

¹⁵² *Topoi*, 26 (2007), p. 191-199.

¹⁵³ *Topoi*, 26 (2007), p. 191-199.

- sur Descartes, en rapport avec sa doctrine de la création des vérités éternelles : Dan Kaufman, « Divine Simplicity and the Eternal Truths in Descartes »¹⁵⁴ (2003) ; Andrew Pessin, « Divine Simplicity and the Eternal Truths : Descartes and the Scholastics »¹⁵⁵ (2010).

Ce n'est que tout récemment, et alors que nos propres recherches étaient déjà en cours, que des études d'histoire de la philosophie amples et approfondies ont été consacrées à la simplicité divine : en 2008, Peter Weigel publie le premier exposé développé de la pensée de Thomas d'Aquin sur ce sujet, *Aquinas on Simplicity: An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology* ; en 2009, Andrew Radde-Gallwitz se penche sur les Pères de l'Eglise, en particulier les Cappadociens, avec *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity* ; enfin, en 2011, Juan José Herrera, dans *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, propose un commentaire très approfondi de la question de la *Somme de théologie* consacrée à la simplicité divine, selon une méthode historico-doctrinale¹⁵⁶.

Les objectifs de ce travail

Notre travail s'inscrit dans ce mouvement d'exploration de la doctrine latine classique de la simplicité divine¹⁵⁷. Il s'agit de mieux la connaître pour mieux la comprendre. L'objectif ultime de cette étude est de manifester l'intelligibilité et la cohérence de l'attribut divin de simplicité. Le moyen employé est la lecture des textes où l'idée de simplicité divine a initialement été élaborée et plus encore la lecture de deux philosophes, Bonaventure de Bagnoregio et Thomas d'Aquin, qui l'ont placée au centre de leur pensée théologique. On l'a vu, d'après Plantinga et bien des auteurs

¹⁵⁴ *British Journal for the History of Philosophy*, 11/4 (2003), p. 553-579.

¹⁵⁵ *Philosophia*, 38/1 (2010), p. 69-105.

¹⁵⁶ Mentionnons également le chapitre « La simplicité de l'essence divine » de Th.-D. Humbrecht, dans son ouvrage *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, p. 509-636, qui procède à une lecture linéaire des textes de Thomas, mais afin d'étudier le rapport être/essence, et non dans le but de cerner l'idée de simplicité divine pour elle-même.

¹⁵⁷ Il appelle donc une étude complémentaire, celle de la pensée musulmane de la simplicité divine. Il serait hautement intéressant, et pour l'intelligence de cette idée, et pour l'histoire de son élaboration, et pour l'étude des sources de Bonaventure et Thomas, d'étudier de près le *Livre des Causes*, Al-Farabi, Avicenne, Al-Ghazali et Averroès. L'influence de la philosophie néoplatonicienne, la polémique avec les chrétiens au sujet du dogme trinitaire, l'intérêt accordé au problème de la multiplicité des attributs divins, sont autant d'éléments qui confèrent à l'idée de simplicité divine une place essentielle dans la pensée musulmane médiévale. On pourra se reporter à la synthèse proposée par J. J. Herrera, dans *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011, p. 123-141. L'article de Robert M. Burns, « The divine simplicity in St Thomas », *Religious Studies*, 25/3 (1989), p. 271-293, évoque les pensées d'Avicenne, Al-Ghazali et Al-Kindi au sujet de la simplicité divine (p. 276, p. 278-280, p. 287-288), en connexion d'ailleurs avec Maïmonide (p. 280-283), dans la mesure où, selon R. M. Burns, c'est l'influence des philosophes arabes sur Thomas d'Aquin qui explique son attachement, à ses yeux irrationnel, à la simplicité de Dieu. Relevons qu'Al-Ghazali défend en Dieu une certaine complexité, sans laquelle la liberté de son action créatrice ne serait pas concevable : voir R. M. Burns, « The divine simplicity in St Thomas », p. 279-280 ; Ilona Kock, « The Debate About God's Simplicity : Reason and Spirit in the Eight Discussion of Al-Ghazali's *Tabaḥfut Al-Falasifa* and Ibn Rushd's *Tabaḥfut At-Tabaḥfut* » in A.T. Tymieniecka (éd.), *Reason, Spirit and the Sacred in the New Enlightenment: Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life*, New Hampshire, The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, 2011, p. 157-183.

contemporains, la simplicité divine remettrait en cause des intuitions plus fortes que celles qui la sous-tendent. Nous souhaitons lire « les anciens » pour être mieux à même d'évaluer la pertinence de ce jugement, en sondant plus avant les motifs qui les conduisent à reconnaître en Dieu une simplicité absolue, et en découvrant les solutions qu'ils ont eux-mêmes apportées aux difficultés qu'elle soulève. Les condamnations contemporaines de la simplicité furent sans doute marquées par une certaine précipitation. Nous proposons ici, dans un esprit de prudence et de patience, un usage aristotélicien de l'histoire de la philosophie¹⁵⁸ : « Parmi ces opinions, les unes ont été soutenues par une foule de gens et depuis fort longtemps, les autres l'ont été par un petit nombre d'hommes illustres : il est peu vraisemblable que les uns et les autres se soient trompés du tout au tout, mais, tout au moins sur un point déterminé, ou même sur la plupart, il y a des chances que ces opinions soient conformes à la droite raison. »¹⁵⁹ Les textes antiques et médiévaux fournissent, autour de l'idée de simplicité divine, un réseau de concepts, d'arguments et de problèmes, évidemment faillible, mais suffisamment riche et élaboré pour mériter notre considération.

De façon latérale, cette étude apporte aussi une contribution aux recherches d'histoire de la philosophie menées sur les attributs divins. Récemment, l'éternité¹⁶⁰, la toute-puissance¹⁶¹, la science¹⁶² ou encore l'infinité¹⁶³ ont reçu une attention privilégiée. Mais aucune synthèse historique sur la simplicité n'avait été proposée, jusqu'à 2011 et l'ouvrage du P. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, qui, dans les chapitres I à IV de sa première partie (sources chrétiennes/XII^e siècle/influence de la philosophie – grecque, musulmane – et de Maïmonide/première moitié du XIII^e siècle), propose un premier examen détaillé des sources de cette doctrine.

Notre première partie s'intéresse à « l'élaboration de l'idée de simplicité divine dans les textes antiques et patristiques. » A partir d'une sélection des textes les plus significatifs, elle dégage la motivation initiale de cette idée – lutter contre l'anthropomorphisme et caractériser Dieu en propre –, se penche sur l'élaboration d'un concept spécifique de simplicité, distingué de celui

¹⁵⁸ Voir J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939¹, 1996⁴, p. 251-267.

¹⁵⁹ *Ethique à Nicomaque*, I, 9, 1098 b 26-29. Voir aussi *Métaphysique*, α, 1, 993 b 1-15 : « Chaque philosophe trouve à dire quelque chose sur la nature ; en lui-même, cet apport n'est rien sans doute, ou il est peu de chose, mais l'ensemble de toutes les réflexions produit de féconds résultats. [...] Il est donc juste de se montrer reconnaissant, non seulement envers ceux dont on partage les doctrines, mais encore envers ceux qui ont proposé des explications superficielles : ils ont, eux aussi, apporté leur contribution et développé notre faculté de penser. »

¹⁶⁰ *Time and Eternity* de Brian Leftow en 1991. Toutefois, cet ouvrage est plus une défense philosophique de l'éternité divine, appuyée sur plusieurs auteurs anciens, qu'une étude d'histoire de la philosophie.

¹⁶¹ *La puissance et son ombre*, de Pierre Lombard à Luther dirigé par Olivier Boulnois en 1994.

¹⁶² En 2002, *Sur la science divine* dirigé par Jean-Christophe Bardout et Olivier Boulnois et *Le contemplateur et les idées, Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle* dirigé par Olivier Boulnois, Jacob Schmutz et Jean-Luc Solère, en 2004 *Prescience et liberté : essai de théologie philosophique sur la providence* de Cyrille Michon.

¹⁶³ En 1992 *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought* de Leo Sweeney, en 1999 *Measure of a Different Greatness. The Intensive Infinite, 1250-1650* de Anne Davenport, en 2002 *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)* d'Antoine Côté et, en 2005, *De la théologie aux mathématiques : l'infini au XIV^e siècle* dirigé par Joël Biard.

d'unité, et met à jour le premier réseau de problèmes que cette notion a articulés. Elle étudie de façon plus développée les trois auteurs sur lesquels s'appuiera Pierre Lombard dans son traitement de la simplicité divine : Hilaire de Poitiers, Augustin et Boèce. En même temps qu'ils élaborent une réflexion plus systématique sur la simplicité divine, ils éprouvent les limites du discours humain à dire le simple, et essaient à la fois de les identifier et de les contourner.

La deuxième partie présente la distinction 8 du livre I des *Sentences* de Pierre Lombard consacrée à l'essence divine, et notamment à sa simplicité. Elle la situe dans le cadre général des *Sentences* et dans le contexte du débat opposant Bernard de Clairvaux et Gilbert de Poitiers lors du Concile de Reims.

Ces deux premières parties tracent ainsi les contours de la première élaboration diffuse de la doctrine de la simplicité divine, avant son approfondissement et sa systématisation scolastiques, que nous étudions dans les deux parties suivantes, consacrées respectivement à Bonaventure et Thomas d'Aquin.

Ces deux penseurs s'imposent à qui recherche une meilleure intelligence de la simplicité divine. Non seulement, ils ont, comme bien d'autres, soutenu la thèse de la simplicité absolue de Dieu, mais ils ont accordé à cet attribut un rôle structurant et fondateur dans leur étude du mystère de Dieu. Au-delà de leur *Commentaire des Sentences*, contraint par le texte du Lombard, leurs œuvres plus personnelles manifestent l'importance que revêt à leurs yeux l'idée de simplicité divine ; on évoque bien souvent, et à juste titre, la *Somme de théologie*, où la simplicité est le premier attribut démontré par Thomas, dans la question 3 de la *prima pars*, mais la simplicité a un rôle stratégique dans d'autres œuvres, dont elle éclaire d'un jour nouveau la logique de la construction, qu'il s'agisse par exemple des questions disputées sur le *Mystère de la Trinité* de Bonaventure, ou de celles sur la *Puissance de Dieu* de son collègue dominicain.

Il n'y a pas au sujet de la simplicité de Dieu, de divergence profonde entre les deux maîtres. Que Dieu, et lui seul, soit absolument simple est une thèse qu'ils ne remettent jamais en question. Nous ne pouvons donc pas mettre en scène ici un authentique débat. Toutefois, il est très précieux, pour dégager les enjeux de l'idée de simplicité divine, d'étudier simultanément Bonaventure et Thomas, parce qu'ils l'abordent selon des points de vue différents et complémentaires. Tandis que Thomas étudie la simplicité de Dieu selon la voie négative, en l'associant unilatéralement à la transcendance de l'incréé, Bonaventure propose des similitudes créées de la simplicité divine, qui en rendent possible une certaine connaissance positive. En cohérence avec la thèse franciscaine de la composition hylémorphique du créé, il est davantage sensible à l'association de la simplicité avec la nature spirituelle. Des degrés de simplicité sont alors envisageables, si bien que pour Bonaventure, Dieu est *simplicissimus*, quand il est *omnino*

simplex pour Thomas. Ce dernier fait de la simplicité le privilège de celui qui est l'être même subsistant, quand les créatures sont, elles, composées d'essence et d'être, et ne peuvent être simples que *secundum quid*, relativement à tel ou tel mode de composition. Mais Bonaventure intègre lui aussi la simplicité divine dans le cadre de l'opposition et des relations entre Créateur et créatures, en insistant sur son lien avec la primauté et l'indépendance divines. Quant à la connaissance de Dieu en lui-même, considéré indépendamment de sa relation aux créatures, la simplicité joue un rôle puissant, mais très différent, chez nos deux théologiens. Bonaventure est le penseur de la richesse du simple : transformant l'objection en argument, il montre que Dieu est infini et trine parce qu'il est simple. Thomas s'intéresse davantage aux répercussions de la simplicité sur la portée des autres attributs, qui sont donc identiques entre eux et à Dieu. Aussi il examine de façon particulièrement approfondie, d'une part le problème de la diversité et de la distinction des attributs divins, d'autre part les modalités de l'action d'un Dieu absolument simple. La simplicité a plus nettement chez Thomas le rôle opératoire d'un méta-attribut, et chez Bonaventure celui d'un maillon initial, qui fonde la chaîne des autres attributs et caractéristiques de Dieu.

On devine donc déjà l'intérêt et l'originalité des analyses de la simplicité divine proposées par le Docteur séraphique. Pourtant, son nom n'apparaît jamais dans les débats contemporains sur cet attribut. On dispose d'un unique article de 1946, « St. Bonaventure on the Divine Simplicity », par A. H. Armstrong¹⁶⁴, mais dont la teneur est très générale et sans visée scientifique. Quant au Docteur angélique, si sa pensée de la simplicité divine a été largement prise en compte ces dernières années, c'est presque toujours dans une dépendance étroite à l'égard de la *Somme de théologie*. Elle a souvent servi de grille de lecture des autres œuvres, au détriment de leur contexte problématique spécifique. C'est la compréhension de l'idée de simplicité divine qui s'en trouve affectée, dans la mesure où elle apparaît comme dissociée des réseaux de problèmes qui lui donnent son sens, et où elle se trouve réduite à la négation d'une série de compositions particulières, à l'image de ce qu'elle est largement dans la question 3 de la *prima pars*. Nous étudierons donc l'idée de simplicité divine chez Thomas plutôt dans son *Commentaire des Sentences*, la *Somme contre les Gentils* et les questions *Sur la puissance de Dieu*.

¹⁶⁴ *The Eastern Churches Quarterly*, 6/5 (1946), p. 258-266. Notons aussi l'existence d'un autre article, mais qu'il nous a été impossible de nous procurer : N. E. Fitzpatrick, « An Approach to Things : Bonaventuran Exemplarism and the Simplicity of the Divine Essence », *Interest*, 1 (1961), p. 8-13. Enfin, l'article « simplicitas » du *Lexique Saint Bonaventure*, édité sous la direction de J.-G. Bougerol, est approximatif ; il suggère qu'il n'y a « aucune trace » de ce concept dans le *Breviloquium*, l'*Itinerarium* et les *Collationes in Hexaëmeron*, alors qu'il apparaît aussi, comme on le verra, dans ces trois œuvres, même si le *Commentaire des Sentences* et les questions sur le *Mystère de la Trinité* sont les lieux essentiels de son élaboration.

Première partie : l'élaboration de l'idée de simplicité divine dans les textes antiques et patristiques

Les affirmations les plus anciennes de la simplicité divine, aussi bien dans la philosophie grecque que dans la littérature chrétienne, chez Platon et Irénée de Lyon, ont pour fonction de lutter contre l'anthropomorphisme. Dieu n'est pas et n'agit pas de la même manière que les hommes, sa simplicité étant la raison profonde de cette différence. L'élaboration d'un concept spécifique de simplicité, exprimant un état ou une manière d'être intrinsèques, à savoir la non-composition, tandis que le concept d'unité exprime plutôt une mesure, c'est-à-dire une caractéristique extrinsèque, fournit l'outil pour penser la distinction radicale entre Dieu et l'homme, et plus largement le monde, puisque l'homme récapitule en lui l'univers matériel et spirituel. En retour, la simplicité se trouve intégrée dans les efforts pour penser, face à cette transcendance de Dieu, l'existence de relations entre Dieu et le monde, qu'il s'agisse de la relation de causalité de Dieu envers le monde ou de la relation de connaissance des hommes envers Dieu.

En effet, sans prétendre dresser ici une histoire de la doctrine de la simplicité divine, mais en constatant cependant que son développement historique répond dans ses grandes étapes à une logique philosophique, nous proposons, après avoir examiné la critique de l'anthropomorphisme (Xénophane de Colophon, Platon, Irénée de Lyon) puis l'élaboration du concept spécifique de simplicité (Platon, Aristote, Evagre le Pontique, le pseudo-Denys et ses commentateurs), de lire les textes antiques et patristiques sur la simplicité divine comme une réflexion continue sur les problèmes suivants :

1/ En quoi Dieu se distingue-t-il des hommes ? La simplicité, associée à l'immutabilité et à la pure actualité, apparaît chez Platon et Aristote comme un critère de distinction radicale entre le divin et l'humain.

2/ Mais dès lors, comment comprendre qu'il y ait une relation de causalité entre ce Dieu simple et le monde composé ? S'opposent-ils de manière binaire, Dieu étant à la fois absolument simple et cause du monde composé, ainsi que le suggèrent les philosophes judéo-chrétiens,

comme Philon et Origène, ou bien faut-il introduire avec les médio- et néoplatoniciens des degrés de simplicité, de sorte que le Principe absolument simple est sans relation avec le monde composé, tandis que le démiurge n'est plus tout à fait simple ?

3/ Quoi qu'il en soit, la seule existence d'une relation de causalité entre un Dieu simple et le monde composé implique que ce simple divin n'est pas pauvre, mais infiniment riche. Pseudo-Denys l'Aréopagite et l'auteur du *Liber de Causis* soulignent ainsi la richesse infinie du simple, voire la préexistence unitaire du multiple en Dieu.

4/ Si Dieu, tout en étant simple, est infiniment riche, il est cohérent de lui attribuer de nombreuses perfections, cependant la structure prédicative du langage évoque par elle-même une composition inadéquate pour Dieu. Comment donc parler du simple ? Aristote avait abordé cette question et montré que le simple échappe au discours et suppose une méthode de recherche d'une autre nature, sans préciser laquelle. Hilaire de Poitiers, et plus encore Augustin et Boèce, qui seront les trois sources essentielles de Pierre Lombard sur la simplicité dans ses *Sentences*, proposent des analyses développées de la simplicité divine, qui explicitent les limites de notre langage et de notre pensée, tout en s'efforçant d'en exploiter au maximum les ressources.

L'élaboration de l'idée de simplicité divine est donc ici appréhendée dans le cadre cosmologique des relations entre Dieu et le monde. La théologie trinitaire, portant sur les relations en Dieu, a naturellement interféré dans cette élaboration. Nous verrons que l'opposition entre approche binaire des judéo-chrétiens et approche stratifiée des néoplatoniciens s'est transposée au niveau trinitaire, Eunome appliquant à la Trinité le schéma néoplatonicien, tandis que Grégoire de Nysse rompt ce continuum entre Dieu et le monde en opposant increé et créé, de sorte que la simplicité est caractéristique de l'increé. Mais surtout, c'est la réflexion trinitaire qui a poussé les penseurs chrétiens à approfondir leur analyse de la simplicité divine, dans le but de défendre le dogme trinitaire du soupçon de trithéisme ou d'une interprétation faisant des Personnes des parties de Dieu. C'est ainsi dans un cadre trinitaire qu'Evagre ou les commentateurs du pseudo-Denys ont précisé le concept de simplicité, mieux distingué de celui d'unité, ou qu'Hilaire de Poitiers, Augustin et Boèce ont proposé des analyses parmi les plus approfondies de la simplicité divine.

En parcourant ainsi les textes essentiels de l'antiquité et de l'époque patristique sur la simplicité divine, nous souhaitons mettre à jour le premier réseau de problèmes que cette idée a cristallisés, dont hériteront Bonaventure et Thomas d'Aquin. Certes, nous n'envisageons pas dans cette partie les auteurs comme des sources futures de nos deux scolastiques, sachant bien que

certain d'entre eux n'étaient même pas accessibles matériellement à ces derniers. Cependant, Bonaventure et Thomas d'Aquin ont nécessairement reçu, à travers leurs sources effectives, le problème de la simplicité divine enrichi de cette élaboration première, qui donc, outre son intérêt philosophique intrinsèque et son apport pour l'histoire de la doctrine de la simplicité divine, permettra de donner du relief à la lecture de leurs œuvres.

I. Contre une vision anthropomorphique de Dieu

En appelant à la simplicité de l'être divin, le discours philosophique voulut corriger l'anthropomorphisme de traditions et opinions religieuses qui modelaient le divin à l'image de l'humain, complexe et changeant.

Le présocratique **Xénophane de Colophon** est « le plus ancien des partisans de l'Unité (car Parménide, dit-on, fut son disciple) » selon Aristote, qui rapporte que « promenant ses regards sur l'ensemble de l'Univers matériel, il dit que l'Un est Dieu. »¹⁶⁵. Xénophane affirme cette unité dans son double sens d'unicité et de simplicité : « Un seul Dieu, le plus grand chez les dieux et les hommes, / Et qui en aucun cas n'est semblable aux mortels / Autant par sa démarche, autant par ce qu'il pense. »¹⁶⁶ « Et tout entier il voit, tout entier il conçoit, / Tout entier il entend. »¹⁶⁷ L'idée de non-composition est impliquée par cette dernière phrase, Dieu ne se divise pas en diverses facultés et actions, il est d'un seul bloc¹⁶⁸. Elle est suggérée pour justifier la différence profonde entre Dieu et les hommes. De fait, la dénonciation des opinions religieuses anthropomorphiques est une démarche habituelle de Xénophane : « Les dieux sont accusés par Homère et Hésiode / De tout ce qui chez nous est honteux et blâmable : / On les voit s'adonner au vol, à l'adultère / Et se livrer entre eux au mensonge trompeur. »¹⁶⁹ « Des dieux, les mortels

¹⁶⁵ *Métaphysique*, A, 5, 986 b 21-24 (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991).

¹⁶⁶ Diels-Kranz, B 23 in *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, 1988, p. 120.

¹⁶⁷ Diels-Kranz, B 24 in *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, 1988, p. 120.

¹⁶⁸ Voir le témoignage de Timon sur Xénophane (Diels-Kranz, A 35 in *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, 1988, p. 107) : « Xénophane, un esprit modeste et le censeur / Des mensonges forgés par la gent homérique. / De Dieu il composa une image apurée / Qui ne doit rien à l'homme : un Dieu *partout égal*, / <Immobile>, *d'un bloc*, et doué d'un intellect / Bien plus intelligent que l'est toute pensée. » (nous soulignons)

¹⁶⁹ Diels-Kranz, B 11. Voir *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, 1988, p. 117.

croient que comme eux ils sont nés,/Qu'ils ont leurs vêtements, leur voix et leur démarche. »¹⁷⁰
 « Les chevaux forgeraient des dieux chevalins,/Et les bœufs donneraient aux dieux forme bovine »¹⁷¹. « Peau noire et nez camus : ainsi les Ethiopiens/Représentent leurs dieux, cependant que les Thraces/Leur donnent des yeux pers et des cheveux de feu. »¹⁷²

C'est justement dans le cadre d'une réflexion sur le devoir des poètes de « représenter Dieu tel qu'il est »¹⁷³ et d'éviter à son propos les fables et allégories qui déforment son image et empêchent les enfants de devenir des gardiens « pieux et divins »¹⁷⁴, que **Platon** affirme explicitement la simplicité de Dieu, dans la *République*¹⁷⁵. Quand les poètes parleront de Dieu ou des dieux¹⁷⁶, ils devront se conformer à deux règles, d'une part « Dieu n'est pas la cause de tout, mais seulement du bien »¹⁷⁷ et non pas de nos maux, d'autre part les dieux « ne sont point des magiciens qui changent de forme, et ne nous égarent point par des mensonges, en parole ou en acte. »¹⁷⁸ C'est pour justifier la première partie de cette seconde règle qu'intervient la simplicité de Dieu, comme fondement de son immutabilité.

« Crois-tu que Dieu soit un magicien capable d'apparaître insidieusement sous des formes diverses, tantôt réellement présent et changeant son image en une foule de figures différentes, tantôt nous trompant et ne montrant de lui-même que des fantômes sans réalité ? N'est-ce pas plutôt un être simple (*ἀπλοῦν εἶναι*), le moins capable de sortir de la forme (*τῆς εἰδος*) qui lui est propre ? (380d)

Il est donc impossible aussi, repris-je, qu'un dieu consente à se transformer ; chacun des dieux étant le plus beau et le meilleur possible, reste toujours avec simplicité (*ἀπλῶς*) dans la forme (*μορφῆ*) qui lui est propre. (381c)

Et Dieu est absolument simple et vrai (*ἀπλοῦν καὶ ἀληθές*), en acte et en parole¹⁷⁹ ; il ne change pas lui-même de forme, et ne trompe les autres ni par des fantômes, ni par des discours, ni par l'envoi de signes, à l'état de veille ou en songe. (382e) »

« Dieu est absolument simple et vrai » : ces deux adjectifs ne sont pas redondants, la simplicité n'est pas l'absence de duplicité, il s'agit bien d'une simplicité ontologique et non morale. La simplicité fonde l'immutabilité, démontrée en 380d-381e, et empêche que Dieu change de forme, tandis que la véracité, envisagée en 381e-382e, garantit que Dieu ne nous fait pas croire qu'il change de forme.

¹⁷⁰ Diels-Kranz, B 14. Voir *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, 1988, p. 118.

¹⁷¹ Diels-Kranz, B 15. Voir *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, 1988, p. 118.

¹⁷² Diels-Kranz, B 16. Voir *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, 1988, p. 118.

¹⁷³ Platon, *La République*, 379b, trad. R. Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966 ; *The Republic*, ed. J. Adam, Cambridge, 1965.

¹⁷⁴ *La République*, 383c.

¹⁷⁵ *La République*, fin du livre II, 380d-383c. Sur ce passage, voir le commentaire de Michael Bordt, *Platons Theologie*, Freiburg-München, Alber Symposion, 2006, p. 135-144.

¹⁷⁶ Sur la question du monothéisme ou polythéisme de Platon, voir Michael Bordt, *Platons Theologie*, Freiburg-München, Alber Symposion, 2006, p. 79 sq.

¹⁷⁷ *La République*, 380c.

¹⁷⁸ *La République*, 383a.

¹⁷⁹ Voir J. Adam, in Platon, *The Republic*, Cambridge, 1965, note 382^E32.

Dans l'un des tout premiers textes chrétiens développés sur la simplicité divine, **Irénée de Lyon** s'inspire, fût-ce indirectement, du fragment de Xénophane « Et tout entier il voit, tout entier il conçoit, / Tout entier il entend »¹⁸⁰ et invoque la non-composition de Dieu contre la doctrine gnostique des émissions – notamment de l'Intellect à partir du Père puis du Logos à partir de l'Intellect – qui repose selon lui sur une psychologie humaine :

« S'ils avaient connu les Ecritures et s'ils s'étaient mis à l'école de la vérité, ils sauraient que Dieu n'est pas comme les hommes et que les pensées de Dieu ne sont pas comme les pensées des hommes [cf. *Isaïe*, 55, 8-9]. Car le Père de toutes choses est à une distance considérable d'une psychologie et de phénomènes propres à des hommes : il est simple, sans composition, sans diversité de membres, tout entier semblable et égal à lui-même, car il est tout entier Intellect, tout entier Esprit, tout entier Intellection, tout entier Pensée, tout entier Parole, tout entier Ouïe, tout entier Œil, tout entier Lumière, tout entier Source de tous les biens¹⁸¹ (*et simplex (haplous) et non compositus (asanthetos)*¹⁸²) *et similibrarius et totus ipse sibi similis et aequalis est, totus cum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilis et totus ennoia et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum*). Voilà comment il est loisible à des hommes religieux de parler de Dieu. »¹⁸³

L'absence de parties en Dieu permet d'en exclure des émissions successives telles qu'on les trouve chez l'homme, dont l'intellect produit un acte de réflexion, exprimé par un discours intérieur puis extérieur. En Dieu, les facultés, les « membres », ne sont pas des parties moindres que le tout, mais sont chacune le tout lui-même. Il n'y a rien en Dieu d'inférieur à Dieu, tout est Dieu en Dieu. On comprend dès lors l'affirmation de la transcendance divine qui suit ce passage¹⁸⁴ : un Intellect, une Pensée, une Parole, une Ouïe ou une Lumière qui sont chacun non

¹⁸⁰ Pour l'étude de la postérité de cette phrase de Xénophane, voir Robert M. Grant, « Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne », in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 25 (1979), p. 201-216, p. 211-214 et note « p. 117, n. 1 » dans Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre II, tome I, A. Rousseau et L. Doutreleau (éd.), Sources Chrétiennes 293, Paris, Cerf, 1982, p. 242-244.

¹⁸¹ Des énumérations de ce type sont présentes dans d'autres passages du *Contre les hérésies* : I, 12, 2 ; II, 13, 8 ; II, 28, 4-5 : « dans le cas de l'homme, qui est un être vivant composé de parties, il est légitime de distinguer l'intellect et la pensée [...] ; mais Dieu, lui, est tout entier Intellect, tout entier Logos, tout entier Esprit agissant, tout entier Lumière, toujours identique et semblable à lui-même [...] et, dès lors, des processus et des distinctions de cette sorte ne sauraient exister en lui. [...] Dieu étant tout entier Intellect et tout entier Logos, ce qu'il conçoit, il le dit, et ce qu'il dit, il le conçoit, car son Intellect est sa Parole et sa Parole est son Intellect, et l'Intellect qui renferme tout n'est autre que le Père lui-même » (nous soulignons, pour relever les identités qui découlent de la non-composition divine) ; IV, 11, 2.

¹⁸² Grec d'après la restitution, « largement assurée », proposée dans la note « p. 117, n. 1 » dans Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre II, tome I, A. Rousseau et L. Doutreleau (éd.), Sources Chrétiennes 293, Paris, Cerf, 1982, p. 241.

¹⁸³ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre II, 13, 3, tome II, A. Rousseau et L. Doutreleau (éd.), Sources Chrétiennes 294, Paris, Cerf, 1982. Voir sur ce passage : C. Stead, *Divine substance*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1977, p. 187-188, E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 38-40 et surtout la note « p. 117, n. 1 » dans Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre II, tome I, A. Rousseau et L. Doutreleau (éd.), Sources Chrétiennes 293, Paris, Cerf, 1982, p. 240-244.

¹⁸⁴ « Mais il est encore au-dessus de tout cela et, pour ce motif, il est inexprimable. On dira en effet à bon droit qu'il est un Intellect embrassant toutes choses, mais un Intellect qui ne ressemble pas à l'intellect des hommes ; on dira à juste titre qu'il est une Lumière, mais une Lumière qui ne ressemble en rien à la lumière que nous connaissons. Et de même pour tout le reste : le Père de toutes choses ne ressemble en rien à la petitesse des hommes, et, lors même que nous pouvons le nommer à partir de ces choses à cause de son amour, nous le concevons comme au-dessus d'elles par sa grandeur. » (Irénee de Lyon, *Contre les hérésies*, livre II, 13, 4, tome II, A. Rousseau et L. Doutreleau (éd.), Sources Chrétiennes 294, Paris, Cerf, 1982) La note « p. 117, n. 2 » dans Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre II, tome I, A. Rousseau et L. Doutreleau (éd.), Sources Chrétiennes 293, Paris, Cerf, 1982, p. 244-245, commente : « Toutes ces choses appartiennent à la création, et, par là, font partie de cette première révélation de lui-même que, dans son amour [...], Dieu a faite aux hommes par son Verbe. Nous pouvons donc légitimement attribuer à Dieu toutes les perfections que nous découvrons dans notre univers créé, car elles sont un authentique reflet de la perfection de

une partie de Dieu, mais Dieu tout entier lui-même, sont nécessairement d'un autre ordre que leurs équivalents créés.

De Xénophane à Irénée, l'intuition de la transcendance de Dieu, qui se distingue des hommes non seulement par son incorporité, mais plus profondément encore par une manière d'être, de penser et d'agir qui échappe aux modalités humaines de la succession et de la division, s'est formulée de plus en plus nettement grâce au concept de simplicité.

II. L'élaboration d'un concept spécifique de simplicité

Le concept de simplicité est élaboré par distinction avec celui d'unité.

Aristote formule nettement cette distinction : « L'un et le simple ne sont d'ailleurs pas identiques : l'un signifie une mesure de quelque chose, le simple signifie un certain état [ou : la manière d'être¹⁸⁵] de la chose elle-même. »¹⁸⁶ Cet état est la non-composition. Dans le corpus aristotélicien, le simple (*haplous*) s'oppose principalement au composé (*syntheton*) et est l'incomposé¹⁸⁷ (*asyntheton*) : en logique, sont distingués noms simples et composés¹⁸⁸, propositions

Dieu. Mais cette attribution ne demeure valable que si, en même temps, nous comprenons que toutes les perfections en question existent en Dieu selon un mode différent, transcendant tout mode créé. [...] Dans un langage simple et très concret, Irénée esquisse ici ce qu'une systématisation ultérieure connaîtra sous le nom de « doctrine de l'analogie ». »

¹⁸⁵ Selon la traduction de M.-P. Duménil et A. Jaulin, Paris, GF, 2008.

¹⁸⁶ *Métaphysique*, Λ 7, 1072 a 33. Concernant l'unité comme mesure, voir *Métaphysique*, I, 1, 1053 b 4-6 : « Il est donc clair que l'unité au sens strict, en donnant à ce mot sa signification littérale, est une mesure, qu'elle est par-dessus tout la mesure de la quantité, et ensuite celle de la qualité. »

¹⁸⁷ *Métaphysique*, Θ 10, 1051 b 17, 1052 a 1. Remarquons que déjà chez Aristote, la simplicité a pour opposé la composition et non la complexité. Quand il sera question de la simplicité divine chez Bonaventure et Thomas d'Aquin, nous constaterons le même phénomène ; la *simplicitas* est la négation de la *compositio*. La notion de complexité apparaît très rarement chez nos deux scolastiques, et dans des contextes précis. Plusieurs points sont à noter : 1/ ils désignent la complexité par le terme *complexio*, et non pas par *complexitas*, que nous n'avons pas trouvé dans leurs œuvres ; 2/ la *complexio* désigne aussi, et souvent, la complexion, qui est un type particulier de composition appliqué au corps animal ; 3/ la *complexio* au sens de complexité est associée à la composition, elle n'est pas pensée, ainsi que le proposent des philosophes contemporains critiques de l'idée de simplicité divine (R. M. Burns, « The divine simplicity in St Thomas », p. 273 et p. 291-292 ; Yann Schmitt, *L'ontologie réaliste du théisme*, p. 486 sq., « The deadlock of Absolute Divine Simplicity », dernière section « Divine indivisibility »), comme une troisième voie entre la simplicité et la composition : Bonaventure, *CS*, I, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, obj. 1 : « Si veritas est Dei proprietates, aut ergo veritas complexa, aut incomplexa. Non complexa ; quia talis est cum compositione, in Deo autem non est compositio aliqua » ; d. 34, a. un., q. 2, obj. 3 : « ubicumque est praedicatio, ibi est complexio et compositio ; sed in Deo nulla est complexio, ergo et nulla compositio » ; d. 41, a. 2, q. 1, resp. : « res existere vel se habere per modum complexionis sive compositionis » ; Thomas d'Aquin, Commentaire du *De Anima*, livre 3, leçon 5, n. 15 (éd. Marietti) : « neque est complexio opinionis et sensus, ita quod essentialiter componatur ex utroque » ; 4/ la *complexio* qualifie en premier lieu le discours, dans une moindre mesure le mode de connaissance, et encore plus rarement le mode d'être, tandis que la *compositio* qualifie en premier lieu le mode d'être, et dans une moindre mesure le mode de

simples et discours composé¹⁸⁹, catégories simples et composées¹⁹⁰; en physique, Aristote démontre qu'un corps infini ne peut exister « ni en composition ni à l'état simple »¹⁹¹ et donc qu'il n'en existe pas. Le simple est associé au pur et sans mélange¹⁹² et opposé au mélange¹⁹³. La simplicité s'oppose également à la dualité¹⁹⁴ et à la combinaison¹⁹⁵.

Ainsi la simplicité est un état intrinsèque de la chose, qui concerne sa constitution intime, tandis que l'unité-mesure est une caractérisation de la chose prise non en elle-même, mais relativement à une pluralité. La différence d'approche, intrinsèque ou extrinsèque, entre simplicité et unité est sensible dans ce passage du *Parménide*, où Socrate distingue ces deux idées, même s'il parle à chaque fois d'unité : « si c'est moi qu'on montre comme étant un et multiple, qu'y a-t-il là d'étonnant ? On peut alléguer, quand on veut montrer que je suis multiple, que mon côté droit diffère de mon côté gauche, ma face de mon dos, et de même pour le haut et le bas de ma personne ; car je participe, j'imagine, de la pluralité. Veut-on, au contraire, montrer que je suis un,

connaissance : Bonaventure, *CS*, d. 34, a. un., q. 2, resp., ad 3 et ad 5 ; d. 41, a. 2, q. 1 ; d. 46, a. un., q. 4, obj. 3 ; Thomas d'Aquin, *DP*, q. 7, a. 5, ad 12 : « complexio huius termini, cum dicitur Deus bonus, non refertur ad aliquam compositionem quae sit in Deo, sed ad compositionem quae est in intellectu nostro. » Pour finir, revenons sur l'assimilation, quand il s'agit du mode d'être, entre composition et complexité, par contraste avec la simplicité. Cela nous montre combien le terme de composition doit être compris largement. La composition n'implique pas chez nos auteurs, que les composants puissent exister indépendamment les uns des autres (voir par exemple Thomas, *Quodlibet*, II, q. 2, a. 1, ad 1 : « aliquando ex his quae simul iunguntur, relinquatur aliqua res tertia, sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, quae est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul iunguntur, non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio composita, sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi ; et in talibus aliquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine. » Passage commenté par Klaus Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1966, p. 424-426 : « Thomas dit que l'homme blanc est composé de l'homme et du blanc. Cela signifie-t-il que le blanc comme tel est un ingrédient de l'homme blanc ? En aucun cas ! Car les choses concrètes participent toujours seulement aux formes universelles, que leur nature soit substantielle ou accidentelle. [...] Aussi la substance reçoit ou a le blanc seulement au sens où elle y participe. Ce n'était pas le cas de la première sorte de composition, dans lequel le corps a tout à fait l'âme et non seulement y participe. » (nous traduisons) Sur le lien entre composition et participation chez Thomas, voir John F. Wippel, « Thomas Aquinas and Participation », in *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1987, p. 117-158, notamment p. 152 sq.). La composition inclut toutes les formes de complexité métaphysique ; aussi la distinction qu'essaie d'élaborer F. Nef (« La simplicité divine comme propriété positive », contribution présentée au séminaire de philosophie contemporaine de la religion à l'ENS Ulm, le 12 novembre 2012) entre composition et complexité ne rend pas compte de la notion médiévale de *compositio*, et surtout, nous semble-t-il, est dénuée d'un critère de reconnaissance précis. F. Nef associe la composition à la corruptibilité et l'assimile à l'immatérialité. Les distinctions essence/existence, substance/attribut, relèvent en revanche de la complexité ontologique. Mais la composition matière/forme n'est-elle pas aussi une forme de complexité ontologique ? Et la complexité créée entre essence et existence n'est-elle pas également signe de corruptibilité, puisqu'il est toujours possible à Dieu d'annihiler sa créature ?

¹⁸⁸ *De l'interprétation*, 2 (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994).

¹⁸⁹ *De l'interprétation*, 5.

¹⁹⁰ *Premiers Analytiques*, I, 37, 49 a 8 (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2001).

¹⁹¹ *Physique*, III, 5, 204 b 12 (trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2000).

¹⁹² *Métaphysique*, A, 8, 989 b 14-17 : « suivant Anaxagore, tout était mélangé, à l'exception de l'Intelligence, qui était seule pure et sans mélange. Il en résulte qu'il admet pour principe l'Un (car c'est ce qui est simple et sans mélange) [...] » ; *De l'âme*, I, 2, 405 a 16 (trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993) : L'intelligence est « la seule, en tout cas, des réalités qui soit simple, dit-il [Anaxagore], « sans mélange et pure ». »

¹⁹³ *De la sensation et des sensibles*, 447 a 18 (*Petits traités d'histoire naturelle*, trad. P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2000) : « on perçoit mieux chaque chose lorsqu'il s'agit d'une chose simple que lorsqu'il s'agit d'un mélange ».

¹⁹⁴ *Métaphysique*, Z, 5, 1030 b 15 : « de quels termes, non pas simples, mais renfermant une dualité, y aura-t-il donc définition ? »

¹⁹⁵ *Métaphysique*, Δ 2, 1014 a 19 : « elles sont causes [...] ou comme combiné ou comme simple ».

on dira que des sept hommes ici présents, j'en suis un, puisque j'ai part aussi à l'unité »¹⁹⁶, tandis que l'unité absolue de l'un exclut une telle structure méréologique (i.e. tout/parties) : « Si l'un existe, il ne saurait être plusieurs, n'est-ce pas ? [...] Il n'a donc pas de parties et ne peut être un tout. [...] [Si] l'un [était] formé de parties, [...] l'un serait alors plusieurs, et non un. »¹⁹⁷ Si la simplicité et la composition peuvent apparaître respectivement comme des formes d'unité et de multiplicité, c'est qu'une chose composée contient *plusieurs* parties, tandis qu'une chose simple n'a pas de parties mais est d'*un seul* tenant. Dans ce cas, on mesure les parties de la chose. Mais pour exprimer l'état de cette chose, qui résulte de sa constitution intime, il faut utiliser les concepts spécifiques de composition ou de simplicité. En revanche, pour mesurer la chose elle-même, relativement à une pluralité de choses, on parlera avec exactitude de son unité.

Le concept d'unité peut donc être utilisé pour définir celui de simplicité, comme la possession non de plusieurs parties, mais d'un seul constituant. L'étymologie du latin *simplex* va en ce sens, issu de *semel*, une seule fois (*sem-* étant une racine marquant l'unité), et de *plico*, plier¹⁹⁸. Est simple ce qui n'est plié qu'une fois¹⁹⁹. Il en va de même du grec *haploús*, dont le préfixe *ha-* exprime l'unité (ainsi *diploús* signifie double)²⁰⁰. Réciproquement, le concept de simplicité peut être utilisé pour définir celui d'unité, dans la mesure où la simplicité est associée à l'indivisibilité²⁰¹. Ainsi Aristote montre que « l'essence de l'un consiste dans l'indivisibilité »²⁰².

« Dans tous ces cas [de mesure], il y a une mesure et un principe qui sont quelque chose d'un et d'indivisible, puisque, même dans la mesure des lignes, on considère le pied comme insécable ; dans tous les cas, en effet, la mesure cherchée, c'est quelque chose d'un et d'indivisible. Or cette mesure, c'est le simple selon l'ordre de la qualité ou de la quantité. [...] C'est pourquoi la mesure du nombre est plus exacte : l'unité est, en effet, posée comme l'indivisible absolu ; toutes les autres mesures n'en sont que des imitations. »²⁰³ « en Musique, l'unité est le demi-ton, car c'est le plus petit intervalle, et, dans le mot, c'est la lettre. »²⁰⁴ « l'un est indivisible par ce fait que l'élément premier de chaque genre d'êtres est indivisible. Mais tout n'est pas indivisible de la même manière, par exemple, le pied et l'unité : l'unité est absolument indivisible ; par contre, le pied [...] doit être placé parmi les choses qui sont indivisibles pour la perception, mais seulement pour elle, car tout continu est probablement divisible. »²⁰⁵

L'unité de mesure est donc considérée comme étant simple et indivisible. Elle n'est pas simple absolument – le pied, étant une longueur continue, est en soi divisible, une lettre peut être divisée selon les parties de son dessin – mais relativement aux composés ou aux ensembles qu'il

¹⁹⁶ Platon, *Parménide*, trad. E. Chambry, Paris, GF, 1967, 129d ; voir aussi le *Phèdre*, 15a.

¹⁹⁷ *Parménide*, 137b-d.

¹⁹⁸ Voir Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, 2000 ; A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, 1932, 2001 ; P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, 1997.

¹⁹⁹ Cependant, remarquons que la seule notion de pli évoque déjà une dualité !

²⁰⁰ Voir Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999.

²⁰¹ *Métaphysique*, Δ 3, 1014 b 5 : « le petit, le simple, l'indivisible, est appelé élément » ; K 1, 1059 b 35 : « les espèces [...] sont plus simples que leur genre (car elles sont indivisibles [...]) ».

²⁰² *Métaphysique*, I, 1, 1052 b 16.

²⁰³ *Métaphysique*, I, 1, 1052 b 31-1053 a 2.

²⁰⁴ *Métaphysique*, I, 1, 1053 a 12-13.

²⁰⁵ *Métaphysique*, I, 1, 1053 a 21-24.

s'agit de mesurer ; par exemple l'homme, évidemment composé, est simple par rapport à l'ensemble des six hommes qui entourent Socrate.

Il est notable cependant que la simplicité désigne la non-composition plutôt que l'indivisibilité. La composition dit ce qu'*est* la chose en disant de quoi elle est constituée. Elle renvoie à son origine. La divisibilité est une caractéristique seconde, qui dit ce que l'on peut *faire* sur une chose, mais qui ne renvoie pas directement à ce qu'elle est.

La simplicité et la composition évoquent donc l'état d'une chose, et non sa mesure. La spécificité de la simplicité comme unité de nature, qualifiant la substance même d'une chose, par rapport à l'unité numérique, la désignant comme étant *une* chose voire comme étant *unique*, est particulièrement soulignée par **Evagre le Pontique**²⁰⁶, qui se défend de l'accusation de trithéisme en niant de Dieu toute dimension numérique, y compris paradoxalement l'unicité, au profit de la simplicité²⁰⁷.

C'est en effet dans le cadre de la théologie trinitaire qu'Evagre élabore les notions d'unité et de simplicité. Il rencontre dans son parcours intellectuel la difficulté naturelle à concilier simplicité et trinité, comme en témoigne la lettre dite à Evagre²⁰⁸, qui rapporte le texte de sa question initiale :

« De quelle manière est la nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit ? Est-elle simple ou composée (ἀπλή τις ἢ σύνθετος) ? Si elle est simple, comment admettra-t-elle le nombre trois (des personnes) ? car le simple est uniforme et non numérique ; or ce qui tombe sous le nombre est nécessairement sujet à la division, et la division est une passion. Donc si la nature de Dieu est simple, la position des noms est de trop ; si, au contraire, la position des noms est vraie, l'uniformité et la simplicité disparaissent. »²⁰⁹

Dans ses autres écrits, Evagre ne manifeste plus cette inquiétude. Dans sa lettre, rédigée en 380-381²¹⁰, appelée la *Lettre sur la foi* parce qu'elle défend la doctrine trinitaire contre

²⁰⁶ Voir A. Guillaumont, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2004, en particulier p. 337-342. Avant de devenir moine dans le désert d'Égypte, il fut lecteur de saint Basile le Grand et diacre de saint Grégoire de Nazianze, qu'il accompagna au concile de Constantinople (381).

²⁰⁷ De manière générale, les Pères cappadociens ont insisté fortement sur la simplicité absolue de l'essence divine. Voir R. Arnou, « Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée », *Gregorianum* 15 (1934), p. 242-254 ; J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, trad. C. Tunmer, Paris, Cerf, 1968, p. 278-279 ; F. Refoulé, « La date de la lettre à Evagre », *Recherches de sciences religieuses* XLIX, 1961, p. 544-555 : pour répondre à l'accusation de trithéisme, « Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Evagre sont amenés à insister très vigoureusement sur la simplicité absolue de l'essence divine. Il est vraisemblable, comme le suggérait déjà V. Ryszel [*Gregorius Thaumaturgus, sein Leben u. seine Schriften*, Leipzig, 1880, p. 111 sq.], que cette insistance sur la simplicité de Dieu, dont on ne trouve pas l'équivalent auparavant, trahisse aussi une influence du néoplatonisme. » La figure d'Evagre le Pontique se détache ici : « nul autre Père de l'Église n'a sans doute autant insisté sur l'unicité de Dieu et la simplicité de son essence qu'Evagre le Pontique. » (F. Refoulé, « La date de la lettre à Evagre », p. 545)

²⁰⁸ C'est la réponse attribuée à Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse (elle est publiée dans ses lettres, PG 46, 1101-1108), Basile ou encore Grégoire le Thaumaturge à une question d'Evagre. F. Refoulé, dans « La date de la lettre à Evagre », conclut qu'Evagre en est bien le destinataire, qu'elle serait antérieure à 382 et soutiendrait des thèses modalistes, voisines de celles de Marcel d'Ancyre.

²⁰⁹ Trad. reproduite par A. Guillaumont, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 339.

²¹⁰ Voir P. Géhin, « La place de la *Lettre sur la foi* dans l'œuvre d'Evagre », *L'Epistula fidei di Evagrio Pontico*, P. Bettio (éd.), Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 2000, p. 25-58.

l'arianisme ou encore *l'épître 8* parce qu'elle est la huitième lettre de la correspondance de saint Basile le Grand à qui elle a longtemps été attribuée²¹¹, il professe la consubstantialité des trois Personnes, corrélat de leur simplicité :

« Or nous, selon la vraie doctrine, nous ne disons ni que le Fils est semblable au Père, ni qu'il lui est dissemblable : l'un et l'autre de ces termes sont également impossibles. En effet semblable et dissemblable sont dits selon les qualités : or la divinité est affranchie de la qualité. Reconnaisant l'identité de la nature nous admettons la consubstantialité (*omoousion*) et fuyons la composition (*suntheton*) [...] qui serait assez insensé pour dire que l'Esprit-Saint est composé et non pas simple et, qu'il n'est pas consubstantiel au Père et au Fils en raison de la simplicité (*aplotetos*) ? »²¹²

C'est manifestement par une réflexion sur le nombre qu'Evagre a pu dissiper sa perplexité. Dans sa question initiale, il affirme que « ce qui tombe sous le nombre est nécessairement sujet à division » et que « le simple est...non numérique ». Ainsi s'efforce-t-il d'écarter de Dieu la catégorie même du nombre. Par exemple, dans ses *Képhalaia gnostica*, il récuse l'application du nombre trois à la Trinité : « La triade numérique est constituée par addition d'unités sans substance, mais la bienheureuse Trinité, ce n'est pas par addition de telles unités qu'elle est constituée ; elle n'est donc pas une triade qui soit avec nombres »²¹³. Si donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne tombent pas sous le nombre, si on ne peut les additionner en un tout composé, alors leur distinction ne menace pas leur simplicité.

Evagre récuse l'application du nombre à Dieu non seulement parce que les « trois » Personnes divines ne peuvent pas en fait être additionnées, mais plus largement parce qu'il conçoit le nombre comme lié à la matière. Aristote expliquait également la multiplicité numérique par la matérialité, par la composition hylémorphique²¹⁴, mais la particularité d'Evagre est d'étendre cette conception à l'unité numérique elle-même, comme si l'unité numérique était indissociable de la pluralité. Aussi, de manière radicale, Evagre nie de Dieu l'unicité au profit de la simplicité, non pas bien sûr qu'il soutienne la pluralité des dieux, mais il refuse la catégorie même de nombre, fût-ce le nombre 1, pour qualifier Dieu²¹⁵. C'est ainsi, paradoxalement, qu'il se défend face à l'accusation de trithéisme :

²¹¹ Et où elle est publiée : Saint Basile, *Lettres*, t. I, trad. Y. Courtonne, Paris, Belles Lettres, 1957, p. 22-37.

²¹² *Lettre sur la foi*, § 3 et 10, in Saint Basile, *Lettres*, t. I, p. 25 et 34.

²¹³ *Képhalaia gnostica* VI, 13, cité par A. Guillaumont, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 340. D'autres Pères hésitaient aussi à appliquer la catégorie du nombre à Dieu : « Basile dit à son tour que si l'on tient à se servir du nombre pour parler de Dieu, il faut le faire avec déférence [...], en marquant bien que si chacune des Personnes est distinguée comme une, on ne peut les additionner l'une à l'autre » (J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, p. 279, qui renvoie au *Traité du Saint-Esprit* de Basile de Césarée).

²¹⁴ *Métaphysique*, Λ 8, 1074 a 32-37 : « Mais tout ce qui est numériquement multiple renferme de la matière, car une seule et même définition, par exemple celle de l'homme, s'applique à des êtres multiples, tandis que Socrate est un. Mais la première Essence, elle, n'a pas de matière, car elle est entéléchie. Donc le Premier Moteur immobile est un, à la fois formellement et numériquement ». Voir R. Arnou, « Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée », p. 243-247.

²¹⁵ De même que tout à l'heure, il refusait de dire semblables le Père et le Fils, non pas bien sûr pour les dire dissemblables.

« [...] il fau[t] reconnaître que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que l'Esprit-Saint est Dieu [...]. A ceux qui nous jettent comme une insulte la triple divinité (*tritheon*), que l'on dise ceci : nous reconnaissons un seul Dieu (*hena Theon*), non par le nombre (*arithmō*), mais par la nature (*phusei*). En effet de tout ce qui est dit un en nombre (*hen arithmō*) rien n'est un en réalité (*hen ontos*), ni simple par la nature ; or Dieu est reconnu par tous simple et incomposé (*aplous kai asunthetos*). Donc Dieu n'est pas un en nombre. Tel est ce que je dis. Nous disons que le monde est un en nombre, mais non pas un par la nature, ni simple non plus ce monde, d'une certaine façon. En effet, nous le divisons en ses éléments constitutifs, en feu, eau, air et terre. A son tour l'homme est dit un en nombre. En effet nous disons souvent un homme. Mais cet homme d'une certaine façon n'est pas simple, constitué qu'il est de corps et d'âme. De même l'ange, nous le dirons un en nombre, mais non pas un par la nature, ni simple, car nous nous représentons l'ypostase de l'ange comme une substance accompagnée de sanctification. Si donc rien de ce qui est un en nombre n'est un par la nature, et si ce qui est un par la nature et simple n'est pas un en nombre, et si nous disons que Dieu est un par la nature, comment peuvent-ils nous attribuer le nombre, alors que nous l'excluons absolument de cette bienheureuse et spirituelle nature ? En effet le nombre relève de la quantité, et la quantité est jointe à la nature corporelle [...]. C'est pourquoi aussi tout nombre désigne ces choses qui obtinrent du sort d'avoir une nature matérielle et circonscrite : le fait d'être seul et un²¹⁶ (*ē monas kai henas*) est un signe de la simple et incompréhensible substance (*ousias*). »²¹⁷

Evagre distingue deux formes d'unité, d'une part celle selon le nombre qui qualifie la *quantité* d'une réalité et présuppose donc que celle-ci est composée, d'autre part celle selon la nature qui qualifie l'être (*ontos*), la nature (*phusei*), la substance (*ousias*) d'une réalité qu'elle atteint donc de manière beaucoup plus profonde et intime. Cette unité de nature est la simplicité, qui caractérise Dieu et lui seul. Toutes les réalités créées, corporelles (monde, homme) comme spirituelles (l'ange, dont on peut supposer qu'il a une matière spirituelle, puisque ce qui peut être numbré a une nature matérielle²¹⁸), peuvent être comptées²¹⁹ et sont composées. Evagre en déduit réciproquement que ce qui est simple ne peut être compté.

Comme l'écrit R. Arnou, « si certains ne considèrent alors l'un numérique que comme le premier terme d'une série, qui suppose une nature capable d'être multipliée et donc composée, du moins ne peut-on mettre en doute le ferme attachement de l'époque post-nicéenne à l'unité divine. Car, à défaut de l'unité de nombre, elle défend l'unité de nature, et de manière à exclure absolument toute interprétation trithéiste »²²⁰.

Evagre conclut par une expression remarquable, que nous retrouverons dans des textes de Philon ainsi que d'Origène, dont de fait Evagre fut l'élève : « *ē monas kai henas* »²²¹, qui

²¹⁶ Le choix d'Y. Courtonne de traduire *henas* par unique nous semble contestable, dans la mesure où tout l'effort d'Evagre ici est de nier de Dieu l'unité numérique, ce qu'exprime, nous semble-t-il, 'unicité'. Ne vaut-il pas mieux traduire par 'un' ? Le traducteur a réservé 'un' à εἷς ; mais en même temps, ἐν dérive de εἷς, donc ne peut-on les traduire de la même manière ?

²¹⁷ *Lettre sur la foi*, § 2, in Saint Basile, *Lettres*, t. I, p. 24.

²¹⁸ D'ailleurs, Evagre précise à la fin du § 2 de la *Lettre* : « J'appelle circonscrite non seulement cette nature qui est entourée par un lieu, mais encore celle qu'a comprise par sa prescience Celui qui doit l'amener du néant à l'être », c'est-à-dire créée.

²¹⁹ Remarquons qu'Evagre n'assimile pas dans ses exemples l'unité en nombre avec l'unicité et semble la confondre avec une unité ontologique. En effet, il y a une multitude d'hommes et d'anges, alors que l'enjeu face au trithéisme est de défendre l'unicité de Dieu. Dire « un homme » ce n'est pas dire qu'il est unique. L'argument d'Evagre paraît donc mieux fondé sur sa définition du nombre comme lié à la quantité que sur ses exemples. L'exemple du monde est peut-être plus probant, car on peut supposer son unicité, sauf à supposer l'existence d'un multivers.

²²⁰ R. Arnou, « Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée », p. 246-247.

²²¹ Voir Gabriel Bunge, « Hénade ou monade ? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagérienne », *Le Muséon. Revue d'études orientales*, t. 102, 1989, Louvain-la-Neuve, p. 69-91. Il estime qu'il s'agit d'« une allusion nette

caractérise en propre « la simple et incompréhensible substance ». Il en précise le sens ultérieurement dans la *Lettre sur la foi*, indiquant que ces termes désignent la substance ou la nature de Dieu, sous-entendu par opposition aux Personnes : « Dieu seul (*monos*) est Dieu selon la substance. Mais quand je dis seul, je montre la substance de Dieu, la sainte et créée substance. [...] Les mots *un* (*heis*) et *seul* (*monos*) sont dits de Dieu dans l'Écriture, non pour le distinguer du Fils ou du Saint-Esprit, mais contre ceux qui ne sont pas dieux et qui ne sont appelés ainsi que par mensonge [...] nous avons dit que le mot *seul* et le mot *un*, lorsqu'il s'agit de Dieu, montrent la nature »²²². Au § 7, il parle de la contemplation de la « *bénada kai monada tou Logou* », de « l'unicité et unité du Verbe »²²³. Antoine Guillaumont remarque « que l'article n'est pas répété devant le second terme », parce que « ces deux termes sont synonymes » et que « l'étroite association des deux termes synonymes a valeur de superlatif et d'intensif. »²²⁴ Evagre ne paraît pas en effet distinguer entre les deux termes, il affirme même, en interprétant l'Écriture, que « le mot *un* montre ici la même chose que le mot *seul*. »²²⁵ Ils signifient la simplicité ou l'unité de nature dont il a montré qu'elle seule convient à Dieu.

Cette expression « *monas kai henas* » se retrouve chez **pseudo-Denys l'Aréopagite** dans *La Hiérarchie céleste*, dans un passage analysé en détail par les commentateurs ultérieurs de cette œuvre, qui s'efforcent de distinguer, de manière très intéressante, les significations de *monas* et *henas*, contribuant ainsi à l'élaboration des concepts d'unité et de simplicité.

Dans *La Hiérarchie céleste*, VII, 4, le pseudo-Denys explique le sens des louanges que la première hiérarchie angélique adresse à Dieu, en particulier le *Trisagion* : « Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaot, Sa gloire remplit toute la terre » (*Is.*, VI, 3) : « cette Théarchie est assurément tout ensemble Monade et Unité tri-hypostatique (*monas esti kai henas trishupostatos*), Elle qui a fait parvenir sa très bonne Providence à tous les êtres, [...] car Elle est principe plus que principiel et cause de toute essence, et Elle embrasse suressentiellement toutes choses pour les rassembler de manière absolue. »²²⁶ Un passage des *Noms divins* emploie également l'expression « Monade et Unité », mais l'article différemment à la notion de trinité :

à Origène, *Peri Archôn*, I, 1, 6 où nous rencontrons – l'unique fois chez Origène à notre connaissance – les deux termes, conservés ici en grec grâce à Rufin, *ensemble et dans le même ordre.* » (p. 74) Voir aussi A. Guillaumont, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 340-341, qui traduit cette phrase : « l'unité et unicité est significative de la simple et incompréhensible essence ».

²²² *Lettre sur la foi*, §3.

²²³ Selon la traduction de Guillaumont. Courtonne traduit : « la seule et unique nature du Verbe ».

²²⁴ A. Guillaumont, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 340.

²²⁵ *Lettre sur la foi*, § 3.

²²⁶ *Hiérarchie céleste*, VII, 4, 212 C (trad. M. de Gandillac, Paris, Cerf, SC 58, 1958).

« nous voyons la Théarchie saintement louée, soit comme Monade et comme Unité, à cause du caractère de simplicité et d'unité de ce sublime Indivisible dont la puissance unifiante nous unifie nous-mêmes et rassemble d'une façon qui n'est pas de ce monde la division de nos altérités pour nous conduire ensemble à la monade conforme à Dieu et à cette unification qui a Dieu même pour modèle ; soit comme Trinité, à cause de la manifestation trois fois personnelle de cette Fécondité suessentielle d'où toute paternité, au ciel et sur terre, reçoit son être et son nom »²²⁷.

Dans ce texte-ci, pseudo-Denys parle de Dieu « comme Monade et comme Unité » uniquement dans sa dimension de simplicité, et avec quelle insistance, par opposition à sa dimension trinitaire. Comme chez Evagre, les deux notions *monas* et *henas* semblent avoir le même sens. En revanche, dans la *Hiérarchie céleste*, *henas* est qualifié de tri-hypostatique et semble relever davantage de Dieu en tant que trine, alors que *monas* désigne plutôt Dieu comme Un. Ce traitement distinct des deux notions pousse en tout cas les commentateurs de la *Hiérarchie céleste* à distinguer différents sens du concept d'unité, dont celui de la simplicité.

Maxime le Confesseur, disciple du pseudo-Denys et qui « a subi plus que quiconque l'influence d'Evagre »²²⁸, distingue ainsi le point de vue de la divinité et celui de la Trinité :

« Mais que [Dieu] soit hénade et monade (*henas kai monas*), même Evagre l'impie²²⁹ le dit dans les *Centuries*, II, 3²³⁰. Il est monade, puisque la divinité est simple et indivise (*haploun kai adiaireton*), et pour ce motif monade ; en effet, la monade, quand elle est dite selon la raison de nombre, est simple et incomposée (*haplè kai asunthetos*) ; mais [il est] hénade (*henas*), puisque la sainte Trinité est en elle-même naturellement unie, et qu'elle unit (*henoi*) tous ceux qui s'approchent d'elle, selon ce qui est dit dans l'Évangile : « Qu'ils soient uns, comme nous sommes uns. » [Jn, 17, 11] »²³¹

Monas désigne l'unité de simplicité, la non-composition, associée à l'indivisibilité de la monade comme unité numérique, tandis qu'*henas* semble désigner l'union d'une certaine pluralité, que cette union soit un fait ontologique (l'union des Personnes divines), ou un processus spirituel (l'union des hommes, en eux-mêmes et entre eux, quand ils s'approchent de Dieu). De fait, Maxime noue la simplicité de Dieu et la simplification de l'homme qui se divinise : l'homme divinisé « acquiert la parfaite simplicité, cette dernière qualité apparaissant comme constituant aux yeux de Maxime l'un des attributs divins les plus importants, en connexion avec l'unité de la sainte Trinité. »²³²

²²⁷ *Noms divins*, I, 4, 589D-592A. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.

²²⁸ A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, Seuil, 1962, p. 164 ; P. Sherwood, osb, *St. Maximus the Confessor*, London, Newman Press, 1955 : « Maximus' relations with his masters, Evagrius and Denis » (p. 29).

²²⁹ A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique*, p. 165- 166, commente cet adjectif, qui accompagne souvent le nom d'Origène, en étudiant l'effet de la condamnation d'Evagre sur sa mémoire.

²³⁰ Voir A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique*, p. 165, n. 140 : erreur de l'éditeur de PG 4, Maxime en fait ne cite pas Evagre, il faut ôter les guillemets. Le texte auquel Maxime fait référence est celui-ci : *Kephalaia gnostica* (version S2), II, 3 : « La première de toutes les sciences est la science de la Monade et de l'Unité ».

²³¹ *Scholies de Maxime à la Hiérarchie Céleste*, PG 4, 76D-77A. Nous traduisons à partir du latin de la PG, en repérant quelques termes essentiels dans le texte grec.

²³² J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon s. Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, 1996, p. 636. Voir aussi P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, p. 29-32 et H. U. von Balthasar, « Die Gnostischen Centurien », in *Kosmische Liturgie : das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Trier, Johannes-Verlag, 1988, p. 482-643, en part. p. 632-638. Par exemple, Maxime écrit dans ses *Centuries sur la charité* (SC 9) : « Ne va pas chercher, dans l'essence simple et infinie de la Trinité sainte des modalités ou propriétés. Ce serait en faire un composé comme les créatures, conception de Dieu

Jean Scot Erigène remarque la différence entre le grec et le latin, qui n'a qu'un mot, « *unitas* », pour traduire « *monas* » et « *hénas* ». Il interprète la monade, comme Maxime, à partir de son sens numérique, mais la comprend différemment, non pas comme indivisible, mais comme principe du multiple :

« la théarchie, c'est-à-dire la divinité, est monade (*monas*) et hénade (*enas*), c'est-à-dire unité (*unitas*), tri-hypostatiquement (*tres substantialiter*), attendu que la divinité est unité dans l'essence, trinité dans les hypostases (*substantiis*). Mais entre la monade et l'hénade, bien qu'elles aient chez nous une seule traduction – en effet, la monade est dite unité (*unitas*), et de même l'hénade unité (*unitas*), il semble qu'il y ait entre elles cette différence que la monade est proprement l'unité (*unitas*), de laquelle tous les nombres procèdent, vu qu'elle est le principe et la cause de tout grand nombre, tandis que l'hénade est l'unité des substances (*substantiarum*) ou dans l'essence superessentielle qu'est Dieu, ou bien dans les genres ou bien dans les formes, et absolument dans tout ce qui participe à une seule et même essence. C'est pourquoi la bonté divine est monade puisqu'elle est le principe et la cause de tous ceux qui sont, mais hénade puisqu'elle est unité dans les trois hypostases et trois hypostases dans l'unité de l'essence. »²³³

La « monade » désigne l'unité en tant qu'elle est principe du multiple, et donc Dieu en tant que principe de la diversité créée ; Scot Erigène tient compte manifestement de ce que le pseudo-Denys affirme immédiatement après notre passage : « Elle [cette Théarchie] est principe plus que principiel et cause de toute essence ». Quant à « l'hénade », elle désigne l'unité d'une pluralité dont les éléments participent à la même essence. Ce seul terme suggère donc à la fois la pluralité en Dieu des hypostases et leur commune essence²³⁴. Alors que chez Maxime, monade et hénade qualifiaient tous deux Dieu en lui-même, respectivement comme simple et comme union des Trois Personnes, chez Scot Erigène ils qualifient Dieu d'une part par rapport au créé, comme principe, d'autre part en lui-même, comme un et trine.

Pour Maxime et Scot Erigène, « tri-hypostatique » qualifie uniquement le second terme, « hénade ». En revanche, selon **Hugues de Saint-Victor**²³⁵, il qualifie les deux termes, dont la distinction ne relève pas dès lors de l'opposition entre point de vue de l'essence et point de vue des Personnes. Hugues propose ainsi une interprétation originale, et précieuse au sujet de la simplicité :

« Et [il dit] qu'il est monade (*monas*) et unité (*unitas*) tri-hypostatiquement (*tres substantialiter*), comme s'il disait : [...] la monade et l'unité, c'est-à-dire la divinité, qui est vraiment une (*una*) et une nature

absurde et sacrilège. » (IV, 8) « Seule simple (*haplè*), unique (*monoèidès*), sans qualité, pacifique et stable est l'essence infinie, toute-puissante, qui a fait toutes choses. Quant aux créatures, elles sont toutes composées d'essence et d'accidents et, n'étant pas exemptes du changement, dépendent sans cesse de la Providence divine. » (IV, 9)

²³³ Iohannis Scoti Erivgenae, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, VII, 951-964, ed. J. Barbet, Turnholt, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis XXXI, 1975, p. 116-117. Nous traduisons.

²³⁴ Notons cependant que l'idée d'une « participation » à une même essence ne convient pas aux trois hypostases et que le terme d'hénade pourrait alors convenir à des êtres composés d'une essence commune et d'accidents qui les distinguent entre eux.

²³⁵ Pour une étude générale, voir Dominique Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, Paris, Cerf, 1998. Concernant la relation de Hugues de Saint-Victor et de son *Expositio in Hierarchiam coelestem sancti Dionysii* avec Jean Scot Erigène, voir Jean Châtillon, « Hugues de Saint-Victor critique de Jean Scot », in id., *Le mouvement canonial au Moyen-Âge, Réforme de l'Eglise, spiritualité et culture*, Paris-Turnhout, Brepols, 1992, p. 419-445. L'Ecole de Saint-Victor insiste beaucoup sur l'unité et la simplicité de Dieu. Dans son *De Trinitate*, Richard de Saint-Victor consacre d'amples passages à la simplicité divine, à l'identité des attributs entre eux et à Dieu, à la richesse conjointe à cette simplicité (I, 12-17 ; plus directement : II, 17-22). Voir aussi le *De unitate Dei et pluritate creaturarum* de son prédécesseur Achard de Saint-Victor.

simple, est trois personnes substantiellement (*substantialiter*), c'est-à-dire que les trois personnes sont une [seule] essence ou substance, et qu'une [seule] essence est trois personnes ; parce que Dieu est un dans l'essence, et trine dans les personnes. Il semble assurément que monade et unité soient identiques (*cum idem esse*) ; cela a été mis en double, c'est dû au grec, dans lequel il y a deux noms, *monas* et *benas* : bien qu'ils aient chez nous une seule traduction (en effet, les deux disent *unité*), cependant il semble qu'il y ait cette différence, que *monas* signifie davantage cette unité qui est dite selon la distinction (*discretionem*), tandis qu'*benas* celle qui est connotée selon la simplicité. En effet, tout ce qui est simple est un (*unum*). Mais tout ce qui est un n'est pas simple, puisqu'on dit l'un par collection, l'un par composition et l'un par similitude. Toutes ces [choses], parce qu'elles ne sont pas tout entières ce qu'elles sont, (*quia non totum quod sunt*), sont unes, mais ne sont pas véritablement unes, et elles reçoivent le nom d'unité seulement par similitude, non de manière propre. En revanche, de la nature divine, dont l'être est un et simple, [qui est] tout entier ce qu'elle est, il y a véritablement un être un et c'est pourquoi elle doit être appelée avec justesse non seulement *monas*, mais aussi *benas* ; parce que son unité subsiste toujours dans la véritable simplicité de la même et indivise substance. Il dit donc, que la monade et l'unité sont substantiellement (*substantialiter*) dans la véritable Dêité ; que, de même que la trinité des personnes en Dieu ne divise pas l'unité de l'essence, de même l'unité de la nature ne confond pas la trinité des personnes. Mais les trois sont unes substantiellement, les trois dont la substance est une. »²³⁶

Monas et *benas* désignent tous deux, d'après Hugues, l'essence divine, en tant qu'elle est une et simple, par opposition à la trinité des Personnes. Ils semblent faire double emploi, mais Hugues définit la signification précise de chacun de ces termes grecs et montre implicitement que le second, *benas*, aurait été suffisant, car il suppose le premier : « tout ce qui est simple est un, mais tout ce qui est un n'est pas simple ». En effet, *monas* désigne « l'unité selon la distinction », *benas* « l'unité selon la simplicité ». L'unité « selon la distinction » qualifie une chose non pas d'après sa nature intrinsèque, comme le fait la simplicité, mais relativement à d'autres choses, desquelles elle se distingue et avec lesquelles elle peut entrer en série. L'unité selon la distinction joue ici un rôle analogue à celui de l'unité-mesure d'Aristote. Cette unité n'implique pas la simplicité. Un tout composé, une collection sont unes sans être simples. Des êtres semblables sont *uns* par la caractéristique qu'ils partagent, mais sont composés puisque la similitude n'est pas l'identité, ils diffèrent donc par une certaine *part* d'eux-mêmes. L'unité « selon la distinction » n'est pas l'unité véritable et ne porte le nom d'« unité » que par similitude. Elle ressemble à la véritable unité qu'est la simplicité, puisqu'elle est caractérisée par une certaine indivisibilité, fût-ce de manière seulement relative. Mais la véritable unité suppose une indivisibilité absolue et s'appuie sur une caractéristique intrinsèque, à savoir « être tout entier ce que l'on est »²³⁷, sans contenir en soi autre chose que soi. La simplicité est donc la véritable unité dont l'unité selon la distinction ou l'unité-mesure ne sont que des approximations. Elle implique *a fortiori* l'unité selon la distinction, « tout ce qui est simple est un » : cette distinction cependant est radicale, il ne s'agit pas de distinguer un terme dans une série, comme un homme au sein d'une série d'hommes, ou un étant au sein d'une

²³⁶ Hugues de Saint-Victor, *Expositio in Hierarchiam Coelestem*, PL 175, 1070B-D. Nous traduisons. Voir Roger Baron, *Etudes sur Hugues de Saint-Victor*, « Le Commentaire de la Hiérarchie céleste par Hugues de Saint-Victor », Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 171-173, pour une traduction et une comparaison des deux passages de Scot Erigène et de Hugues de Saint-Victor. Plus généralement, d'un point de vue historique, voir David Luscombe, « The Commentary of Hugh of Saint-Victor on the Celestial Hierarchy », in *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, T. Boiadjev, G. Kapriev et A. Speer (éd.), Turnhout, Brepols, 2000, p. 159-175.

²³⁷ Cette caractérisation s'enracine certainement, comme on le verra, chez Hilaire de Poitiers : « Ce que Dieu est, Dieu l'est tout entier, *Quod Deus est Deus totum est* », *De Trinitate*, VI, 12.

série d'étants, car le jeu de la similitude et de la distinction suppose une certaine composition ; la simplicité – absolue naturellement – implique une unicité absolue, telle que la distinction exprime moins la différence que la transcendance.

III. La simplicité comme critère de distinction du divin

La simplicité, en tant que dégagée de l'unité, apparaît comme une caractéristique propre à Dieu, qui le distingue de tout ce qui n'est pas lui.

Elle apparaît chez Platon et Aristote, associée à l'immutabilité, comme un outil pour penser la distinction entre le divin et l'humain.

Dans le *Phèdre* de Platon, Stésichore, par la bouche de Socrate, se souvient des visions célestes dont avait pu jouir son âme en compagnie des dieux, avant de s'incarner :

« [...] mêlés au chœur des bienheureux, nous, à la suite de Zeus, d'autres, à la suite d'un autre dieu, nous jouissions de cette vue et de cette contemplation ravissante [...] nous étions admis à contempler dans une pure lumière des apparitions parfaites, simples (*απλα*), immuables, bienheureuses, purs nous-mêmes et exempts des stigmates de ce fardeau que nous portons avec nous et que nous appelons le corps [...]. »²³⁸

La pureté de l'âme, libre du corps avec lequel elle entrera en composition, suggère la simplicité nécessaire à celui qui veut contempler le divin parfaitement simple. Platon, dans le *Phédon*, fait précisément de l'âme « ce qui ressemble le plus à ce qui est divin, [...] qui possède l'unicité de la forme (*monoideia*), qui est indissoluble », tandis que le corps « ressemble le plus à ce qui est humain, [...] qui a multiplicité de la forme, qui est sujet à dissolution »²³⁹. Il oppose les choses composées, changeantes et visibles, et les choses incomposées (*axuntheta*), qui gardent toujours les mêmes rapports et la même nature, et que sont les essences invisibles²⁴⁰. L'âme a une affinité avec ces réalités invisibles et non-composées, et doit les fréquenter assidûment plutôt que le corps, c'est-à-dire philosopher, pour bien mourir et rejoindre le divin qui la rendra heureuse²⁴¹.

²³⁸ *Phèdre*, 250 b-c, trad. E. Chambry, Paris, GF, 1964 ; éd. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

²³⁹ *Phédon*, 80 a-b, trad. L. Robin et M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1968 ; éd. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

²⁴⁰ *Phédon*, 78 c – 79 a.

²⁴¹ Voir *Phédon*, 80 e sq. Christopher Stead (« Divine simplicity as a problem for orthodoxy », p. 259-261 ; *Philosophy in Christian Antiquity*, p. 130) analyse ces pages du *Phédon* et les oppose aux passages du *Phèdre* ou de la *République* sur la tripartition de l'âme. Il met en rapport le débat sur les parties de l'âme avec le problème analogue qui se posera

Dans son texte le plus riche sur la simplicité, où il en tire des conséquences d'ordre éthique, Aristote en fait également un critère de distinction entre Dieu et les hommes :

« Il n'y a aucune chose cependant qui soit pour nous toujours agréable : cela tient à ce que notre nature n'est pas simple, mais qu'elle renferme aussi un second élément, en vertu de quoi nous sommes des êtres corruptibles, de sorte que si le premier élément fait une chose, cette chose est pour l'autre élément naturel quelque chose de contraire à sa nature, et quand les deux éléments sont en état d'équilibre, l'action accomplie n'est ressentie ni comme pénible ni comme agréable ; car supposé qu'il existe un être quelconque possesseur d'une nature simple, la même activité serait pour lui toujours le plus haut degré de plaisir. C'est pourquoi Dieu jouit perpétuellement d'un plaisir un et simple ; car il y a non seulement une activité de mouvement, mais encore une activité d'immobilité, et le plaisir consiste plutôt dans le repos que dans le changement. Mais *Le changement en toutes choses est bien doux*, suivant le poète, en raison d'une certaine imperfection de notre nature : car de même que l'homme pervers est un homme versatile, ainsi est perverse la nature qui a besoin de changement, car elle n'est ni simple, ni bonne. »²⁴²

Ce texte fait écho au livre Λ de la *Métaphysique* montrant que « Dieu a toujours la joie que nous ne possédons qu'à certains moments »²⁴³. Mais l'explication avancée n'est pas la même : la *Métaphysique* justifiait cette joie permanente par le fait que Dieu est toujours en acte, tandis qu'ici c'est la simplicité qui est directement invoquée, par opposition à la complexité humaine. Dieu n'est pas, comme l'homme, composé de différents éléments, de sorte que le plaisir d'un élément (par exemple l'intelligence), n'est pas le plaisir de l'autre (par exemple les sens). Sa nature est simple et par conséquent son plaisir est d'une seule sorte, « un et simple », et donc perpétuel, dans la mesure où aucun plaisir rival ne vient le contrarier. Aristote valorise donc la simplicité, privilège divin, et noue l'imperfection des hommes à leur complexité. C'est en raison de leur constitution en éléments contraires que les hommes sont corruptibles et ont besoin de changement, nous explique Aristote. *A contrario*, nous comprenons que l'immutabilité de Dieu est liée à sa simplicité. Cette association, qui était centrale chez Platon, apparaît dans d'autres textes d'Aristote, en particulier dans la *Métaphysique*, Λ 9, 1075 a 5-6 : « Il reste encore une difficulté, c'est de savoir si l'objet de la Pensée divine est composé. Dans ce cas, l'Intelligence divine changerait en passant d'une partie du tout à une autre » et Δ 5, 1015 b 12-15 : « le nécessaire au sens premier et fondamental, c'est le simple, car le simple ne peut être selon plusieurs modes ; c'est donc qu'il n'est pas non plus dans tel état et aussi dans tel autre, sinon il aurait dès lors plusieurs états. Si donc il y a des êtres éternels et immobiles, rien ne saurait violenter ou contrarier leur nature. » La simplicité est à l'origine de l'immutabilité. Et notre texte semble dire que si la

pour Dieu : comment concilier sa simplicité ontologique avec la diversité de ses pouvoirs, actions ou attributs ? Cependant, Monique Dixsaut (*Platon*, p. 191-201) affirme qu'il n'y a pas de contradiction du *Phédon* avec le *Phèdre* et la *République*, puisque dans le *Phédon*, Platon ne prête pas « à l'âme l'unité éternelle de la Forme », « il affirme seulement sa similitude et son affinité avec ce mode d'être. » « La division de l'âme est déjà plus qu'en germe dans le *Phédon* puisque l'âme est en proie à des conflits. Il n'y a donc pas d'argument s'appuyant sur la 'simplicité de l'âme' ». (p. 191-192)

²⁴² *Ethique à Nicomaque*, VII, 15, 1154 b 21-32 (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990). Voir Richard Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris-Montréal, 1992, début chap. 5.

²⁴³ *Métaphysique*, 1072 b 24.

nature immuable est bonne, c'est parce qu'elle est simple, puisqu'à l'inverse : « est perverse la nature qui a besoin de changement, car elle n'est ni simple, ni bonne. »

Dieu est immuable parce qu'il est simple. Mais pourquoi est-il simple ?

Les arguments d'Aristote, qui associent la simplicité à l'immatérialité et à la pure actualité, permettent d'approfondir le motif de la distinction entre Dieu et le monde.

Aristote n'a qu'une seule manière de fonder la simplicité du premier moteur : en la dérivant de son immatérialité. Le texte principal à cet égard est *Physique*, VIII, 10. Après avoir démontré dans les chapitres précédents du livre VIII l'existence, l'unicité et l'éternité du premier moteur non mû, Aristote en démontre pour finir, dans le chapitre 10, l'immatérialité. Il démontre plus exactement qu'il est « impossible que le premier moteur immobile ait une grandeur quelconque »²⁴⁴. C'est alors, sans plus d'explication, qu'Aristote conclut à la simplicité (absence de parties) du premier moteur : « Il est donc manifeste que n'ayant aucune grandeur il est indivisible et sans parties. »²⁴⁵ Il reprend cette articulation dans la *Métaphysique*, Λ 7, 1073 a 5-11 : « Il a été démontré aussi que cette substance [éternelle, immobile et séparée des êtres sensibles] ne peut avoir aucune étendue, mais qu'elle est impartageable et indivisible ». C'est encore à l'immatérialité que recourt Aristote lorsqu'il veut montrer que l'objet de la Pensée divine est incomposé ; c'est en *Métaphysique*, Λ 9, 1075 a 5-10 :

« Il reste encore une difficulté, c'est de savoir si l'objet de la Pensée divine est composé. Dans ce cas, l'Intelligence divine changerait en passant d'une partie du tout à une autre. Mais, ne faut-il pas dire plutôt que tout ce qui n'a pas de matière est indivisible ? Il en est éternellement de la Pensée divine comme il en est, pendant quelques moments fugitifs, de l'intelligence humaine (ou plutôt de tout intellect qui a pour objet des composés de matière et de forme) : cet intellect ne possède pas son bien à tel moment ou à tel autre, mais c'est dans un instant indivisible qu'il saisit ce souverain Bien, qui lui est extérieur, tandis que la Pensée divine pense ainsi, mais se pense elle-même, pendant toute l'éternité. »

L'objet de la Pensée divine est simple car immatériel, et il en va de même de la Pensée divine elle-même, puisque l'Intelligence divine se pense elle-même et que « sa Pensée est la Pensée de la Pensée »²⁴⁶. Et il en va également de même de Dieu, puisqu'il est identique à l'acte de son intelligence²⁴⁷, donc à sa Pensée.

Si l'immatérialité suffit à Aristote pour fonder la simplicité, c'est qu'elle va nécessairement de pair avec l'actualité. Il est inenvisageable pour Aristote qu'une forme simple soit composée de puissance et d'acte, puisque la puissance vient nécessairement de la dimension matérielle.

²⁴⁴ *Physique*, VIII, 10, 267 b 19 (trad. P. Pellegrin, Paris, GF, 2000).

²⁴⁵ *Physique*, VIII, 10, 267 b 25 – c'est la dernière phrase de la *Physique*.

²⁴⁶ *Métaphysique*, Λ 9, 1074 b 34.

²⁴⁷ Voir *Métaphysique*, Λ 7, 1072 b 27.

L'assimilation des deux couples matière/forme et puissance/acte²⁴⁸, et donc des deux modes de composition, permet de passer immédiatement de l'immatérialité à la simplicité.

Aristote ne dérive jamais explicitement la simplicité de Dieu de sa pure actualité²⁴⁹, mais il associe ces deux caractéristiques divines dans la *Métaphysique*, Λ 7 :

« C'est bien ainsi que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mus. Le suprême Désirable est identique au suprême Intelligible. (...) Or l'intellect est mù par l'intelligible, et la série positive des opposés est intelligible par soi. Dans cette série positive, la substance est première, et, dans la substance, ce qui est simple et en acte est premier. »²⁵⁰

Il s'agit de comprendre comment le premier moteur peut mouvoir sans être lui-même mù ; comment peut-il mouvoir tout en restant immobile ? Aristote introduit deux types de réalités qui précisément meuvent sans être mues : le désirable et l'intelligible. Le désirable éveille le désir, mais sans être par cela lui-même « ému » ; l'intelligible met en mouvement l'intelligence, mais n'est pas lui-même atteint par cette motion et demeure immobile. Aristote veut montrer que le mouvement instillé par le premier moteur est un mouvement de désir ; il « meut [...] comme objet de l'amour »²⁵¹ ; Dieu est le suprême Désirable. Mais comme on désire en fonction de ce que l'on connaît, il faut que le désirable soit également – et même préalablement – intelligible²⁵² ; et le suprême Désirable également suprêmement Intelligible. C'est ici que prend place notre citation : il s'agit de montrer que Dieu est identique au suprême Intelligible. Aristote recherche donc ce qui est suprêmement intelligible. Il procède en trois étapes : la « série positive des opposés » est plus intelligible que la série négative²⁵³ ; au sein de cette série positive, c'est la substance qui est l'élément le plus intelligible²⁵⁴ ; enfin, la substance la plus intelligible est celle qui

²⁴⁸ Cette assimilation apparaît par exemple en *Métaphysique*, H, 2, 1043 a 14-19 : « quand on définit, on peut définir une maison comme étant des pierres, des briques et du bois : on parle alors de la maison en puissance, car tout cela est de la matière ; mais proposer de dire que c'est un abri destiné à protéger les vivants et les biens, ou quelque autre chose de cette sorte, c'est parler de la maison en acte ; enfin unir, dans la définition, à la fois la puissance et l'acte, c'est parler de la troisième espèce de substance, savoir le composé de la matière et de la forme. »

²⁴⁹ Cependant, est-ce cela qu'il faut comprendre dans le passage suivant : « tout ce qui est numériquement multiple renferme de la matière, car une seule et même définition, par exemple celle de l'homme, s'applique à des êtres multiples, tandis que Socrate est un. Mais la première Essence, elle, n'a pas de matière, car elle est entéléchie. Donc le Premier Moteur immobile est un, à la fois formellement et numériquement » (Λ 8, 1074 a 33-36). L'unité formelle correspond-elle à la simplicité ?

²⁵⁰ *Métaphysique*, Λ 7, 1072 a 26-32.

²⁵¹ *Métaphysique*, Λ 7, 1072 b 3.

²⁵² « Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons : le principe, c'est la pensée. » *Métaphysique*, Λ 7, 1072 a 29.

²⁵³ Les séries positive et négative des opposés font référence aux « deux séries de contraires » (1004 b 27) théorisées par Aristote en Γ 2, qui rassemblent « l'Être en tant qu'être, et les attributs de l'être en tant qu'être » (1005 a 14), « les espèces de l'Être en tant qu'être, et ses divisions spécifiques » (1003 b 23), et ce organisés en couples de contraires : l'être et le non-être, l'un et le multiple, le semblable et le dissemblable etc. Aristote recherche les objets d'étude de la métaphysique et aboutit à cette double série, objet de cette même science, d'une part parce que c'est une même science qui étudie son objet propre (ici : l'être en tant qu'être) et les attributs essentiels de cet objet (ici : l'un, le semblable etc.), d'autre part parce que « la science des opposés est une » (1004 a 9) et donc une même science étudie la série positive « l'être, l'un, le semblable etc. » et la série négative, correspondant aux privations : « le non-être, le multiple, le dissemblable etc. ». De ces deux séries, la série positive est plus intelligible, puisqu'au principe de la série négative qui n'en est que la privation.

²⁵⁴ Au sein de la série positive, c'est la substance qui est première et la plus intelligible. En effet, si l'être se prend en plusieurs sens, c'est toujours par rapport à un terme unique, la substance : sont appelés étants les « substances », les

est « simple et en acte ». Il y a différents types de substance, Aristote en propose différentes listes, mais il fait ici référence à la tripartition : matière/forme/composé de matière et de forme²⁵⁵. La forme est par définition le principe d'intelligibilité du composé, puisqu'elle en est l'essence et la définition et détermine la matière. C'est elle qui est désignée par l'expression « simple et en acte » : la simplicité exclut le composé et la matière, divisible ; quant à l'actualité, elle est précisément le propre de la forme, tandis que la matière est définie comme puissance. Le suprême Intelligible est donc pure forme, immatérielle, « simple et en acte ». Or, rappelons-le, il s'agit dans ces lignes d'identifier Dieu au suprême Intelligible. Aristote ne le fait pas explicitement ; mais c'est qu'il va de soi pour lui que Dieu est « simple et en acte », puisqu'il a été caractérisé comme « acte pur »²⁵⁶.

Le livre Λ témoigne d'une autre manière de l'association entre simplicité et pure actualité. En effet, Aristote y fait jouer à la caractéristique d'« acte pur » le rôle opératoire de la simplicité. La pure actualité de Dieu est l'outil qui permet à Aristote d'identifier Dieu à ses attributs et ses attributs entre eux. Or cette double identification est une conséquence directe de la simplicité. Considérons par exemple Λ 7, 1072 b 13-30. Nous y lisons : « sa jouissance, c'est son acte même » ; « la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; cet acte subsistant en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle » ; « la vie et la durée continue et éternelle appartient donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu. » Dieu est son propre acte, et de ce fait il est identique à sa joie et à sa vie. Dieu n'a pas seulement la vie, il est la vie, pourrait dire Aristote, en jouant comme le feront plus tard les Pères sur le couple être/avoir. C'est en tout cas l'idée qu'il a à l'esprit en appelant Dieu « un Vivant éternel parfait »²⁵⁷. L'argument de cette identification n'est pas directement la simplicité, mais la pure actualité, dans la mesure où la joie et la vie sont réductibles à l'acte qu'est Dieu. La pure actualité de Dieu joue chez Aristote le rôle de la simplicité parce qu'elle en est manifestement le motif profond.

« affections de la substance », l'« acheminement vers la substance », les « qualités de la substance » ou encore les « négations de la substance » (1003 b 6-9). Parmi les étants, la substance est « ce qui est premier, ce dont toutes les autres choses dépendent, et à raison de quoi elles sont désignées. » (1003 b 16-17 ; voir aussi Z 1, 1028 a 30-33 : « l'Être, au sens fondamental, non tel mode d'être, mais l'être absolument parlant, doit être la substance. [...] la substance est absolument première, à la fois logiquement, dans l'ordre de la connaissance et selon le temps. ») Elle est au principe de la série positive des objets de la métaphysique et en est donc l'élément le plus intelligible.

²⁵⁵ Voir *Métaphysique*, Z 3, 1029 a 1-5 ; H 1, 1042 a 26-30 ; Λ 3, 1070 a 9-13.

²⁵⁶ *Métaphysique*, Λ 7, 1072 a 25 : « un extrême qui meut sans être mù, être éternel, substance et acte pur ».

²⁵⁷ *Métaphysique*, Λ 7, 1072 b 29.

IV. Le problème de la relation de causalité entre un Dieu simple et un monde composé

Si la simplicité permet de distinguer radicalement Dieu du monde composé, n'est-elle pas un obstacle pour penser une relation de causalité de l'un à l'autre ? Comment comprendre qu'un être absolument distinct du monde par sa simplicité en soit également l'origine ?

Le juif Philon d'Alexandrie et le chrétien Origène²⁵⁸ n'opposent pas transcendance du Dieu simple et principalité du Dieu démiurge ou créateur, mais, au contraire, affirment que Dieu est principe et origine du monde composé en même temps qu'ils établissent son absolue simplicité.

Dans une page des *Allégories des Lois*²⁵⁹, où il interprète la *Genèse* à l'aide d'outils néopythagoriciens, **Philon d'Alexandrie** développe avec beaucoup de richesse l'idée de simplicité divine. Il interprète le verset 2, 18 de la *Genèse* : « Et le Seigneur Dieu dit : Il n'est pas bien que l'homme soit seul (*monon*) », comme exprimant non un besoin de l'homme, mais la spécificité de Dieu, qui est par excellence « le Seul » (*monon*). Puisque « rien n'est semblable à Dieu », « il est bien que le Seul soit seul (*ton monon einai monon*) »²⁶⁰, on pourrait presque dire : il est bien que le Seul soit seul à être seul. Philon donne trois interprétations de cette solitude de Dieu, qui peut désigner son unicité (II, 1), son auto-suffisance (II, 2), mais

« Il est encore mieux, cependant, de l'entendre ainsi : Dieu est seul et un (*monos kai hen*), pas un composé (*sugkerima*) mais une nature simple (*haplè*), tandis que chacun de nous et des autres êtres qui sont nés, est une chose complexe (*polla*). Moi, par exemple, je suis complexe : âme, corps, dans l'âme partie irrationnelle et partie raisonnable, dans le corps le chaud, le froid, le lourd, le léger, le sec, l'humide. Mais Dieu n'est pas un composé, ni constitué de plusieurs choses ; il est sans mélange (*amigès*) de rien d'autre. Car ajoutez quelque chose à Dieu, ce sera quelque chose de supérieur à lui, ou d'inférieur, ou d'égal ; mais il n'est rien d'égal ni de supérieur à Dieu, et, d'autre part, rien d'inférieur ne s'ajoute à lui ; ou alors lui-même serait amoindri ; mais, s'il est amoindri, il sera aussi corruptible, ce qu'il n'est même pas permis de penser. Dieu est donc dans l'ordre de l'un et de la monade (*to hen kai ten monada*) ; ou plutôt la monade dans l'ordre du Dieu un : car tout nombre est plus récent que le monde, et aussi le temps ; Dieu est l'aîné et le démiurge du monde. »²⁶¹

²⁵⁸ Marqué par la pensée de Philon et si influent sur la théologie du IV^e siècle, voir Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy*, Oxford UP, 2004, p. 20-22.

²⁵⁹ *Legum Allegoriae*, II, 1-3. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, tome 2 : *Legum Allegoriae I-III*, trad. Cl. Mondésert, Paris, Cerf, 1962.

²⁶⁰ *Legum Allegoriae*, II, 1.

²⁶¹ *Legum Allegoriae*, II, 2-3.

Dieu est seul au sens où il n'y a rien en lui qui ne soit lui, sinon il contiendrait quelque chose de moindre que lui, puisqu'il n'y a « rien d'égal [car il est « unique » (II, 1)] ni de supérieur à Dieu [car il est le principe suprême] », et serait donc diminué. Il ne serait pas absolument parfait, ni auto-suffisant comme affirmé quelques lignes plus haut, « Dieu n'a besoin de rien absolument ». La simplicité de Dieu est donc le corollaire de son unicité et de son indépendance, et le terme *monon* permet d'exprimer à la fois ces trois dimensions. L'affirmation « Dieu est seul et un » fait écho à une « formule philonienne relative au Dieu transcendant : Dieu est τὸ ἐν καὶ μόνον, l'Un et le Seul. »²⁶² Philon parle de la μόνωσις pour désigner cet état de solitude par lequel Dieu « est isolé en lui-même, à part du reste, bref, transcendant, et, comme tel, il se rattache très précisément à des spéculations néopythagoriciennes sur la monade μονωθειῶσα »²⁶³. A la fin de notre texte, son hésitation sur l'assimilation de Dieu à la monade reflète une double conception, d'origine néopythagoricienne, de la monade, comprise soit comme le premier des nombres, alors inférieure à Dieu, soit comme de nature transcendante et identique à Dieu²⁶⁴. Dans ce dernier cas, la monade est caractérisée par sa pureté, son indivisibilité et son isolement en elle-même, sa *monosis*, ce qui justifie son assimilation à Dieu²⁶⁵. Ces trois propriétés sont parentes de la simplicité, qui apparaît dans notre texte comme le propre de Dieu par opposition²⁶⁶ à la complexité des « êtres qui sont nés ». Mais ce contraste de la complexité du monde avec la simplicité du Dieu transcendant n'empêche pas Philon de nommer Dieu « l'aîné et le demiurge du monde ».

Dans le *Traité des principes*, **Origène** reprend la double nomination de Dieu comme *monos* et *hen* et, loin d'opposer simplicité absolue et principialité, justifie la première par la seconde. C'est parce que Dieu est « principe de tout » qu'il ne peut être composé, un composé étant second par rapport à ses éléments. La simplicité permet à Origène de prouver l'incorporéité de Dieu :

« Il ne faut pas se représenter Dieu comme s'il était un corps ou comme s'il était dans un corps, mais comme une nature intellectuelle simple (*intellectualis natura simplex*), qui ne souffre absolument aucun ajout : ne croyons pas qu'il y ait en lui du plus ou du moins, car il est entièrement une monade (*μονάς*), et, pour ainsi parler, une hénade (*ἑνάς*)²⁶⁷, une intelligence (*mens*) qui est la source d'où procède toute nature

²⁶² A. J. Festugière, o. p., *La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV : Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954, p. 21.

²⁶³ A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV : Le Dieu inconnu et la gnose*, p. 20-21.

²⁶⁴ A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV : Le Dieu inconnu et la gnose*, p. 19-21.

²⁶⁵ Voir A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV : Le Dieu inconnu et la gnose*, p. 20-21 et la note 8 du *De Fuga et inventione*, § 164 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, tome 17, éd. E. Starobinski-Safran, Paris, Cerf, 1970, p. 224-225) qui donnent des justifications textuelles dans l'œuvre de Philon.

²⁶⁶ Cette opposition apparaît dans d'autres œuvres de Philon. Ainsi, *De mutatione nominum*, § 184 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, tome 18, éd. R. Arnaldez, Paris, Cerf, 1964) : « il est nécessaire que les vertus de Dieu soient sans mélange, parce que Dieu lui-même n'est pas un agrégat, mais une nature simple, tandis que les vertus des hommes doivent être mêlées, parce que nous-mêmes, nous naissons sous forme de mélanges où le divin et le mortel sont mêlés ensemble et harmonisés d'après les rapports musicaux parfaits. »

²⁶⁷ La note 22 ici de l'édition des SC 252, à la p. 25 de SC 253, commente « monade » et « hénade » : « La définition de Dieu comme monade est pythagoricienne [...]. Dieu est dit l'Un, τὸ ἐν, dans la tradition platonicienne [...]. L'expression *ut ita dicam* montre qu'Origène a conscience, sinon de forger un néologisme, du moins d'employer un mot rare. [...] Certains pythagoriciens tardifs semblent avoir distingué, comme Origène ici, la Monade, l'unité

intellectuelle ou toute intelligence. [...] cette nature simple, tout entière intelligence, pour se mouvoir et agir, ne peut rien avoir qui la retarde ou la fasse hésiter. S'il en était autrement, ce qui lui serait ajouté limiterait et inhiberait en quelque façon la simplicité de la nature divine (*divinae naturae simplicitas*) : ce qui est le principe de toutes choses serait composé (*compositum*) et divers (*diversum*), multiple et non un (*multa, non unum*) ; il importe en effet qu'il soit étranger à toute adjonction corporelle pour être constitué seulement par ce que je pourrais appeler l'espèce unique de la divinité (*una sola...deitatis specie*). [...] nous, les hommes, nous sommes des êtres vivants composés d'un assemblage de corps et d'âme ; et c'est ainsi qu'il nous a été possible d'habiter sur la terre. Mais Dieu étant principe de tout (*omnium initium*), il ne faut pas penser qu'il soit composé : autrement, les éléments dont est composé tout ce qui est appelé un composé seraient antérieurs à lui, le principe (*principio*). »²⁶⁸

Dieu est une pure intelligence, un pur esprit, au lieu que les hommes sont composés de corps et d'âme. Dans le paragraphe suivant, Origène suggère que, de même que chaque sens a un objet propre, soit les couleurs, soit les sons etc..., l'intelligence humaine a pour objet propre une substance également incorporelle, i. e. Dieu : « il y a une certaine parenté entre l'intelligence (*menti*) et Dieu, dont l'intelligence (*mens*) elle-même est une image intellectuelle (*intellectualis imago*), [...] par là elle peut saisir quelque chose de la nature divine, surtout si elle est davantage purifiée et séparée de la matière corporelle. »²⁶⁹ Comme dans le *Phédon* de Platon, il est conseillé à l'âme de se spiritualiser et simplifier pour approcher davantage de l'esprit simple entre tous²⁷⁰.

Pour Philon et Origène, Dieu est donc à la fois source d'une multitude, monade, et d'une simplicité transcendante, hénade. Cette simplicité n'empêche pas la relation de Dieu au monde. Au contraire, que Dieu soit source première du monde justifie qu'il soit simple, et sa simplicité en fait l'objet privilégié de l'intelligence humaine.

Les médio- et néoplatoniciens contestent précisément cette conciliation en Dieu entre la simplicité absolue et la relation au monde composé, selon eux cause de division. Aussi, à l'opposition binaire Dieu simple/monde composé, préférèrent-ils un schéma stratifié, multipliant les êtres divins et les degrés de simplicité. Le premier principe absolument simple y est sans relation avec le monde, tandis que le dieu démiurge n'est plus tout à fait simple.

Le néopythagoricien **Numénius**²⁷¹ « fut certainement l'un des premiers médioplatoniciens à avoir établi une hiérarchie entre le premier dieu, totalement « oisif », dégagé

première qui engendre la multitude, et l'Un-en-soi, un absolu sans relation avec qui que ce soit ». « Monade » désignerait l'unité divine en tant que source d'une multitude, ce qu'évoque Origène à la fin de la phrase (« une intelligence...source d'où procède...toute intelligence »), tandis que « hénade » renverrait à sa simplicité transcendante.

²⁶⁸ *Traité des principes*, I, 1, 6, 149-193 (SC 252).

²⁶⁹ *Traité des principes*, I, 1, 7, 253-256 ; voir aussi *Contre Celse*, VII, 38 : « En disant que le Dieu de l'univers est esprit, ou qu'il est au-delà de l'esprit et de l'essence, simple (*απλοῦν*), invisible, incorporel, nous affirmons que Dieu n'est pas compris par un autre que par celui qui a été créé à l'image de cet esprit. » (SC 150)

²⁷⁰ Comme l'explique Christopher Stead (*Divine substance*, p. 160), l'antiquité classique acceptait largement la maxime « Le semblable est connu par le semblable », dont une implication pratique est « Ressemble à ce que tu souhaites connaître ». Dès lors « la croyance selon laquelle Dieu est une unité parfaite a pour morale que l'unité doit être réalisée dans chaque vie humaine, par la constance du propos et l'éloignement des distractions. »

²⁷¹ Voir George Karamanolis, "Numenius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/numenius/>> et surtout Alexandra

de toute activité poïétique et le démiurge à qui revient la tâche de soumettre la matière à l'ordre intelligible », comme l'écrit Alexandra Michalewski²⁷². La simplicité implique d'être centré sur soi-même et absolument solitaire, tandis que la relation à l'autre, en particulier sensible, divise : « Selon Numénius, le premier principe n'a absolument aucun rapport avec l'organisation démiurgique du monde sensible. [...] Ce principe, le Bien, est caractérisé par la simplicité. Cette simplicité est l'autre nom de la concentration en soi, qui le rend totalement indivisible, infrangible. « Le dieu, celui qui est premier, qui reste en lui-même, est simple ; du fait qu'il est en contact permanent avec lui-même, il ne peut jamais être divisé » [Fgt. 11, 11-13]. Simple, il n'est jamais soumis à la dispersion ou à la division, comme c'est le cas pour le second intellect scindé entre son regard vers le principe et son attraction vers le sensible. »²⁷³ Ce second dieu « est marqué par la division : tourné vers le premier dieu, il pense éternellement les Idées, mais il est également attiré par la matière qu'il s'emploie à soumettre à la rationalité intelligible », d'où une division « en deux divinités : l'intellect pensant et le démiurge en contact avec la matière. »²⁷⁴

Les exigences de la simplicité absolue continuent à épurer, pour ainsi dire, la conception de l'Un chez **Plotin**. Très influencé par Numénius²⁷⁵, il transforme néanmoins sa définition du Premier principe. Selon Numénius, en effet, il y a une continuité entre le Premier principe et les niveaux inférieurs. Chez celui-ci, l'être et la pensée sont unifiés au plus haut point, tandis qu'ils le sont moins chez le second intellect et ainsi de suite. « Plus on descend dans la hiérarchie des principes, plus l'unité se détend, jusqu'au démiurge qui entre en contact avec la matière. [...] La simplicité du Premier n'exclut pas l'identité de l'être et de la pensée, elle exclut la possibilité que l'être se scinde ou se divise, comme le fait le second intellect. Le premier dieu est le plus haut point d'unité entre l'*ousia* et la pensée, si bien que même l'écart réflexif est impossible, délégué au second intellect. Au sein du premier dieu, il y a un contact immédiat, direct, sans faille, entre l'être, totalement concentré en lui-même et l'intellect qui l'appréhende dans son unité. [...] Le premier principe de Numénius n'est pas *totaliter alius*. Il est un intellect et un être, plus unifié que le second dieu, lui aussi intellect et être. »²⁷⁶ Plotin transforme le sens de l'unité du Premier, qui n'est plus l'unité maximale d'une certaine multiplicité – l'être et la pensée –, mais une simplicité totalement indéterminée²⁷⁷. En donnant à l'Un une nature radicalement différente de celle des strates inférieures, Plotin évite un problème de régression à l'infini : « ce principe de continuité en

Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », *Archives de Philosophie* 75, 2012, 29-48, qui fournit de nombreuses références bibliographiques et dont ce qui suit reprend les analyses.

²⁷² A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 32.

²⁷³ A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 34.

²⁷⁴ A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 30.

²⁷⁵ A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 29-31.

²⁷⁶ A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 36-37.

²⁷⁷ A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 38.

vertu duquel le second intellect est une image du premier dieu, qui est l'unité de l'être et de la pensée, pourrait mener à une régression infinie. En effet, pourquoi ne pas fonder l'unité du Premier dans une unité encore supérieure ? [...] Dès lors que le fondement est plus parfait (ou plus unifié), mais toujours de même nature, que ce qu'il fonde, ce genre de problème logique ne manque pas de réapparaître. [...] En posant à l'origine de toutes choses un principe différent de ce qui découle de lui, Plotin pense un principe qui, par son altérité, met fin à la remontée infinie dans la recherche du fondement.»²⁷⁸ L'unité totale entre pensée et être du premier dieu de Numénius recèle encore aux yeux de Plotin une multiplicité incompatible avec la simplicité absolue du Premier :

« Cette multiplicité dans l'unité, le monde intelligible, est sans doute ce qui est proche du Premier [...], pourtant elle n'est pas le Premier, parce qu'elle n'est ni un ni simple. Or l'Un qui est le Principe de toutes choses est simple.»²⁷⁹

La primauté de l'Un exige sa simplicité²⁸⁰. Plus précisément, Plotin s'appuie sur ce que Dominic O'Meara²⁸¹ nomme « le Principe de l'Antériorité du Simple » non seulement pour affirmer la simplicité du Premier, mais même pour justifier l'existence d'un premier principe. La simplicité n'est pas tant un attribut de ce dont on sait par ailleurs l'existence, que ce qui justifie l'existence du Premier principe. Il doit selon Plotin exister de l'absolument simple :

« Il faut qu'avant le multiple il y ait l'unité d'où vient ensuite le multiple ;

- Oui, en effet, pour tout nombre, l'unité vient en premier. Mais c'est ce qu'on dit pour le nombre, parce que la série des nombres consiste en une composition ; mais pour les êtres, quelle nécessité alors d'avoir là aussi quelque chose d'un, d'où procède la multiplicité des choses ?

- Autrement cette multiplicité serait dispersée en tous sens et les choses viendraient de tous les côtés pour entrer au hasard en composition.»²⁸²

« il n'est pas possible qu'il y ait une multiplicité sans qu'il existe une unité d'où le multiple dérive ou dans lequel il est, ou sans qu'existe en général une unité qui soit comptée la première parmi les autres choses, et qui doit être considérée seule, en elle-même et par elle-même. [...] s'il y a quelque chose de

²⁷⁸ A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 37 et 47.

²⁷⁹ *Traité 9*, 5, 20-24 (trad. P. Hadot, Paris, Cerf, 1994).

²⁸⁰ *Traité 7*, 1, 5-22 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau (dir.), Paris, GF, 2003) : « Il faut en effet qu'il y ait quelque chose de simple avant toutes choses [...]. Car si elle n'est pas simple, si elle n'est pas indépendante de toute combinaison et de toute composition, et si elle n'est pas réellement une, alors elle ne saurait être principe. Parce qu'elle est simple et qu'elle est la première de toutes les choses, elle est ce qui se suffit le plus à soi-même ; car ce qui n'est pas premier a besoin de ce qui est avant lui, et ce qui n'est pas simple a besoin des éléments simples qui sont en lui pour exister à partir d'eux. [...] De sorte que, s'il existait quelque chose d'autre après le Premier, ce ne pourrait être quelque chose de simple, mais ce serait quelque chose d'« un-multiple ». » ; *Traité 33*, 1, 1-13 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau (dir.), Paris, GF, 2006) : « Puisque la nature simple du Bien nous est apparue également première – car rien de ce qui n'est pas premier ne saurait être simple – [...]. Nous disons que le Bien est le Premier au sens où il est le plus simple, et qu'il est l'autarcique parce qu'il n'est pas issu de plusieurs choses. Car si tel était le cas, il dépendrait de ce dont il est issu. Il ne se trouve pas non plus « en autre chose », parce que tout ce qui se trouve en autre chose provient également d'autre chose. Si donc il ne vient pas d'autre chose, s'il ne se trouve pas en autre chose et s'il n'est en aucune façon composé, il est nécessaire qu'il n'y ait rien au-dessus de lui. »

²⁸¹ Dominic O'Meara, *Plotin, Une introduction aux Ennéades*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires-Cerf, 1992, p. 59 sq. Voir aussi p. 65 sq. pour la composition de l'intellect divin (marqué par la dualité pensée-objet de pensée et par la multiplicité de l'objet pensé) au-delà duquel l'Un doit donc se situer.

²⁸² *Traité 49*, 12, 9-14 (trad. B. Ham, Paris, Cerf, 2000).

multiple, il faut qu'une unité existe avant la multiplicité. Si donc la pluralité existe dans ce qui intellige, dans ce qui n'est pas pluriel, il ne doit pas y avoir d'intellection. Et cela, c'est le premier. »²⁸³

Cet absolument simple n'est donc pas l'unité d'une pluralité, il est au-delà de l'intellect et de l'être²⁸⁴, sans aucune détermination, non par pauvreté, mais par infinie richesse. Le texte suivant, tout en cernant la notion de simplicité, noue ainsi simplicité et infinité de l'Un :

A propos du Premier principe, nous ne disons « pas 'un' et 'sans parties' de la même manière que nous disons du point ou de la monade qu'ils sont 'un' et 'sans parties' : car l'un pris en ce dernier sens correspond aux principes de la quantité, et la quantité n'existerait pas si l'essence ne préexistait pas et surtout ce qui est avant l'essence ; ce n'est donc pas là qu'il faut diriger notre pensée, mais le point et la monade ne sont toujours que dans un état de similitude par rapport à ces réalités supérieures, par les analogies qu'elles ont avec elles, du fait qu'elles sont simples et qu'elles fuient la multitude et la division –.

[...] Ne doit-il pas être posé comme 'un' d'une manière plus pleinement une que n'est pensé comme 'un', l'un pris comme monade et comme point ? Car, quand il s'agit de la monade et du point, l'âme, faisant abstraction de la grandeur et de la multiplicité du nombre, finit par atteindre un minimum et elle s'appuie sur un indivisible sans doute, mais qui se trouvait dans du divisible et qui est en quelque chose d'autre.

Lui, au contraire, *il n'est pas en un autre*, ni dans du divisible, et il n'est pas sans parties comme un minimum. Car il est le maximum de tout, non pas dans l'ordre de la grandeur, mais dans l'ordre de la puissance, en sorte que c'est dans l'ordre de la puissance aussi que se situe le fait qu'il est sans parties [...]. Et il faut donc admettre aussi qu'il est infini, non pas au sens où il serait impossible de parcourir sa grandeur ou son nombre, mais au sens où il est impossible de concevoir sa puissance. Car si tu le penses ou comme Intellect ou comme Dieu, il est plus. Et à nouveau, si, dans ta pensée, tu le penses comme 'un', là encore, aussi 'un' que tu te le sois imaginé pour qu'il soit plus un que ta pensée, il est encore plus un que cela. Car il est en lui-même, sans qu'aucun prédicat ne lui advienne. »²⁸⁵

Retenons quelques points essentiels de ce passage : 1/ la monade et le point sont en-deçà de l'être, tandis que le Premier est au-delà de l'être ; ceux-là, des minima, sont simples par pauvreté, celui-ci, le maximum absolu, l'est par richesse infinie ; 2/ la monade et le point sont certes indivisibles comme le Premier – bien que de manière seulement analogue, puisque d'une part dans l'ordre dans la grandeur, d'autre part dans celui de la puissance²⁸⁶ – mais la simplicité absolue n'exige pas seulement la non-composition, elle réclame aussi de ne pas entrer en composition avec un autre ; 3/ la simplicité implique l'infinité et l'absence de toute détermination, par conséquent de toute prédication ; l'unité elle-même ne peut être prédiquée correctement du Premier, si bien que « l'Un » n'est qu'un nom nécessaire pour le désigner, le nom le moins mauvais, mais inadéquat comme tous les noms, dans la mesure où ils suggèrent une distinction entre le sujet et le prédicat²⁸⁷. La radicalité de la simplicité de l'Un le rend impensable et indicible. Ainsi, c'est « sous forme de paradoxes, ce qui évite à la pensée de figer la sur-

²⁸³ *Traité 24*, 3, 1-24 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau (dir.), Paris, GF, 2004).

²⁸⁴ Par exemple, *Traité 9*, 2, 29-32 : « En résumé, l'Un en soi est absolument le Premier, mais l'Intellect, les Formes et l'Êtant ne sont pas premiers. En effet chacune de ces réalités est une Forme constituée de plusieurs choses, donc composée, donc postérieure. Car ce dont provient une chose est antérieur à cette chose. »

²⁸⁵ *Traité 9*, 5, 35 - 6, 15.

²⁸⁶ Pour la distinction grandeur/puissance formulée par Plotin, voir Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 7, 1178 a 1, qui écrit à propos de l'intellect humain : « même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste. »

²⁸⁷ Voir *Traité 9*, 5, 30-40. Voir cependant, pour la mise en valeur chez Plotin d'une « hénologie positive », qui corrige son interprétation apophatique : Jérôme Laurent, « Avant-propos, « La merveille, c'est l'Un », *Archives de Philosophie*, 75, 2012, 5-9.

essentialité de l'Un dans des déterminations qui l'amoindriraient»²⁸⁸, que Plotin exprime la fécondité de l'Un, qui « donne ce qu'il n'a pas » : « L'Un est toutes choses et il n'est aucune d'elles » ; car principe de toutes choses, il n'est pas toutes choses », « pour que ce qui est puisse être, pour cette raison, lui, il n'est pas ce qui est, mais ce qui engendre ce qui est »²⁸⁹. Plotin se heurte ici au paradoxe d'un principe totalement autre que ce qu'il engendre : « ce qu'il ne possède pas, comment l'a-t-il donné ? Et s'il les possède, il n'est pas simple ; mais s'il ne les possède pas, comment de lui vient le multiple ? »²⁹⁰ Il rencontre la difficulté qu'évitait Numénius en affirmant la connaturalité du premier principe à l'être²⁹¹. Il résout cette tension entre la transcendance absolument simple et la principialité du Premier par le concept de « puissance », il est « la puissance de toutes choses »²⁹².

Le débat entre Plotin et Numénius reproduit donc, à un autre niveau, le débat entre vision binaire et vision stratifiée. Y a-t-il une discontinuité radicale entre le monde et Dieu, si simple que sa nature est tout autre que ce qui en procède, ou bien y a-t-il un continuum entre Dieu et le monde, assuré par des êtres intermédiaires, doués de différents degrés de simplicité, faisant le pont entre le premier principe absolument simple et le monde sensible ? La première perspective évite une régression à l'infini dans la recherche d'un fondement premier, la seconde rend davantage intelligible que le monde procède de Dieu. Par rapport à Numénius, Plotin réintroduit, au sein d'une perspective continuiste entre le divin et le sensible, une discontinuité entre le Premier principe, l'Un, et les êtres divins inférieurs, en premier lieu l'Intellect.

Ces deux visions de la relation Dieu/monde furent l'objet d'une nouvelle confrontation lors des débats trinitaires, opposant notamment Eunome²⁹³ et Grégoire de Nysse²⁹⁴, qui permit de

²⁸⁸ A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 41.

²⁸⁹ *Traité 11*, 1, 1-2 et 5-6, cité par A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 41.

²⁹⁰ *Traité 49*, 15, 1-3, cité par A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 41.

²⁹¹ Fgt. 16, 10 : le Bien est « connaturel à l'ousia », cité par A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », p. 31, note 12.

²⁹² *Traité 49*, 15, 33. Pour une analyse de cette notion et la résolution de cette aporie transcendance-principialité : Sylvain Roux, « Transcendance et relation. Plotin et l'antinomie du principe », *Archives de Philosophie*, 75, 2012, 49-76, qui montre que Plotin élabore un « modèle du simple » à côté du « modèle du parfait » (p. 71 sq.) (« En dissociant ainsi la puissance d'un contexte substantialiste, Plotin peut la rendre compatible avec la simplicité du principe puisqu'elle exprime alors la productivité de l'Un sans la rapporter à une multiplicité potentielle ou réelle qu'il lui faudrait posséder. » (p. 74) ; « Le principe est donc puissance de toutes choses car il n'est puissance d'aucune d'elles en particulier, contrairement aux êtres qui sont une puissance en fonction de ce qu'ils sont. [...] L'Un est ainsi une puissance exactement au sens où il est dit simple : en n'étant rien de ce dont il est le principe. Le principe est ainsi délié de ses effets dès lors qu'il n'est puissance d'aucun d'eux en particulier mais il est pourtant leur principe puisqu'il est puissance de tous. » (p. 75)) et A. Michalewski, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », en particulier p. 41-46 ; elle montre que Plotin instaure une dimension ascendante, et non seulement descendante, dans la procession : « Ce n'est pas au principe de produire quelque chose qui lui ressemble, c'est à l'engendré de devenir image de son modèle par la contemplation » (p. 44).

²⁹³ Voir A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, p. 96-112 ; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy, An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, p. 146-149 ; Georgios Lekkas, « Simplicité et caractère inengendré de Dieu selon Plotin, Eunome et Grégoire de Nysse » in *Gregory of Nyssa : Contra*

mettre à jour le motif de l'approche discontinuiste : la causalité *créatrice*. Selon **Eunome**, Dieu est caractérisé par le fait d'être inengendré²⁹⁵. Par conséquent, le Fils ne peut être engendré à partir de l'essence de Dieu, car dans ce cas il la partagerait, ce qui est contradictoire, puisque l'essence de Dieu est d'être inengendré ; le Fils n'est donc engendré que par la volonté du Père, il a dès lors un statut inférieur au divin. Georgios Lekkas souligne ici « l'étroite filiation intellectuelle qui lie Eunome à Plotin ». « Selon Eunome, le Père inengendré représente une essence supérieure au Fils étant donné que c'est le Père qui engendre le Fils, de la même manière que l'Un plotinien est ontologiquement supérieur à ce qu'il engendre, c'est-à-dire au *Noûs*. »²⁹⁶ Contre Eunome, **Grégoire de Nysse** dissocie la non-génération et l'essence de Dieu. Sa démarche consiste à « dégager la question de l'essence de celle du principe et [à] démarquer corrolairement les noms qui se réfèrent à l'essence (telle la simplicité) de ceux qui désignent une relation ou une absence de relation avec un principe « suréminent » [...] les termes d'engendré et d'inengendré désignent exclusivement une relation d'origine et non une essence. [...] le Père inengendré diffère de son Fils engendré quant au 'comment' de son origine et non quant à sa simplicité. »²⁹⁷ Eunome appliquait aux Personnes de la Trinité le schéma cosmologique de la cause et de l'effet, rendant impossible une distinction nette entre théologie et cosmologie, de la même façon que dans « la cosmologie plotinienne, la monde fait partie intégrante de la vie de Dieu étant donné que Dieu est lui-même en puissance tout ce qu'il crée [...] [cela rendant] impossible la définition de limites strictes entre Dieu et le monde qu'il crée. »²⁹⁸ Dans cette perspective, la simplicité connaît des degrés, même si elle n'est absolue qu'en Dieu. Au contraire, Grégoire de Nysse rompt le continuum entre Dieu et le monde, distingue l'incrédé (*ἀκτιστος*) et le créé – plutôt que l'inengendré (*ἀγέννητος*) et l'engendré, ou l'incorrupible (*ἀγέννητος*) et le corruptible²⁹⁹ – et par là

Eunomium II, ed. L. Karfikova, S. Douglass, J. Zachhuber, Brill, 2007, p. 423-432 ; « Introduction, I : Eunome et le néo-arianisme », in Grégoire de Nysse, *Contre Eunome I, 1-146*, éd. R. Winling, Paris, Cerf, SC 521, 2008, p. 21-53.

²⁹⁴ Voir « Introduction », in Grégoire de Nysse, *Contre Eunome I, 1-146*, éd. R. Winling, Paris, Cerf, SC 521, 2008 ; Joseph S. O'Leary, « Divine simplicity and the plurality of attributes (CE II 359-386 ; 445-560) », in *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium II*, p. 307-337.

²⁹⁵ Or, Dieu étant absolument simple, cette non-génération est selon Eunome la seule caractéristique de Dieu, elle est identique à son essence et tous les noms divins ne font que la signifier. Eunome nie, au nom de la simplicité divine, la diversité des attributs divins, et affirme leur synonymie. Cette analyse a une conséquence épistémologique : Eunome affirme que nous connaissons l'essence de Dieu, puisque tout attribut de Dieu est prédiqué de sa substance, en raison de la simplicité divine, et que la non-génération nous dit vraiment ce que Dieu est. Voir, pour ce versant épistémologique, A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*.

²⁹⁶ G. Lekkas, « Simplicité et caractère inengendré de Dieu selon Plotin, Eunome et Grégoire de Nysse », p. 426.

²⁹⁷ G. Lekkas, « Simplicité et caractère inengendré de Dieu selon Plotin, Eunome et Grégoire de Nysse », p. 427-428.

²⁹⁸ G. Lekkas, « Simplicité et caractère inengendré de Dieu selon Plotin, Eunome et Grégoire de Nysse », p. 431. Dans cette analyse consacrée à Plotin, le verbe « créer » n'est sans doute pas le plus approprié et pourrait être remplacé par « produire » ou « causer ».

²⁹⁹ Voir Antoine Lévy, *Le créé et l'incrédé*, Paris, Vrin, 2006, p. 61-65 : « Le créé et l'incrédé entre Orient et Occident [...] La formulation de la division chez Grégoire de Nysse ». « La Révélation biblique fait ainsi apparaître, au principe de tout l'univers sensible, une polarité ontologique inconnue de la philosophie païenne : créé (ce qui est intégralement produit, acheminé à l'existence) et incrédé (ce qui existe sans jamais avoir été soi-même acheminé à l'existence). [...] Passé de la saisie des réalités sensibles à celle des intelligibles, l'esprit fini distingue dans la sphère intelligible elle-même deux types de réalités strictement étrangères l'une à l'autre du point de vue de la nature [...] tension entre

la théologie et la cosmologie. Il analyse différemment la relation de cause à effet selon qu'elle s'applique en cosmologie ou en théologie : « la relation de cause génitrice à produit engendré ne constitue pas nécessairement, aux yeux de Grégoire de Nysse, une relation de géniteur ontologiquement supérieur à produit ontologiquement inférieur de son acte de génération. »³⁰⁰ Le déficit de simplicité n'est pas dû au fait général d'être causé ou engendré, puisque le Fils engendré est aussi simple que le Père, mais il est dû au fait d'être *créé*. La simplicité absolue devient donc la caractéristique de l'incrédé, le créé étant marqué par la composition.

V. La richesse infinie du simple

Que le Premier absolument simple soit la cause créatrice directe du monde composé ou sa cause indirecte via des êtres divins intermédiaires, et dans ce dernier cas qu'il soit l'unité d'une multiplicité ou une unité indéterminée, sa simplicité apparaît comme la marque non d'une indigence, mais d'une richesse suprême, ce qui permet de comprendre que Dieu puisse être à la fois absolument simple et cause ultime, voire créatrice, de l'univers.

Ainsi Plotin, nous l'avons vu, qualifie l'Un d'« infini » et le désigne comme « le maximum de tout [...] dans l'ordre de la puissance, en sorte que c'est dans l'ordre de la puissance aussi que se situe le fait qu'il est sans parties »³⁰¹. La simplicité dit l'absence de parties, donc l'absence de limites, et est par conséquent associée à l'infinité. Cette association est formulée dans le *Liber de Causis* :

« Toute puissance une est plus infinie qu'une puissance multiple. [...] lorsqu'une puissance commence à être multipliée, son unité se détruit, et quand son unité se détruit, son infinité se détruit aussi. Et elle ne se détruit que parce qu'elle se divise. La preuve en est la puissance divisée, et le fait que plus elle est rassemblée et unie, plus elle croît et devient forte et plus admirables sont ses opérations. En revanche, plus elle diminue et s'affaiblit et plus viles sont les opérations qu'elle produit. Ainsi donc a-t-on montré en toute clarté que plus une puissance est proche de l'Un pur et vrai, plus son unité devient forte, et plus forte en elle est l'unité, plus visible en est l'infinité et plus grandes, admirables et nobles sont ses opérations. »³⁰²

l'aspect « discret » qui relève de la nature ou de l'essence, et l'aspect « unitif » qui est de l'ordre de la participation. Le terme d'incrédé est employé pour *séparer* radicalement le Christ de toute réalité créée [...] sans pour autant identifier l'hypostase du Fils à celle du Père [...]. Mais en même temps, la finalité de la créature intellectuelle est d'être *unie* par participation à cette Réalité incrédée dont elle reste entièrement séparée par nature. » (p. 64-65)

³⁰⁰ G. Lekkas, « Simplicité et caractère inengendré de Dieu selon Plotin, Eunome et Grégoire de Nysse », p. 430.

³⁰¹ *Traité 9*, 6, 10-15. Cette puissance infinie explique que l'Un puisse produire l'Intellect et la multiplicité intelligible, sans que les formes intelligibles ne préexistent en lui, avec leur multiplicité et leur détermination.

³⁰² *Liber de causis*, XVII, 138-142 (*La demeure de l'être*, Autour d'un anonyme, Etude et traduction du *Liber de Causis*, éd. P. Magnard *et al.*, p. 64-67) : « Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. [...] virtus, quando incipit

Ce passage-ci ne concerne pas directement Dieu ou l'Un, mais les « puissances » inférieures, il ne porte pas non plus sur un être ou une substance simple, mais sur une puissance une. Un autre passage du *Liber de Causis* concerne plus directement la richesse du Dieu simple :

« Le premier est riche par soi-même, et il n'y a rien de plus riche que lui. Et la raison de cela réside dans son unité, non pas que l'unité soit éparse en lui-même, bien plutôt il est une unité pure, parce qu'il simple d'une simplicité achevée. Et si quelqu'un veut apprendre que la cause première est riche, qu'il projette son esprit sur les choses composées et qu'il s'enquière d'elles par une recherche scrupuleuse. Il trouvera en effet que tout composé est un moindre être, puisqu'il a besoin ou bien d'un autre, ou bien des choses dont il est composé. Mais la seule chose simple, qui est le bien, est une, et son unité est le bien, et sa bonté est chose une. Est donc plus riche cette chose qui influe et sur laquelle aucun flux ne se répand de quelque mode que ce soit. Les autres choses, intelligibles ou corporelles, sont par elles-mêmes non riches ; bien plus, elles ont besoin que l'Un vrai influe sur elles ses bontés et toutes les grâces. »³⁰³

L'auteur du *De Causis* attribue au Premier, à l'Un, à Dieu, une simplicité suprême, l'expression « *simplex in fine simplicitatis* » évoquant une hiérarchie dans les degrés de simplicité. En même temps, il oppose l'Un comme l'unique, « la seule chose simple », à toutes les autres choses, composées, qu'elles soient intelligibles ou sensibles³⁰⁴. Dans ce cadre, c'est l'unité elle-même qui a des degrés. L'unité de Dieu est « pure », et non pas le résultat d'une composition de parties, auquel cas son unité serait « éparse ». C'est en raison de cette simplicité absolue que Dieu est riche d'une façon indépassable. Il se suffit totalement à lui-même et n'a besoin d'aucun autre être, à la différence des choses composées, qui dépendent d'une part de leurs composants, d'autre part d'êtres extérieurs, particulièrement de leur cause première, Dieu, mais aussi par exemple de l'agent cause de l'union de leurs composants. L'être absolument simple ne reçoit rien d'un autre comme ne l'ayant pas, il est suprêmement riche justement parce qu'il n'a rien, mais *est* tout ce

multiplicari, tunc destruitur unitas eius, et, quando destruitur eius unitas, destruitur eius infinitas. Et non destruitur infinitas eius nisi quia dividitur. Et illius quidem significatio est virtus divisa, et quod ipsa quanto magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles ; et quanto magis partitur et dividitur, minoratur et debilitatur et efficit operationes viles. Iam igitur manifestum est et planum quod virtus, quanto plus approximatur Uni, puro vero, fit vehementior eius unitas, et quanto vehementior fit unitas, est infinitas in ea magis apparens et manifestior et sunt operationes eius operationes magnae, mirabiles et nobiles. » A rapprocher des *Eléments de théologie* de Proclus, prop. 95.

³⁰³ *Liber de Causis*, XXI, 162-165 : « Primum est dives per seipsum et non est dives majus. Et significatio eius est unitas eius, non quia unitas sit sparsa in ipso, immo est unitas pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis. Si autem aliquis vult scire quod prima est dives, proiciat mentem suam super res compositas et inquirat de eis inquisitione perscrutata. Inveniet enim omne compositum diminutum, indigens quidem aut alio aut rebus ex quibus componitur. Res autem simplex <...> una quae est bonitas, est una et unitas eius est bonitas et <...> bonitas eius est res una. Illa ergo res est dives maius quae influit, et non fit influxio super ipsam per aliquem modorum. Reliquae autem res intellectibiles aut corporeae sunt non divites per seipsas, immo indigent uno vero influente super eas bonitates et omnes gratias. » A rapprocher des *Eléments de théologie* de Proclus, prop. 127 : « Tout ce qui est divin est simple de façon primordiale et suprême, et pour cette raison parfaite autonomie. Que le divin soit simple, cela ressort de son unité. [...] Qu'il soit parfaite autonomie, on le comprendra en considérant que le composé a besoin, sinon d'autres êtres auxquels il reste étranger, au moins des éléments dont il est composé. Au contraire, ce qui est très simple et unitaire, ce qui exprime l'un identique au bien est parfaite autonomie. Or tel est le divin. Il n'a donc besoin ni d'êtres étrangers, puisqu'il est la bonté même, ni de composants, puisqu'il est unitaire. » (trad. J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965, p. 137)

³⁰⁴ Cette double approche de la simplicité, graduée ou binaire, est-elle le reflet de la tension entre deux thèses soutenues par l'auteur du *De Causis* : la causalité *créatrice* du premier principe et la médiation de l'Intellect entre le premier principe et l'univers créé ? Voir Cristina D'Ancona Costa, « La doctrine de la création « mediantem intelligentia » dans le *Liber de Causis* et dans ses sources », in id., *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1995, p. 73-95.

qu'il est dit « avoir ». C'est pourquoi il est riche *par lui-même*, et non par accumulation de choses autres que lui-même, à la manière des choses composées.

Dieu est premier, c'est-à-dire à la fois autonome, donc simple, et source du monde multiple qui nous entoure, donc riche. La richesse du simple peut s'établir par deux voies, soit directement à partir de la simplicité, soit indirectement par association nécessaire de la simplicité et de la richesse dans la *source première*. La proposition 21 du *De Causis* confirme ainsi l'argument direct en relevant que l'Un ne reçoit rien, il est le Bien, mais que tout le reste reçoit sa bonté de lui. Du Bien simple et un dérivent les bontés multiples dont sont dotées les choses composées, sensibles ou intelligibles, ce qui suppose une préexistence unitaire en Dieu des richesses multiples du monde.

Pseudo-Denys l'Aréopagite insiste particulièrement sur cette préexistence unitaire en Dieu de toute la diversité créée et sur l'alliance qui en découle entre simplicité et plénitude, « la théologie affirme simultanément tous les attributs positifs de Celui qui est cause de tous les êtres, et elle le célèbre donc comme Parfait et comme Unique »³⁰⁵ :

« la théologie célèbre la Théarchie prise dans sa totalité comme *cause universelle* sous le nom d'Unique. Le Père est Dieu unique, Jésus Christ l'unique Seigneur, et il n'existe qu'un seul et unique Esprit, en vertu de la *débordante indivisibilité de cette totale Unité divine où tout est rassemblé synthétiquement dans une unification qui transcende toute unité, dans une sursentielle préexistence*. On a donc raison de rapporter et de confronter toutes choses à cette Unité divine, de qui, en qui et pour qui existent tout être, tout ordre, toute subsistance, toute plénitude et toute conversion. »³⁰⁶

« s'il est vrai qu'elle [*la Cause universelle*] contient d'avance toutes choses en soi, par une surabondance de simplicité exclusive de toute division, il n'en reste pas moins qu'elle embrasse toutes choses, à la mesure infinie de cette plénitude qui est sienne et qui transcende toute plénitude, et qu'elle accorde à toutes choses une part d'elle-même sans perdre pour autant son unité, tel un son unique, qui, demeurant identique à soi-même, n'en est pas moins participé, en tant qu'unique, par une multiplicité d'oreilles. »³⁰⁷

Pour rendre plausible cette alliance entre simplicité et richesse maximales, contraire à notre expérience sensible, le pseudo-Denys propose trois analogies, illustrant la préexistence unitaire du multiple : préexistence des nombres dans l'unité, des rayons dans le centre du cercle et des êtres sensibles dans le soleil.

« Ainsi cette Bonté absolue, dont procède le don même de l'existence et dont c'est trop peu de dire qu'elle est bonté, c'est par la plus primitive de ses participations fondamentales qu'on la célèbre tout d'abord. C'est d'elle que procèdent, *c'est en elle que résident l'existence elle-même, les principes des êtres, tous les êtres et, en général, tout ce qui appartient au domaine de l'être, et cela de façon insaisissable, synthétique et unitaire*. Tout nombre, en effet, *préexiste dans l'unité sous la forme de l'un* : l'unité contient en soi unitairement tous les nombres, c'est de l'unité que tout nombre reçoit son unité et c'est dans la mesure où il s'éloigne de l'unité qu'il se divise et se multiplie. De même *au centre du cercle tous les rayons coexistent dans une unique unité et un seul point contient en soi*

³⁰⁵ *Noms divins*, XIII, 1, 977B. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943. Voir Klaus Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1966, p. 283-348 : « Der Seinsbegriff in der Philosophie des Pseudo-Areopagiten », notamment p. 329-348 : « Gott und sein Verhältnis zur Welt » (I. In Gott sind alle Dinge eins, in der Welt sind sie getrennt II. Gott ist « alles » und « nichts » III. Der Kausalbegriff des Dionysius).

³⁰⁶ *Noms divins*, XIII, 3, 980B-C. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943. Nous soulignons.

³⁰⁷ *Noms divins*, V, 9, 825A. Nous soulignons.

toutes les lignes droites, unitairement unifiées les unes par rapport aux autres et toutes ensemble par rapport au principe unique duquel elles procèdent toutes. Au centre même, leur unité est parfaite ; si elles s'en écartent peu, elles se distinguent peu ; si elles s'en séparent davantage, elles se distinguent davantage. Bref, dans la mesure où elles sont plus proches du centre, par là même leur union mutuelle est plus intime ; dans la mesure où elles sont plus éloignées de lui, la différence augmente entre elles.

Dans la nature qui embrasse la totalité de l'univers, c'est ainsi également que les raisons de chaque nature sont rassemblées dans une seule unité sans confusion. Et dans l'âme aussi, de façon unitaire, les puissances providentielles correspondent à chaque partie du corps entier. Il n'est donc pas absurde de prendre appui sur ces images affaiblies pour remonter jusqu'à la Cause universelle, et de contempler avec des yeux qui ne sont pas de ce monde la totalité des choses (y compris celles qui s'opposent entre elles) dans la Cause universelle sous la forme de l'unité et de l'union. »³⁰⁸

« S'il est vrai qu'ici-bas toutes les essences et toutes les qualités qui appartiennent au sensible, si nombreuses et si variées soient-elles, doivent au soleil unique, qui demeure identique à soi-même et qui répand uniformément une seule lumière illuminatrice, de renaître, de se nourrir, de se conserver, de s'achever, de se distinguer, de s'unir, de se réchauffer, de se reproduire, de croître, de se diversifier, de demeurer stables, d'engendrer, de se mouvoir et de vivre, — s'il est vrai que c'est à ce même unique soleil que toutes les parties de l'univers participent à leur manière et qu'un seul soleil a pu contenir d'avance en lui synthétiquement les causes de toutes les réalités multiples qui ont part à sa lumière, — à beaucoup plus forte raison, quand il s'agit de la Cause même du soleil et de toutes choses, il faut accorder qu'elle a contenu d'avance en elle tous les modèles des êtres, selon un mode d'union synthétique et suressentiel et qu'ensuite, par un débordement de sa propre essence, elle a produit toutes les essences. »³⁰⁹

L'unité en Dieu, cause universelle, de tous les êtres et de tous les attributs, même opposés, est inaccessible pour notre intelligence, incapable de connaître le simple comme tel, que nous ne pouvons appréhender qu'à travers une multitude de noms et de symboles :

« de même que les intelligibles ne sauraient être saisis ni contemplés par les sensibles, de même que les objets simples et non-modelés échappent à tout ce qui a forme et contour, et comme rien de ce qui a revêtu figure de corps ne peut toucher l'incorporel ni schématiser l'infigurable, — selon le même raisonnement véridique, toute essence est transcendée par l'Indéfini suressentiel, comme toute intelligence par l'Unité qui est au-delà de l'intelligence, et aucune raison discursive ne peut discourir de l'Un qui dépasse tout discours »³¹⁰

« voici que pour nous, proportionnellement à nos forces, à travers les voiles sacrés dont se recouvre la transmission des paroles saintes et des traditions hiérarchiques, l'amour de Dieu pour l'homme enveloppe l'intelligible dans le sensible, le suressentiel dans l'être, donne forme et façon à l'informable et à l'infaisable, et à travers une variété de symboles partiels multiplie et figure l'infigurable et merveilleuse Simplicité. »³¹¹

³⁰⁸ *Noms divins*, V, 6-7, 820C-821B. Nous soulignons. Ce passage montre également que la proximité avec Dieu est le signe ou le gage d'une plus grande simplicité, d'où, dans la *Hierarchie céleste*, le constat de la simplicité ontologique des anges et l'invitation à nous simplifier spirituellement en nous rapprochant de Dieu : « Tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières [Jac., I, 17]. Mais toute procession qui, sous la motion du Père, révèle sa Lumière, lorsqu'elle nous visite généreusement, en retour, à titre de puissance unifiante, suscite notre tension vers le haut et nous convertit à l'unité et à la simplicité déifiante (*hénôitêta kai theopoion haplotêta*) du Père rassembleur. [...] élevons-nous [...] vers le rayon simple de la Lumière elle-même. [...] Elle élève à la mesure de leurs forces ceux qui regardent vers Elle [...], et les unifie selon son pouvoir unitif et simplifiant. » (*Hierarchie céleste*, I, 1-2, 120B-121B, SC 58) Le pseudo-Denys analyse la communion sacramentelle comme un moyen de s'unir au Dieu un et simple et montre comment la liturgie eucharistique symbolise l'Incarnation du Verbe simple, adapté à notre état composé : « [Le grand prêtre] consacre les plus divins mystères et il présente aux yeux de tous les mystères qu'il vient d'accomplir sous les espèces symboliquement présentes. Le pain était couvert et indivis : il le découvre et le divise en parts nombreuses ; de même il partage entre tous les assistants l'unique calice, multipliant ainsi et distribuant symboliquement l'Un, ce qui constitue la plus sainte opération de toute la liturgie. Dans sa bonté, dans son amour pour les hommes, l'Unité simple et mystérieuse de Jésus, Verbe parfaitement théarchique, est devenue, en effet, par les voies de l'Incarnation, sans subir aucune altération, une réalité composée et visible. Généreusement elle nous a admis à sa communion unifiante, liant notre bassesse à sa stabilité infiniment divine » (*Hierarchie ecclésiastique*, III, 3, 12, 444A-B. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943).

³⁰⁹ *Noms divins*, V, 8, 824B-C. Nous soulignons.

³¹⁰ *Noms divins*, I, 1, 588B (trad. M. de Gandillac).

³¹¹ *Noms divins*, I, 4, 592B (trad. M. de Gandillac). Nous soulignons.

Dieu, étant simple, est indicible en lui-même, notre discours étant adapté au défini et au composé, mais étant réellement riche, il peut être nommé, fût-ce imparfaitement, à partir des perfections créées qui en procèdent.

VI. Parler du simple

La nature prédicative et composée du discours humain, fait de *propositions*, c'est-à-dire d'attributions d'un prédicat à un sujet, nous oblige, dès qu'on en parle, à diviser le simple et donc à ne jamais pouvoir le dire en tant que tel. Cette difficulté pousse les penseurs qui veulent traiter avec quelque amplitude de la simplicité divine, à la fois à identifier les limites du langage à dire le simple, et à les contourner pour exprimer autant que possible le simple au moyen du composé. Cette confrontation avec le langage est à l'œuvre chez saint Hilaire de Poitiers, et plus encore chez saint Augustin et Boèce, dont nous examinerons en détail les analyses de la simplicité divine, puisque ces trois auteurs sont les autorités principales que cite Pierre Lombard dans sa distinction des *Sentences* sur la simplicité divine.

Au préalable, lisons à nouveau Aristote, qui formule explicitement ce problème de l'inadaptation de la logique et du discours prédicatifs au simple, principalement dans le chapitre Θ 10 de la *Métaphysique*³¹². Il présente sa doctrine de la vérité, en distinguant les êtres composés et les êtres incomposés (*asyntheta*). Sa doctrine habituelle, déjà exposée dans *De l'interprétation*, 1³¹³, s'applique aux êtres composés : « être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni ; être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets. »³¹⁴ Mais cette définition de la vérité et de la fausseté ne peut s'appliquer aux êtres incomposés. Dans leur cas, « le vrai, c'est saisir et énoncer ce qu'on saisit (affirmation et énonciation n'étant pas identiques) ; ignorer c'est ne pas saisir. [...] il n'est pas possible d'être dans le faux à leur égard. [...] il ne peut donc y avoir erreur ; seulement il y a, ou il n'y a pas, connaissance de ces êtres. [...] Pour les incomposés, la vérité c'est seulement connaître ces êtres ; il n'y a à leur sujet ni faux, ni vrai, mais seulement ignorance »³¹⁵. Un être simple ne peut être connu partiellement, comme c'est

³¹² Voir Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962¹, 1997³, p. 373-375.

³¹³ *De l'interprétation*, 1, 16 a 13 : « c'est dans la composition et la division que consiste le vrai et le faux ».

³¹⁴ *Métaphysique*, Θ 10, 1051 b 3-5.

³¹⁵ *Métaphysique*, Θ 10, 1051 b 23 – 1052 a 2.

le cas dans l'erreur, où l'on attribue certes un mauvais prédicat, mais à un sujet connu. L'être simple est soit connu tout entier, soit ignoré tout entier ; soit il est saisi, soit il n'est pas saisi. La transposition sur le plan du discours est qu'on peut soit dire le simple, soit ne pas le dire, étant entendu que le dire se distingue du dire-de³¹⁶, ou encore que l'énonciation se distingue de l'affirmation, c'est-à-dire de la proposition. Pour parler du simple, il faudrait donc sortir des limites du discours humain, qui est toujours proposition sur la chose, au profit d'un discours qui serait présentation indivisible de la chose même dans sa totalité. Cette invitation, à vrai dire assez énigmatique, à sortir, quand il s'agit du simple, des pratiques prédicatives adaptées au composé, n'est pas unique. Ainsi, en Z 17, 1041 b 9-10, Aristote affirme « qu'à l'égard des êtres simples, aucune recherche, ni aucun enseignement n'est possible ; la méthode de recherche qui s'impose pour de tels objets est d'une autre nature. » En effet, « se demander le pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi un attribut appartient à un sujet »³¹⁷. Quand la structure prédicative n'est pas apparente, il faut la mettre à jour : « Par exemple, pourquoi tonne-t-il ? Cela revient à dire : pourquoi un bruit se produit-il dans les nuages ? »³¹⁸ Quand « nous employons une expression simple et que nous ne déterminons pas en raison de quoi certains éléments composent un certain tout », par exemple quand « nous recherchons ce qu'est l'homme », nous avons des difficultés dans la recherche ; « il faut alors décomposer la question avant de commencer la recherche » ; on découvrira « que ce qu'on cherche, c'est pourquoi la matière est telle chose », c'est-à-dire la forme³¹⁹. Mais comment s'y prendre pour rechercher ce qu'est un être simple comme Dieu, qui précisément n'est pas composé de matière et de forme ? Comme le dit Aristote, il faut alors recourir à une méthode de recherche « d'une autre nature », mais laquelle ? Il ne le précise pas³²⁰.

³¹⁶ Voir P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 374.

³¹⁷ *Métaphysique*, Z 17, 1041 a 11.

³¹⁸ *Métaphysique*, Z 17, 1041 a 25.

³¹⁹ *Métaphysique*, Z 17, 1041 a 33 – b 9.

³²⁰ Toutefois, dans *De l'âme*, III, 6, 430 a 26 sq., Aristote examine cette question de l'intellection des simples et suggère une connaissance seulement négative de l'indivisible absolu (430 b 20-26). Voir Thomas de Koninck, « La métaphysique et la question de Dieu chez Aristote », in *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Y. C. Zarka et B. Pinchard (éd.), Paris, PUF, 2005, p. 57-81, notamment p. 73-77. Voir aussi *Métaphysique*, I, 3, 26-29 : « L'Un s'exprime et s'explique par son contraire, et l'indivisible, par le divisible, parce que la pluralité et le divisible sont plus perceptibles aux sens que l'indivisible, de sorte que la pluralité est logiquement antérieure à l'indivisible, à raison des conditions de la perception. »

Hilaire de Poitiers

La réflexion sur la simplicité divine, qui montre à l'intelligence humaine ses limites, doit selon Hilaire de Poitiers³²¹ ouvrir sur l'adoration. « Dieu est simple (*simplex*) ; il nous faut chercher à nous en faire une idée avec un respect religieux, le confesser avec piété. Il ne faut pas le poursuivre avec notre intelligence, mais l'adorer ; car une nature bornée et faible ne peut, avec les opinions de son esprit, prendre possession du mystère d'une nature infinie et puissante. »³²² Notre esprit est par exemple incapable de comprendre clairement comment l'action divine peut échapper aux lois de la succession, même s'il peut affirmer que c'est le cas :

« Dieu n'est pas diversifié en parties, avec une divinité composite, de sorte qu'il y aurait en lui ou bien la décision après l'engourdissement, ou le discours après le silence, ou l'activité après l'inertie, si bien qu'on pourrait le penser incapable de vouloir quelque chose à moins d'être mû par un vouloir, ou de dire quelque chose à moins de sortir du silence pour faire résonner des mots, ou de faire quelque chose si on ne le conçoit en train de se mettre à l'œuvre. »³²³

Hilaire de Poitiers, tout en appelant à la conscience de nos limites dans la connaissance théologique, exploite les ressources du discours pour lui faire dire, autant qu'il en est capable, le simple. Ses affirmations de la simplicité divine ont pour cadre, dans le *De Trinitate*³²⁴, la défense de la génération divine du Fils. La simplicité de Dieu garantit en effet que la génération ne divise pas la divinité, ainsi que l'objectaient les ariens. « Mais cette génération de l'unique engendré à partir de l'inengendré, comment allons-nous la penser ? [...] Il n'y a pas scission ou division [...] il n'y a pas non plus dans le Fils une partie du Père [...]. L'Apôtre atteste aussi qu' « en lui habite

³²¹ Pour une présentation générale sur saint Hilaire de Poitiers : *Initiation aux Pères de l'Eglise*, vol. IV : les Pères latins, A. di Berardino (dir.), trad. J. P. Bagot, Paris, Cerf, 1986, p. 74-102 ; l'introduction de M. Figura et J. Doignon à Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, tome I, SC 443, Paris, Cerf, 1999 ; Philippe Henne, *Introduction à Hilaire de Poitiers*, Paris, Cerf, 2006.

³²² *De Trinitate*, IX, 72. On utilisera l'édition et la traduction des *Sources chrétiennes* : Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, P. Smulders (éd.), G.-M. de Durand, C. Morel et G. Pelland (trad.), SC 443, 448 et 462, Paris, Cerf, 1999-2001. Cette édition a repris le texte latin du *Corpus Christianorum Series Latina*, t. 62 et 62/A, établi par P. Smulders en 1979-1980. Dans le texte latin, je remplace les 'u' par 'v' et 'n' par 'm' si nécessaire.

³²³ *De Trinitate*, IX, 72 : « Ceterum natura Dei non eget compositis humani officii necessitatibus, linguae motu, temperamento oris, spiritus nisu, aeris pulsu. Deus simplex est. Religione nostra intelligendus est, pietate profitendus est, sensu vero non persequendus est sed adorandus : quia natura moderata et infirmis naturae infinitae et potentis sacramentum intelligentiae opinione non occupet. Non est itaque diversus compositae divinitatis partibus : ut sit in eo aut post stuporem voluntas, aut post silentium sermo, aut post otium opus ; ut aut velle aliquid, nisi ad volendum motus sit, non putetur ; aut loqui quid, nisi post silentium sonent verba, non possit ; aut agere aliquid, nisi in opus exeat, non intellegatur. »

³²⁴ Cette œuvre est tout entière consacrée aux deux premières Personnes de la Trinité, le Saint-Esprit ne faisant l'objet que d'un court appendice final. L'objectif de saint Hilaire est d'établir, contre les thèses aussi bien arienne que sabellienne (voir I, 16 ou II, 4, où saint Hilaire résume chacune de ces deux thèses, dont la réfutation est l'objet principal de l'ouvrage), la génération éternelle du Fils et sa divinité. Le Père et le Fils sont un seul Dieu, en vertu de leur unité de nature, mais ils sont distincts en tant que Personnes : « *absolute Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personae sed substantiae unitate* » (IV, 42). « Ils sont « un » quelque chose, mais pas un quelqu'un » (I, 17), *unum* mais non pas *unus*. Dieu n'est pas solitaire, et pourtant il n'est ni divisé ni multiplié. Sans employer le mot, Hilaire défend ainsi la consubstantialité du Père et du Fils, l'*homoousios* du Concile de Nicée (325), confirmé plus tard au Concile de Constantinople (381).

corporellement toute la plénitude de la divinité ». Or il n'est pas de la nature d'une partie d'être le tout. »³²⁵ « Car nous l'avons répété bien souvent, nous ne prêchons pas dans le Fils le mystère d'une fragmentation, mais bien celui d'une naissance. »³²⁶ Le Fils n'est pas une partie de la divinité et le Père non plus, ainsi qu'Hilaire le développe dans ce texte très net dans son affirmation de la simplicité divine :

« Or en Dieu il n'y a rien de corporel, mais pure perfection, rien de fragmentaire, mais un ensemble complet, rien pour recevoir la vie, mais seulement pour être vie. Dieu est tout entier vivant et totale unité, n'étant pas composé de morceaux, mais parfait en la simplicité. Nécessairement, selon qu'il est Père, il est Père tout entier, quant à l'ensemble de lui-même, pour celui qu'il a engendré : l'engendrement parfait d'un Fils, à partir de tout ce qu'il est lui-même, lui donne qualité achevée de Père. »³²⁷

Saint Hilaire est pénétré de l'unité de Dieu. Lorsqu'il raconte dans le livre I son itinéraire intellectuel et spirituel, il rapporte son opposition au polythéisme païen, tant son âme « tenait pour certain que le principe divin et éternel ne pouvait qu'être unique et indivisible »³²⁸, *unum et indifferens*. L'unité devient presque le nom propre de Dieu : « l'unique issu de l'unique conserve la nature et le nom d'unique, *unus ex uno in natura et nomine maneat unius* »³²⁹. Le nom unique de « Dieu » accordé au Père et au Fils signale leur unité de nature : « Dieu est le nom unique d'une unique nature sans différences. »³³⁰

Les expressions désignant la simplicité divine sont très variées dans le *De Trinitate*. La *simplicitas* y apparaît comme telle plusieurs fois : « *Deus simplex est* »³³¹, « *simplex ac beata natura* »³³², « *ex simplicitate perfectus est* »³³³. Mais des concepts équivalents sont souvent employés : « *unum et indifferens* »³³⁴, « *unum totum* »³³⁵, « *indiscreta natura* »³³⁶. La simplicité est également exprimée négativement, comme non composition : « *neque ex diversis constat ut maneat* »³³⁷, « *non ex compositis*

³²⁵ II, 8 : « Quam autem progeniem opinabimur unigeniti ab ingenito ? [...] Non est abscisio aut divisio. [...] neque pars Patris in Filio est. [...] Testatur et apostolus : *Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. Nec natura habet omnia esse quod portio est. »

³²⁶ VII, 11 : « Non enim, sicut frequenter dictum a nobis est, divisionis in Filio, sed nativitatis sacramentum praedicamus. »

³²⁷ IX, 61 : « Et cum in Deo non sint corporalia sed absoluta, neque particulata sed tota et universa, non vivificata sed viva, totus vivens et unum totum Deus est, dum non ex portione compositus est, sed ex simplicitate perfectus est : necesse est ut secundum quod est Pater, ipse sit omnium suorum ei quem ex se genuit Pater totus, dum eum Patrem ex suis omnibus nativitas Fili perfectam consummat. »

³²⁸ I, 4.

³²⁹ VII, 32 ; voir note 5 de VII, 32, SC 448 p. 350, ainsi que note 1 de I, 4, dans SC 443 p. 210 : « Pour Hilaire comme pour les Pères de son temps, *Unum* est le nom propre de Dieu, l'absolue simplicité étant la note caractéristique de sa nature. »

³³⁰ VII, 13 : « unius adque indifferentis naturae unum *Deus* nomen est. »

³³¹ IX, 72.

³³² X, 58.

³³³ IX, 61.

³³⁴ I, 4.

³³⁵ IX, 61.

³³⁶ VII, 28.

³³⁷ VI, 12.

[...] *subsistit* »³³⁸, « *non ex partibus* »³³⁹, « *non ex disparibus* »³⁴⁰, « *non ex portione compositus est* »³⁴¹, « *non est itaque diversus compositae divinitatis partibus* »³⁴².

Au-delà de ces synonymes et de ces périphrases, saint Hilaire insiste particulièrement sur une conséquence de la simplicité, qui en est chez lui une formulation privilégiée : si Dieu n'est pas composé de parties qui ne seraient pas Lui et seraient moindres que Lui, c'est que tout ce qui est en Dieu est Dieu Lui-même. Il n'y a pas de différence entre le tout et les parties. « Ce que Dieu est, Dieu l'est tout entier, *Quod Deus est Deus totum est* »³⁴³, tout est Dieu en Dieu, comme le traduit vigoureusement l'édition des *Sources chrétiennes* ; « Dieu n'est pas fait de composants à la manière humaine, de sorte qu'en lui autre chose serait ce qu'il a, autre chose lui qui l'a, *non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat* »³⁴⁴ ; au contraire Dieu est tout entier chacune de ses perfections :

« Car ce n'est pas d'êtres composés et dépourvus d'âme que provient un Dieu qui est vie ; celui qui est Puissance ne reçoit pas consistance à partir d'êtres faibles, celui qui est lumière n'est pas constitué à partir de ténèbres, celui qui est esprit n'est pas formé d'éléments disparates. Ce qui est en lui est totalement un, si bien qu'en étant esprit, il est lumière, puissance et vie, en étant vie, il est lumière, puissance et esprit. Car celui qui dit : « Je suis, moi, et ne change point », ne provient pas de parties par un changement, ni d'une espèce différente par un devenir. Ce que l'on vient d'énumérer, en effet, ne provient pas de parties qu'il aurait, c'est lui tout entier, un et parfait ; tout cela, c'est le Dieu vivant. »³⁴⁵

« Il n'y a d'après nous rien de corporel, rien d'inanimé dans le domaine du divin : tout est Dieu en Dieu. Il n'y a rien en lui que force, que vie, que lumière, que béatitude, qu'Esprit. Une telle nature n'accueille point de matériaux inertes, elle n'est pas non plus composée d'éléments divers qui assureraient sa subsistance. Dieu en tant que Dieu demeure ce qu'il est et, le demeurant, il a engendré Dieu. »³⁴⁶

« Dieu n'est pas fait de composants à la manière humaine, de sorte qu'en lui autre chose serait ce qu'il a, autre chose lui qui l'a. Tout ce qu'il est, est vie – une nature parfaite, indépendante, infinie, et non pas constituée d'éléments disparates, mais vivante par tout elle-même. »³⁴⁷

« Car la nature humaine, en sa faiblesse, est préparée à partir d'éléments disparates, un vivant y est constitué à partir d'éléments dépourvus d'âme. [...] En Dieu, au contraire, tout est vivant ; car Dieu est la Vie et de la Vie rien ne peut provenir que de vivant. »³⁴⁸

³³⁸ VII, 27. Voir aussi VIII, 43.

³³⁹ VII, 27 ; XII, 8.

³⁴⁰ VIII, 43.

³⁴¹ IX, 61.

³⁴² IX, 72.

³⁴³ VI, 12.

³⁴⁴ VIII, 43.

³⁴⁵ VII, 27 : « Non enim ex compositis adque inanimis Deus qui vita est subsistit ; neque qui virtus est, ex infirmibus continetur ; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur ; neque qui Spiritus est, ex disparibus formabilis est. Totum in eo quod est unum est, ut quod Spiritus est, et lux et virtus et vita sit ; et quod vita est, et lux et virtus et Spiritus sit. Nam qui ait : « Ego sum et non demutor », non demutatur ex partibus nec fit diversus ex genere. Haec enim quae superius significata sunt non ex partibus in eo sunt, sed totum hoc in eo unum et perfectum omnia Deus vivens est. »

³⁴⁶ VI, 12 : « Nihil corporale secundum nos, nihil inanimatum in Dei rebus est. Quod Deus est Deus totum est. Nihil in eo nisi virtus nisi vita nisi lux nisi beatitudo nisi Spiritus est. Materies haebetes natura illa non recipit, neque ex diversis constat ut maneat. Deus, ut est Deus, quod est permanet, et permanens Deus Deum genuit. »

³⁴⁷ VIII, 43 : « non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat ; sed totum quod est vita est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita et non ex disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum. »

³⁴⁸ VII, 28 : « quia naturae humanae infirmitas ex disparibus comparatur et ex inanimis continetur ad vitam. [...] In Deo vero totum quod est vivit. Deus enim vita est et ex vita non potest quicquam esse nisi vivum. »

Dieu est Dieu de part en part, et il n'y a rien en Dieu qui ne soit pas Dieu. Dieu ne saurait résulter de ce qui n'est pas Dieu. La conséquence en est que chaque perfection divine est Dieu lui-même : Dieu est Vie, Puissance, Lumière, Esprit. Par suite, les perfections divines sont à leur tour identiques et convertibles entre elles : « en étant esprit, il est lumière, puissance et vie, en étant vie, il est lumière, puissance et esprit ».

Comme le manifestent ces extraits, la simplicité de Dieu est intimement liée pour saint Hilaire à sa nature spirituelle³⁴⁹. Un esprit est indivisible et ne résulte pas de diverses parties comme le corps. Dieu étant pur Esprit, il est totalement simple. « Pour avoir déclaré qu'il avait engendré « de son sein », va-t-il se trouver constitué de parties intérieures et extérieures, faites d'un assemblage de membres, comme s'il tirait son origine de causes matérielles ? [...] Mais Dieu [...] n'est pas constitué de parties, mais est immuable par le fait qu'il est Esprit »³⁵⁰. Ce thème de la nature spirituelle de Dieu va de pair avec celui de la Vie. Tandis qu'un corps vivant a besoin d'une âme pour vivre et contient des parties inertes, un simple esprit est vivant de part en part. « Car, puisqu' « un esprit, selon la parole du Seigneur, n'a pas de chair et d'os », à celui qui est et ne change point, il ne convient pas d'avoir, pour lui donner consistance, aucun membre ni partie corporelle : la nature simple et bienheureuse subsiste comme un être unique qui est intégralement toutes choses. Pour vivre, Dieu ne reçoit pas, de manière corporelle, l'animation des bons offices d'une âme. Il vit en étant pour soi la vie même. »³⁵¹ Le modèle suivant lequel est pensée la simplicité divine est donc la simplicité de l'esprit, l'absence de parties quantitatives.

Cependant, pour comprendre en quoi la simplicité de Dieu, plus haute que celle des âmes spirituelles et des anges, entre en tension avec la structure prédicative du discours, il faut approfondir les différents modes de composition, au-delà de la composition quantitative des corps, et identifier la composition caractéristique du créé. Saint Augustin partage l'insistance de saint Hilaire sur la nature spirituelle de Dieu, mais va beaucoup plus loin dans l'analyse du propre de Dieu, montrant que la composition substance/accident caractérise les créatures et exprime leur dépendance à l'égard de Dieu. C'est l'absence d'une telle composition accidentelle en Dieu qui explique les limites d'un discours théologique prédicatif.

³⁴⁹ Sur l'incorporité divine chez saint Hilaire et son lien avec la simplicité, voir A. Fierro, *Sobre la gloria en san Hilario*, Analecta Gregoriana vol. 144, Rome, 1964, p. 33 sq.

³⁵⁰ XII, 8 : « ut per id quod *ex utero* genuisse se dixit, ex partibus internis externisque per membra coeuntibus tamquam corporalium causarum originibus consistat [...]. Sed Deo non ex partibus perfecto, sed indemutabili per Spiritum ».

³⁵¹ X, 58 : « Nam cum *Spiritus*, secundum Domini dictum, *carnem et ossa non habet* [Lc, 24, 39], ei qui est nec demutatur nulla ad soliditatem sui corporalium partium membra conveniunt ; sed simplex ac beata natura unum totum quod est omnia permanet. Non ergo Deus corporalibus modis officio interioris animae animatur ad vitam, sed ipse vita sibi vivit. »

Augustin

Durant ses années manichéennes, Augustin³⁵² se représentait Dieu comme un corps, ainsi qu'il l'avoue dans ses *Confessions* : « la principale chose et presque la seule qui m'entretenait dans l'erreur et me mettait dans l'impossibilité d'en sortir, était que, lorsque je me voulais former une idée de Dieu, je me représentais toujours quelque chose de corporel et de sensible, m'imaginant que ce qui n'avait point de corps n'avait point d'être. »³⁵³ A fortiori donc concevait-il Dieu sur le mode de la composition. Ainsi, lorsqu'il découvrit les *Catégories* d'Aristote, il pensa que tout, y compris Dieu, était composé de substance et d'accidents :

« m'imaginant que tout ce qui est, est absolument compris sous ces dix Catégories, j'étais contraint de vous concevoir, mon Dieu, qui êtes parfaitement simple et immuable (*mirabiliter simplicem atque incommutabilem*), comme si votre grandeur et votre beauté eussent été en vous ainsi que [des accidents] sont dans leur sujet (*quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini*), qui est la manière en laquelle ces qualités se rencontrent dans les corps : au lieu que vous êtes vous-même votre grandeur et votre beauté, et que le corps n'est ni grand ni beau, en tant seulement qu'il est corps, puisque quand il serait moins grand ou moins beau, il ne laisserait pas d'être corps. Ainsi ce que je pensais de vous n'étais qu'une ombre et un fantôme, et non pas la vérité [de votre nature]. »³⁵⁴

La découverte de la vraie nature simple de Dieu fut le fruit d'une conversion intellectuelle, préparant la conversion religieuse d'Augustin. On le sait en effet, c'est la découverte de la philosophie platonicienne et néoplatonicienne³⁵⁵, qui lui permit de se détacher du manichéisme, et en particulier d'une conception corporelle de Dieu : « vous permîtes [...] [qu']il me tombât entre les mains quelques livres des Philosophes Platoniciens traduits de grec en latin »³⁵⁶ ; « ces livres des Philosophes Platoniciens que je lisais alors, m'ayant engagé à la recherche d'une vérité détachée des corps et de la matière, je vis par la lumière de l'intelligence, que la beauté des choses visibles que vous avez créées était comme un tableau de vos beautés invisibles [...]. J'étais assuré que vous êtes, et que vous êtes infini, sans que pour cela vous vous répandiez dans des espaces finis ou infinis. J'étais assuré que vous seul aviez un être véritable, parce que vous êtes toujours le

³⁵² Les deux passages majeurs où saint Augustin traite expressément et en détail de la simplicité divine sont d'une part, dans le livre VI de *La Trinité*, la première section (« *Deus simplex* ») de la deuxième partie intitulée « *De simplici et multiplici substantia Dei* », c'est-à-dire VI, VI-VIII, et d'autre part le chapitre X du livre XI de *La Cité de Dieu*. Bien d'autres passages de *La Trinité* évoquent la simplicité divine, explicitement ou indirectement (V, I, 2 ; V, X, 11 ; VI, IV, 6 ; VI, X, 11 ; VII, I, 2 ; VII, IV, 9-V, 10 ; VIII, II-III ; XV, V-VI ; XV, XIII, 22 ; XV, XV, 25-XVI, 26 ; XV, XVII, 28-29 ; XV, XIX, 37 ; XV, XXII, 42). *La Cité de Dieu* quant à elle fait appel une seule autre fois à la simplicité de Dieu, lors de l'éloge de la théologie platonicienne, en VIII, VI. Pour un examen contemporain des paradoxes de la simplicité divine chez Augustin : Richard La Croix, « Augustine on the Simplicity of God », *The New Scholasticism*, 51/4 (1976), p. 453-469 ; William Wainwright, « Augustine on God's Simplicity : A Reply to Richard La Croix », *The New Scholasticism*, 53/1 (1979), p. 118-123 ; Richard La Croix, « Wainwright, Augustine and God's Simplicity : A Final Word », *The New Scholasticism*, 53/1 (1979), p. 124-127.

³⁵³ *Confessions*, V, 10, 19 (traduction d'Arnaud d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993 ; *Confessions*, tome I, texte latin établi par P. de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1966).

³⁵⁴ *Confessions*, IV, 16, 29.

³⁵⁵ Voir P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, qui montre (p. 156-159) qu'Augustin, certes renseigné sur la philosophie de Platon, ne disposait pas du texte grec des *Dialogues* et ne connaissait qu'une partie du *Timée* dans une traduction de Cicéron, mais (p. 159-176) qu'il connaissait directement les néoplatoniciens, en particulier Plotin et Porphyre.

³⁵⁶ *Confessions*, VII, 9, 13.

même, sans être sujet à aucune altération, soit en changeant de lieu ou de qualité (*ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter*).³⁵⁷ Or la simplicité, qui est si centrale dans la philosophie néoplatonicienne, fut certainement un élément décisif pour ouvrir l'esprit d'Augustin à la nature incorporelle et immuable de Dieu. Cela apparaît dans l'éloge que fait saint Augustin, dans *La Cité de Dieu*, des platoniciens et de leur théologie, supérieure à celle de tous les autres philosophes païens. Seuls en effet ils ont conçu Dieu au-dessus de tout corps et plus encore, au-dessus de toute chose muable, fût-elle spirituelle, comme l'âme ou les anges. Seuls ils l'ont véritablement distingué de toutes les créatures, et ce précisément en se fondant sur son « immutabilité et simplicité » :

« Ainsi donc, ces philosophes que nous voyons à bon droit placés au-dessus des autres par leur glorieuse renommée, ont compris qu'aucun corps n'est Dieu et c'est pourquoi ils se sont élevés au-dessus de tous les corps à la recherche de Dieu. Ils ont compris que rien de changeant n'est le Dieu souverain, et c'est pourquoi ils se sont élevés au-dessus de toute âme et de tout esprit muable à la recherche du Dieu souverain. Ils ont compris ensuite qu'en tout être changeant, toute forme qui le fait être ce qu'il est, quelle que soit sa nature et ses modes, ne peut elle-même exister que par celui qui *est* véritablement parce qu'il *est* immuablement. Et dès lors, soit le corps du monde entier, sa structure, ses propriétés, son mouvement régulier, ses éléments échelonnés du ciel jusqu'à la terre et tous les corps qu'il renferme ; soit toute vie : celle qui nourrit et maintient l'être comme dans les arbres, celle qui en plus a la sensibilité comme chez les animaux, celle qui ajoute à tout cela l'intelligence comme chez l'homme, ou celle qui sans besoin d'aliments se maintient, jouit de sentiment et d'intelligence comme chez les anges, rien ne peut tenir son être que de celui qui simplement « *est* ». Pour lui, en effet, être n'est pas une chose et vivre une autre, comme s'il pouvait être sans vivre ; pour lui, vivre n'est pas une chose et comprendre une autre, comme s'il pouvait vivre sans l'intelligence ; pour lui, comprendre n'est pas une chose et être heureux une autre, comme s'il pouvait avoir l'intelligence sans la béatitude. Mais pour lui, vivre, comprendre, être heureux, tout cela c'est « être ». En raison de cette immutabilité et de cette simplicité, les platoniciens ont compris que Dieu a fait tous les êtres et n'a pu être fait par aucun. »³⁵⁸

Dieu se distingue non seulement des corps aux parties quantitatives, mais aussi des âmes et esprits angéliques, eux aussi composés, puisque leur forme, qui les définit, est distincte de leur être. Pour eux, vivre, comprendre, être heureux, ce n'est pas « être ». En revanche, il n'y a pas en Dieu d'un côté l'être, de l'autre ce qu'il est, mais son être contient dans la simplicité toutes les perfections présentes chez les créatures sur un mode multiple, comme la vie, l'intelligence et le bonheur. Les platoniciens sont donc loués en particulier pour avoir compris la simplicité absolue

³⁵⁷ *Confessions*, VII, 20, 26.

³⁵⁸ *De Civitate Dei*, VIII, VI (éd. et trad. BA 34, 1959) : « Viderunt ergo isti philosophi, quos ceteris non inmerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum. Viderunt, quidquid mutabile est, non esse summum Deum, et ideo animam omnem mutabilesque omnes spiritus transcenderunt quaerentes summum Deum. Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est, quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo, qui vere est, quia incommutabiliter est, ac per hoc sive universi mundi corpus figuras qualitates ordinatumque motum et elementa disposita a caelo usque ad terram et quaecumque corpora in eis sunt, sive omnem vitam, vel quae nutrit et continet, qualis est in arboribus, vel quae et hoc habet et sentit, qualis est in pecoribus, vel quae et haec habet et intellegit, qualis est in hominibus, vel quae nutritorio subsidio non indiget, sed tantum continet sentit intellegit, qualis est in angelis, nisi ab illo esse non posse, qui simpliciter est ; quia non aliud illi est esse, aliud vivere, quasi possit esse non vivens ; nec aliud illi est vivere, aliud intellegere, quasi possit vivere non intellegens ; nec aliud illi est intellegere, aliud beatum esse, quasi possit intellegere non beatum ; sed quod est illi vivere, intellegere, beatum esse, hoc est illi esse. Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum et omnia ista fecisse, et ipsum a nullo fieri potuisse. »

de l'être divin, corollaire de la théorie de la participation. Ainsi c'est probablement des néoplatoniciens qu'Augustin a appris la simplicité de Dieu.

Saint Augustin pense la simplicité de Dieu par contraste avec les créatures et leurs différents modes de composition. Dans le *De Trinitate*, il commence ainsi son étude de la simplicité divine par un examen des créatures : « Si maintenant on se demande comment cette substance [divine] est simple et multiple, on remarquera d'abord pourquoi la créature est multiple et pas du tout véritablement simple. »³⁵⁹ Il distingue deux types de créatures, les corporelles et les spirituelles, et par là différents niveaux de composition. « La créature spirituelle, l'âme par exemple, comparée au corps, est beaucoup plus simple. Mais hors cette comparaison, elle est complexe, dépourvue de simplicité. »³⁶⁰ Les corps sont les créatures les plus composées, cumulant tous les modes de composition. Les esprits sont plus simples et permettent de saisir le mode de composition propre aux créatures comme telles, et non en tant qu'elles sont matérielles ; *a contrario*, ils permettent de saisir en quoi Dieu est simple en tant que Dieu et non seulement en tant qu'il est esprit.

Les corps sont tout d'abord composés de ce que l'on peut appeler des parties quantitatives ; saint Augustin parle seulement de « parties » : « l'ensemble de l'univers (*corpus univsum*) se compose, bien entendu, de parties, de telle manière qu'une partie y est plus grande, une autre moins, et l'univers plus grand que quelque partie que ce soit »³⁶¹. Le tout est plus grand que la partie, l'univers, composé du ciel et de la terre, est plus grand que l'un ou l'autre pris isolément. Cette composition est liée à la matérialité et à la quantité et ne caractérise pas les créatures comme telles, puisque l'âme n'est pas faite de parties quantitatives ; « elle n'est pas matérielle étendue dans l'espace, mais elle est dans chaque corps, tout entière dans le tout, tout entière en chaque partie. »³⁶² C'est toute l'âme qui est présente non seulement au corps qu'elle anime, mais aussi à chaque partie de ce corps ; à une partie du corps ne correspond pas une partie de l'âme. C'est pourquoi l'âme tout entière ressent la souffrance d'un seul membre du corps.

Mais les corps possèdent un second niveau de composition, plus subtil et qui est aussi le partage de l'âme. Les corps comme les âmes ont une multiplicité d'accidents distincts les uns des autres. Saint Augustin ne parle pas expressément d' « accident », mais de « ce qui est dit du

³⁵⁹ *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « Si autem quaeritur quomodo simplex et multiplex sit illa substantia, animadvertenda est primo creatura quare sit multiplex, nullo autem modo vere simplex. »

³⁶⁰ *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « Creatura quoque spiritualis, sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior : sine comparatione autem corporis multiplex est, etiam ipsa non simplex. »

³⁶¹ *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « corpus univsum utique partibus constat ; ita ut sit ibi alia pars major, alia minor, et majus sit univsum quam pars quaelibet. »

³⁶² *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore, et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est. »

corps »³⁶³. Ainsi, « dans chaque corps, autre chose est la grandeur, autre chose la couleur, autre chose la forme »³⁶⁴, « pour l'âme, autre chose est d'être habile, autre chose maladroit, autre chose d'avoir l'esprit aigu, autre chose la mémoire fidèle »³⁶⁵ et ainsi de suite. La preuve de la diversité de ces accidents est qu'ils peuvent varier indépendamment les uns des autres : « la grandeur peut diminuer et la couleur et la forme demeurer identiques »³⁶⁶ et vice-versa ; de même « ces dispositions peuvent se présenter dans la complexion de l'âme les unes sans les autres, les unes plus, les autres moins, en nombre infini, incalculable. »³⁶⁷ Saint Augustin conclut de cette diversité des accidents à la « multiplicité » du corps et de l'âme³⁶⁸.

Cette diversité des accidents caractérise toutes les créatures, mais n'est pas le fin mot de leur composition. En effet, la multiplicité des accidents n'est que le reflet d'une composition plus profonde, propre aux créatures, entre le sujet et l'accident. Saint Augustin l'examine dans *La Cité de Dieu*, XI, X, 2. Puisque le corps peut se décolorer, c'est qu'il n'est pas la couleur ; puisque l'âme peut déraisonner, c'est qu'elle n'est pas la sagesse. Saint Augustin envisage même des cas-limites où ce critère de la variation est mis en échec. Il considère ainsi le « corps incorruptible, tel qu'il est promis aux saints après la résurrection »³⁶⁹. De fait, l'incorruptibilité sera une qualité nécessairement attachée au corps, mais il n'en reste pas moins qu'elle sera autre chose que le corps. En effet, montre Augustin, l'incorruptibilité est tout entière dans chaque partie du corps, elle n'est pas plus grande dans telle partie, plus petite dans telle autre. En revanche, le corps dans son ensemble est plus grand qu'une de ses parties. « Autre chose donc, le corps qui en soi n'est pas tout entier partout, autre chose l'incorruptibilité qui est partout tout entière. »³⁷⁰ Il y a donc dans le corps, même incorruptible, une distinction et une composition entre sujet et accident, entre « substance » et « qualité » : « Par suite, bien que l'incorruptibilité soit inséparable d'un corps incorruptible, autre chose est la substance qui le fait appeler corps, autre chose la qualité qui le fait dire incorruptible. »³⁷¹ Saint Augustin examine également le cas de l'âme toujours sage dans l'éternité bienheureuse. L'âme ne pourra certes pas déraisonner, mais autre sera l'âme, autre sera la sagesse. Augustin le montre cette fois-ci non par une argumentation, mais par une

³⁶³ *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « et quaecumque alia simul dicuntur de corpore... »

³⁶⁴ *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura. »

³⁶⁵ *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « in anima cum aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem ».

³⁶⁶ *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « Potest enim et diminuta magnitudine manere idem color et eadem figura ».

³⁶⁷ *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « possintque et alia sine aliis, et alia magis, alia minus, innumerabilia et innumerabiliter in animae natura inveniri ».

³⁶⁸ *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « Ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, simplex autem nullo modo », « manifestum est non simplicem, sed multiplicem esse [animae] naturam. »

³⁶⁹ *Cité de Dieu*, XI, X, 2 : « corpus incorruptibile, quale sanctis in resurrectione promittitur ».

³⁷⁰ *Cité de Dieu*, XI, X, 2 : « Aliud est itaque corpus, quod non ubique sui totum est, alia incorruptio, quae ubique eius tota est ».

³⁷¹ *Cité de Dieu*, XI, X, 2 : « Ac per hoc quamvis a corpore incorruptibili inseparabilis incorruptibilitas sit, aliud est tamen substantia, qua corpus dicitur, aliud qualitas eius, qua incorruptibile nuncupatur. »

comparaison : « Si l'air en effet, ne devait jamais être séparé de la lumière qui le pénètre, on ne pourrait nier qu'autre soit l'air, autre cette lumière qui l'illumine. [...] l'âme incorporelle est illuminée par l'incorporelle lumière de la Sagesse simple de Dieu, comme l'air corporel est illuminé par la lumière corporelle. »³⁷² L'âme tiendra donc « sa sagesse de sa participation à l'immuable Sagesse qui n'est pas ce qu'est l'âme. »³⁷³ Voilà le fondement de la composition des créatures : la participation. Les créatures ne sont pas leurs perfections, parce qu'elles participent aux perfections absolues divines.

A contrario Dieu est simple précisément parce qu'il ne tient d'aucun autre que lui-même ses perfections, il ne participe pas à une perfection qui alors s'ajouterait à lui, mais il est cette perfection à laquelle tout le reste participe. Saint Augustin articule ainsi maintes fois et de manière éloquente simplicité et théorie de la participation. Dans le *De Trinitate*, livre V, il prend l'exemple de la grandeur. Il distingue Dieu des choses « grandes par participation à la grandeur et pour lesquelles être et être grand n'est pas la même chose, par exemple : une grande maison, une grande montagne, un grand esprit, dans ces choses-là la grandeur est une chose, et ce que la grandeur rend grand est une autre chose. »³⁷⁴ Il en va autrement de Dieu. En effet, « Dieu n'est pas grand d'une grandeur qui soit autre chose que lui-même, comme si Dieu y participait pour être grand. Autrement cette grandeur serait plus grande que Dieu. Or il n'y a rien de plus grand que Dieu. Par conséquent, Dieu est grand d'une grandeur qui fait de lui la grandeur même. »³⁷⁵ Si Dieu participait à quoi que ce soit, il serait inférieur, dépendant et imparfait. Dieu est donc cette grandeur « grande originairement et supérieure de loin à ce qui n'est grand que participativement à elle. »³⁷⁶ La conséquence ici implicite est qu'il n'y a pas de composition en Dieu entre le sujet et l'attribut, « pour Dieu, être c'est être grand »³⁷⁷. De surcroît, précise Augustin, ce raisonnement s'étend à tous les attributs : « Disons-en autant de la bonté, de l'éternité, de la toute-puissance de Dieu et, sans exception, de tous les prédicaments applicables à Dieu »³⁷⁸. Ainsi, au début du livre

³⁷² *Cité de Dieu*, XI, X, 2 : « Neque enim si aer infusa luce numquam deseratur, ideo non aliud est ipse, aliud lux qua inluminatur. [...] sic inluminari animam incorpoream luce incorporea simplicis sapientiae Dei, sicut inluminatur aeris corpus luce corporea ».

³⁷³ *Cité de Dieu*, XI, X, 2 : « participatione tamen incommutabilis sapientiae sapiens erit, quae non est quod ipsa. »

³⁷⁴ *De Trinitate*, V, X, 11 : « In rebus enim quae participatione magnitudinis magnae sunt, quibus est aliud esse, aliud magnas esse, sicut magna domus, et magnus mons, et magnus animus ; in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est ».

³⁷⁵ *De Trinitate*, V, X, 11 : « Deus autem quia non ea magnitudine magnus est quae non est quod est ipse, ut quasi particeps ejus sit Deus cum magnus est ; alioquin illa erit major magnitudo quam Deus, Deo autem non est aliquid majus : ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo. »

³⁷⁶ *De Trinitate*, V, X, 11 : « Quae magnitudo utique primitus magna est, multoque excellentius quam ea quae participatione ejus magna sunt. »

³⁷⁷ *De Trinitate*, V, X, 11 : « hoc est enim Deo esse, quod est magnum esse. »

³⁷⁸ *De Trinitate*, V, X, 11 : « Hoc et de bonitate, et de aeternitate, et de omnipotentia Dei dictum sit, omnibusque omnino praedicamentis quae de Deo possunt pronuntari ».

VIII, saint Augustin s'attache à Dieu non plus comme grand, mais comme bon. Dieu est « le Bien même » (*ipsum bonum*), « le Bien simple », sans mélange (*simplex bonum*), le « souverain Bien » (*summum bonum*), par opposition aux choses qui participent au Bien et sont donc seulement bonnes, mais non le Bien même.

« Tu n'aimes certes que le bien. Car bonne est la terre avec ses hautes montagnes, ses collines mesurées, ses plaines campagnes ; bon, le domaine agréable et fertile ; [...] ; bon, le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles ; [...] bon le poème majestueux en son rythme comme en ses pensées. Que dire encore et toujours davantage ? Ceci est bien, cela est bien. Supprime le *ceci* et le *cela*, et vois, si tu peux, le bien même : alors tu verras Dieu, qui ne tient pas sa bonté d'un autre bien, mais est la bonté de tout bien.

[...] C'est ainsi qu'il nous faut aimer Dieu : non point comme tel ou tel bien, mais comme le bien même. Tel est le bien de l'âme qu'il nous faut chercher [...]. Et quel est-il sinon Dieu ? Non pas une âme bonne, non pas un ange bon, non pas un ciel bon, mais le Bien qui est bon (*sed bonum bonum*).

[...] Lorsque j'entends dire, par exemple, qu'une âme est bonne, il y a deux mots, et, de ces deux mots, je tire deux idées : d'une part, c'est une âme, d'autre part, elle est bonne. Pour être une âme, l'âme, d'elle-même, n'a rien fait : elle n'était pas encore pour se donner l'être ; par contre, pour être une âme bonne, il faut, je le vois, qu'elle exerce sa volonté. [...] Si [...] l'âme s'applique à exercer sa volonté et devient âme bonne, elle n'y peut parvenir sans se tourner vers quelque chose qui n'est pas elle. Vers quoi donc se tournera-t-elle pour devenir âme bonne, sinon vers le bien, puisque c'est lui qu'elle aime, qu'elle désire, qu'elle atteint ? [...]

Il n'y aurait donc pas de biens changeants, s'il n'y avait pas un bien immuable. [...] si on arrive à faire abstraction de ces biens, qui ne sont tels que par participation, pour voir le bien dont ils participent [...] ; si donc on arrive, faisant abstraction de ces biens, à voir le bien lui-même, on voit Dieu. [...]

[...] Voilà la vérité, le bien sans mélange (*simplex bonum*) : il n'est rien d'autre que le bien même, et, par là, il est aussi le souverain bien. Car un bien ne saurait s'amoindrir ou d'accroître que s'il tient d'un autre bien sa propre bonté. »³⁷⁹

Saint Augustin s'appuie sur la structure prédicative du discours pour manifester la simplicité de Dieu. Quand il s'agit d'affirmer la bonté d'une créature (par exemple, « cette âme est bonne »), le sujet et le prédicat diffèrent l'un de l'autre et renvoient à deux réalités distinctes. En revanche, si l'on affirme « Dieu est bon », bien qu'il y ait « deux mots » différents, on ne pense pas deux choses différentes, pour reprendre les termes d'Augustin, dans la mesure où Dieu n'est autre que le Bien lui-même, duquel tous les biens créés tirent leur bonté. Aussi, sans en avoir l'air, « Dieu est bon » est une phrase tautologique, puisque le prédicat ne dit rien de plus que le sujet.

³⁷⁹ *De Trinitate*, VIII, III, 4-5 : « Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, [...] et bonum coelum cum sole et luna et stellis suis, [...] et bonum carmen canorum numeris et sententiis grave. Quid plura et plura ? Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes ; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnium boni.

[...] Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum. Quaerendum enim bonum animae [...] et quid hoc, nisi Deus ? Non bonus animus, aut bonus angelus, aut bonum coelum ; sed bonum bonum.

[...] Cum enim audio, verbi gratia, quod dicitur animus bonus, sicut duo verba sunt, ita ex eis verbis duo quaedam intelligo : aliud quo animus est, aliud quo bonus. Et quidem ut animus esset, non egit ipse aliquid ; non enim jam erat quod ageret ut esset : ut autem sit bonus animus, video agendum esse voluntate [...]. Cum vero agit hoc studio, et fit bonus animus, nisi se ad aliquid convertat quod ipse non est, non potest hoc assequi. Quo se autem convertat ut fiat bonus animus, nisi ad bonum, cum hoc amat et appetit et adipiscitur ? [...]

Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. [...] si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt ; [...] si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. [...]

[...] Haec est veritas, et simplex bonum : non enim est aliud aliquid quam ipsum bonum, ac per hoc etiam summum bonum. Non enim minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est. »

Et précisément, saint Augustin exprime la simplicité de Dieu, sa parfaite identité à lui-même, par une tautologie : Dieu est « le bien qui est bon », « *bonum bonum* ».

La distinction chez toute créature entre la substance et la qualité, manifestée dans la dualité sujet/prédicat, est intimement liée précisément au fait d'être *créée*. Par définition, une créature n'existe pas par elle-même, elle n'est pas sa propre origine, mais elle existe par un autre. Elle tient de cet autre qu'est Dieu son existence et toutes ses perfections. C'est ce qu'exprime l'idée de participation. Aussi la composition métaphysique sujet/accident manifeste la dépendance de la créature vis-à-vis de son Créateur, tandis que la simplicité absolue de Dieu découle de ce qu'il est sa propre origine et se suffit à lui-même.

Ce mode de composition propre aux créatures et fondé sur leur participation aux perfections divines est donc absent chez Dieu et caractérise sa simplicité absolue : le sujet est identique à l'accident, autrement dit Dieu est identique à chacun de ses attributs. « Il y a là vraiment l'essence souverainement simple, et là par conséquent être c'est être sage. [...] Et puisque en cette simplicité être sage n'est pas autre chose qu'être, ici la sagesse est la même chose que l'essence. »³⁸⁰ « On appelle simples ces perfections qui constituent par excellence et vraiment la nature divine, parce qu'en elles, n'est pas autre chose la substance, autre chose la qualité, et ce n'est pas par participation à rien d'autre qu'elles sont la divinité, la sagesse ou la béatitude. »³⁸¹ Mais cette affirmation remet en cause immédiatement les concepts même de sujet et d'accident, de substance et de qualité, appliqués à Dieu, qui en effet supposent précisément que l'accident *n'est pas* le sujet. Le discours sur Dieu a certes une structure prédicative, mais qui n'est pas le reflet d'une dualité catégoriale.

« Mais est-il de mise de dire de Dieu qu'il subsiste ? Subsister s'entend exactement de réalités sujets [d'attributs] qui affectent un sujet, la couleur par exemple ou la forme dans un corps. Le corps subsiste, donc c'est une substance, mais [les attributs] sont dans le corps, leur sujet subsistant, ils ne sont pas des substances, ils sont dans une substance, et si cette couleur, cette forme cessent d'être, ils ne privent pas le corps d'être corps, parce que pour le corps ce n'est pas la même chose d'être et de garder telle ou telle forme ou couleur. Ce sont donc les réalités mobiles, dépourvues de simplicité, qu'on appelle substances.

Mais Dieu, s'il subsiste de telle manière qu'on puisse l'appeler proprement substance, c'est qu'il sert de sujet à quelque chose en lui, c'est qu'il n'est pas l'être simple pour qui être est identique à tout autre attribution qu'on lui peut faire relativement à lui-même, comme d'être grand, bon, tout-puissant et tout ce qu'on peut dire de Dieu qui ne soit pas messéant. Or, il est interdit de dire de Dieu qu'il subsiste et soit le sujet de sa bonté, interdit de nier que cette bonté soit substance – ou plutôt essence – et que Dieu soit lui-même sa bonté comme si, au contraire, il en était le sujet. »³⁸²

³⁸⁰ *De Trinitate*, VII, I, 2 : « quia vere ibi est summe simplex essentia : hoc ergo est ibi esse quod sapere. [...] Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia. » Voir aussi *ibid.*, XV, XIII, 22 ; XV, XVII, 29 ; XV, XIX, 37.

³⁸¹ *Cité de Dieu*, XI, X, 3 : « dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt. » Un peu plus haut, en XI, X, 3 : « dicitur vivus habendo utique vitam, et eadem vita ipse est. »

³⁸² *De Trinitate*, VII, V, 10 : « Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere : de his enim rebus recte intelligitur, in quibus subjectis sunt ea quae in aliquo subjecto esse dicuntur, sicut color aut forma in corpore. Corpus enim

L'identité de Dieu avec chacun de ses attributs remet donc en cause l'applicabilité universelle des catégories d'Aristote, comme l'affirme le texte des *Confessions* cité plus haut³⁸³. Dieu ne s'analyse pas en substance et accident, il n'est pas une substance³⁸⁴, on vient de le voir, et ses attributs ne sont pas des accidents :

« intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. »³⁸⁵

Le texte latin permet de discerner clairement la liste des neuf catégories accidentelles, dressée par Aristote dans les *Catégories*, 4, 1b25-2a4, dans un ordre légèrement modifié : la qualité (*qualitate*), la quantité (*quantitate*), la relation (*sine indigentia creatorem*), la position (*situ*), la possession (*habitu*), le lieu (*loco*), le temps (*tempore*), l'action (*facientem*) et la passion (*patientem*). C'est surtout, semble-t-il, la catégorie de la qualité que remettent directement en cause la simplicité de Dieu et son identité avec chacun de ses attributs, les autres catégories étant plutôt niées en raison de l'immatérialité et de l'immutabilité divines. Le texte suivant affirme avec clarté que les perfections, qui sont des qualités dans les créatures, sont prédiquées substantiellement de Dieu :

« Si donc nous disons que Dieu est éternel, immortel, incorruptible, immuable, vivant, sage, puissant, beau, juste, bon, heureux, esprit, on pourrait croire que, de tous ces termes, le dernier seul désigne la substance, les autres ne désignant que des qualités de la substance : mais il n'en est pas ainsi dans cette nature ineffable et simple. Tout ce qui y semble affirmé à titre de qualité doit être compris de la substance ou de l'essence. Loin de nous en effet la pensée que, lorsque nous disons que Dieu est esprit, l'affirmation porte sur la substance, et lorsque nous disons qu'il est bon, sur la qualité : l'une et l'autre affirmation portent sur la substance. »³⁸⁶

Saint Augustin a une formule frappante pour exprimer, presque sous l'aspect d'un jeu de mot, cette simplicité de Dieu : « Dieu est ce qu'il a », « *simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est [...]*

subsistit, et ideo substantia est : illa vero in subsistente atque subjecto corpore, quae non substantiae sunt, sed in substantia : et ideo si esse desinat, vel ille color, vel illa forma, non adimunt corpori esse corpus, quia non hoc ei est esse, quod illam vel illam formam coloremve retinere. Res ergo mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur, sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid hujusmodi de Deo non incongrue dicitur : nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto ». (trad. BA légèrement modifiée)

³⁸³ *Confessions*, IV, 16 ; voir *supra*.

³⁸⁴ C'est pourquoi saint Augustin préfère à « substance » le terme d'« essence » pour désigner Dieu : « ...sive essentia dicatur quod proprie dicitur, sive substantia quod abusive... » (*De Trinitate*, VII, V, 10), terme d'« essence » qui convient peut-être à Dieu seul, ajoute Augustin, s'appuyant sur *Exode*, 3, 14 : « *Ego sum qui sum* ». Mais si « substance » est assimilé à « essence », alors Dieu est la seule vraie substance, voir Luisa Valente, *Logique et théologie : les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, Vrin, 2007, p. 98-99.

³⁸⁵ *De Trinitate*, V, I, 2 : « Concevons donc Dieu, si nous pouvons, autant que nous pouvons, bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans nécessité, au premier rang mais sans place, enveloppant tout mais sans être extérieur (traduction BA ; 'possession' ne serait-il pas préférable ?), partout présent mais non localement, éternel mais hors du temps, auteur des choses changeantes sans changer lui-même, étranger à toute contrainte. »

³⁸⁶ *De Trinitate*, XV, V, 8 : « Proinde si dicamus, Aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus ; horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam, caetera vero hujus substantiae qualitates : sed non ita est in illa ineffabili simplicitate natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem : sed utrumque secundum substantiam. »

hoc est quod habet »³⁸⁷. D'autres énoncés sont très proches : « *non [...] aliud sit habens, aliud quod habet* »³⁸⁸, « *qui habet, hoc sit quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia* »³⁸⁹. Dieu est donc *celui qui a*, le sujet, et il est identique à *ce qu'il a*, les perfections, les qualités. Tandis que l'âme qui a la sagesse n'est pas cette sagesse à laquelle elle participe, Dieu non seulement a la sagesse, mais est la sagesse même. Ce jeu sur l'être et l'avoir exprime cette unité interne qu'est la simplicité, en substituant à tout rapport extérieur de possession un rapport d'identité.

Une conséquence immédiate et importante de l'identité de Dieu à chacun de ses attributs est l'identité de tous ses attributs entre eux. Si Dieu est aussi bien la sagesse même que la grandeur même, c'est que la sagesse et la grandeur suprêmes sont identiques. « Quant à Dieu, il a, il est vrai, une foule de noms (*Deus vero multipliciter quidem dicitur*) : grand, bon, sage, heureux, véridique [...]. Mais sa grandeur est la même chose que sa sagesse [...]. En lui, être heureux n'est pas autre chose qu'être grand, sage, véridique, bon, ou être tout simplement. »³⁹⁰ Saint Augustin oppose deux plans, celui simple de la réalité divine et celui multiple du discours : « parmi ces quatre perfections entre lesquelles nous avons à choisir [la vie, la sagesse, la beauté, la puissance], choisissons la sagesse, - encore qu'il faille dire qu'en Dieu il n'y a aucune différence (*non inaequalia*) entre elles quatre : il y a quatre mots, mais une seule réalité (*nomina enim quatuor, res autem una est*). »³⁹¹ Saint Augustin n'explique pas, comme chercheront à le faire les scolastiques, comment une unique réalité peut être désignée par autant de « noms » différents. Les attributs divins sont-ils synonymes ? Et si tel n'est pas le cas, comment peuvent-ils ne pas désigner des réalités différentes ? Saint Augustin ne pose pas ces questions confrontant réalité, concepts et discours.

En revanche, il rend plausible l'identité des perfections divines en montrant, certes pas l'identité, mais l'implication réciproque des vertus humaines :

« Les unes répondent à une notion, les autres à une autre, elles ne sont pourtant aucunement séparées les unes des autres, de telle sorte que des individus qui sont égaux en force, par exemple, le seront aussi en prudence, en tempérance, en justice. Si vous prétendez que tels hommes sont égaux en force, mais qu'un tel l'emporte en prudence, il s'ensuit que la force de tel autre est moins prudente et, par conséquent, que ces hommes ne sont pas égaux même en force, quand la force d'un tel est plus prudente. Vous ferez la même observation pour les autres vertus si vous les passez en revue de la même façon. [...]

³⁸⁷ *Cité de Dieu*, XI, X, 1.

³⁸⁸ *Cité de Dieu*, XI, X, 2 : « celui qui a n'est pas autre que ce qu'il a », et non pas, comme le traduit la BA, « *le fait d'avoir* n'est pas autre chose que le bien possédé ».

³⁸⁹ *De Trinitate*, XV, XVII, 28.

³⁹⁰ *De Trinitate*, VI, VII, 8 : « *Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus [...] sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia [...] et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.* »

³⁹¹ *De Trinitate*, XV, V, 8 : « *unum ex his quatuor quod eligimus, sapiens eligatur ; quamvis haec quatuor in Deo non inaequalia dicenda sint ; nomina enim quatuor, res autem una est.* »

A combien plus forte raison en va-t-il ainsi dans cette immuable et éternelle substance, incomparablement plus simple que l'âme humaine ! Pour l'âme humaine, être n'est pas être fort, ou prudent, ou juste, ou tempérant. L'âme peut exister sans avoir aucune de ces vertus. Mais, pour Dieu, être c'est être fort, ou juste, ou sage et tout ce que vous attribuerez à cette multiplicité simple ou à cette multiple simplicité, pour désigner sa substance. »³⁹²

Il n'y a pas de force véritable sans prudence, si bien qu'une force suprême inclut une prudence maximale. De même, une puissance sans sagesse n'est pas véritablement puissante, si bien qu'une puissance suprême inclut une sagesse suprême : « comment y a-t-il puissance égale quand cette puissance a moins de sagesse ? »³⁹³ Cette analogie avec les perfections humaines suggère que si les attributs divins sont identiques, ce n'est pas en raison d'une synonymie, mais de leur niveau maximal de perfection. C'est la médiocrité des vertus humaines qui les isole les unes des autres : c'est parce que la justice humaine est médiocre qu'elle entre en opposition avec la miséricorde. Mais une justice qui en même temps satisfait à la miséricorde est parfaite. Une force prudente est plus parfaite qu'une force déliée de la prudence. Par extension, saint Augustin suggère donc que chaque perfection divine suppose et inclut – puisqu'elle est maximale – toutes les autres perfections, prises également à leur niveau maximal. La thèse de l'identité des attributs divins trouve ainsi une explication philosophique, grâce à une analyse des perfections, et n'est plus seulement démontrée formellement, à partir de l'identité de Dieu à chacun de ses attributs. Certes Dieu est la sagesse suprême ainsi que la puissance suprême, et donc sagesse et puissance suprêmes sont identiques : c'est une déduction formelle correcte, mais qui ne parle guère à l'intelligence. Il faut la compléter par son sens philosophique profond : quand on dit « sagesse et puissance divines », on ne dit pas plus que « sagesse divine » ou « puissance divine », car à ce niveau suprême de perfection, sagesse et puissance s'impliquent l'une l'autre.

L'identité des attributs de Dieu entre eux autorise saint Augustin à opérer une intéressante « réduction » des perfections divines, au début du livre XV du *De Trinitate*³⁹⁴. Il réduit une série de douze attributs au seul attribut de sagesse, pour ensuite, à partir de cet attribut, rendre intelligibles les processions trinitaires. « Réduisons (*Redigamus*) tout d'abord ces perfections multiples à quelques-unes. »³⁹⁵ Saint Augustin forme trois groupes de quatre attributs chacun : l'éternité, l'immortalité, l'incorruptibilité et l'immutabilité ; la vie, la sagesse, la beauté et la puissance ; la

³⁹² *De Trinitate*, VI, IV, 6 : « Sic enim virtutes quae sunt in animo humano, quamvis alio atque alio modo singulae intelligantur, nullo modo tamen separantur ab invicem, ut quicumque fuerint aequales, verbi gratia, in fortitudine, aequales sint et prudentia, et temperantia, et justitia. Si enim dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia, sequitur ut hujus fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine aequales sunt, quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de caeteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. [...] Quanto ergo magis in illa incommutabili aeternaque substantia incomparabiliter simpliciore quam est animus humanus, haec ita se habent? Humano quippe animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperantem : potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. »

³⁹³ *De Trinitate*, VI, III, 5 : « quomodo aequalis est sapientia, quae minus potens est ? »

³⁹⁴ XV, V, 7-VI, 9.

³⁹⁵ *De Trinitate*, XV, V, 7 : « Redigamus itaque prius haec plurima ad aliquam paucitatem. »

justice, la bonté, le bonheur et l'immatérialité. Il montre l'identité des attributs au sein de chaque groupe : ainsi, par exemple, « elle est vraiment immortalité l'immortalité de celui dont la nature est sans aucun changement [...] On exprime donc une seule et même chose, que l'on dise que Dieu est éternel, qu'il est immortel, qu'il est incorruptible, qu'il est immuable »³⁹⁶ ; « Qu'y a-t-il de plus puissant, de plus beau que la sagesse, qui atteint avec force d'un bout du monde à l'autre et dispose tout avec douceur ? (*Sagesse*, VIII, 1) »³⁹⁷ ; l'identité des attributs du dernier groupe n'est pas spécifiquement justifiée, mais s'appuie sur l'absence de « qualités » en Dieu et donc sur sa simplicité :

« Quant à la bonté et à la justice, dirons-nous qu'elles diffèrent en Dieu comme elles diffèrent en ses œuvres, y voyant deux qualités de Dieu distinctes, la bonté d'une part, la justice de l'autre ? Non, bien sûr : sa justice, c'est sa bonté même ; sa bonté, c'est son bonheur même. »³⁹⁸

Puis Augustin réduit ces douze perfections à trois en en choisissant une dans chaque groupe : l'éternité, la sagesse (de préférence à la vie partagée par les animaux, à la beauté présente aussi dans les corps, et à la puissance car selon *Sagesse*, VI, 1, « le sage est supérieur au fort ») et le bonheur (parce que chez l'homme le bonheur suppose la présence des trois autres perfections). Enfin, il réduit ces trois perfections à la seule sagesse, sans justifier son choix. Mais la perspective trinitaire est manifeste. Il écarte l'idée que l'éternité, la sagesse et le bonheur constitueraient la Trinité, et les réduit à la seule sagesse, commune aux trois Personnes et non seulement au Fils, bien qu'il soit Verbe et Sagesse : « les trois personnes ensemble ne sont qu'une seule sagesse, comme elles ne sont qu'un seul Dieu, une seule essence »³⁹⁹ et le Fils, certes nommé sagesse de Dieu dans la première Epître aux Corinthiens, I, 24, « sagesse de sagesse, comme il est lumière de lumière, Dieu de Dieu. »⁴⁰⁰ Pour notre propos, retenons moins la fonction argumentative de ce passage que son procédé de réduction des attributs divins, fondé sur la simplicité de Dieu.

³⁹⁶ *De Trinitate*, XV, V, 7 : « nam immortalitas ejus vere immortalitas est, in cujus natura nulla est commutatio. [...] Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis ».

³⁹⁷ *De Trinitate*, XV, V, 7 : « Quid enim potentius et speciosus sapientia, quae attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (*Sap.*, VIII, 1) ? »

³⁹⁸ *De Trinitate*, XV, V, 7 : « Bonitas etiam atque justitia, numquid inter se in natura Dei, sicut in ejus operibus distant, tanquam duae diversae sint qualitates Dei ; una, bonitas ; alia, justitia ? Non utique : sed quae justitia, ipsa bonitas ; et quae bonitas, ipsa beatitudo. » (trad. BA modifiée)

³⁹⁹ *De Trinitate*, XV, VI, 9 : « simul omnes unam sapientiam, sicut unum Deum, unam essentiam. »

⁴⁰⁰ *De Trinitate*, XV, VI, 9 : « sapientia de sapientia, quemadmodum lumen de lumine, Deus de Deo. »

Boèce

Les analyses de Boèce prolongent et approfondissent celles de l'évêque d'Hippone, duquel il se reconnaît redevable, parlant dans le préambule de son *De Sancta Trinitate*, des « germes de raisonnements, semés en [lui] par les écrits du bienheureux Augustin »⁴⁰¹. Dans cette œuvre, Boèce reprend la réflexion augustinienne sur les catégories, où elle prépare la fin du traité sur la catégorie particulière de la relation et son utilisation en théologie trinitaire. Il montre que les catégories doivent être transformées, « converties », pour être appliquées à Dieu, dénué de toute composition accidentelle. Mais au préalable, il justifie la simplicité de Dieu et montre que l'absence de composition substance/accident est l'expression d'une caractéristique divine plus profonde : Dieu est pure forme, c'est-à-dire l'être même.

Dans le *De Sancta Trinitate*, Boèce traite de la simplicité de Dieu sans utiliser ce concept, mais celui d'unité. Il s'agit de démontrer l'unité-simplicité de Dieu pour en déduire ensuite son unicité, et ainsi rejeter l'accusation de trithéisme faite à la théologie trinitaire⁴⁰². Voici le texte fondamental :

« Mais la substance divine est forme sans matière, et c'est pourquoi elle est une, et elle est ce qu'elle est : les autres [réalités], effectivement, ne sont pas ce qu'elles sont. Chacune en effet, tient son être des éléments qui la constituent, c'est-à-dire de ses parties, et est ceci et cela, à savoir ses parties conjointes, mais non ceci ou cela singulièrement : ainsi puisqu'un homme, terrestre, est constitué d'une âme et d'un corps, il est un corps et une âme, non en partie ou un corps ou une âme ; donc il n'est pas ce qu'il est. Mais ce qui n'est pas à partir de ceci et de cela, mais est seulement ceci, un tel [être] vraiment est ce qu'il est ; et il est le plus beau et le plus puissant, parce qu'il ne se fonde sur rien. »⁴⁰³

Le fondement de la simplicité en Dieu nous est donné : « la substance divine est forme sans matière, et c'est pourquoi elle est une ». Dieu est simple parce qu'il est une pure forme. Cette caractérisation de Dieu est liée à la définition de l'objet de la théologie, que Boèce a déterminé quelques lignes plus haut par opposition à la physique et à la mathématique, suivant la tripartition

⁴⁰¹ Boèce, *De Sancta Trinitate*, l. 30-31 (prooemium, 13). Boethius, *De Consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, Claudio Moreschini (ed.), München et Leipzig, De Gruyter, Bibliotheca Teubneriana, 2005 ; Boèce, *Traité théologique*, Axel Tisserand (trad.), Paris, GF Flammarion, 2000, dont nous reprenons la traduction sauf mention contraire. Pour les traités théologiques *De Sancta Trinitate* et *De hebdomadibus*, nous indiquons la référence de l'édition Moreschini, puis entre parenthèses la référence de l'édition de Tisserand. Pour une étude générale de la pensée théologique de Boèce : Claudio Micaelli, *Dio nel pensiero di Boezio*, Naples, M. D'Auria, 1995.

⁴⁰² *De Sancta Trinitate*, 2, 118 – 3, 124 (II, 22 – III, 2) : « Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numerus. Deus vero a Deo nullo differt, ne vel accidentibus vel substantialibus differentiis in subiecto positus distent. Ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus ; igitur unitas tantum. »

⁴⁰³ *De Sancta Trinitate*, 2, 92-102 (II, 8-12) (trad. Tisserand modifiée) : « Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum est, et est id quod est : reliqua enim non sunt id quod sunt. Unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae sed non hoc vel hoc singulariter, ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel corpus vel anima in partem ; igitur non est id quod est. Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est ; et est pulcherrimum fortissimumque, quia nullo nititur. »

aristotélicienne des sciences théorétiques dans la *Métaphysique*, E, 1⁴⁰⁴. La théologie étudie ce qui est immobile et immatériel, tandis que physique et mathématique s'occupent de ce qui est matériel, mobile dans le premier cas, immobile dans le second⁴⁰⁵. « La substance de Dieu est, en effet, privée à la fois de matière et de mouvement. »⁴⁰⁶ Les formes mathématiques sont immobiles parce qu'elles sont abstraites par la pensée de la matière, mais par elles-mêmes elles résident dans la matière et ne peuvent en être séparées. Aussi ne sont-elles pas des formes au sens strict du terme, mais des « images » : « nous commettons un abus de langage en appelant formes celles qui sont dans les corps, alors qu'elles sont des images (*imagines*) »⁴⁰⁷. En revanche, Dieu, tout à fait séparé de la matière, est forme par excellence : il est « la forme elle-même qui est vraiment forme et non image »⁴⁰⁸.

Boèce exprime ici la simplicité de Dieu par l'identité à son « *id quod est* », à « ce qu'il est ». Cela l'oppose à toutes les autres réalités, « *reliqua* » – les créatures –, qui ne sont pas ce qu'elles sont : « *reliqua enim non sunt id quod sunt.* » Que faut-il comprendre par cette expression ? Boèce lui donne un sens particulier, que ses exemples permettent de saisir. L'homme n'est pas ce qu'il est, parce qu'il est corps *et* âme, mais ni corps ni âme ; il est composé de parties, qui ne sont pas lui, mais de la conjonction desquelles il résulte. Comme Boèce le dit plus loin, « l'homme n'est pas intégralement la chose même-homme [...]. Ce qu'en effet il est, il le doit à d'autres choses qui ne sont pas l'homme. »⁴⁰⁹ En revanche, Dieu est ce qu'il est parce qu'il « n'est pas à partir de ceci et de cela, mais est seulement ceci », « *non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc* ». « Dieu est cette chose même-Dieu : il n'est rien d'autre que ce qu'il est », « *Deus vero hoc ipsum Deus est ; nihil enim aliud est nisi quod est* »⁴¹⁰. Autrement dit, il n'y a rien en Dieu qui ne soit Dieu ; Dieu est intégralement Dieu ; il ne doit pas ce qu'il est à autre chose que lui-même.

Ainsi se dissipent l'aspect tautologique de « Dieu est ce qu'il est », et celui à première vue contradictoire de « l'homme n'est pas ce qu'il est ». Le verbe « être » n'a pas le même sens dans la proposition principale et dans le « *id quod est* ». Dans la principale, « est » a un sens fort d'identité, tandis que dans le « *id quod est* », il signifie seulement l'appartenance d'un prédicat à son sujet. L'homme est âme au sens où il est animé, il est corps au sens où il est corporel, voilà des exemples de ce qu'il est au sens de l'« *id quod est* ». Mais il n'est pas identique à ce qu'on peut

⁴⁰⁴ 1025 b 18 – 1026 a 32.

⁴⁰⁵ Voir *De Sancta Trinitate*, 2, 68-83 (II, 3).

⁴⁰⁶ *De Sancta Trinitate*, 2, 77-78 (II, 3, c) : « nam Dei substantia et materia et motu caret ».

⁴⁰⁷ *De Sancta Trinitate*, 2, 115-116 (II, 20) : « ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint. »

⁴⁰⁸ *De Sancta Trinitate*, 2, 81-82 (II, 3, d) : « ipsam [...] formam, quae vere forma neque imago est ».

⁴⁰⁹ *De Sancta Trinitate*, 4, 204-205 (IV, 14-15) : « homo non integre ipsum homo est [...] ; quod enim est, aliis debet, quae non sunt homo. »

⁴¹⁰ *De Sancta Trinitate*, 4, 206-207 (IV, 16).

prédiquer de lui, corps ou âme. En revanche, Dieu est identique à tout ce qu'on peut prédiquer de lui.

Dire qu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit Dieu est une manière d'exprimer la primauté et l'indépendance divines. En effet, ce qui n'est pas ce qu'il est dépend des parties qu'il n'est pas pour être. Comme le dit Boèce, l'homme « doit » ce qu'il est à des choses qui ne sont pas l'homme, l'âme et le corps. Ce qui est composé de parties en dépend et est second par rapport à elles. C'est inconcevable pour Dieu, qui est absolument premier et indépendant. Aussi celui qui est ce qu'il est « est le plus beau et le plus puissant parce qu'il ne se fonde sur rien (*nullo nititur*). » Il n'est pas constitué d'autres choses que de lui-même et ne dépend donc de rien d'autre pour être, ce qui est le propre de Dieu. Boèce le dit tout à fait explicitement : Dieu « n'est rien d'autre que ce qu'il est, et *par cela même* il est Dieu. »⁴¹¹

Boèce affirme que Dieu est ce qu'il est parce qu'il est forme sans matière⁴¹². *A contrario* et sans que cela ne soit dit explicitement, les créatures sont pensées sur le modèle hylémorphique⁴¹³. L'exemple choisi – l'homme composé de corps et d'âme – le confirme. Les créatures ne sont pas simples et ne sont pas identiques à ce qui est en elles, parce qu'elles résultent de la conjonction de matière et de forme. Cette composition fondamentale est à l'origine d'un deuxième niveau de composition, celle des accidents avec leur sujet. En effet, c'est la matière qui reçoit les accidents, et la forme ne semble les recevoir que parce qu'elle est lui est unie⁴¹⁴. Aussi, Dieu, pure forme, ne peut être le sujet d'accidents⁴¹⁵.

Cependant Boèce réfère la non-composition accidentelle de Dieu à un motif encore plus profond que sa non-composition hylémorphique, en caractérisant Dieu comme l'être même, *ipsum esse*. Deux passages du *De Sancta Trinitate* rapprochent les notions de forme et d'être : la théologie doit « examiner la forme elle-même qui est vraiment forme et non image, qui est l'être même (*esse ipsum*) et à partir de laquelle est l'être »⁴¹⁶ ; les catholiques, qui défendent l'unité divine dans la Trinité des Personnes « posent la Forme elle-même en tant qu'elle est l'être »⁴¹⁷. La pure forme qu'est Dieu est identifiée à l'être, et désignée comme source de l'être des créatures. De

⁴¹¹ *De Sancta Trinitate*, 4, 206-207 (IV, 16) : « nihil enim aliud est nisi quod est, ac per hoc ipsum Deus est. » (nous soulignons)

⁴¹² Voir *De Sancta Trinitate*, 2, 92-93 (II, 8).

⁴¹³ Cependant, Boèce est ambigu en parlant des formes sans matière au pluriel, « *formis quae praeter materiam sunt* » (*De Sancta Trinitate*, 2, 113 (II, 19-21)).

⁴¹⁴ Voir *De Sancta Trinitate*, 2, 106-110 (II, 16-17).

⁴¹⁵ Voir *De Sancta Trinitate*, 2, 104-106 (II, 14-15).

⁴¹⁶ *De Sancta Trinitate*, 2, 81-83 (II, 3) : « ipsam inspicere formam, quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. »

⁴¹⁷ *De Sancta Trinitate*, 3, 151-152 (III, 15) : « catholicis [...] ipsamque formam, ut est, esse ponentibus ».

façon plus systématique, le traité *De hebdomadibus*⁴¹⁸ assimile Dieu à l'*ipsum esse*, et les créatures à des composés dont l'*esse* est une partie et participe à l'*ipsum esse*. La simplicité divine y est fondée sur la pureté de l'*ipsum esse*. Les axiomes VII-VIII, implicitement théologiques⁴¹⁹, opposent ainsi êtres simple et composé : « (a) Tout simple a son être (*esse*) et ce qui est (*id quod est*) sur le mode de l'un. (b) Pour tout composé, une chose est l'être, une autre le « il est » /la chose-même/ (*ipsum est*). »⁴²⁰ Le simple (nécessairement unique, puisqu'identique à l'être même) et les composés sont opposés et articulés dans une relation de participation. « Ce qui est peut participer à quelque chose, mais l'être lui-même (*ipsum esse*) ne participe selon aucun mode à rien »⁴²¹, énonce l'axiome III. Le *quod est*, « ce qui est », désigne ici seulement les composés, dont le mode de participation est précisé dans l'axiome VI : « tout ce qui participe à ce qui est l'être afin d'être, participe à autre chose afin d'être quelque chose. »⁴²² La composition accidentelle peut *ensuite* venir se greffer sur cet étant, qui, n'étant pas l'être même, est *déjà* composé en raison de sa double participation à l'être et à quelque chose grâce à quoi il est déterminé comme un *ceci* : « ce qui est peut avoir quelque chose en dehors de ce qu'il est lui-même ; mais l'être lui-même, en dehors de soi, n'est mêlé à rien d'autre. »⁴²³ L'être lui-même est absolument simple, n'étant mêlé ni à quelque chose qui le déterminerait comme un *certain* étant, ni à quelque chose qui lui adjoindrait telle caractéristique extérieure et accidentelle.

La simplicité de Dieu étant établie et comprise plus en profondeur – il est l'être même –, il faut déterminer dans quelle mesure le discours prédicatif peut lui être appliqué. Dans le *De Sancta Trinitate*, Boèce examine, parmi les catégories, d'abord celles de substance, qualité et quantité, qui concernent l'être même de la chose ; les autres catégories de lieu, de temps, de manière d'être, de position, d'action et de passion ne concernent que les circonstances extérieures de la chose⁴²⁴, elles sont étudiées ensuite et n'intéressent pas notre propos. Les catégories de

⁴¹⁸ Sur l'interprétation, passée et présente, du *De hebdomadibus* : Pierre Hadot, « La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce », in *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, P. Wülpert (éd.), *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 147-153 ; Pierre Hadot, « *Forma essendi*. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce », *Les études classiques*, 38 (1970), p. 143-156 ; John Marenbon, *Boethius*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 87-90 et notes 35-37 p. 196 ; Alain Galonnier, introduction du *De hebdomadibus* in Boèce, *Opuscula sacra*, vol. 1, *Capita dogmatica*, A. Galonnier (éd.), Louvain-Paris, Peeters, 2007, p. 287-348.

⁴¹⁹ Boèce identifie dans la suite du traité le « Bien premier » (120-121 (50)), « l'Être premier » (123 (51)), « l'être lui-même » (139 (57)), « le Bien lui-même » (140 (57)) et « Dieu » (142 (58)).

⁴²⁰ *De hebdomadibus*, 41-43, VII-VIII (VI a et b), « Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. »

⁴²¹ *De hebdomadibus*, 29-31, III (II), « Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est ; est autem aliquid, cum esse susceperit. »

⁴²² *De hebdomadibus*, 37-38, VI (V a), « Omne quod participat, eo quod est esse, ut sit ; alio vero participat, ut aliquid sit » (nous traduisons). Nous suivons l'édition Moreschini qui indique bien « Omne quo participat » et non « Omne quod est participat ».

⁴²³ *De hebdomadibus*, 32-34, IV (III), « Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest ; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. »

⁴²⁴ Pour cette distinction entre « prédication selon la chose » et prédication quant aux « circonstances de la chose », voir *De Sancta Trinitate*, 4, 254-278 (IV, 36-43).

qualité et de quantité peuvent être prédiquées de Dieu, qui par exemple est juste ou grand, mais non sur un mode accidentel comme chez les créatures, puisque Dieu n'a pas d'accidents. Pour appliquer les catégories à Dieu, il faut donc les « convertir » : « si on les convertit (*verterit*) en une prédication sur Dieu, tout prédicat possible est modifié (*mutantur*) »⁴²⁵ :

« En effet, quand nous disons : « Dieu », nous semblons désigner une substance, mais telle qu'elle est au-delà de la substance. Et quand nous le disons « juste », nous désignons bien sûr une qualité, mais non un accident : telle qu'elle est une substance, mais au-delà de la substance. Car Dieu n'est pas autre chose que ce qu'il est, pas autre chose que d'être juste, pour Dieu, être et être juste, c'est la même chose. De même quand il est dit « grand » ou « le plus grand », assurément nous désignons, semble-t-il une quantité, mais telle qu'elle est elle-même une substance, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, au-delà de la substance ; car pour Dieu être et être grand, c'est la même chose. Précédemment en effet, au sujet de sa forme, nous avons démontré que puisque Dieu est Forme, il est aussi vraiment un sans aucune pluralité. Mais ces prédicaments sont tels que là où ils sont ils font que la chose même soit ce qu'ils disent, de façon séparée, pour le reste des choses, mais conjointement et solidairement en Dieu, de la façon suivante. Quand nous disons « substance » – par exemple un homme ou Dieu, – nous le disons comme si l'objet de la prédication était soi-même substance : la substance-homme ou la substance-Dieu. Mais il y a une différence, puisque l'homme n'est pas intégralement la chose même homme, et par ce fait, n'est pas substance. Ce qu'en effet il est, il le doit à d'autres choses qui ne sont pas l'homme. Mais Dieu est cette chose même Dieu : il n'est rien d'autre que ce qu'il est, et par cela même il est Dieu. A nouveau « juste », qui est une qualité, est dit comme si ce dont on le prédique l'était soi-même, c'est-à-dire au sens où, disant « un homme juste » ou « Dieu juste », nous posons que l'homme lui-même ou Dieu lui-même sont justes. Mais la différence, c'est qu'être un homme est une chose, une autre être un juste, tandis que Dieu est absolument identique au juste. L'homme, enfin, ou Dieu, sont dits encore « grands », comme si l'homme lui-même était grand, ou Dieu, grand. Mais l'homme est seulement grand tandis que c'est Dieu en lui-même qui est grand. »⁴²⁶

Au moyen d'exemples, Boèce suit les trois catégories de substance – Dieu et l'homme –, de qualité – la justice – et de quantité – la grandeur. Il montre que des prédications apparemment semblables – « Dieu est juste », « l'homme est juste » – recouvrent des réalités très différentes, appliquées à Dieu ou aux créatures. Dans les deux cas, le sujet est ainsi qualifié de « juste », mais sur un mode différent, « *divise* » pour l'homme, « *conjuncte atque copulate* » pour Dieu. Puisque Dieu est ce qu'il est, s'il est juste, la justice n'est pas autre chose que lui-même. Pour Dieu, être, c'est être juste, Dieu est identique au juste. L'homme n'est pas ce qu'il est, ainsi être un homme n'est pas être juste. Boèce tient un raisonnement parallèle pour la quantité et la grandeur, mais ajoute une formulation un peu différente : l'homme est « seulement grand » (*tantum magnus*), tandis que

⁴²⁵ *De Sancta Trinitate*, 4, 181-182 (IV, 4) : « At haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt ».

⁴²⁶ *De Sancta Trinitate*, 4, 187-215 (IV, 7-20) (trad. Tisserand modifiée) : « Nam cum dicimus 'Deus', substantiam quidem significare videmur, sed eam quae sit ultra substantiam ; cum vero 'iustus', qualitatem quidem sed non accidentem, sed eam quae sit substantia sed ultra substantiam : neque enim aliud est quod est, aliud est quod iustus est, sed idem est esse Deo quod iusto. Item cum dicitur 'magnus' vel 'maximus', quantitatem quidem significare videmur, sed eam quae sit ipsa substantia, talis qualem esse diximus ultra substantiam : idem est enim esse Deo quod magno. De forma enim eius superius monstratum est quoniam is sit forma et unum vere nec ulla pluralitas. Sed haec praedicamenta talia sunt, ut in quo sint ipsum esse faciant quod dicitur, *divise* quidem in ceteris, in Deo vero *conjuncte atque copulate* hoc modo : nam cum dicimus 'substantia' (aut homo vel Deus), ita dicitur quasi illud de quo praedicatur ipsum sit substantia, ut substantia homo vel Deus. Sed distat, quoniam homo non integre ipsum homo est ac per hoc nec substantia ; quod enim est, aliis debet, quae non sunt homo. Deus vero hoc ipsum Deus est ; nihil enim aliud est nisi quod est, ac per hoc ipsum Deus est. Rursus 'iustus', quod est qualitas, ita dicitur quasi ipse hoc sit de quo praedicatur, id est, si dicamus 'homo iustus' vel 'Deus justus', ipsum hominem vel Deum iustos esse proponimus ; sed differt, quod homo alter alter iustus, Deus vero idem ipsum est quod est iustum. 'Magnus' etiam homo vel Deus dicitur atque ita quasi ipse sit homo magnus vel Deus magnus ; sed homo tantum magnus, Deus vero ipsum magnus existit. »

Dieu est « grand en lui-même » (*ispum magnus*). Cela peut suggérer l'idée de la participation, Dieu est la grandeur elle-même, il l'est par lui-même, tandis que l'homme ne fait qu'y participer.

La conversion des catégories appliquées à Dieu découle de cette analyse. La qualité et la quantité ne sont pas chez Dieu des accidents, mais elles sont identiques à la substance divine elle-même. Aussi la catégorie de substance, en tant qu'elle implique la dualité avec l'accident, ne convient pas non plus à Dieu. Par conséquent, « la substance en Dieu n'est pas à proprement parler une substance, mais un au-delà de la substance, *substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam* »⁴²⁷. Et puisque la qualité et la quantité ne sont rien d'autres en Dieu que la substance, elles sont également « *ultra substantiam* ».

Comme exemple de qualité, Boèce prend ici la justice. Dieu n'est pas seulement juste, il est le juste, la justice même. Cette analyse pourrait s'appliquer aussi à la bonté, et de fait, dans le *De hebdomadibus*, Boèce désigne Dieu comme le « Bien premier »⁴²⁸, le « Bien substantiel »⁴²⁹, qui « n'est pas autre que bon »⁴³⁰. Si, par hypothèse, les créatures étaient elles aussi bonnes substantiellement, elles seraient Dieu :

« Mais si, de manière absolue, elles n'étaient rien d'autre que bonnes : ni lourdes, ni colorées, ni étendues à travers l'espace et ses dimensions, et qu'aucune qualité ne fût en elles, si ce n'est seulement d'être-bonnes, alors manifestement elles ne seraient pas des choses, mais le principe des choses, et plutôt, elles ne seraient pas, mais Il serait : ce principe est en effet unique et seul de son mode, en tant qu'Il est seulement bon et rien d'autre. »⁴³¹

Cependant, le cas de la bonté est spécifique et c'est à dessein que Boèce ne l'a pas pris comme exemple de qualité. C'est précisément l'objet du *De hebdomadibus* de montrer, comme l'énonce son sous-titre, que « les substances, en ce qu'elles sont, sont bonnes, bien qu'elles ne soient pas des biens substantiels ». Sans être le Bien même, les créatures ne sont pas bonnes seulement accidentellement, comme si elles pouvaient ne pas être bonnes. La convertibilité de l'être et du bien assure que dans la mesure où les créatures sont, elles sont bonnes. L'objet du *De hebdomadibus* n'est pas d'opposer le Bien en soi aux créatures bonnes accidentellement par participation au Bien, comme on pourrait opposer le Juste en soi aux créatures justes. Il s'agit de distinguer deux manières d'équivaloir l'être et le bien : d'une part en raison de la convertibilité de l'être et du bien, d'autre part en raison de l'identité de l'être et du bien chez Dieu, et lui seul, en vertu de sa simplicité. Boèce dégage le statut spécifique de la *bonté* des créatures, ni identique ni accidentelle à leur être. Il décrit, comme l'écrit Axel Tisserand, « la relation essentielle, mais non

⁴²⁷ *De Sancta Trinitate*, 4, 183-184 (IV, 5).

⁴²⁸ *De hebdomadibus*, 82 (35).

⁴²⁹ *De hebdomadibus*, 135-136 (56).

⁴³⁰ *De hebdomadibus*, 126 (52) : « non enim aliud est praeterquam bonum. »

⁴³¹ *De hebdomadibus*, 102-107 (42) : « Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona neque gravia neque colorata neque spatii dimensio distenta nec ulla in eis qualitas esset, nisi tantum bona essent, tunc non res sed rerum viderentur esse principium, nec potius viderentur sed videretur ; unum enim solumque est huiusmodi, quod tantum bonum aliudque nihil sit. »

identifiante, dérivée, mais non accidentelle, des étants au Bien »⁴³². Les créatures sont bonnes par elles-mêmes, et non accidentellement, parce qu'elles tiennent leur être de Dieu, qui est aussi bien l'Être même que le Bien même⁴³³. Autrement dit, c'est en vertu de la simplicité divine, qui permet d'identifier Être et Bien divins, que l'être des créatures a une bonté essentielle, même si elle n'est pas substantielle.

Cependant, une objection surgit immédiatement et Boèce la formule à la toute fin du *De hebdomadibus* : de même que les créatures sont bonnes essentiellement parce qu'elles dérivent du Bien lui-même, ne faut-il pas dire qu'elles sont toutes justes, puisqu'elles dérivent de Dieu, qui est substantiellement juste, la justice elle-même ? Boèce répond en distinguant deux plans, ontologique et moral : « *bonum esse essentiam, iustum vero esse actum respicit* »⁴³⁴. Ces deux plans n'en font certes qu'un en Dieu, puisqu'en lui et en vertu de sa simplicité, l'être et l'agir sont identiques. Le Bien est aussi le Juste. Mais chez nous, qui ne sommes pas simples, l'être et l'agir sont distincts, les plans ontologique et moral diffèrent, « *Nobis vero non est idem esse quod agere ; non enim simplices sumus.* »⁴³⁵ Parce qu'elles sont, les créatures sont bonnes ; la bonté a un sens ontologique et est convertible avec l'être. En revanche, certaines sont justes, d'autres ne le sont pas, car même si elles ont pour origine le Juste même, elles sont libres d'agir avec ou sans justice.

Avant de revenir à la conversion des catégories requise par la simplicité de Dieu et de montrer, notamment à partir de la *Consolation de la Philosophie*, qu'elle suppose un dépassement de la raison humaine en direction de l'intelligence divine, relevons, pour compléter cette analyse de Dieu comme Bien substantiel, les pages de la *Consolation* sur le bien parfait, absolument simple, source du bonheur véritable et identifié à Dieu.

⁴³² Axel Tisserand, in Boèce, *Traité théologiques*, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 222, note 30.

⁴³³ Voir *De hebdomadibus*, 110-114 (44-45) : « C'est donc parce que leur être a découlé de la volonté du Bien qu'elles sont dites être-bonnes. Le Bien premier en effet, puisqu'il est, est-bon en ce qu'il est. Mais le bien second, puisqu'il a découlé (*fluxit*) de celui dont l'être lui-même est bon, est-bon lui-même aussi », « idcirco, quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est ; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est » (trad. Tisserand modifiée). Voir aussi *De hebdomadibus*, 125-130 (52-54) : « En effet, celui-là/le Bien premier/ est-bon en ce qu'il est, quel que soit le mode : car il n'est pas autre que bon. Mais l'être des choses, s'il ne tirait pas son être du Bien premier, pourrait peut-être être bon, mais ne pourrait pas être-bon en ce qu'il est. Peut-être alors participerait-il en effet au Bien, mais l'être lui-même, que les choses ne tireraient pas du Bien, elles ne pourraient l'avoir bon », « Illud enim quoquo modo sit bonum est in eo quod est ; non enim aliud est praeterquam bonum. Hoc autem nisi ab illo esset, bonum fortasse esse posset, sed bonum in eo quod est esse non posset. Tunc enim participaret fortisan bono ; ipsum vero esse, quod non haberent a bono, bonum habere non possent. »

⁴³⁴ *De hebdomadibus*, 155-156 (64) : « l'être-bon se rapporte à l'essence, mais l'être-juste à l'action. »

⁴³⁵ *De hebdomadibus*, 157-159 (66) : « Mais pour nous, l'être et l'agir ne sont pas la même chose : nous ne sommes pas simples, en effet. »

Dans la *Consolation de la Philosophie*⁴³⁶, le propos théologique est introduit à partir de la question du bonheur. Boèce, par la bouche de la Philosophie, dans le livre III, identifie le bonheur véritable au bien parfait puis le bien parfait à Dieu.

Avant même d'être identifié à Dieu, le bien parfait qui constitue le vrai bonheur est caractérisé par sa simplicité, en III, 9. Si les hommes aspirent à des faux bonheurs qui nécessairement les déçoivent – richesses, pouvoir, honneurs, gloire et plaisirs⁴³⁷ –, c'est parce qu'ils oublient que le bonheur est un tout indivisible. La Philosophie montre à son interlocuteur que le bien parfait, source du bonheur absolu, doit assurer à la fois indépendance, puissance, célébrité, respect et joie et qu'« il n'y a entre ces biens aucune différence de substance »⁴³⁸ ; alors que les hommes égarés recherchent séparément l'indépendance dans les richesses, la puissance dans le pouvoir, la célébrité dans les honneurs, le respect dans la gloire et la joie dans les plaisirs. Autrement dit :

« Ce qui est d'une nature simple et indivise, l'erreur humaine le sépare et, de vrai et parfait, le transforme en faux et imparfait. »⁴³⁹

« ce dont la nature est une et simple est divisé par la déraison humaine, laquelle, voulant trouver des parties dans ce qui n'en a point, n'arrive ni à la partie, qui n'existe pas, ni à la chose elle-même, qui est le dernier de ses soucis. »⁴⁴⁰

Les hommes cherchent « des parties dans ce qui n'en a point », ils font du bonheur un tout composé d'indépendance, de puissance, de célébrité, de respect et de joie, alors qu'en réalité le bonheur est une réalité simple et sans parties, telle que ces biens « sont tous un seul et même bien »⁴⁴¹. Aussi, en recherchant, par exemple, l'indépendance dans les richesses, les hommes se privent des autres biens – puissance, joie... – et ce faisant l'indépendance leur échappe aussi, puisqu'elle est une avec tous ces biens. La véritable indépendance se trouve dans un bien qui assure aussi puissance, célébrité, respect et joie. En démembrant⁴⁴² le bonheur, les hommes demeurent nécessairement malheureux, puisqu'ils cherchent le bonheur là où il n'est pas – dans des fragments – et ne le cherchent pas là où il est, à savoir dans un bien tout à fait simple.

⁴³⁶ Anicii Manlii Severini *Philosophiae Consolatio*, L. Bieler (éd.), Corpus Christianorum Series Latina XCIV, Brepols, Turnholt, 1957 ; Boèce, *La Consolation de Philosophie*, J.-Y. Guillaumin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002. Nous utilisons cette traduction ; si nous la modifions sur quelque point, nous le signalons ; cependant, nous modifions toujours et sans le signaler sa traduction de *simplicitas* par « unicité », auquel nous préférons « simplicité ».

⁴³⁷ Voir *Philosophiae Consolatio*, III, 2-8.

⁴³⁸ *Philosophiae Consolatio*, III, 9, 15 : « sufficientiae, potentiae, claritudinis, reverentiae, jucunditatis nomina quidem esse diversa, nullo modo vero discrepare substantiam. »

⁴³⁹ *Philosophiae Consolatio*, III, 9, 4 : « Quod enim simplex est indivisumque natura, id error humanus separat et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit. »

⁴⁴⁰ *Philosophiae Consolatio*, III, 9, 16 : « Hoc igitur quod est unum simplexque natura pravitas humana dispertit et dum rei quae partibus caret partem conatur adipisci, nec portionem, quae nulla est, nec ipsam, quam minime affectat, assequitur. »

⁴⁴¹ *Philosophiae Consolatio*, III, 9, 27 : « quoniam idem cuncta sunt ».

⁴⁴² Voir *Philosophiae Consolatio*, III, 10, 31-34 : ces biens – indépendance, puissance, etc. – ne sont pas les « membres du bonheur » (*beatitudinis membra*).

Cette insistance sur la simplicité du bonheur et du bien parfait oriente naturellement la pensée vers Dieu, seul absolument simple. Effectivement, le chapitre suivant, III, 10, après s'être assuré de l'existence d'un bien parfait, l'identifie avec Dieu. Boèce procède pour cela en deux étapes. Dans un premier temps, il montre que le bien parfait est *en* Dieu, puisque « l'on ne peut rien imaginer de meilleur que Dieu »⁴⁴³ ; en outre, si le bien parfait était ailleurs qu'en Dieu, Dieu ne serait plus le premier principe et perdrait sa primauté, car « la perfection est première par rapport à ce qui est moins complet. »⁴⁴⁴ Mais dans un second temps, et c'est là que la simplicité intervient tacitement, Boèce, via la Philosophie, précise que le bien parfait est non seulement *en* Dieu, mais *est* Dieu lui-même.

« Ne va pas, s'agissant du Père de toutes choses, supposer que ce bien suprême dont nous considérons qu'il est tout rempli lui vient de l'extérieur, ou qu'il en a la possession naturelle, au sens où l'on pourrait penser qu'il y a une différence de substance entre Dieu, qui le possède, et le bonheur, qui est possédé par Dieu. Si en effet tu estimais qu'il l'a reçu de l'extérieur, tu pourrais considérer l'auteur du don comme supérieur au bénéficiaire ; or, nous admettons et c'est la seule idée juste, que Dieu est bien au-dessus de toutes choses. Et s'il le possède par nature mais avec une différence d'essence (*ratione diversum*), imagine qui le pourra, puisque nous parlons de Dieu principe de toutes choses, qui a bien pu unir ces différences (*quis haec diversa conjunxerit*) ! Enfin, ce qui est différent d'autre chose n'est pas la chose dont on le saisit comme différent ; ce qui est différent, par sa nature propre, du bien suprême, n'est donc pas le bien suprême ; et il serait sacrilège de penser cela à propos de celui au-dessus duquel il n'existe évidemment rien de supérieur. Car il ne peut rien exister dont la nature soit meilleure que son principe ; ce qui est le principe de tout est donc aussi, par sa propre substance, le bien suprême : telle est la conclusion que je tirerais de ce raisonnement sans faute. »⁴⁴⁵

Il est tout d'abord certain que Dieu n'a pas pu recevoir le bien de l'extérieur, puisqu'il serait alors dépendant et inférieur au donateur de ce bien. Dieu ne possède pas le bien comme un accident venu de l'extérieur. Mais même s'il le possède par nature, « *naturaliter* », ne peut-on supposer une différence entre le possesseur et le possédé ? Le bien parfait ne réside-t-il pas naturellement en Dieu, sans pour autant être Dieu ? Deux arguments permettent d'écarter cette hypothèse, qui ferait de Dieu un être composé, et d'identifier absolument Dieu et ce bien parfait. En effet, premièrement, si Dieu et le bien étaient deux choses unies, mais différentes, cela supposerait un agent qui antérieurement les aurait unis, ce qui contrevient à la primauté divine. Deuxièmement, cela signifierait que Dieu n'est pas le bien parfait et suprême, puisqu'il le

⁴⁴³ *Philosophiae Consolatio*, III, 10, 7 : « nihil deo melius excogitari queat ».

⁴⁴⁴ *Philosophiae Consolatio*, III, 10, 9 : « omnia namque perfecta minus integris priora esse ».

⁴⁴⁵ *Philosophiae Consolatio*, III, 10, 12-16 : « Ne hunc rerum omnium patrem illud summum bonum quo plenus esse perhibetur vel extrinsecus accepisse vel ita naturaliter habere praesumas quasi habentis dei habitaeque beatitudinis diversam cogites esse substantiam. Nam si extrinsecus acceptum putes, praestantius id quod dederit ab eo quod acceperit existimare possis ; sed hunc esse rerum omnium praecellentissimum dignissime confitemur. Quod si natura quidem inest sed est ratione diversum, cum de rerum principe loquamur deo, fingat qui potest quis haec diversa conjunxerit. Postremo, quod a qualibet re diversum est id non est illud a quo intellegitur esse diversum ; quare quod a summo bono diversum est sui natura, id summum bonum non est ; quod nefas est de eo cogitare, quo nihil constat esse praestantius. Omnino enim nullius rei natura suo principio melior poterit exsistere ; quare quod omnium principium sit id etiam sui substantia summum esse bonum verissima ratione concluderim. »

posséderait, mais s'en distinguerait ; or il n'y a rien de meilleur que Dieu, qui est le principe suprême⁴⁴⁶, aussi est-il lui-même et substantiellement le bien suprême.

La simplicité a chez Boèce un retentissement particulièrement fort sur l'analyse de l'intelligence divine, ce qui va nous ramener à la question des limites de la raison humaine et nous permettre de saisir le fondement épistémologique de la conversion des catégories.

Les deux derniers livres de la *Consolation* ne cessent d'insister sur la simplicité de l'esprit et de la science de Dieu : l'esprit divin est « établi dans la citadelle de sa simplicité »⁴⁴⁷ et comparé au centre indivisible d'un cercle⁴⁴⁸ ; il est question de « sa connaissance simple »⁴⁴⁹, de « la simplicité demeurant dans l'esprit divin »⁴⁵⁰, de « la simplicité de la prescience divine »⁴⁵¹ ou encore de « la simplicité sans limites de la science suprême »⁴⁵². Ces livres IV et V ne considèrent plus Dieu en lui-même, mais étudient certains problèmes classiques résultant de la confrontation de Dieu à sa création. L'existence d'une Providence est-elle compatible avec le cours apparemment chaotique de la Fortune ? La prescience divine laisse-t-elle la place à la liberté humaine ? Or la Philosophie explique ces apparentes contradictions par une différence de point de vue⁴⁵³ : tout est cohérent du point de vue de l'intelligence simple de Dieu, mais c'est parce que l'esprit humain est incapable d'atteindre à cette simplicité et appréhende tout sur le mode de la multiplicité qu'il perçoit de telles difficultés. Ainsi la Providence est-elle opposée au Destin comme le simple au complexe : « ce qu'est la raison à l'intellect, le devenir à l'être, le temps à l'éternité et le cercle au point médian, l'enchaînement instable du Destin l'est à l'immuable simplicité de la Providence. »⁴⁵⁴ L'esprit divin, « établi dans la citadelle de sa simplicité, fixe pour l'administration des choses un moyen à plusieurs formes. Ce moyen, quand on le considère dans la pureté même de l'intelligence divine, on le nomme Providence ; mais rapporté à ce qu'il met en mouvement ou à ce qu'il

⁴⁴⁶ Boèce met en œuvre ce que Siobhan Nash-Marshall (« God, Simplicity, and the *Consolatio Philosophiae* », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78 (2004) n°2, p. 225-246) appelle, p. 230, « the perfection principle : that the perfect is metaphysically, as well as epistemically, prior to the imperfect. » Elle défend ce principe p. 231-239 et montre les conclusions que Boèce en tire p. 239-246.

⁴⁴⁷ *Philosophiae Consolatio*, IV, 6, 7-8 : « Omnium generatio rerum [...] ex divinae mentis stabilitate sortitur. Haec in suae simplicitatis arce composita [...] »

⁴⁴⁸ Voir *Philosophiae Consolatio*, IV, 6, 15.

⁴⁴⁹ *Philosophiae Consolatio*, V, 6, 15 : « in sua simplici cognitione » (trad. modifiée).

⁴⁵⁰ *Philosophiae Consolatio*, IV, 6, 20 : « manens in divina mente simplicitas ».

⁴⁵¹ *Philosophiae Consolatio*, V, 4, 2 : « ad divinae praescientiae simplicitatem ».

⁴⁵² *Philosophiae Consolatio*, V, 5, 12 : « summae [...] scientiae nullis terminis inclusa simplicitas ».

⁴⁵³ Voir *Philosophiae Consolatio*, V, 4, 25 : « omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. »

⁴⁵⁴ *Philosophiae Consolatio*, IV, 6, 17 : « uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem. »

dispose, il a été appelé Destin par les anciens.»⁴⁵⁵ « La Providence est la forme immuable et simple de l'accomplissement des choses, tandis que le Destin est le nœud instable et l'enchaînement temporel de ce dont la simplicité divine a réglé l'accomplissement. »⁴⁵⁶ Ce qui apparaît confus aux yeux de la raison humaine est unifié et cohérent du point de vue de l'intelligence simple de Dieu. De même, si la prescience divine paraît heurter la liberté humaine, c'est parce que nous transposons à Dieu notre mode de connaissance, en oubliant que l'intelligence divine appréhende tout selon un regard absolument simple. « Si cette question [du rapport entre prescience et liberté] est brouillée, c'est que le mouvement de la raison humaine ne peut s'approcher de la simplicité de la prescience divine »⁴⁵⁷ et que « la raison humaine ne conçoit pas que la contemplation du futur par l'intelligence divine soit différente de la connaissance qu'elle peut lui appliquer elle-même. »⁴⁵⁸ En effet, Dieu étant simple et éternel – l'éternité étant une expression de la simplicité vis-à-vis du déroulement temporel – il voit comme présents les événements qui pour nous sont futurs, y compris ceux résultant du libre arbitre. « Cette manière de tout saisir et de tout voir comme présent, ce n'est pas de la réalisation du futur, mais de sa propre simplicité, que Dieu la tire. »⁴⁵⁹

« puisque Dieu a une nature toujours éternelle et présente, sa connaissance aussi, surpassant tout mouvement du temps, est permanente dans la simplicité de son présent, et, embrassant tous les espaces infinis du futur et du passé, les considère dans son mode de connaissance simple comme s'ils étaient en train de se produire maintenant. »⁴⁶⁰

Boèce dresse une échelle des modes de connaissance à quatre degrés : les sens (*sensus*), l'imagination (*imaginatio*), la raison (*ratio*) et l'intelligence (*intellegentia*)⁴⁶¹. Les sens appréhendent la forme en tant qu'engagée dans la matière, l'imagination la forme en tant qu'abstraite de la matière, la raison les formes universelles (*universales species*) et l'intelligence la Forme simple (*simplicem formam*) ; « l'œil de l'intelligence voit les choses de plus haut ; car elle dépasse l'universel et contemple avec la pure vision de l'esprit la Forme simple elle-même. »⁴⁶² En ce sens, l'homme est doué de raison, mais pas d'intelligence, qui est le propre de Dieu : « *ratio vero humani tantum generis*

⁴⁵⁵ *Philosophiae Consolatio*, IV, 6, 8 : « Haec in suae simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus cum in ipsa divinae intellegentiae puritate conspicitur, providentia nominatur ; cum vero ad ea quae movet atque disponit refertur, fatum a veteribus appellatum est. »

⁴⁵⁶ *Philosophiae Consolatio*, IV, 6, 13 : « immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam, fatum vero eorum quae divina simplicitas gerenda disposuit mobilem nexum atque ordinem temporalem. » (trad. modifiée)

⁴⁵⁷ *Philosophiae Consolatio*, V, 4, 2 : « Cuius caliginis causa est quod humanae ratiocinationis motus ad divinae praesentiae simplicitatem non potest amoveri. »

⁴⁵⁸ *Philosophiae Consolatio*, V, 5, 8 : « Simile est quod humana ratio divinam intellegentiam futura nisi ut ipsa cognoscit non putat intueri. »

⁴⁵⁹ *Philosophiae Consolatio*, V, 6, 41 : « Quam comprehendendi omnia visendique praesentiam non ex futuram proventu rerum sed ex propria deus simplicitate sortitus est. »

⁴⁶⁰ *Philosophiae Consolatio*, V, 6, 15 : « [...] est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat. »

⁴⁶¹ Voir *Philosophiae Consolatio*, V, 4, 27-37.

⁴⁶² *Philosophiae Consolatio*, V, 4, 30 : « Intellegentiae vero celsior oculus existit ; supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur. » (trad. modifiée)

est sicut intellegentia sola divini »⁴⁶³. Or cette échelle est telle que « la faculté de compréhension supérieure inclut celle qui lui est inférieure, et celle qui est inférieure ne peut en aucune manière s'élever jusqu'à celle qui lui est supérieure. »⁴⁶⁴ Ainsi

« la raison ne saisit pas la Forme simple ; mais l'intelligence, si l'on peut dire, regarde d'en haut, conçoit la Forme et distingue aussi tout ce qui lui est subordonné, mais de la manière dont elle comprend précisément la Forme, qui ne pourrait être connue par aucun autre processus cognitif. Car l'intelligence connaît l'universel, qui relève de la raison, la forme, qui relève de l'imagination, et la matière, qui relève des sens, sans avoir recours ni à la raison, ni à l'imagination, ni aux sens, mais en prévoyant tout, pour ainsi dire, formellement et d'un seul coup. »⁴⁶⁵

L'intelligence divine a pour objet propre la Forme simple, c'est-à-dire implicitement Dieu lui-même⁴⁶⁶, et pense tout ce qui est en-deçà de la même manière qu'elle pense la Forme, c'est-à-dire avec un regard simple et unifié. C'est pour cette raison qu'elle peut appréhender le cours chaotique du monde comme accomplissant « une forme immuable et simple »⁴⁶⁷ et que « ce qu'est la raison à l'intellect, [...] l'enchaînement instable du Destin l'est à l'immuable simplicité de la Providence. »⁴⁶⁸ C'est également pour cette raison que Dieu embrasse le futur et le passé « dans la simplicité de son présent »⁴⁶⁹. Si l'existence d'une Providence ou de la prescience divine pose problème à la raison humaine, c'est que cette dernière est incapable de connaître comme l'intelligence divine connaît, elle est incapable de ce regard simple et global qui lui rendrait tout cohérent. Mais en contestant la Providence et la prescience qu'elle n'est pas capable de comprendre, la raison humaine se comporte, nous dit Boèce, comme si les sens et l'imagination contestaient l'existence de l'universel, parce qu'ils sont incapables de le concevoir⁴⁷⁰. La raison, pour comprendre ce qui la dépasse, doit plutôt accomplir le mouvement inverse, c'est-à-dire se hisser autant que possible au niveau de l'intelligence divine. Ainsi l'ultime chapitre V, 6, en pensant le mode de connaissance d'un être éternel, obéit à cette invitation d'élévation de la raison qui clôt le chapitre antérieur :

« C'est pourquoi nous devons, si nous en sommes capables, nous élever jusqu'à ce faite de l'intelligence ; c'est là que la raison verra ce qu'elle ne peut en elle-même contempler ; c'est-à-dire de quelle manière même les événements dont la réalisation n'est pas certaine sont pourtant vus par une prescience

⁴⁶³ *Philosophiae Consolatio*, V, 5, 4. Pour un commentaire de cette phrase, voir John Magee, *Boethius on signification and mind*, Leiden, Brill, 1989, p. 142-144.

⁴⁶⁴ *Philosophiae Consolatio*, V, 4, 31.

⁴⁶⁵ *Philosophiae Consolatio*, V, 4, 32-33 : « Neque [...] ratio capit simplicem formam ; sed intellegentia quasi desuper spectans concepta forma quae subsunt etiam cuncta diiudicat, sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit. Nam et rationis universum et imaginationis figuram et materiale sensibile cognoscit nec ratione utens nec imaginatione nec sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens. »

⁴⁶⁶ Voir John Marenbon, *Boethius*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 133 : « Each of the faculties, then, has a different object : [...] for God's intelligence, the Form – that is to say, God himself. »

⁴⁶⁷ *Philosophiae Consolatio*, IV, 6, 13, voir *supra*.

⁴⁶⁸ *Philosophiae Consolatio*, IV, 6, 17, voir *supra*.

⁴⁶⁹ *Philosophiae Consolatio*, V, 6, 15, voir *supra*.

⁴⁷⁰ Voir *Philosophiae Consolatio*, V, 5, 5-8.

certaine et précise, et qu'il ne s'agit pas là d'une opinion, mais bien plutôt de la connaissance souveraine, dans sa simplicité sans limites. »⁴⁷¹

Au-delà de ces questions précises sur la Providence et la prescience divines, l'élévation de la raison humaine au niveau de l'intelligence simple de Dieu est requise pour la théologie en général. C'est un élément essentiel de sa méthode. Ainsi, à la fin de son *De Sancta Trinitate*, Boèce, décrivant le mode de relation spécifique existant entre les trois Personnes divines, relation du Même au Même, qu'on ne rencontre pas dans les réalités périssables, conclut : « Mais il ne faut pas nous laisser disperser par l'imagination, mais au contraire nous élever par l'intellect simple »⁴⁷². Cette référence à « l'intellect simple » fait écho au développement méthodologique du début du traité, qui définissait précisément la méthode propre à la théologie comme *intellectuelle*. Le principe méthodologique fondamental est l'adaptation de la méthode à la nature de l'objet : « il appartient à l'homme instruit, relativement à chaque objet, de tenter, à son propos, d'acquérir une certitude conforme à son être même »⁴⁷³ et Boèce fait ici implicitement référence à Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 12-27. Aussi bien Boèce définit-il, toujours conformément à Aristote, *Métaphysique*, E, 1, la nature des objets de la physique, de la mathématique et de la théologie. Puis il en déduit trois approches distinctes :

« Il faudra donc s'appliquer aux réalités naturelles rationnellement (*rationabiliter*), aux objets mathématiques scientifiquement (*disciplinaliter*), aux réalités divines intellectuellement (*intellectualiter*), et non pas laisser notre imagination en disperser la connaissance, mais bien plutôt examiner la forme elle-même qui est vraiment forme et non image, qui est l'être même et à partir de laquelle est l'être. »⁴⁷⁴

Boèce ne détaille pas la nature de ces méthodes. Cependant on peut avancer une interprétation, en s'aidant de l'échelle des quatre facultés théorisées dans la *Consolation*⁴⁷⁵. Physique, mathématique et théologie sont, dit Boèce, les trois parties de la philosophie spéculative, « *tres speculativae partes* »⁴⁷⁶. Il s'agit de sciences, dont le sujet ne peut donc pas être les facultés sensibles, sens et imagination ; puisqu'elles sont humaines de surcroît, c'est la *raison*, et non pas l'intelligence, qui est convoquée dans chacune de ces trois méthodes. Ceci dit, c'est le mode de connaissance *disciplinaliter*, utilisé en mathématique, qui semble par excellence celui de la raison. L'objet des mathématiques est en effet la forme abstraite de la matière et du mouvement, donc

⁴⁷¹ *Philosophiae Consolatio*, V, 5, 12 : « Quare in illius summae intellegentiae cacumen si possumus erigamur ; illic enim ratio videbit quod in se non potest intueri : id autem est, quonam modo etiam quae certos exitus non habent certa tamen videat ac definita praenotio, neque id sit opinio sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas. »

⁴⁷² *De Sancta Trinitate*, 6, 354-356 (VI, 9) : « Nos vero nulla imaginatione diduci sed simplici intellectu erigi [...] oportet. »

⁴⁷³ *De Sancta Trinitate*, 2, 66-67 (II, 2) : « eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est, ita de eo fidem capere temptare. » Sur ce principe méthodologique, appliqué à Dieu, voir aussi *Philosophiae Consolatio*, III, 12, 30-38.

⁴⁷⁴ *De Sancta Trinitate*, 2, 78-83 (II, 3 d) : « in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. »

⁴⁷⁵ Et en s'inspirant d'indications données par Axel Tisserand dans son introduction à sa traduction des *Traité théologiques*, Paris, GF, 2000, p. 36-40.

⁴⁷⁶ *De Sancta Trinitate*, 2, 68 (II, 3).

universelle, mais en même temps une forme qui n'existe que dans la matière et ne saurait donc être l'objet propre de l'intelligence. En revanche, dans les deux autres modes de connaissance, la raison n'est pas 'à l'état pur', mais tend vers les facultés inférieure et supérieure, l'imagination ou la raison : dans la physique, étudiée *rationabiliter*, la raison s'allie semble-t-il à l'imagination, puisque son objet est le composé hylémorphique en mouvement, tandis qu'en théologie, la raison doit, non pas, précise Boèce, s'abaisser à l'imagination et à sa multiplicité, mais s'élever autant que possible au niveau de l'intelligence divine simple, de « l'intellect simple » auquel la fin du traité fait référence, pour connaître « la forme elle-même qui est vraiment forme », c'est-à-dire la Forme simple, objet propre de l'intelligence, d'où peut-être le nom d'*intellectualiter* donné à cette méthode⁴⁷⁷. Axel Tisserand commente ce point : « Le mode de connaissance *intellectualiter* est donc, à travers la raison raisonnante (démonstrative), le mode de connaissance tourné vers la simplicité divine : la raison n'est pas la connaissance (ou la contemplation) de cette simplicité. L'homme participe des trois premières facultés, et tend à la quatrième : la raison est donc une faculté « à part ». Elle est, en effet, la seule qui ait comme la prescience de la faculté supérieure. En cela, l'homme est bien à l'image de Dieu : en quelque sorte, ce souci de l'Un à travers une raison démonstrative est cette image même »⁴⁷⁸.

Boèce pose ainsi les jalons d'une épistémologie de la simplicité : comment la raison humaine peut-elle connaître le simple, cette Forme simple qu'est Dieu ? En un sens, elle ne le peut pas, « la raison ne saisit pas la Forme simple »⁴⁷⁹. Il n'y a que Dieu, seul doué d'intelligence, à être capable de connaître véritablement sa simplicité. L'examen de la simplicité divine pousse donc la raison humaine dans ses retranchements et l'oblige, autant que possible, à s'élever au-dessus d'elle-même vers le point de vue de l'intelligence divine. Le dernier chapitre de la *Consolation* donne un exemple de cette élévation en essayant de comprendre ce qu'est le savoir d'un être éternel et hors du temps. Cependant, la théologie, bien qu'étudiée *intellectualiter*, demeure une œuvre de la raison. La dernière phrase du *De Sancta Trinitate* suggère que les limites de la raison théologique ne peuvent être dépassées définitivement que par une sortie de la théologie vers la prière : « si l'humanité en moi n'a pu s'élever au-delà de soi (*ultra se*), tout ce que lui ôte la faiblesse, la prière y suppléera. »⁴⁸⁰ A propos de cette conclusion, Axel Tisserand cite John Magee : « Ce qui doit être noté est que les références à la prière assurent implicitement une fois pour toutes la possibilité d'une certaine forme de contact entre la *ratio* humaine et la divine

⁴⁷⁷ Ceci dit, la mathématique, étudiée par excellence par la raison, l'est *disciplinaliter* et non pas *rationabiliter*.

⁴⁷⁸ A. Tisserand, introduction à sa traduction des *Traité théologiques*, Paris, GF, 2000, p. 37-38.

⁴⁷⁹ *Philosophiae Consolatio*, V, 4, 32-33.

⁴⁸⁰ *De Sancta Trinitate*, 6, 364-365 (VI, 14) : « Quod si ultra se humanitas nequivit ascendere, quantum imbecillitas subtrahit vota supplebunt. »

intellegentia, même si elles le laissent inexplicé »⁴⁸¹, puis remarque à juste titre : « Boèce emploie, pour parler de l'(in)-capacité de la raison humaine (l'*humanitas*) à se dépasser, le même adverbe *ultra* qu'il a utilisé pour dire le caractère *ultra*-substantiel de la substance divine et des prédicats qui, en Dieu, s'identifient à lui (comme la justice et la bonté). »⁴⁸² On se souvient en effet que pour Boèce, la simplicité de Dieu impose une conversion des catégories⁴⁸³ qui lui sont appliquées, dans la mesure où la qualité et la quantité ne sont pas des accidents de Dieu, mais sont identiques à sa substance même, qui par conséquent « n'est pas à proprement parler une substance, mais un au-delà de la substance (*ultra substantiam*). »⁴⁸⁴ Le régime créé de la substance est conforme aux capacités de la raison humaine, mais l'au-delà de la substance requiert pour être pensé un au-delà de la raison. L'appréhension humaine de la simplicité divine incite donc la raison à aller au bout d'elle-même et de ses capacités, puis éventuellement à quitter l'étude rationnelle pour la prière.

L'au-delà de la substance suppose aussi, pour être dit, un au-delà du discours. Hilaire, Augustin et Boèce ne se réfugient néanmoins dans le silence de l'adoration qu'après avoir exploité toutes les ressources du langage humain. Leur stratégie peut se résumer en trois points :

1/ manifester la simplicité de Dieu par contraste avec la complexité du créé, et pour cela en approfondir les structures métaphysiques : au-delà des « parties », quantitatives, les différences entre accidents, entre sujet et accident, entre forme et matière, entre l'étant et son être. Dire le simple suppose l'usage de nombreuses négations.

2/ adapter les catégories logiques de substance et d'accidents pour les ajuster à Dieu. Dieu est substance sans être sujet (et donc soit il n'est pas substance, soit il est au-delà de la substance), il a des qualités sans avoir d'accidents. Cette conversion des catégories se traduit par une primauté des termes abstraits sur les termes concrets : Dieu est vie, grandeur, bien, et non seulement vivant, grand et bon.

3/ lutter pour corriger la dualité inhérente au langage, par un ensemble d'identifications

- soit paradoxales : entre actif et passif ou sujet et objet (identité « *ipse qui habeat* »/« *quod ab eo habetur* » chez Hilaire ou « *habens* »/« *quod habet* » chez Augustin), entre être et avoir : « *quod habet hoc est [...] hoc est quod habet* » affirme doublement Augustin, sous la forme d'un chiasme, qui souligne ainsi la force de l'identité en Dieu, capable de permutation ; ce

⁴⁸¹ J. Magee, *Boethius on signification and mind*, Leiden, Brill, 1989, p. 149, traduit et cité par A. Tisserand, introduction à sa traduction des *Traité théologiques*, Paris, GF, 2000, p. 41.

⁴⁸² A. Tisserand, introduction à sa traduction des *Traité théologiques*, Paris, GF, 2000, p. 41.

⁴⁸³ Voir *De Sancta Trinitate*, 4, 181-183 (IV, 4).

⁴⁸⁴ *De Sancta Trinitate*, 4, 183-184 (IV, 5).

procédé est à l'œuvre dans une autre formule paradoxale d'Augustin, identifiant simple et multiple : « *de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate* » ;

- soit tautologiques : « *Quod Deus est Deus totum est* » (Hilaire), « *bonum bonum* » (Augustin), « *est id quod est* », « *Deus vero hoc ipsum Deus est ; nihil aliud est nisi quod est* » (Boèce).

Penser la simplicité de Dieu par contraste avec la complexité des créatures, dépasser la logique prédicative et la dualité substance/accident, exprimer l'identité absolue de Dieu avec lui-même par des jeux de langage sur les verbes être et avoir : autant d'éléments qui caractérisent respectivement les trois temps du texte des *Sentences* de Pierre Lombard sur la simplicité de l'essence divine. Il y est marqué par ses sources patristiques⁴⁸⁵, essentiellement augustiniennes, mais aussi par un contexte polémique qui accorde à Boèce une importance particulière, dans le cadre des débats théologiques entourant le concile de Reims de 1148⁴⁸⁶. Examinons donc ces *Sentences* au commentaire desquelles se consacreront Bonaventure et Thomas d'Aquin à la fin de leurs études pour obtenir le grade de maître, dans les années 1250⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ Voir J. G. Bougerol, « The Church Fathers and the *Sentences* of Peter Lombard », in *The reception of the Church Fathers in the West : From the Carolingians to the Maurists*, I. Backus (ed.), Leiden-New York-Cologne, Brill, 1997, p. 113-164.

⁴⁸⁶ Pierre Lombard rédigea ses *Sentences* entre 1155 et 1158. Voir P. W. Rosemann, *Peter Lombard*, Oxford, Oxford University Press, 2004, chap. 3, « Date of composition », et Marc Ozilou, « Introduction générale aux *Quatre Livres des Sentences* de Pierre Lombard », p. 16, in Pierre Lombard, *Les Quatre Livres des Sentences, Premier Livre*, M. Ozilou (trad.), Paris, Cerf, 2012. Nous traduisons le texte de P. Lombard, sauf mention contraire.

⁴⁸⁷ Bonaventure et Thomas d'Aquin furent bacheliers sententiaires à Paris, à quelques années d'intervalle. Le premier lut les *Sentences* de 1250 à 1252 (J.G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988, p. 5), tandis que le second les lut de septembre 1252 à début 1256 (R. L. Friedman, in G.R. Evans (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, volume I, *Current Research*, Leiden, Brill, 2002, p. 45). Nous disposons des textes que les auteurs ont retravaillés, le premier en 1253-1257, le second en 1256-1259 (*Ibid.*, p. 44-45). L'antériorité du Commentaire de Bonaventure sur celui de Thomas a permis à ce dernier de bénéficier du travail du premier, comme l'explique J. G. Bougerol : « Bonaventure préparant sa « lecture » des *Sentences* avait sur sa table la « lectura » d'Eudes Rigaud et les reportations de ce qu'Albert le Grand avait « lu » ou « disputé » avant son départ de Paris pour Cologne, c'est-à-dire, avant 1248. Saint Thomas préparant en 1253-1257 sa « lectura » des *Sentences* avait sous les yeux celle d'Albert le Grand et celle de Bonaventure terminée en 1252 » (*Introduction à saint Bonaventure*, p. 115).

Deuxième partie : la simplicité divine dans les *Sentences* de Pierre Lombard

La simplicité divine est l'objet d'une attention privilégiée dans les *Sentences*. Elle occupe la majeure partie de la distinction 8⁴⁸⁸ du livre I, la seule distinction consacrée à l'essence divine considérée en elle-même. Elle est composée de huit chapitres, s'ordonnant en trois parties, comme l'indiquent les premières lignes : « Il s'agit à présent de traiter de la vérité ou propriété, de l'immutabilité, et de la simplicité de la nature ou de la substance ou encore de l'essence divine. »⁴⁸⁹ Le chapitre 1 montre que Dieu est l'être par excellence, lui seul *est* véritablement et à proprement parler, *vere et proprie*. L'*immutabilité* de Dieu est déduite dans le chapitre 2 et conduit aux chapitres 3 à 8 centrés sur la *simplicité* de Dieu. Avant de commenter ces derniers, donnons un aperçu des chapitres 1 et 2⁴⁹⁰ qui y conduisent.

Dans le chapitre 1, Pierre Lombard ramène les termes de *natura* et *substantia* à celui d'*essentia*, plus approprié pour parler de Dieu⁴⁹¹. Il détermine la signification du terme *essentia*, qui traduit le grec *ousia*, dérive du verbe *esse*, de même que *sapientia* de *sapere* et *scientia* de *scire*⁴⁹², et est assimilé à l'*esse*⁴⁹³ et même à l'*existentia* : « *Solus igitur Deus vere est, cuius essentiae comparatum nostrum esse non est*, Dieu seul est donc véritablement, comparé à son essence, notre être n'est pas »⁴⁹⁴,

⁴⁸⁸ Sur cette distinction 8 et l'essence divine dans les *Sentences*, voir : Johannes Schneider, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, München, Max Hueber Verlag, 1961, p. 25-29 ; P. W. Rosemann, *Peter Lombard*, p. 77-82.

⁴⁸⁹ *Sententiae in IV libris distinctae*, t. 1, éd. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971, I, d. 8, c. 1.1 : « Nunc de veritate sive proprietate et incommutabilitate atque simplicitate divinae naturae vel substantiae sive essentiae agendum est. » (trad. Ozilou) Sauf mention contraire, comme c'est le cas ici, nous traduisons le texte de P. Lombard.

⁴⁹⁰ Ils sont enracinés dans le *De Trinitate* de saint Augustin, V, 2, 3.

⁴⁹¹ Voir M. L. Colish, *Peter Lombard*, vol. 1, Leiden, Brill, 1994, p. 121 : « he firmly annexes substance and nature to essence as ways of speaking about the Godhead. »

⁴⁹² I, d. 8, c. 1.2.

⁴⁹³ Cette analyse du terme d'*essentia* confirme qu'au XII^e siècle, *essentia* n'a pas encore le sens fixe de *quidditas* qu'il aura au XIII^e siècle, mais peut aussi bien signifier l'existence, l'*esse*. Comme l'écrit M. L. Colish, *Peter Lombard*, vol. 1, p. 121 : « For him [Lombard], essence means absolute being, the fullness of being [...] it is not to be contrasted with existence but with non-existence. » Pierre Lombard est par là dans la filiation de saint Augustin, qui désigne Dieu comme étant la « *summa essentia* », dans la *Cité de Dieu*, XII, 2. Pierre Abélard donne aussi parfois le sens d'existence à *essentia* ; Jean Jolivet le montre dans ses « Notes de lexicographie abélardienne », *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrines du langage*, p. 125-137 (sur « *essentia* » p.132-137). Jean Jolivet conclut « que chez Abélard le mot *essentia* a des sens multiples » : nature, existence, chose existante, substance. Il note qu'« au temps d'Abélard le vocabulaire de l'être n'est pas (...) avancé » et qu'on trouve chez saint Augustin « la même indécision que chez Abélard concernant le sens de *essentia*. »

⁴⁹⁴ I, d. 8, c. 1.3, citation de saint Jérôme.

« *essentiam sive existentiam divinitatis*, l'essence ou l'existence de la divinité »⁴⁹⁵, « *Deus ergo solus proprie dicitur essentia vel esse*, Dieu seul est donc dit proprement essence ou être. »⁴⁹⁶ Dieu est par excellence ; lui seul est véritablement et à proprement parler essence ou être. En effet, en vertu de son éternité, Dieu ne fut ni ne sera, mais il est absolument⁴⁹⁷. C'est ce qu'exprime l'Écriture : « *Ego sum qui sum.* »⁴⁹⁸

Aussi, déduit le chapitre 2, Dieu seul est immuable. En effet, seul l'être par excellence ne change ni ne peut changer, puisque ce qui change ne conserve pas l'être⁴⁹⁹. Cet être immuable est la « *substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti* »⁵⁰⁰, précise Pierre Lombard, qui ne se départit jamais d'une perspective trinitaire. À la différence des créatures, Dieu n'est mû ni localement ni temporellement⁵⁰¹. Lui seul est véritablement immortel ; certes l'âme humaine et les anges sont immortels en ce qu'ils ne cessent jamais de vivre ; mais ils ont également leur mort, qui est le péché ; et toute mort est un changement, puisque cesse d'être ce qui était⁵⁰². La substance de Dieu est immuable tout en produisant des choses changeantes, elle est sans mouvement temporel et pourtant crée des choses temporelles⁵⁰³.

Sans transition, le chapitre 3 passe à la simplicité, étudiée de façon développée jusqu'au 8^e et dernier chapitre⁵⁰⁴. Pierre Lombard annonce que seule l'essence de Dieu est « proprement et

⁴⁹⁵ I, d. 8, c. 1.6.

⁴⁹⁶ I, d. 8, c. 1.7.

⁴⁹⁷ I, d. 8, c. 1.3-6.

⁴⁹⁸ *Exode* 3,14 ; c. 1.2.

⁴⁹⁹ I, d. 8, c. 2.1.

⁵⁰⁰ I, d. 8, c. 2.1.

⁵⁰¹ I, d. 8, c. 2.2.

⁵⁰² I, d. 8, c. 2.2-3.

⁵⁰³ I, d. 8, c. 2.4.

⁵⁰⁴ Grâce à l'édition *Quaracchi* des *Sentences*, qui indique en notes les sources dont s'est vraisemblablement inspiré Pierre Lombard et chez lesquelles il a trouvé certaines de ses citations, on peut montrer que la source contemporaine principale de cette 3^e section de la d. 8 est Pierre Abélard, *Theologia scholarium*, II, 10 (PL, 178, 1057 C – 1064 D) :

- on y retrouve les premières lignes du c. 3 avec la double énumération *pars/accidens/forma* et *diversitas/variatio/multitudo* : « *Cum sit itaque tanta divinae substantiae unitas, simplicitas, puritas atque identitas, ut in ea videlicet nulla sit partium aut accidentium seu quarumlibet formarum diversitatis, nulla unquam variatio, quomodo tres personae in ea assignari, sibi intelligi queant ? cum nulla ibi sit rerum multitudo (...)* » (1059 B) ;

- la citation de saint Augustin du c. 6 se retrouve, un peu plus longue, et manifestement erronée (*praesentem* au lieu de *praesidentem*), en 1060 C ;

- la citation de saint Augustin du c. 7 se retrouve en 1061 B-C, mais manifestement Pierre Lombard a ici consulté le texte même d'Augustin, puisqu'il corrige le début de la citation, formulé un peu autrement par Abélard, et qu'il cite des passages qu'Abélard avait tus ;

- on peut rapprocher les premières lignes du c. 8.1 (« *tanta* » et « *non est in ea aliquid, quod non sit ipsa* ») de 1057 C : « *Tantum quippe divinae unitatem substantiae ac simplicitatem seu identitatem profiteamur, ut sicut a partibus ita ab accidentibus immunitas omnino perseveret, nec in nullo penitus variari queat, nec in ipsa quidquam esse possit, quod ipsa non sit.* »

- on retrouve les citations du c. 8 de Boèce et de saint Augustin, *De civitate Dei*, mais plus longues, dans 1058 B-D.

Une autre source mentionnée par l'édition *Quaracchi* est la *Summa sententiarum* (PL 176), dont l'auteur n'est toujours pas identifié, et qui daterait de 1138-1142 (Voir M. L. Colish, *Peter Lombard*, vol. 1, p. 63) :

- on retrouve effectivement la citation de saint Augustin du c. 6 en 47 D-48 A, mais il est peu probable que Pierre Lombard l'ait prise là : la *Summa sententiarum* cite Augustin de manière erronée (*praesentem* au lieu de *praesidentem*) et tronquée, ce qui n'est pas le cas du Lombard ;

véritablement simple, [essence] dans laquelle il n'y a aucune diversité ou variation ou multitude ni de parties, ni d'accidents, ni de quelques formes que ce soit. »⁵⁰⁵ L'association entre simplicité et immutabilité est affirmée tout au long de ces chapitres 3-8⁵⁰⁶. Implicitement dans cette distinction 8, la simplicité de Dieu dérive de son immutabilité, de même que son immutabilité était fondée sur le fait qu'il est l'être même. Autrement dit, la distinction 8 est orientée vers l'établissement de la simplicité de l'essence divine.

C'est que le rôle de cette distinction, apparemment perdue au milieu de discussions trinitaires, est de suggérer, au moyen de l'attribut de simplicité, que l'essence divine n'est pas divisée par la distinction des Personnes. L'étude de la place de la distinction 8 au sein du livre I permet en effet de conclure à la fonction trinitaire de cette étude de la simplicité.

Si la partition des *Sentences* en quatre livres obéit à un principe très clair⁵⁰⁷, en revanche les livres ne sont pas eux-mêmes aussi fermement structurés. Comme l'écrit J. G. Bougerol, les *Sentences* suivent « un plan assez lâche »⁵⁰⁸. Proposons cependant un plan possible du livre I, qui permettra de situer la distinction 8.

Plan du livre I des *Sentences*

I. Trois distinctions introductives

- d. 1 : plan de l'ouvrage (*res/signa ; frui/uti*)
- d. 2 : trinité des Personnes, unité de l'essence
- d. 3 : connaissance de Dieu par les créatures

- la citation de saint Isidore du c. 8.1 se trouve en 59 A, où le nom d'Isidore néanmoins n'est pas mentionné. Elle est citée correctement dans la *Summa sententiarum*, si l'on compare au texte original des *Etymologiae* (PL 82, 262 C) ou des *Sententiae* (PL 83, 540 A) : après le « *seu* », Pierre Lombard a remplacé le « *quia* » par un « *quod* ».

Dernière source éventuelle, *De sacramentis fidei christianae* de Hugues de Saint-Victor (PL 176). Lui aussi cite le texte de saint Augustin du c. 6, en 376 C-D, et lui aussi le cite de manière erronée et avec des variantes. Pour ce texte, il semble donc bien que Pierre Lombard, dont la citation est exacte, soit retourné au texte original d'Augustin.

⁵⁰⁵ I, d. 8, c. 3 : « Eademque sola proprie ac vere simplex est, ubi nec partium, nec accidentium, seu quarumlibet formarum ulla est diversitas sive variatio vel multitudo. »

⁵⁰⁶ « « [...] Nihil enim simplex mutabile est ; omnis autem creatura mutabilis est » ; nulla ergo creatura vere simplex est. » (c. 4.2), « de illa incommutabili aeternaque substantia incomparabiliter simpliciore quam est humanus animus » (c. 5), « Quod autem in natura deitatis nulla sit accidentium diversitas nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas » (c. 6), « Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. » (c. 7), « immutabilis simpliceque substantia » (c. 8.1).

⁵⁰⁷ Le plan des *Sentences* est exposé en I, d. 1. Il fait appel à la double distinction augustinienne (*De doctrina christiana*) entre les choses (*res*) et les signes (*signa*), et, parmi les choses, entre celles dont on jouit (*frui*) et celles dont on use (*uti*). Le livre I a pour objet la *res* dont on jouit par-dessus tout, la fin en soi, Dieu ou plutôt « la sainte et indivise Trinité » (c. 3.11). Le livre II, les *res* dont on use, les créatures. Le livre III, la *res* objet à la fois de fruition et d'usage, le Christ. Le livre IV, enfin, les signes, à savoir les sacrements.

⁵⁰⁸ *Introduction à saint Bonaventure*, p. 186.

II. La Trinité

A. les Personnes divines

a) le Père et le Fils

- d. 4-7 : génération du Fils par le Père
- d. 8 : l'être divin ; éternité, immutabilité, simplicité de Dieu
- d. 9 : coéternité du Père et du Fils

b) le Saint-Esprit : d. 10-18

B. Confrontation entre trinité des Personnes et unité de l'essence : d. 19-21

III. Les noms divins : d. 22-26

IV. Les propriétés qui distinguent les Personnes : d. 27-34

V. L'essence divine dans sa relation avec le créé, *ad extra*

A. d. 35-41 : science et providence

B. d. 42-44 : toute-puissance

C. d. 45-48 : volonté, bonté

A la différence de nombre de ses contemporains⁵⁰⁹, Pierre Lombard ne part pas de la nature divine pour ensuite étudier la Trinité, sa théologie n'est pas d'abord philosophique puis trinitaire ; il part de la Trinité et ce n'est qu'au sein d'une réflexion trinitaire qu'il envisage la nature divine partagée par les trois Personnes. C'est que la *res* dont on jouit, objet de ce livre I, est la Trinité, et non pas « Dieu » : « *de rebus quibus fruendum est, scilicet de sancta atque individua Trinitate* »⁵¹⁰.

Pour autant, le livre I n'est pas non plus organisé selon une bipartition inverse, Pierre Lombard n'envisage pas successivement d'abord la Trinité et ce qui est propre aux Personnes, puis la nature divine commune. Le bloc des distinctions 35-48 l'a fait croire à J. G. Bougerol, qui divise le livre I en deux parties : « d. 1-34 : la Trinité. d. 35-48 : les attributs divins et l'action *ad extra*. »⁵¹¹ C'est oublier que les distinctions 35-48 sont dans le prolongement direct des distinctions trinitaires 27-34, où le Lombard s'efforce de réfuter Pierre Abélard, pour qui la puissance, la sagesse et la bonté sont propres respectivement au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Tout naturellement, il montre aussitôt que ces attributs sont communs aux trois Personnes et caractérisent leur essence commune. Les développements des distinctions 35-48 sur l'essence divine considérée *ad extra* sont donc au service de la théologie trinitaire. Réciproquement, cette bipartition du livre I fait l'impasse sur la distinction 8, consacrée à l'essence divine au sein d'une

⁵⁰⁹ Voir M. L. Colish, *Peter Lombard*, vol. 1, p. 120-121 et p. 245.

⁵¹⁰ I, d. 1, c. 3.11.

⁵¹¹ *Introduction à saint Bonaventure*, p. 189.

série de distinctions trinitaires. Le livre I est donc plutôt animé par « un passage constant du Dieu unique au Dieu trine »⁵¹². Il est marqué par la distinction 2, « *De trinitate et unitate* »⁵¹³, qui lui donne tout son esprit de tension entre trinité des Personnes et unité de l'essence divine.

C'est dans ce cadre que peut se comprendre la place singulière de la distinction 8. Elle seule considère l'essence divine indépendamment de tout rapport *ad extra* aux créatures. Elle est seule à traiter de l'essence de Dieu et non, comme dans les distinctions 35-48, de ses opérations⁵¹⁴. Or elle émerge sans transition au milieu d'une réflexion sur le Père et le Fils. Comment l'expliquer ? Bonaventure⁵¹⁵ et Thomas d'Aquin⁵¹⁶ se sont efforcés, mais dans un esprit qui n'est pas celui des *Sentences*, de dissocier la distinction 8 des distinctions antérieures et d'en faire un moment de théologie philosophique précédant des développements de théologie trinitaire. La distinction 8 inaugurerait une nouvelle partie et aurait pour objet l'essence partagée par les trois Personnes, les distinctions suivantes étant consacrées aux Personnes comme telles. Quelles que soient les différences entre ces deux plans, la distinction 8 apparaît comme la première étape, concernant l'essence divine, accessible à la raison naturelle, d'une étude de la Trinité.

Mais une autre interprétation est possible, qui considère la distinction 8 comme un moment argumentatif nécessaire à l'étude de la génération du Fils, déployée des distinctions 4 à 9. C'est celle d'Albert le Grand, qui écrit au début de la distinction 8 : « Ici commence la troisième partie de ce traité de la génération du Fils : en effet, puisque, dans toute génération, l'essence est d'une certaine manière conjointe à celui qui est engendré par celui qui engendre, on pourrait croire qu'elle est divisée par la communication de la génération éternelle : et alors elle ne serait pas immuable, ni simple : c'est pourquoi on en vient à ces [propriétés] là, afin que nous sachions

⁵¹² Th.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, p. 86.

⁵¹³ I, d. 2, c. 1. Les premières lignes citent saint Augustin, *De Trinitate*, I, 2, 4 : « Trinitas sit unus et solus et verus Deus, scilicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Et haec Trinitas unius eiusdemque substantiae vel essentiae dicitur ».

⁵¹⁴ Pour une étude de la relation en Dieu entre essence et opérations, notamment *ad extra*, chez Pierre Lombard, Roland de Bologne, Alain de Lille et Pierre de Poitiers, voir John Wei, « Divine simplicity and predestination in the second half of the twelfth century », in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 73/1(2006), p. 37-68.

⁵¹⁵ Ainsi saint Bonaventure explique-t-il qu'au sein de la partie sur la Trinité « *secundum quod intelligitur* », après deux sous-parties – l'une apportant des arguments en faveur de la Trinité, l'autre écartant des doutes – vient une troisième sous-partie sur les « propriétés et conditions de la Trinité et de l'Unité ». Cette sous-partie est elle-même divisée en trois en fonction des types de propriétés : 1. les propriétés concernant l'essence, comme la vérité (dist. 8) ; 2. les propriétés concernant les Personnes, comme la génération (dist. 9-18) ; 3. les propriétés concernant l'essence et les Personnes, comme l'égalité des Personnes en éternité, grandeur et puissance (à partir de la dist. 19).

⁵¹⁶ Le plan proposé par saint Thomas est différent, mais attribue le même rôle à la distinction 8. Après avoir considéré « la Trinité des Personnes dans l'unité de l'essence », il s'agirait maintenant de déterminer ce qui se rapporte à chacune d'elles. Les Personnes sont envisagées d'abord en elles-mêmes (dist. 8-32), puis comparées entre elles (à partir de la dist. 33). Mais chaque Personne, si elle a des propriétés propres, possède néanmoins la même essence que les deux autres ; aussi, même si cette partie concerne ce qui se rapporte à chaque Personne, il y est question de l'essence commune ; les distinctions 8-32 se divisent donc ainsi : 1. l'essence commune (dist. 8) ; 2. les Personnes distinctes (dist. 9-25) ; 3. les propriétés distinctives (dist. 26-32).

qu'elle n'est pas divisée»⁵¹⁷. La distinction 8 permet de prévenir l'idée, qui pourrait surgir à l'issue des distinctions 4-7, d'une division de l'essence par la génération du Fils. Si l'essence était divisible, elle serait muable et non simple. Aussi, en montrant l'immutabilité et la simplicité de l'essence divine, on montre qu'elle n'est pas divisible, et donc pas divisée dans la génération. Cette interprétation est cohérente avec l'objet de la distinction 9, qui porte sur la coéternité du Père et du Fils et le caractère ineffable de cette génération, le Fils étant engendré sans être pour autant postérieur, engendré tout en étant éternel. En effet, la distinction 8 établit également l'éternité de Dieu et permet de montrer, sachant que les trois Personnes partagent la même essence, que le Fils est éternel comme le Père. Elle prévient ainsi toute idée d'antériorité temporelle du Père sur le Fils. En démontrant la simplicité, l'immutabilité et l'éternité divines, Pierre Lombard donne donc les moyens de caractériser plus précisément la génération du Fils et d'en écarter les imperfections propres à toute génération créée. Cette insertion de la distinction 8 dans le traité de la génération du Fils permet ainsi de rendre compte du choix des attributs, et notamment la simplicité, qui y sont démontrés et est, par ailleurs, conforme à la primauté trinitaire des *Sentences*. Elle est également cohérente avec les quatre autorités que citent les chapitres 3-8 consacrés à la simplicité : essentiellement Augustin, mais aussi Hilaire de Poitiers, Boèce et Isidore de Séville. La citation ponctuelle de ce dernier, *Etymologies*, VII, 1, ne nous retiendra pas, Isidore étant un compilateur plus qu'un penseur original. En revanche, il est notable qu'Hilaire, Augustin et Boèce aient élaboré l'idée de simplicité divine dans le cadre de la controverse avec les ariens, qui précisément niaient la génération du Fils et sa coéternité avec le Père au nom de l'unité et de l'indivisibilité divines⁵¹⁸.

Maintenant que le rôle de la simplicité divine dans l'argumentation générale des *Sentences* est éclairci, il est temps d'analyser plus en détail les chapitres qui lui sont consacrés. Ils comportent trois temps, les deux premiers reprenant les thématiques de l'élaboration ancienne du problème de la simplicité – la distinction Dieu/créatures et la difficulté à dire et penser le simple –, le dernier répondant tacitement⁵¹⁹ à des thèses contemporaines du Lombard, attribuées à Gilbert de Poitiers ou à ses disciples.

⁵¹⁷ Albert le Grand, *CS*, I, d. 8, *divisio textus* (*Opera omnia*, Paris, Vivès, 1893, t. XXV) : « Hic incipit tertia pars illius tractatus de generatione Filii : cum enim in omni generatione sit essentia aliquo modo conjunctua genito a generante, posset credi esse divisa per communicationem aeternae generationis : et tunc non esset incommutabilis, nec simplex : et ideo inducitur hic de istis, ut sciamus non esse divisam, et tamen communicatam in generante et genito. »

⁵¹⁸ Voir aussi dans les *Sentences*, I, d. 19, c. 5-6 (appel à la simplicité pour montrer que les Personnes ne sont pas des parties de Dieu), d. 23, c. 6 (« il ne faut pas dire que Dieu est multiple, mais qu'il est trine et simple. »).

⁵¹⁹ Voir P. W. Rosemann, *Peter Lombard*, p. 56 : toutes les opinions théologiques influentes de l'époque sont présentes dans les *Sentences*, mais « les contemporains ne sont jamais identifiés par leur nom ».

Les chapitres 3 et 4 reprennent l'analyse augustinienne de la complexité des créatures, dans le *De Trinitate*, VI, VI, 8, et soulignent que les créatures spirituelles, comme l'âme, ne sont pas véritablement simples, même si elles le sont davantage que les corps. Que l'âme ait des facultés et des passions variées et changeantes prouve sa complexité. Au contraire, en Dieu, « être heureux n'est pas autre chose qu'être grand, ou sage, ou vrai, ou bon, ou qu'être absolument »⁵²⁰, affirme le Lombard en citant Augustin, conformément d'ailleurs à la perspective du chapitre 1 qui fait de Dieu l'être par excellence. Ainsi, seule l'essence divine est « *proprie ac vere simplex* »⁵²¹, Dieu est « *summe simplex* »⁵²². L'affirmation que Dieu est *suprêmement* simple suggère qu'il y a des degrés de simplicité, et de ce point de vue l'âme est simple relativement au corps. Mais en disant que Dieu seul est simple proprement et véritablement, on induit une approche binaire entre la complexité du créé et la simplicité, absolue, de Dieu. Nous retrouvons ici des aspects de la problématisation ancienne de la simplicité : l'utilisation de la simplicité comme critère distinctif de Dieu par rapport au créé, ainsi que la double manière, discrète ou continue, de se représenter leur relation. Cependant il faut souligner que la référence aux créatures a davantage ici une fonction méthodologique : Pierre Lombard reprend le conseil augustinien d'étudier la complexité des créatures pour pouvoir ensuite mieux comprendre le sens de la simplicité divine⁵²³.

Dans un deuxième temps, les chapitres 5 à 7 confrontent la simplicité de Dieu à la complexité de notre langage et de notre logique prédicative. Dans le chapitre 5, Pierre Lombard insiste sur la pluralité des noms divins :

« Il faut ici faire remarquer avec soin ceci : étant donné qu'Augustin dit que seul Dieu est véritablement simple, pourquoi dit-il que celui-ci est nommé de manière multiple ? Mais il dit cela non à cause de la diversité des accidents ou des parties, mais à cause de la diversité et multitude des noms qui sont dits de Dieu, qui, bien que multiples, signifient cependant une seule chose, à savoir la nature divine. En effet, ces noms ne sont pas compris de telle sorte qu'ils soient dits de cette substance immuable et éternelle, incomparablement plus simple que l'âme humaine, de la même manière qu'ils sont dits des créatures. D'où Augustin, dans *La Trinité* (VI, 4, 6) : « Pour Dieu, être, c'est être fort, ou être sage, et tout ce que vous direz de cette multiplicité simple ou de cette simplicité multiple, pour signifier sa substance. Mais pour l'âme humaine, être n'est pas être fort, ou prudent, ou juste : l'âme peut en effet exister sans avoir aucune de ces vertus. »⁵²⁴

⁵²⁰ I, d. 8, c. 4.3 : « non est ibi aliud ipsum beatum esse, et aliud magnum aut sapientem aut verum aut bonum esse, aut omnino esse ».

⁵²¹ I, d. 8, c.3.

⁵²² I, d. 8, c. 4.3.

⁵²³ I, d. 8, c. 3 : « Ut autem scias quomodo simplex sit illa substantia, ut te docet Augustinus in VI libro *De Trinitate*, « animadvertite primo quare omnis creatura sit multiplex et nullo modo vere simplex », et primo de corporali, postea de spirituali creatura. » Cf. Augustin, *De Trinitate*, VI, VI, 8 : « Si autem quaeritur quomodo simplex et multiplex sit illa substantia, animadvertenda est primo creatura quare sit multiplex, nullo autem modo vere simplex. »

⁵²⁴ I, d. 8, c. 5 : « Hic diligenter notandum est, cum dicat Augustinus solum Deum vere simplicem esse, cur dicat eundem multipliciter dici. – Sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dicit, sed propter diversitatem ac multitudinem nominum quae de Deo dicuntur ; quae, licet multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet divinam naturam. Haec enim non ita accipiuntur, cum de illa incommutabili aeternaque substantia incomparabiliter simpliciore quam est humanus animus, dicuntur, quemadmodum cum de creaturis dicuntur. – Unde Augustinus in libro VI *De Trinitate* : « Deo hoc est esse quod est fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplici

Pierre Lombard ne réfère la multiplicité des noms divins à aucune multiplicité en Dieu, ils « signifient » tous une seule chose, la nature ou l'essence divine. La simplicité absolue de Dieu, « incomparablement » supérieure à celle des créatures les plus simples, explique que le langage ne s'y applique pas de la même façon. Les chapitres 6-7 éclaircissent ce point, en approfondissant doublement la réflexion : d'une part en remontant du langage à la structure de notre logique, d'autre part en passant de la multiplicité des divers attributs (force, bonté, sagesse...) à la dualité substance/accident. En reprenant les analyses augustinienne des catégories du *De Trinitate*, V, 1, 2 et VII, 4, 9, Pierre Lombard montre que « les prédicaments de l'art dialectique ne conviennent nullement à la nature de Dieu, qui n'est le sujet d'aucun accident »⁵²⁵, et qui par conséquent n'est pas au sens propre une « substance », mais davantage une essence, et même l'essence par excellence. Par exemple, Dieu lui-même est sa bonté, qui n'est pas en lui comme dans un sujet.

Le chapitre 8, dans un troisième et dernier temps, élargit cette analyse au-delà des accidents en montrant que Dieu est ce qu'il a et qu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit Dieu lui-même. Ici s'éclaire la tripartition « parties, accidents, formes », dont le chapitre 3 annonçait qu'il n'y en avait aucune diversité en Dieu. Jusqu'à présent, Pierre Lombard a montré qu'il n'y avait en Dieu diversité ni de parties, comme dans les créatures corporelles, ni d'accidents. Le chapitre 8 permet de nier en Dieu toute diversité de formes, au-delà des seules formes accidentelles, et de conclure, même si le Lombard ne le fait pas explicitement, que Dieu n'a pas de forme, mais est une forme, en particulier qu'il n'a pas la divinité, mais *est* la divinité. Ce chapitre est en effet une réponse implicite aux thèses attribuées à Gilbert de Poitiers et discutées au concile de Reims.

Pierre Lombard procède en deux étapes. Dans la première, il justifie que Dieu est ce qu'il a – « la simplicité et pureté de cette essence est telle, qu'il n'y a rien en elle qui ne soit pas elle, mais celle qui a et ce qu'elle a sont identiques »⁵²⁶ – puis dans la seconde, il précise, en s'appuyant sur *La Cité de Dieu*, XI, 10, que si la nature divine est bien ce qu'elle a, si le Père est la vie qu'il a, cependant le Père n'est pas le Fils qu'il a. Dieu est ce qu'il a excepté ce que l'on dit d'une Personne divine relativement à une autre. Dans la première étape, Pierre Lombard multiplie notablement les autorités. Augustin apparaît, en troisième lieu seulement, avec notamment la formule clé : « [cette perfection] se trouve de telle manière dans la nature de chacune des trois

multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia eius significetur. Humano autem animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem aut iustum : potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutem ». »

⁵²⁵ I, d. 8, c. 6 : « illa praedicamenta artis dialecticae Dei naturae minime convenire, quae nullis subiecta est accidentibus. » (trad. Ozilou)

⁵²⁶ I, d. 8, c. 8.1 : « Huius autem essentiae simplicitas ac sinceritas tanta est, quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa, sed idem est habens et quod habetur. »

Personnes, que celui qui l'a est cela même qu'il a, étant substance immuable et simple. »⁵²⁷ En quatrième lieu, Isidore confirme l'idée : « On dit que Dieu est simple, soit parce qu'il ne laisse pas échapper ce qu'il a, soit parce que lui-même n'est pas une chose et une autre ce qui est en lui »⁵²⁸. Mais les deux premières autorités sont plus significatives. Hilaire de Poitiers, « une source d'inspiration importante pour la théologie trinitaire de Pierre »⁵²⁹, est d'abord cité, lui qui, le premier sans doute, comme on l'a vu, formule avec tant de netteté et d'insistance cette identité totale qui caractérise Dieu, « *Quod Deus est Deus totum est* »⁵³⁰. Sont cités deux passages de son *De Trinitate*, dont les formules essentielles sont : « *Totum quod in eo est, unum est* »⁵³¹ et « *Non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur et aliud sit ipse qui habeat* »⁵³². Après ce retour aux sources de la doctrine, Pierre Lombard évoque une deuxième autorité, dont la présence signale la portée polémique de ce passage : Boèce. Il cite les phrases suivant le passage fondamental pour la simplicité divine du *De Sancta Trinitate*, où Boèce montre que la substance divine est ce qu'elle est et n'est pas constituée à partir d'éléments qu'elle n'est pas : « Aussi est véritablement un, ce dans quoi il n'y a aucun nombre ; en lui il n'y a rien d'autre en plus de ce qu'il est ; et en effet il ne peut être sujet. »⁵³³ Il semble que ce soit le seul lieu du livre I des *Sentences* où le Lombard cite un texte de Boèce⁵³⁴. Le statut particulier de Boèce est confirmé par un passage ultérieur du livre I, à la distinction 33, où Pierre Lombard résume ce chapitre 8 de la distinction 8 :

« Et lorsque nous dissertons plus haut sur la simplicité de la déité, par les autorités des Pères, à savoir Augustin, Hilaire, Isidore et même Boèce, (*Cumque de simplicitate deitatis supra dissereremus, auctoritatibus Sanctorum, scilicet Augustini, Hilarii, Isidori necnon et Boethii*), nous avons montré à l'évidence que Dieu est totalement ce qu'il a en soi, excepté que le Père a un Fils sans être le Fils, et que le Fils a un Père sans être le Père ; et il en est de telle sorte dans la nature des trois que celui qui a, est ce qu'il a, et que tout ce qui est là est un, est une seule vie : ce que nous ne répéterons pas maintenant, afin de ne pas paraître fastidieux au lecteur. »⁵³⁵

Ce « *necnon et Boethii* » est très significatif. Nous pouvons l'interpréter de deux façons, non exclusives d'ailleurs. Cela pourrait manifester une prudence vis-à-vis de Boèce, qui ne fait pas encore partie des autorités incontestées en matière théologique. Comme l'explique Margaret

⁵²⁷ I, d. 8, c. 8.1 : « in libro XV (17, 28) *De Trinitate* : « Sic habetur in natura uniuscuiusque trium, ut qui habet, hoc sit quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia ». »

⁵²⁸ I, d. 8, c. 8.1 : « Unde Isidorus ait : « Deus simplex dicitur, sive non amittendo quod habet, seu quod aliud non est ipse et aliud quod in ipso est ». » (*Etymologies*, VII, 1, 26 ; *Sentences*, I, 1, 6) (trad. Ozilou)

⁵²⁹ D'après P.W. Rosemann, *Peter Lombard*, p. 56.

⁵³⁰ *De Trinitate*, VI, 12.

⁵³¹ *De Trinitate*, VII, 27.

⁵³² *De Trinitate*, VIII, 43.

⁵³³ I, d. 8, c. 8.1 : « De hoc eodem Boethius in I libro *De Trinitate* ait : « Quocirca hoc vere unum, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeter id quod est ; neque enim subiectum fieri potest ». » (2, 102-105 (II, 13-14))

⁵³⁴ Si l'on se réfère à l'index des auteurs anciens et médiévaux dans *Les Quatre Livres des Sentences, Premier Livre*, M. Ozilou (trad.), p. 566.

⁵³⁵ I. d. 33, c. 1.3, nous soulignons (trad. Ozilou modifiée).

Gibson⁵³⁶, la méfiance de l'époque carolingienne vis-à-vis des *Opuscula sacra*, à l'exception du IX^e s., a pesé sur le XII^e s. Ainsi dans sa *Theologia Christiana*, Abélard ne convoque absolument pas les *Opuscula sacra* : « A cet égard, Abélard était peut-être représentatif des intellectuels [...] des années 1120. Les *Opuscula Sacra* étaient des œuvres bien établies, appropriées pour l'étude en classe et la source d'une preuve textuelle occasionnelle : mais elles n'étaient pas encore vues comme radicalement pertinentes pour la pratique de la théologie. »⁵³⁷ Toutefois les *Opuscula Sacra* furent intégrées au XII^e siècle, aux côtés des autorités patristiques, dans la littérature sententiaire. Le *Sic et Non* d'Abélard en témoigne lui-même, ainsi que les *Sentences* du Lombard, comme le manifeste notre distinction 8 que cite précisément Margaret Gibson⁵³⁸. « Sous la rubrique de « littérature sententiaire », Boèce fut silencieusement élevé au statut des Pères »⁵³⁹.

Cependant, la référence à Boèce a probablement aussi un rôle stratégique et révèle une adresse tacite à Gilbert de Poitiers et ses disciples, en leur opposant l'autorité de Boèce dont eux-mêmes se prévalent. En effet, la distinction 33 rappelle les résultats de la distinction 8 afin d'établir que les propriétés personnelles⁵⁴⁰ non seulement sont *dans* les Personnes, mais *sont* les Personnes elles-mêmes et l'essence divine elle-même. Pierre Lombard y réfute, tout comme dans la distinction 34, ceux qui nient cette identité entre propriétés, Personnes et essence. « Il s'agit au premier chef de Gilbert de Poitiers et de son *Explication de la La Trinité de Boèce* »⁵⁴¹, précise Marc Ozilou, qui indique que « ses disciples, notamment Adhemar de Saint-Ruf »⁵⁴², sont également visés, et que plusieurs passages de la distinction 34 sont « un écho du débat concernant l'interprétation des Pères, qui eut lieu en marge du concile de Reims (1148) entre saint Bernard et Gilbert de Poitiers. »⁵⁴³ En effet, même si la portée exacte de ses thèses est controversée⁵⁴⁴,

⁵³⁶ Margaret Gibson, « The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages », in *Boethius. His Life, Thought and Influence*, M. Gibson (éd.), Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 214-234. Sur la réception de Boèce au Moyen-Âge, voir aussi : Ferdinand Sassen, « Boethius, leermester der Middeleeuwen », *Studia Catholica* 14(1938), p. 97-122 et 216-230, traduit en allemand (« Boethius – Lehrmeister des Mittelalters ») et publié dans *Boethius*, M. Fuhrmann, J. Gruber (éd.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 82-124, et en particulier pour les *Opuscula sacra*, p. 96-108 ; Gangolf Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden, Brill, 1966.

⁵³⁷ Margaret Gibson, « The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages », p. 221 (nous traduisons).

⁵³⁸ « The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages », note 38, p. 231-232.

⁵³⁹ « The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages », note 38, p. 231-232.

⁵⁴⁰ C'est-à-dire la paternité, la filiation et la spiration, même si Pierre Lombard n'emploie pas usuellement ces mots.

⁵⁴¹ *Les Quatre Livres des Sentences, Premier Livre*, M. Ozilou (trad.), note 1, p. 425

⁵⁴² *Les Quatre Livres des Sentences, Premier Livre*, M. Ozilou (trad.), note 6, p. 428.

⁵⁴³ *Les Quatre Livres des Sentences, Premier Livre*, M. Ozilou (trad.), note 1, p. 431. Voir aussi F. Pelster, « Petrus Lombardus und die Verhandlungen über die Streitfrage des Gilbertus Porreta in Paris (1147) und Reims (1148) », in *Miscellanea lombardiana*, Novara, Istituto geografico de Agostini, 1957, p. 65-73, p. 72, note 15 : I, d. 33 et 34 sont orientées contre Gilbert et ses élèves.

⁵⁴⁴ Voir A. Hayen, « Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 1935-1936, p. 29-102 ; Michael E. Williams, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, Rome, Analecta Gregoriana, vol. LVI, sectio B (n. 23), 1951 ; H. C. van Elswijk, *Gilbert Porreta : sa vie, son œuvre, sa pensée*, Leuven, Spicilegium sacrum lovaniense, 1966 ; *Gilbert de Poitiers et ses contemporains, Aux origines de la Logica Modernorum*, J. Jolivet, A. de Libera (éd.), Naples, Bibliopolis, 1987, notamment L. M. de

Gilbert de Poitiers s'est appuyé sur la distinction boécienne entre *id quod est* et *esse*, reformulée en *subsistens* (ex. : un corps) et *subsistentia* (la corporéité) ou *id quod est* et *quo est*⁵⁴⁵, pour distinguer d'une part entre Dieu et la divinité ou déité⁵⁴⁶, d'autre part entre les Personnes et leur propriété. La référence à Boèce vient contrer Gilbert sur son propre terrain, explicitement dans la distinction 33 au sujet de l'identité Personne-propriété et implicitement dans la distinction 8 au sujet de l'identité Dieu-divinité. En effet, il serait invraisemblable que le Lombard, en affirmant de façon si insistante que Dieu est ce qu'il a et qu'il n'y a rien en lui qui ne soit pas lui, n'ait pas voulu implicitement affirmer dans la distinction 8 que Dieu est sa divinité, surtout quand on songe au premier article de la profession de foi – identifiant termes abstraits et termes concrets en Dieu – opposée à Gilbert lors du concile de Reims par Bernard de Clairvaux, dont Pierre Lombard fut un tenant⁵⁴⁷ :

« Nous croyons et confessons que la nature simple de la divinité est Dieu, et qu'on ne peut aucunement nier de façon catholique que la divinité est Dieu et Dieu la divinité. Mais si on dit que Dieu est sage par la sagesse, grand par la grandeur, éternel par l'éternité, un par l'unité, Dieu par la divinité, etc., nous ne le croyons que s'il est sage par cette sagesse, qui est Dieu lui-même ; que s'il est grand par cette grandeur, qui est Dieu lui-même ; que s'il est éternel par cette éternité, qui est Dieu lui-même ; que s'il est un par cette unité, qui est Dieu lui-même ; que s'il est Dieu par cette divinité qu'il est lui-même ; c'est-à-dire par lui-même Dieu sage, grand, éternel, un. »⁵⁴⁸

Le contexte polémique du chapitre 8 de la distinction 8 ne fait d'ailleurs plus aucun doute quand on le rapproche des pages de Bernard de Clairvaux où la simplicité divine est défendue dans le cadre d'une critique de Gilbert de Poitiers⁵⁴⁹ : le sermon 80 sur le *Cantique des Cantiques*⁵⁵⁰,

Rijk, « Gilbert de Poitiers, ses vues sémantiques et métaphysiques », p. 147-171, et M. L. Colish, « Gilbert, the Early Porretans, and Peter Lombard : Semantics and Theology », p. 229-250.

⁵⁴⁵ Voir Pierre Duhem, « Digression au sujet d'un axiome de Boèce : l'esse, le quod est, le quo est », in *Le système du monde*, t. V, Paris, Hermann et Fils, 1917, p. 285-316, p. 290 et p. 294-295.

⁵⁴⁶ Sur la distinction Deus/divinitas chez Gilbert, voir H. C. van Elswijk, *Gilbert Porreta : sa vie, son œuvre, sa pensée*, p. 321-327 : au concile de Reims, selon Geoffroy d'Auxerre, Gilbert proposa ainsi sa thèse : « forma Dei et divinitas qua Deus est, ipsa non est Deus. »

⁵⁴⁷ Voir H. C. van Elswijk, *Gilbert Porreta : sa vie, son œuvre, sa pensée*, p. 95 : au concile de Reims, Bernard reçut l'appui de nombreux théologiens des écoles françaises contre Gilbert et Abélard, dont Pierre Lombard.

⁵⁴⁸ Denzinger, 389 : « Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Si vero dicitur : Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum esse, et alia huiusmodi : credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse ; nonnisi ea magnitudine quae est ipse Deus, magnum esse ; nonnisi ea aeternitate quae est ipse Deus, aeternum esse ; nonnisi ea unitate quae est ipse Deus, unum esse ; nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse : id est, seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum. »

⁵⁴⁹ Même si aux yeux de Gilbert, la distinction entre Dieu et sa divinité ne porte pas atteinte à sa simplicité : voir A. Hayen, « Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée », p. 59-60 : « La divinité « par laquelle » Dieu est, est simple. On en peut inférer immédiatement que Dieu lui-même est simple. Qu'on n'objecte pas d'ailleurs la distinction réelle en Dieu, comme en tout être, d'*id quod* et d'*id quo* : entre ces termes entièrement hétérogènes, toute composition est impossible. Comment tenir pour composé un être déterminé à l'existence par une forme qui ne l'est pas, sans affirmer à la fois qu'il est déterminé (par la simplicité de cette forme) et non déterminé (puisqu'il ne serait pas simple comme elle) ? » ; M. E. Williams, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, p. 63-64.

⁵⁵⁰ *Sermones super Cantica Cantorum (36-86)*, Sermo 80, en particulier III, 5 – IV, 9 (S. Bernardi Opera vol. II, p. 280 sq. ; ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, Romae, Ed. Cistercienses, 1958). *Sermons sur le Cantique V* (sermons 69-86), R. Fassetta (trad.), Œuvres complètes XIV, Paris, Cerf, SC 511, 2007. Pour la présence de ces passages de saint Bernard dans l'œuvre de saint Bonaventure, voir J. G. Bougerol, « Saint Bonaventure et saint Bernard », *Antonianum*, 46 (1971), p. 3-79, réédité dans J. G. Bougerol, *Saint Bonaventure : Etudes sur les sources de sa pensée*, Variorum Reprints, Northampton, 1989, notamment p. 19, 27 et 42. Ainsi Bonaventure écrit-il dans son *Commentaire*

écrit peu après 1148, puisqu'il mentionne « le récent concile célébré à Reims » (IV, 8), et le livre V du *De consideratione*⁵⁵¹, dernière œuvre de Bernard, qui mourut en 1153. En effet, on retrouve la même analyse de la simplicité divine comme identité entre Dieu et ce qu'il a⁵⁵² et, élément décisif, le seul philosophe que citent ces pages du livre V *De consideratione* est précisément Boèce, et plus exactement la phrase même du *De Sancta Trinitate* que citera Pierre Lombard dans sa distinction 8⁵⁵³. Un aperçu de l'argumentation du *De consideratione* montre son homogénéité avec la distinction du Lombard, à ceci près que ce dernier ne débat pas explicitement avec Gilbert sur la divinité. Bernard de Clairvaux passe, en V, 13, de la considération des anges à celle de Dieu, et demande de façon répétée « Qu'est-ce que Dieu ? » La première réponse rappelle le chapitre 1 de la distinction 8 : elle est fondée sur *Exode*, 3, 14, et affirme que Dieu est « Celui qui est ». Après avoir expliqué que Dieu est le principe, Bernard en vient, en V, 15, à la critique de la distinction entre Dieu et sa divinité et à la défense de la simplicité. Dieu est « ce que l'on peut concevoir de meilleur », aussi, dit Bernard à son adversaire, « tu ne dois pas accepter qu'il y ait quelque chose par lequel Dieu soit et qui ne soit pas Dieu »⁵⁵⁴, sinon, ce par quoi Dieu est Dieu serait meilleur que Dieu ! « Il est meilleur de reconnaître que cette divinité, par laquelle ils disent que Dieu est, n'est pas autre que Dieu. Il n'y a rien en Dieu que Dieu. « Quoi ? » disent-ils : « tu nies que Dieu ait la divinité ? » Non, mais ce qu'il a, il l'est. « Tu nies que Dieu soit par la divinité ? » Non, mais elle n'est pas autre que celle qu'il est lui-même. »⁵⁵⁵ A un Dieu multiple ou double, Bernard oppose un Dieu que l'on peut penser meilleur que cela, sachant que Dieu, insiste-t-il, doit être cherché au-dessus de ce que l'homme peut penser, non en deçà (V, 16). Or quel est ce Dieu auquel songe Bernard ? Il répond d'une façon lapidaire : « *Mera simplicitas*, la pure simplicité » (V, 16), formule frappante quand on se serait attendu à « un Dieu simple » et qui tente de dépasser la dualité même du langage. Il explicite ce qu'est un Dieu simple :

des Sentences, I, d. 27, p. I, a. un., q. 4, resp. (éd. Quaracchi) : « [...] sicut fuit de opinione Porretani circa proprietates. Dicebat enim, illas non esse Deum, et ad hoc consequitur contrarium fidei. Cum enim Ecclesia adoret proprietatem, tunc adoraret non Deum, et non Deus esset adorandus. Unde si, postquam ostensum est sibi inconveniens, non retractasset errorem, fuisset ab Ecclesia haereticus iudicatus ; sed retractavit in concilio Rhemensi, ut dicit Bernardus. »

⁵⁵¹ *De consideratione*, V, en particulier VI, 13 – VIII, 19 (S. Bernardi Opera vol. III, p. 477 sq.). *De la considération*, P. Dalloz (trad.), Paris, Cerf, 1986.

⁵⁵² Par exemple, *Sermon sur le Cantique* 80, III, 5 : Parmi les créatures, « nulle forme n'est ce dont elle est la forme. [...] L'âme n'est pas plus sa grandeur que le corbeau sa noirceur, la neige sa blancheur, l'homme sa faculté de rire ou sa raison [...]. Seule la nature souveraine et incréée, qui est Dieu Trinité, revendique pour soi cette pure et singulière simplicité de son essence qui fait qu'on ne trouve pas en elle ceci et cela, ce lieu et cet autre lieu, ce temps et cet autre temps. Demeurant en elle-même, elle est ce qu'elle a, et ce qu'elle est, elle l'est toujours et de façon identique. »

⁵⁵³ *De consideratione*, V, VII, 17 : « Hinc de eo Boetius : « Hoc vere unum, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud praeter id quod est. Neque enim subiectum fieri potest : forma enim est. » » Pierre Lombard ne cite pas les trois derniers mots.

⁵⁵⁴ *De consideratione*, V, VII, 15 : « non oportet assentiaris esse aliquid, quo Deus sit et quod Deus non sit. » (nous traduisons)

⁵⁵⁵ *De consideratione*, V, VII, 15 : « At melius illam divinitatem, qua dicunt Deum esse, non aliud quam Deum esse fatemur. Non est in Deo nisi Deus. « Quid ? » inquirunt : « negas Deum habere divinitatem ? » Non, sed quod habet, hoc est. « Negas divinitate Deum esse ? » Non, sed non alia quam quae ipse est. » (nous traduisons)

« Il n'y a pas plus en lui ceci ou cela que ces choses-ci ou ces choses-là. Il est Celui qui est, non celui qui est cela. Pur, simple, entier, parfait, égal à lui-même, il n'emprunte rien aux temps, ni aux lieux, ni aux choses, mais il ne leur abandonne rien non plus de ce qu'il est. Il n'est ni divisible, ni réductible à l'unité. Car Dieu, s'il est un, n'est pas unifié. Il ne se compose pas de parties comme un corps ; il n'est pas divisé par des passions comme l'âme ; il n'est pas soumis à des formes comme le sont toutes les créatures ; il n'est même pas soumis à une seule forme, comme certains l'ont prétendu. [...] Dieu est sa propre forme. Dieu est sa propre essence. »⁵⁵⁶

Pour montrer combien l'unité de Dieu est souveraine et indépassable – « Dieu est aussi simple qu'il est un. Il est un, et rien d'autre n'est un comme lui. Si l'on peut dire, il est unissime, *unissimus* »⁵⁵⁷, « il est suprêmement et, pour ainsi dire, uniquement un, *unice unum* »⁵⁵⁸, extraordinairement un – Bernard propose un examen de différents niveaux d'unité⁵⁵⁹. Il montre⁵⁶⁰ que Dieu est certes un comme la lune ou le soleil qui sont uniques ; mais il l'est davantage, tout d'abord parce qu'il est « un avec lui-même » (*unus sibi*), c'est-à-dire qu'il est toujours identique à lui-même, ce qui n'est pas le cas du soleil ou de la lune, comme en témoignent leurs révolutions ; ensuite, et plus encore, Dieu est « un en lui » (*unus in se*), c'est-à-dire qu'« il n'a rien en lui sinon lui » (« *Nihil in se nisi se habet* »). C'est ici que Bernard cite Boèce : « Est vraiment un celui dans lequel in n'y a aucun nombre, celui dans lequel il n'y a rien d'autre que ce qu'il est. En effet, il ne peut être sujet : car il est forme. »

Pierre Lombard ne reprend pas cette conception de Dieu comme forme⁵⁶¹, il ne rend pas non plus sa distinction 8 tributaire d'une dispute théologique précise et ne mentionne pas que Dieu est sa divinité⁵⁶². Cependant, la proximité de son raisonnement avec celui de Bernard de Clairvaux, tout comme la citation identique de Boèce, ainsi que l'expression « *necnon et Boethii* »,

⁵⁵⁶ *De consideratione*, V, VII, 16 : « Tam non habet hoc et illud, quam non haec et illa. Est qui est, non quae est. Purus, simplex, integer, perfectus, constans sibi, nihil de temporibus, nihil de locis, nihil de rebus trahens in se, nihil ex se deponens in eis, non habens quod ad numerum dividat, non quae colligat ad unum. Unum quippe est, sed non unitum. Non partibus constat, ut corpus ; non affectibus distat, ut anima ; non formis substat, ut omne quod factum est, sed neque formae, ut istis visum est. [...] Ipse sibi forma, ipse sibi essentia est. » (trad. Dalloz)

⁵⁵⁷ *De consideratione*, V, VII, 17 : « Tam simplex Deus quam unus est. Est autem unus, et quo modo aliud nihil. Si dici possit, unissimus est. »

⁵⁵⁸ *De consideratione*, V, VIII, 19 : « at illud summum atque, ut ita dicam, unice unum ».

⁵⁵⁹ Un peu plus loin, *De consideratione*, V, VIII, 18, il propose même, sur un tout autre plan, une énumération de différentes sortes d'unités, toutes inférieures à l'unité divine : « unitas collectiva » (tas de pierres), « unitas constitutiva » (tout constitué de parties, corps de membres), « unitas coniugativa » (deux êtres ne faisant qu'une seule chair), « unitas nativa » (union de l'âme et de la chair dans l'homme), « unitas potestativa » (homme à la vertu stable et égale), « unitas consentanea » (plusieurs personnes ne faisant qu'un cœur par la charité), « unitas votiva » (unité de l'âme qui ne fait qu'un esprit avec Dieu), « unitas dignativa » (union de notre limon au Verbe de Dieu dans une seule personne). L'unité de Dieu, « où la consubstantialité fait l'unité » (V, VIII, 19) est souveraine.

⁵⁶⁰ Voir *De consideratione*, V, VII, 17.

⁵⁶¹ S'il n'identifie pas Dieu à sa forme, Pierre Lombard l'identifie à son essence ; par exemple dans la distinction 19 du livre I, en montrant que l'éternité, la grandeur et la puissance sont « une seule et même chose en Dieu, à savoir l'essence divine simple et immuable » (d. 19, c. 2.1), il écrit : « Ainsi encore la puissance de Dieu est-elle l'essence divine. D'où Augustin au livre VII des *Confessions* : « La volonté et la puissance de Dieu sont Dieu lui-même. » » (d. 19, c. 2.3).

⁵⁶² Otto Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus, Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung*, Leipzig, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1902, p. 11, remarque que le Lombard ne dit rien dans les *Sentences* sur la position de Bernard de Clairvaux face à Gilbert de Poitiers. Voir aussi N. M. Häring, « Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule », in *Miscellanea lombardiana*, 1957, p. 113-127, qui remarque que Pierre se tait sur le « Deus non est deitas » mais exprime son opposition en I, d. 33, 2 ; I, d. 3 ; I, d. 25 ; I, d. 24 ; I, d. 23 ; I, d. 33-34.

prouvent bien la dépendance de ce chapitre 8 à l'égard des débats entourant Gilbert de Poitiers lors du concile de Reims.

La distinction 8 a donc progressé vers une simplicité sans cesse croissante, passant de l'absence de parties corporelles à l'identité des attributs entre eux, puis à l'identité des attributs avec Dieu, c'est-à-dire à l'absence d'accidents inhérents à une substance, pour enfin, au-delà des accidents, nier toute dualité entre Dieu et ce qu'il pourrait « contenir », comme une forme ou une essence. Dieu a en propre, par rapport à l'ensemble des créatures, d'être ce qu'il a. Les jeux de langage sur les verbes être et avoir tentent de contourner la dualité intrinsèque à la prédication. L'esprit humain atteint ses limites et Pierre Lombard ne manque pas de le mentionner discrètement, par une citation d'Augustin : « Dans la substance de Dieu, il n'est rien qui ne soit substance, comme si la substance était autre chose que ce qui arrive à la substance [...] de telles choses peuvent se dire, et être facilement crues, mais elles ne peuvent être vues que d'un cœur pur »⁵⁶³, et dans la conclusion : « grande est l'identité, grande est l'unité, l'immutabilité, la simplicité et la pureté de la divine substance, que nous assignons à la mesure de notre chancelante faiblesse. »⁵⁶⁴

L'enseignement de Pierre Lombard fut consacré par le IV^e concile de Latran en 1215⁵⁶⁵, qui intégra précisément pour la première fois la simplicité divine dans une profession de foi authentique du magistère⁵⁶⁶ :

« Nous croyons fermement et nous confessons simplement qu'il y a un seul et unique vrai Dieu, éternel, immense, tout-puissant, immuable, incompréhensible et ineffable, Père et Fils et Saint-Esprit, trois personnes, mais une seule essence, substance ou nature absolument simple »⁵⁶⁷.

⁵⁶³ I, d. 8, c. 8.1 : « Augustinus quoque in libro *De Fide et Symbolo* (IX, 20) dicit : « In Dei substantia non est aliquid quod non sit substantia, quasi aliud ibi sit substantia, aliud quod accidat substantiae ; sed quidquid ibi intelligi potest, substantia est. Verum haec dici possunt, facile et credi, videri autem nisi puro corde omnino non possunt. »

⁵⁶⁴ I, d. 8, c. 8.3 : « quanta est identitas, quanta est unitas, immutabilitas, simplicitas, puritas divinae substantiae, iuxta infirmitatis nostrae valitudinem assignavimus. » (trad. Ozilou)

⁵⁶⁵ Ce concile demanda aux universités d'adopter les *Sentences* comme manuel de théologie. Voir *Les Quatre Livres des Sentences, Premier Livre*, M. Ozilou (trad.), p. 31-33 ; Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et vérité, 1979/1987, p. 69-71.

⁵⁶⁶ La profession de foi rédigée par Bernard de Clairvaux contre Gilbert de Poitiers lors du concile de Reims, dont nous avons cité le premier article, fut promulguée mais « n'en acquit point l'autorité d'un document authentique du magistère ecclésiastique, nous apprend Othon de Freisingen, car les cardinaux, favorables à l'évêque de Poitiers, obtinrent du Pape cette concession » (A. Hayen, « Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée », p. 40).

⁵⁶⁷ Concile de Latran IV, chapitre 1, Denzinger 800 : « Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus : tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino » (nous traduisons). Voir John W. Baldwin « Paris et Rome en 1215 : les réformes du IV^e concile de Latran », in *Journal des savants*, 1997, p. 99-124, p. 109-110.

Ces lignes ouvrent le premier chapitre, orienté contre les Albigeois et les Cathares, mais c'est dans le deuxième chapitre qu'il faut chercher la raison de cette insistance sur la simplicité de la nature divine. Le concile y condamne un écrit où Joachim de Flore critique la théologie trinitaire de Pierre Lombard, plus précisément l'idée d'essence divine, qui est à la fois Père, Fils et Saint-Esprit, qui n'engendre pas, n'est pas engendrée et ne procède pas⁵⁶⁸. Joachim, influencé par la pensée de Gilbert de Poitiers⁵⁶⁹, accuse Pierre d'instaurer une quaternité, ajoutant l'essence divine aux trois Personnes. Il voit lui « dans la Trinité un groupe de trois personnes, unies seulement parce qu'elles sont informées par une même nature, la divinité ; d'ailleurs, conformément à ses idées générales sur la distinction de la nature et de la personne, il enseigne que cette nature commune, ou cette divinité ne fait point partie de l'Être divin. Le type de l'unité qu'il applique à la Trinité est l'unité d'une collection »⁵⁷⁰. La simplicité de l'essence divine est l'outil qui permet de réfuter cette forme de trithéisme. Elle permet d'identifier Dieu et divinité ou nature divine, et de rendre intelligible le dogme trinitaire : Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit, et en même temps le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu. Elle rend possible une distinction des Personnes par la seule origine, dans l'identité absolue de la substance.

« Quant à nous, avec l'approbation du saint concile universel, nous croyons et confessons avec Pierre Lombard qu'il y a une seule réalité suprême, incompréhensible et ineffable, qui est véritablement Père et Fils et Saint-Esprit, les trois personnes ensemble et chacune d'elles en particulier. C'est pourquoi il y a en Dieu seulement Trinité et non pas quaternité, parce que chacune des trois personnes est cette réalité, c'est-à-dire la substance, l'essence ou la nature divine. Elle seule est le principe de toutes choses, en dehors duquel aucun autre principe ne peut être trouvé. Et cette réalité n'engendre pas, n'est pas engendrée et ne procède pas, mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré et le Saint-Esprit qui procède, en sorte qu'il y a distinction dans les personnes et unité dans la nature.

[...] ce qu'est le Père, le Fils l'est et le Saint-Esprit aussi, absolument le même, de sorte que, selon la foi orthodoxe et catholique, ils sont crus être consubstantiels. En effet, le Père, en engendrant le Fils de toute éternité, lui a donné sa substance [...]. Et on ne peut pas dire, qu'il lui aurait donné une partie de sa substance, et aurait gardé pour lui une partie, puisque la substance du Père est indivisible, étant donné qu'il est absolument simple. Mais on ne peut pas dire [non plus] que le Père aurait transféré au Fils sa substance en engendrant, comme s'il l'avait donnée au Fils de sorte qu'il ne l'avait pas gardée pour lui-même, sinon il aurait cessé d'être substance⁵⁷¹. Il apparaît donc qu'en naissant, le Fils a reçu la substance du Père sans aucune diminution, de sorte que le Père et le Fils ont la même substance. Et ainsi le Père est une même chose avec le Fils, et aussi avec le Saint-Esprit qui procède des deux.

Mais quand la Vérité prie le Père pour ses fidèles, en disant : je veux « qu'ils soient un en nous, comme nous sommes un » (Jn, 17, 22), ce nom « un » est reçu pour les fidèles au sens de l'union de la charité dans la grâce, mais pour les Personnes divines au sens de l'unité d'identité dans la nature, de la même façon que la Vérité dit ailleurs : « Soyez parfait, comme votre Père céleste est parfait » (Mt, 5, 48), comme s'il disait plus manifestement : « Soyez parfait » de la perfection de la grâce, « comme votre Père céleste est parfait » de la perfection de la nature, bien entendu chacun selon son mode. Parce qu'entre le

⁵⁶⁸ Voir *Sentences*, I, d. 5.

⁵⁶⁹ Paul Fournier, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, Picard et Fils, 1909, p. 34 et p. 79 sq. Aussi, la condamnation de Joachim atteint aussi Gilbert : voir F. Pelster, « Petrus Lombardus und die Verhandlungen über die Streitfrage des Gilbertus Porreta in Paris (1147) und Reims (1148) ».

⁵⁷⁰ Paul Fournier, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, Picard et Fils, 1909, p. 15-16.

⁵⁷¹ Dans *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (p. 61-62), Emmanuel Falque indique que le concile vise dans cette phrase une formule ambiguë de Richard de Saint-Victor.

Créateur et la créature, on ne peut relever une similitude sans qu'on puisse relever entre eux une dissimilitude [encore] plus grande. »⁵⁷²

Aucune unité créée ne peut atteindre la perfection de l'unité de simplicité. Il est remarquable que la première affirmation, dans le magistère, de la simplicité absolue de l'essence divine conduise, indirectement, à celle de la *maior dissimilitudo* entre le Créateur et la créature. Les débats trinitaires ont intensément contribué à mettre en avant l'idée de simplicité divine, on le voit encore avec ce IV^e concile de Latran, qui évoque la simplicité non pas en énumérant les attributs de Dieu, mais pour qualifier la nature des trois Personnes. Toutefois, la motivation première de cette idée est de garantir la transcendance de Dieu, de distinguer Dieu de l'homme, et plus profondément le Créateur de la créature. En remontant à la question de leur similitude, le concile identifie le motif profond de cette querelle trinitaire, et par là en revient à la fonction première de la notion de simplicité divine. Chez les maîtres scolastiques du XIII^e siècle, la simplicité sera de plus en plus examinée comme un attribut de Dieu, dans une moindre dépendance à l'égard des questions trinitaires. C'est dans la relation entre Créateur et créature, et la dialectique entre leur similitude et dissimilitude, qu'elle va se trouver essentiellement prise⁵⁷³.

⁵⁷² Concile de Latran IV, chapitre 2, Denzinger 804-806 : « Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus ; tres simul personae, ac singillatim quaelibet earundem : et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina : quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest : et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit : ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura. [...] id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, iuxta quod ipse testatur : « Pater quod dedit mihi, maius omnibus est » (Jo 10, 29). Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam : et sic eadem res est Pater et Filius. nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens. Cum vero Veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem, Volo (inquiens) « ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus » (Jo 17, 22) : hoc nomen "unum" pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio caritatis in gratia, pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis unitas in natura, quemadmodum alibi Veritas ait : « Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est » (Mt 5, 48), ac si diceret manifestius : 'Estote perfecti' perfectione gratiae, 'sicut Pater vester caelestis perfectus est' perfectione naturae, utraque videlicet suo modo quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda » (nous traduisons). Dans *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (p. 61-62), Emmanuel Falque indique que le concile vise une formule ambiguë de Richard de Saint-Victor, quand il souligne que le Père ne transfère pas sa substance au Fils de sorte qu'il la perdrait.

⁵⁷³ La *Summa theologiae sive De Mirabili scientia Dei* d'Albert le Grand (*Opera omnia*, t. 34, pars 1, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1978) propose un traitement riche et original de la simplicité de l'essence divine (livre I, partie I, tr. 4, q. 20). Sans l'approfondir ici, relevons 1/ qu'en référence explicite aux *Sentences* de Pierre Lombard, la simplicité est examinée entre l'*essentialitas* et l'*incommutabilitas*, lors de l'étude de l'essence divine ; 2/ l'influence profonde de l'expression du *Liber de Causis*, XXI, « simplex in fine simplicitatis », qui suggère une gradation de la simplicité, d'où les questions originales posées par Albert dans cette q. 20 : c. 1 « An deus sit simplex », c. 2 « Qualis sit simplicitas dei », c. 3 « Quanta sit simplicitas essentiae divinae », c. 4 « Utrum deo proprium sit esse in fine simplicitatis » et c. 5 « Utrum comparatione divinae simplicitatis alia simplicia sint composita » ; 3/ la référence dans le c. 2 à la question de la similitude entre Créateur et créature : Albert dégage différents types de simplicité parmi les créatures (celle du point, celle du corps homogène, celle des principes de la substance, la matière et la forme, les premiers composants en général, et celle de l'intelligible) mais montre que la simplicité divine ne correspond à aucune d'elles ; pourtant, proposait le *sed contra* : « ea quae sunt in creaturis et pertinent ad nobilitatem earum, exemplificata sunt a creatore. Et sic videtur, quod sicut exemplum similitudo est exemplaris, ita debeat esse similitudo inter exemplatam simplicitatem et exemplarem, et simplicitas, quae in exemplis non invenitur, videtur etiam non esse in exemplari. » Albert répond que la simplicité créée ne fait qu'imiter la simplicité divine, sans l'égaliser : « est exemplum imitationis et est exemplum perfectae aequalitatis. Et simplicia in creatis exempla sunt simplicitatis divinae secundum quamcumque imitationem, sed exempla esse non possunt secundum aequalitatem perfectam. » 4/ l'affirmation du

Tandis que saint Thomas d'Aquin pensera la simplicité divine de façon assez unilatérale selon la voie de la dissimilitude, saint Bonaventure sera beaucoup plus nuancé, voire hésitant, et abordera aussi la simplicité, d'une façon très originale, selon la voie de la similitude.

lien de tout ce qui est créé avec la composition, entendue en un sens large, la simplicité suprême étant propre à l'incréé : « Ergo omne creatum comparatum ad increatum aliquid habet compositionis. Et hoc meo iudicio verum est, ita quod aliquid compositionis large sumatur sic, quod componibilitas et contingere compositioni aliquid compositionis dicantur ; omne enim creatum habitudinibus ad causas sui esse concretum est. Et ideo, inquantum creatum est, sine compositione non est. Increatum autem nec ad intrinseca constituenta, quae nulla habet, nec ad extrinseca, ex quibus sit, essentialibus habet dependentias vel habitudines. Et ideo concretum habitudinibus essentialibus non est, sed in termino simplicitatis simplex. »

Troisième partie : la simplicité divine chez saint Bonaventure

L'œuvre de saint Bonaventure est précieuse pour l'intelligence de la simplicité divine, en ce qu'elle réussit à nous la faire goûter. Sa théologie n'est pas pure « science spéculative », mais « sagesse », science savoureuse, qui doit nous conduire à aimer⁵⁷⁴. L'idée de simplicité absolue paraît pourtant peu propice à une telle théologie pratique. N'est-elle pas condamnée à faire l'objet de raisonnements abstraits, sans résonance existentielle et finalement déceptifs, l'esprit humain s'y trouvant aveuglé par une trop haute lumière ? Sans doute, saint Bonaventure affronte lui aussi l'austérité *pour nous* de la simplicité divine, en explicitant d'ailleurs, au cours d'analyses linguistiques et épistémologiques, les raisons pour lesquelles notre esprit se trouve si démuni face à elle. Néanmoins, par petites touches, il réussit à donner à l'idée de simplicité divine une coloration et une épaisseur, qui en favorisent l'intuition.

Ou plutôt la « contuition ». C'est en effet une affirmation, isolée, mais majeure de Bonaventure que « l'intellect s'élève d'une certaine manière, par l'intelligence, à une contuition de la simplicité »⁵⁷⁵. La contuition est un acte simple et synthétique comme l'intuition, mais elle s'en distingue en ce qu'elle suppose une médiation créée. Avoir une contuition de la simplicité divine, c'est la saisir, non pas directement, mais au sein des créatures en tant qu'elles sont des manifestations ou des expressions de Dieu⁵⁷⁶. C'est toute la pensée bonaventurienne de la ressemblance, *similitudo*, qui est ici présupposée. Comme l'explique Laure Solignac⁵⁷⁷,

« Bonaventure décrit la structure ontologique du monde comme une *structure de ressemblance* [...] toute créature peut être appelée ressemblance de Dieu, dans la mesure où toute créature possède les trois propriétés suivantes : premièrement, être la ressemblance de Dieu implique d'avoir Dieu pour Père, par le Fils, cause exemplaire de toute chose. Deuxièmement, la ressemblance, fût-elle un ver de terre, exprime et déclare ce dont elle est la ressemblance ; en ce sens toute créature est une révélation divine. Troisièmement, toute ressemblance, venant de Dieu, reconduit à Dieu celui qui sait la recevoir. »⁵⁷⁸

⁵⁷⁴ Voir *CS*, I, prooemium, q. 3, resp.

⁵⁷⁵ *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, resp. : « intellectus aliquo modo per intelligentiam ascendat ad contuitum simplicitatis ». Ce passage sera commenté plus en détail par la suite.

⁵⁷⁶ « Une intuition serait précisément la vue directe de Dieu qui nous est refusée ; une contuition, au sens propre, n'est que l'appréhension dans un effet perçu de la présence d'une cause dont l'intuition nous fait défaut », explique E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1924, p. 385. Voir infra pour d'autres définitions de ce concept.

⁵⁷⁷ Auteur notamment d'un doctorat intitulé « Haec est logica nostra : le concept de ressemblance dans la pensée de saint Bonaventure » (2011).

⁵⁷⁸ Laure Solignac, *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, Paris, Parole et Silence, 2010, p. 46-47.

Pour qu'une contuition de la simplicité divine soit possible, il faut donc que le monde créé la représente ou la révèle d'une certaine façon. Ici nous nous heurtons à une tension forte dans la pensée de saint Bonaventure : la simplicité est-elle un trait distinctif de l'incréé, le créé étant caractérisé par son universelle composition, ou bien la simplicité divine peut-elle dans une certaine mesure se refléter dans le créé ? Bonaventure hésite entre les deux perspectives, jusque, on le verra, dans les *Collationes in Hexaëmeron*, où il tranche en faveur de la première thèse par un argument *ex pietate*⁵⁷⁹ : « attribuer à la créature ce qui n'appartient qu'à Dieu est dangereux. Il est donc moins dangereux de dire que l'ange est composé, même si ce n'est pas vrai, que de dire qu'il est simple ; parce que cela, je l'attribue à l'ange, ne voulant pas lui attribuer ce qui appartient à Dieu, à cause de la piété que j'ai pour la majesté de Dieu. »⁵⁸⁰ Toutefois l'originalité de Bonaventure par rapport à une tradition qui pense la simplicité divine de façon seulement négative, comme non-composition, dans le but de préserver notre conception de Dieu de tout anthropomorphisme et de toute assimilation au créé, cette originalité donc consiste à admettre une certaine ressemblance créée de la simplicité divine. C'est elle qui en rend possible la contuition et une connaissance positive. Dans l'*Hexaëmeron*, Bonaventure soutient que Dieu seul est simple, mais dans la plupart de ses analyses de la simplicité divine, il affirme que Dieu est *simplicissimus* ou *summe simplex*, ce qui autorise alors une simplicité moins haute, créée, par exemple angélique.

Avant de préciser par quelles médiations créées saint Bonaventure aborde la simplicité divine, soulignons néanmoins que les analyses de cet attribut divin si abstrait relèvent d'abord, pour reprendre la distinction formulée dans l'*Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, de la « théologie au sens propre », c'est-à-dire de la théologie spéculative, qui consiste en un « bon usage des intelligibles », et non pas de la « théologie symbolique »⁵⁸¹, qui consiste en « un bon usage des sensibles » et plus largement⁵⁸² des vestiges et images de Dieu⁵⁸³. Bonaventure examine en détail la simplicité de Dieu dans des œuvres de théologie spéculative : le *Commentaire des Sentences* et les *Questions disputées*

⁵⁷⁹ Concernant l'argument *ex pietate*, voir J.-G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988, p. 153-158 : « On peut le définir ainsi, à la suite de R. Guardini : entre deux propositions théologiques dont l'une est théoriquement plus proche de la vérité et l'autre pratiquement plus religieuse, la deuxième est plus vraisemblable. » (p. 153)

⁵⁸⁰ *Collationes in Hexaëmeron*, IV, 12. Texte latin complet *infra*.

⁵⁸¹ Pour la tripartition en théologie symbolique (« recte utamur sensibilibus »), théologie au sens propre (« recte utamur intelligibilibus ») et théologie mystique, voir *Itinéraire*, I, 7.

⁵⁸² Comme le souligne Laure Solignac, « la considération de l'âme humaine en tant que miroir ou symbole de Dieu ressortit elle aussi, d'une certaine façon, à la théologie symbolique, bien qu'il ne s'agisse pas d'une chose sensible » (*La théologie symbolique de saint Bonaventure*, p. 72, note 39).

⁵⁸³ Dans l'*Itinéraire* (voir I, 2), les vestiges et les images de Dieu tendent à se confondre respectivement avec les créatures corporelles et spirituelles, mais en réalité chez saint Bonaventure toute créature est vestige de Dieu, en tant qu'elle a Dieu pour cause, tandis que seuls les esprits en sont des images, en tant qu'ils peuvent avoir Dieu pour objet, comme l'explique Laure Solignac, dans *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, p. 48-60, notamment p. 53.

sur le *Mystère de la Trinité*, auxquelles on associera ici le *Breviloquium*. Il n'y cherche pas à contempler Dieu au sein des créatures, en tant qu'elles en sont des symboles ou des miroirs, mais il étudie la nature de Dieu à l'aide de concepts universels et de raisonnements abstraits.

Toutefois deux remarques s'imposent ici. Tout d'abord, cette théologie spéculative réalise aussi une forme de contuition. Mais le créé qui sert de médium est « la ressemblance de la lumière divine brillant sur nous »⁵⁸⁴, c'est-à-dire les idées nécessaires et absolues de notre esprit en tant que reflet des idées divines et donc de Dieu lui-même. Ainsi dans l'*Itinéraire*, Bonaventure atteint Dieu comme être même et acte pur à partir de notre idée d'être, et conformément au nom que Dieu avait indiqué à Moïse, « Celui qui est » (*Exode*, 3, 14)⁵⁸⁵. Il dégage méthodiquement les caractéristiques de l'*ipsum esse* et c'est alors qu'apparaît, dans l'*Itinéraire*, après la primauté et l'éternité, l'attribut de simplicité :

« Regarde donc, si tu peux, l'être très pur [...]. Observe qu'il n'a rien en soi que l'être lui-même : il est sans composition, mais simple au plus haut point. [...] parce qu'il est premier et éternel, il n'est pas à partir d'autres, il est donc simple au plus haut point. [...] Il est le plus grand, parce qu'il est simple au plus haut point. En effet, parce qu'il est simple au plus haut point dans son essence, il est le plus grand en puissance, car plus la puissance est une, plus elle est infinie. [...] Parce qu'il est simple au plus haut point et le plus grand, il est tout entier en toutes choses et tout entier en dehors, et par là « il est une sphère intelligible, dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». »⁵⁸⁶

C'est donc dans la mesure où l'esprit humain contemple, par « l'intelligence »⁵⁸⁷, l'idée d'être absolu qu'il pourrait avoir une contuition de la simplicité divine. D'ailleurs, en affirmant que « l'intellect s'élève d'une certaine manière, *par l'intelligence*, à une contuition de la simplicité »⁵⁸⁸, Bonaventure fait bien référence à cette « intelligence », qui accède à l'absolu, et non aux facultés sensibles ou réflexives de l'esprit. Pourtant, dans les faits, et c'est la deuxième remarque, la théologie spéculative intègre des moments de théologie symbolique, la contuition de la simplicité

⁵⁸⁴ *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, VII, 1 : « mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce » (nous traduisons et nous soulignons). Dans ce passage, Bonaventure récapitule le parcours des chapitres I à VI de l'*Itinéraire*. L'esprit s'est élevé à la contuition de Dieu selon des degrés successifs. Il a d'abord considéré le monde sensible extérieur, au moyen des sens et de l'imagination (chap. I-II), puis est rentré en lui-même pour considérer ses propres facultés, grâce à la raison et à l'intellect (chap. III-IV). Cet accès à Dieu par la médiation des vestiges et des images correspond, en un sens large, à la théologie symbolique. L'étape ultérieure (chap. V-VI) relève de la théologie spéculative. Les facultés mises en œuvre sont « l'intelligence », qui contemple l'essence divine à partir de l'idée d'être, et « la cime de l'âme », qui contemple la Trinité à partir de l'idée de bien. Voir *Itinéraire*, I, 6, pour la liste des puissances de l'âme mises en jeu à chaque degré : « sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis ».

⁵⁸⁵ Voir E.-H. Wéber, « L'herméneutique christologique d'Exode 3-14 chez quelques maîtres parisiens du XIII^e siècle », in A. de Libera et E. Zum Brunn (éd.), *Celui qui est, Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3-14*, Paris, Cerf, 1986, p. 47-101, notamment pour Bonaventure et l'*Itinéraire* p. 72-75. « L'*Itinerarium*, qui conjugue avec audace la formule biblique “Je suis celui qui suis” et la notion proposée par Avicenne de l'être comme premier objet intellectuellement connu, développe un peu cette thèse difficile d'une connaissance immédiate de Dieu comme Être” (p. 73).

⁵⁸⁶ *Itinéraire*, V, 5-8 : « Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes [...]. Occurrit etiam tibi ut nullo modo in se habens, nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut cum nullo compositum, sed simplicissimum. [...] quia primum et aeternum; ideo non ex aliis, ergo simplicissimum. [...] Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita. [...] Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc « est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam ». »

⁵⁸⁷ Qui est, comme on l'a dit plus haut, la puissance de l'âme mise en jeu dans ce chapitre V de l'*Itinéraire*.

⁵⁸⁸ *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, resp.

divine ne s'opère pas seulement par l'intelligence, mais aussi par les sens et la conscience, au travers de vestiges et d'images, matériels, spirituels, humains et angéliques, sans lesquels notre esprit serait aveuglé par l'absolu comme le hibou par la lumière⁵⁸⁹. La référence à « la sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part »⁵⁹⁰ joue ce rôle, à ceci près qu'il s'agit d'un objet fictif et non directement d'un vestige de Dieu.

L'image créée la plus fidèle de la simplicité divine est certainement, aux yeux de Bonaventure, la simplicité des purs esprits angéliques⁵⁹¹. Le Docteur séraphique associe souvent la simplicité et la nature spirituelle. Il oppose le domaine corporel, où la perfection suppose la composition, et le domaine spirituel, où elle suppose au contraire la simplicité. Ainsi plus un ange est proche de Dieu, plus il est simple, mais en un sens positif évoquant l'excellence et la noblesse, et non seulement au sens négatif de non-composition, car du point de vue des modes de composition, tous les anges sont égaux. Sans doute, nous n'avons pas une connaissance directe des esprits angéliques, c'est donc à partir de l'intuition de notre propre esprit humain que nous pouvons accéder à une certaine intuition de la simplicité divine.

La considération de l'âme humaine, « image de Dieu »⁵⁹², permet notamment de comprendre que la simplicité n'est pas liée à la pauvreté ou à la petitesse, mais qu'elle accompagne, dans l'ordre spirituel, la richesse, la grandeur et la pluralité. Dans le domaine de l'esprit, l'addition n'entraîne pas de composition, comme dans les corps, mais au contraire une plus haute simplicité ; ainsi, en s'accroissant notre charité devient plus simple, et par là plus proche de Dieu⁵⁹³. Le plus haut est le plus simple, et donc Dieu est à la fois radicalement simple et infini. Cette alliance implique par exemple que Dieu est tout entier dans chaque créature, tout entier dans une créature parce qu'il est simple et tout entier en dehors d'elle parce qu'il est infini. L'âme humaine, qui est au microcosme du corps ce que Dieu est au macrocosme du monde⁵⁹⁴, est de la même façon tout entière dans chaque partie du corps.

⁵⁸⁹ Voir *Itinéraire*, V, 4.

⁵⁹⁰ Dont nous verrons que Bonaventure l'attribue à Hermès Trismégiste et qu'elle provient du *Livre des XXIV Philosophes*.

⁵⁹¹ Comme le relève Laure Solignac, « En tant qu'image de Dieu, l'homme est comme l'ange immédiatement ordonné à Dieu. [...] Chacun représente Dieu d'une manière particulière : l'ange représente par exemple la transcendance de Dieu, sa nature indépendante et purement spirituelle ; l'homme en revanche le représente davantage comme principe et comme fin, ce qui est directement lié à sa corporéité » (*La théologie symbolique de saint Bonaventure*, p. 58-59).

⁵⁹² Voir par exemple *Itinéraire*, III, 1 : « ...in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago ».

⁵⁹³ On peut proposer un autre exemple : quand notre esprit connaît davantage un sujet et l'approfondit, sa connaissance est la fois plus grande et plus simple, parce qu'il devient capable de remonter aux principes à partir desquels les autres connaissances sont déduites et s'organisent.

⁵⁹⁴ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 3, f. 1. Voir James Mc Evoy, « Microcosm and macrocosm in the writings of st. Bonaventure », in *S. Bonaventura 1274-1974*, II, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 309-343.

La simplicité absolue de Dieu s'ajoute alors à sa primauté – dont elle est chez Bonaventure une conséquence immédiate – pour justifier sa fécondité infinie. L'infinité de l'essence, enracinée dans la simplicité, entraîne l'infinité de la puissance. Saint Bonaventure défend, et c'est bien connu, la fécondité du premier, mais corrélativement aussi la fécondité du simple. Cette fécondité est aussi bien trinitaire, *ad intra*, que créatrice, *ad extra*. Quant à la première, Bonaventure recourt à nouveau à la médiation créée de l'esprit humain, pour nous donner la contuition de l'harmonie profonde qui unit simplicité et production. Notre esprit, en exerçant son intelligence, engendre un verbe intérieur, sans que cela ne diminue sa simplicité. Les actes de la vie trinitaire, spirituels et intérieurs, sont pleinement cohérents avec la simplicité de Dieu. Bonaventure insiste tout particulièrement sur l'harmonie entre la trinité de Dieu et sa suprême simplicité, en soutenant que la simplicité est d'autant plus haute qu'elle est capable d'intégrer une certaine pluralité. Il utilise à nouveau un échelon créé intermédiaire pour nous le faire comprendre. Il s'agit de l'universel, qui est plus simple que le singulier, alors qu'il réside en plusieurs suppôts ; par exemple, la bonté est plus simple qu'un homme bon. Mais l'essence divine est encore plus simple que l'universel, parce que tout en ayant plusieurs suppôts, les Personnes divines, elle n'est pas multipliée, à la différence de l'universel, qui est multiplié dans ses suppôts : il y a plus de bonté en trois hommes qu'en un seul, mais il y en a autant dans les trois Personnes divines qu'en une seule. La considération de l'universel permet donc de réfuter le principe selon lequel ce qui est séparé de la pluralité est plus simple que ce qui y est contenu, et de distinguer pluralité et multiplicité. Le sommet de la simplicité intègre la pluralité et écarte la multiplicité.

Quant à l'alliance entre simplicité et fécondité créatrice, Bonaventure, à la suite du Pseudo-Denys, en trouve la contuition dans des vestiges mathématiques, l'unité, le point et le cercle. L'unité engendre des nombres à l'infini, le point est à l'origine d'un nombre infini de droites, le centre simple est au principe d'un cercle étendu et composé, tandis que les rayons figurent le double mouvement d'*exitus* et de *reductio*, de sortie de Dieu et de retour ou de reconduction vers lui. Le cercle peut également figurer ce double mouvement des créatures par rapport à Dieu, qui est alors représenté par un point du cercle.

Mais ce trajet circulaire des créatures est lui-même à l'image de Dieu, en tant qu'il est représenté, cette fois-ci, non par un point mais par un cercle. Le point évoque la seule simplicité, tandis que le cercle exprime l'alliance de la simplicité avec la perfection et l'infinité. Bonaventure considère en effet le cercle comme la figure la plus parfaite, « *perfectissima* », qui s'achève là où elle a commencé⁵⁹⁵, la figure « *simplicissima, capacissima et pulcherrima* »⁵⁹⁶, « simple, vaste et belle au plus

⁵⁹⁵ *CS*, III, d. 1, a. 2, q. 1, resp. : « ... perfectionis consummatio, sicut apparet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur, a quo incepit. »

haut point ». Dans le cercle, le principe et la fin coïncident, et à ce titre on peut le considérer comme un symbole de la coïncidence des opposés⁵⁹⁷ qui résulte de la simplicité divine. Dieu est à la fois le plus simple et le plus grand⁵⁹⁸, et de ce fait il possède à un degré suprême toutes les perfections que nous connaissons dans le créé, mais de façon absolument unitaire. Les perfections divines sont donc identiques entre elles, et finalement à Dieu. En Dieu coïncident donc par exemple la miséricorde et la justice, ou encore la puissance et la sagesse, c'est-à-dire des attributs que l'on a tendance à opposer chez l'homme. Au-delà de la figure du cercle, saint Bonaventure s'appuie sur l'observation des perfections créées pour donner la contuition de l'unité des perfections divines : ainsi chez l'homme une puissance dénuée de sagesse est faible, une puissance suprême inclut nécessairement la sagesse. Par extrapolation, on devine que les perfections se rejoignent et ne font qu'un à leur niveau suprême d'excellence.

La simplicité implique que tout ce qui est en Dieu est Dieu, « *quidquid est in Deo est ipse Deus unus et solus* »⁵⁹⁹, toutes les perfections s'équivalent donc l'une l'autre. C'est l'une des conséquences les plus manifestes de la simplicité absolue de Dieu et saint Bonaventure utilise enfin une autre médiation créée pour nous en donner la contuition : non seulement nos concepts, non seulement les images et les vestiges de Dieu, mais sa démarche et méthode théologique elle-même, circulaire sans être tautologique, à l'image de la simplicité divine. Cette circularité est aussi bien celle du *De Mystério Trinitatis*, qui achève par là où il avait commencé, à savoir la primauté de Dieu, après en avoir déduit successivement une série d'attributs divins, que celle, plus diffuse, des raisonnements prouvant les attributs divins les uns par les autres⁶⁰⁰.

⁵⁹⁶ *CS*, IV, d. 24, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « *Figura enim orbicularis est simplicissima, capacissima et pulcherrima.* » Cette remarque est appliquée ici à la forme en couronne de la tonsure.

⁵⁹⁷ Selon l'expression de Nicolas de Cues. Sur le rôle central de ce principe ou plutôt de ce schème dans la pensée bonaventurienne, voir Ewert H. Cousins, « La « *Coincidentia Oppositorum* » dans la théologie de Bonaventure », in *Actes du Colloque Saint Bonaventure, 9-12 septembre 1968, Orsay*, Etudes Franciscaines, Supplément 1968, Paris, 1968, p. 15-31 ; *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1978.

⁵⁹⁸ Voir notamment l'*Itinéraire* chap. V-VII pour la coïncidence des opposés dans l'essence divine, dans la Trinité et dans le Christ. Concernant l'essence divine, relevons ce passage significatif : « *Nam ipsum esse est primum et novissimum, est aeternum et praesentissimum, est simplicissimum et maximum, est actualissimum et immutabilissimum, est perfectissimum et immensum, est summe unum et tamen omnimodum.* » (V, 7) Voir Werner Beierwaltes, *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 385 sq.

⁵⁹⁹ *Breviloquium*, I, chap. 4, § 6.

⁶⁰⁰ De la même façon, Nicolas de Cues affirmera que « toute théologie est circulaire », que « les noms des attributs se vérifient circulairement l'un de l'autre », sachant que « le cercle est la figure parfaite de l'unité et de la simplicité » (*De la Docte Ignorance*, I, 21).

Le Commentaire des Sentences

Au cours du XIII^e siècle, les Commentaires des *Sentences* ont abandonné la forme de la glose littérale du texte du Lombard au profit d'une lecture plus systématique et moins descriptive⁶⁰¹. Le *Commentaire* d'Albert le Grand, bien que sous la forme de *questions*, suit encore de près le texte des *Sentences*, comme en témoignent, par exemple, sa *divisio textus* de la partie de la distinction 8 du livre I⁶⁰² sur la simplicité divine, et le plan correspondant de son commentaire⁶⁰³.

⁶⁰¹ Voir *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 1 (G.R. Evans, éd.), notamment, parmi les auteurs de ce collectif, Russell L. Friedman, dans la conclusion p. 510, p. 512-513, p. 523-527, et dans l'article « The *Sentences* commentary, 1250-1320. General Trends, The Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination », p. 84-100. Il explique que les premiers « commentaires », dans la seconde moitié du XII^e siècle, sont des gloses littérales du texte de Pierre Lombard, expliquant les mots qu'il emploie et ses intentions [p. 508] ; ainsi la glose du Pseudo-Poitiers. Au début du XIII^e siècle apparaît le premier Commentaire des *Sentences*, « *The First Sentence Commentary of Early Scholasticism* », selon son éditeur A. M. Landgraf (1939), celui de Stéphane Langton [p. 508-509 et p. 524]. Il s'agit en effet de la première glose des *Sentences* qui n'est pas simplement littérale, mais qui emploie la forme de la *quaestio*. Dans la première moitié du XIII^e siècle, les premiers commentaires universitaires, comme celui de Alexandre de Halès, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (1223-1227), sont caractérisés par un mélange de glose et de *quaestio*. Au milieu du XIII^e siècle, la *quaestio* a supplanté la glose et les Commentaires adoptent une structure fixe et réglée, à l'image de ceux de saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Au tournant des XIII^e et XIV^e siècles, par exemple chez Jean Duns Scot et Guillaume d'Ockham, la structure de la question évolue et devient plus complexe : la *quaestio* ne contient plus simplement des arguments *pro*, des arguments *contra*, puis la conclusion et les réponses aux objections, mais toute une série de positions différentes tenues sur le problème en question, que l'auteur critique et desquelles en même temps il extrait de quoi forger sa propre position [p. 92-94]. Enfin, dans la seconde moitié du XIV^e siècle, la structure de la *quaestio* évolue encore dans les Commentaires des *Sentences* ; les questions sont bien moins nombreuses, mais sont beaucoup plus vastes et traitent en leur sein un plus grand nombre de problèmes particuliers [p. 428-431]. Ainsi du Commentaire de Marsilius d'Inghen, dont les questions comprennent des *suppositiones*, *notabilia*, *conclusiones*, *corollaria* [p. 496-497].

⁶⁰² Albert le Grand, *CS*, I, d. 8, partie III, *divisio textus* :

« Agitur de simplicitate divinae naturae.

I. *Ostendit simplicitatem esse propriam divinae naturae in comparatione ad corporalem naturam et ad spirituales.*

1) Quod sit simplex, ita quod est quicquid habet. (début du c. 3, avant la citation d'Augustin)

2) Ab hac simplicitate excludit naturam corporalem. (fin du c. 3 + c. 4.1)

3) Ab hac simplicitate excludit naturam spirituales. (c. 4.2 et 4.3)

4) Soluit obiectionem quae posset fieri ex hoc quod Deus dicitur multipliciter. (c. 5)

5) Removet praedicamentum accidentale ab natura divina. (c. 6)

II. *Concludit ex hoc quod non cadit in praedicamento substantia.* (c. 7 et 8) »

⁶⁰³ Albert le Grand, plan du *CS*, I, d. 8, partie III :

Divisio textus

(c. 3 et 4.1)

Art. 22 : Utrum divina natura sit simplex, vel composita ex quo est et quod est ?

Art. 23 : Quaeritur, Cum sit compositio multiplex, quare Magister solum tangit triplicem, scilicet partium, accidentium, et formarum ?

Art. 24 : An solius Dei natura simplex est ?

(c. 4.2, 4.3 et 5)

Art. 25 : Utrum anima rationalis sit simplex vel composita ?

Art. 26 : Utrum anima sit in toto corpore tota, et in qualibet parte tota ?

Art. 27 : An anima propter accidentia sua bene probatur esse composita ?

Art. 28 : An bene sequitur, Divina essentia est simplex : ergo incommutabilis ?

Art. 29 : Quomodo Deus aliquid symbolice nominatur ?

Bonaventure⁶⁰⁴, qui lit les *Sentences* de 1250 à 1252, en ayant sous les yeux les reportations de ce qu'Albert avait lu avant 1248⁶⁰⁵, prend beaucoup plus de distance par rapport au texte de Pierre Lombard, dont il recherche la cohérence et la structure sous-jacente, quitte à « forcer » un peu le texte⁶⁰⁶. Ainsi sa *divisio textus* de la partie de la distinction 8 sur la simplicité divine, nous en apprend autant sur sa propre approche de cet attribut que sur celle de l'auteur des *Sentences*, et donne des clés pour envisager sa pensée de la simplicité divine dans l'ensemble de son *Commentaire des Sentences*.

Bonaventure, *CS*, I, d. 8, p. II, *Divisio textus*

Magister ostendit simplicitatem divinae essentiae vel naturae.

I. Proprie simplex

- 1) Proponit, quod proprie est simplex. (1^e phrase du c. 3)
- 2) Ostendit, quod non convenit naturae corporali. (fin de c. 3 + c. 4.1)
- 3) Ostendit, quod non convenit naturae spirituali. (c. 4.2 et 4.3)

II. Vere simplex

- 1) Ostendit, quod in Deo est pure multiplicitas nominum. (c. 5)
- 2) Ostendit, quod in eo non est diversitas praedicamentorum. (c. 6)
- 3) Concludit, quod nomina praedicamentorum in divinis non possunt dici proprie, et etiam nomen primi praedicamenti. (c. 7)

III. Summe simplex

- 1) Ostendit, quod tanta est ibi simplicitas, quod nulla est ibi rerum diversitas. (c. 8.1)
- 2) Ostendit, quod cum hac simplicitate stat personarum pluralitas. (c. 8.2)
- 3) Epilogat, quod ostensa est in divina essentia triplex proprietates. (c. 8.3)

(c. 6)

Art. 30 : Utrum in Deo possunt esse accidentia, et utrum causet ea ?

Art. 31 : Utrum novem praedicamenta accidentium tam secundum genera quam secundum species possunt Deo attribui ? et, Utrum Deus potest intelligi sine qualitate bonus ?

(c. 7)

Art. 32 : Utrum praedicamentum substantiae potest Deo attribui, ita quod Deus sit in praedicamento substantiae ?

(c. 8)

Art. 33 : An Hilarius omnem modum compositionis bene tangat per quatuor quae ponuntur in Littera ?

Art. 34 : Utrum relatio possit esse in Deo salva ejus simplicitate ?

Art. 35 : Quare cum multa sint attributa divinae essentiae, solum Magister determinat de tribus, simplicitate, identitate, et unitate ?

⁶⁰⁴ Le titre sera désigné par les initiales *CS*. Nous utilisons l'édition des *Opera omnia*, éd. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, t. I à IV, 1882-1889.

⁶⁰⁵ Voir ci-dessus, premier paragraphe de la deuxième partie.

⁶⁰⁶ Ainsi, dans la *divisio textus* de I, d. 8, p. II, présentée ci-dessus, Bonaventure réduit la première phrase du c. 3 à l'affirmation du *proprie*, alors qu'elle dit précisément « *proprie ac vere* ». Il intègre le c. 4.3 dans I. 3., sur les créatures spirituelles, alors que le c. 4.3 traite de Dieu.

Cette *divisio textus* est organisée, de façon ternaire, selon des degrés ou des modalités de la simplicité, formulés par trois adverbes : *proprie* (proprement, en propre), *vere* (véritablement) et *summe* (suprêmement, au plus haut point), que l'on retrouve, appliqués à la simplicité, d'une manière éparpillée et non systématique dans le texte des *Sentences* : « *proprie ac vere* », « *vere* » (c. 3), « *vere* », « *vere et summe* » (c. 4.3), « *vere* » (c. 5). Selon Bonaventure, Pierre Lombard ne montre pas simplement que « Dieu est simple », mais que : (1) Dieu est le seul être simple, par opposition aux créatures (*proprie*), (2) Dieu est réellement simple, malgré la multiplicité des noms dits de lui (*vere*), (3) Dieu est simple au plus haut point, à tous égards, et d'autant plus qu'il est en même temps trine (*summe*). Ces trois modalités de la simplicité divine révèlent sous quels angles privilégiés Bonaventure aborde cet attribut dans son *CS*.

Tout d'abord, la simplicité est ici celle du Créateur. Elle permet d'interroger la relation entre Dieu et ses créatures. Une tension apparaît entre le *proprie* et le *summe*. Du Créateur aux créatures, y a-t-il opposition ou gradation ? La simplicité est-elle le *proprie* de Dieu, par contraste avec la composition caractéristique du créé ? Ou bien est-il *suprêmement* simple, par rapport à des créatures, notamment spirituelles, participant selon un degré moindre à la simplicité ? Les *Sentences*, dont les livres I et II traitent respectivement de Dieu et des créatures, favorisent cette considération de la simplicité du *Créateur*. Au-delà de la distinction 8 du livre I, la distinction 1 du livre II permet de justifier qu'un Dieu simple crée un monde multiple et composé, tandis que les distinctions 3, 15 et 17 de ce même livre II, sur les anges, les animaux et l'âme rationnelle, précisent les différents niveaux de composition et de simplicité des créatures.

De façon notable, Bonaventure privilégie l'idée de *degrés* de simplicité, ce qui le conduit à utiliser des superlatifs pour caractériser Dieu, *summe simplex* ou *simplicissimus*. Un signe de l'éminence de la simplicité est sa capacité à intégrer une certaine pluralité. C'est le sens de la troisième partie de la *divisio textus*. Que la simplicité de Dieu puisse s'allier avec la trinité des Personnes prouve qu'elle est suprême. Dans sa distinction 8, l'objection que Bonaventure oppose principalement à la simplicité divine est la trinité, mais il la résout selon une démarche qui lui est chère, en transformant l'objection en argument. Il ne se contente pas de montrer négativement que la trinité de Dieu n'est pas un obstacle à sa simplicité, mais il en fait un argument positif en faveur de sa suprême simplicité. Cette alliance paradoxale entre la simplicité et la pluralité ou la richesse se manifeste également au sein même de l'essence divine, quand Bonaventure envisage son infinité, en I, d. 43, et son incompréhensibilité en III, d. 14. La question de la vision béatifique révèle la tension potentielle entre la simplicité et l'infinité de Dieu, que les bienheureux

voient tout entier, puisqu'il n'a pas de parties, mais qu'ils ne comprennent pas en vertu de son infinité. Il s'agira de comprendre que l'*excellence* de la simplicité de Dieu le rend incompréhensible et que le *simplicissimus* est aussi *infinitissimus*.

Enfin, Dieu est simple non seulement *proprie* et *summe*, mais aussi *vere*. Dans sa *divisio textus*, Bonaventure met en relief le contraste évoqué par Pierre Lombard entre la simplicité de Dieu et la multiplicité des noms qu'on lui applique. Qu'on attribue à Dieu des qualités et qu'on lui en attribue plusieurs ne remet pas en question sa simplicité ; au contraire, il est *véritablement* simple, et cela doit conduire à évaluer la portée du langage théologique. Le *CS* met particulièrement l'accent sur cette analyse linguistique et aborde la difficulté à *penser* le simple à travers celle consistant à le *dire*. Il propose ainsi, dans le livre I, une analyse des noms divins (d. 22), de la prédication (d. 5 et 34) ou de l'usage de termes abstraits (d. 27).

1. Dieu et la Création

L'exposé du Lombard dans les *Sentences* I, d. 8, suit le conseil augustinien d'étudier d'abord la multiplicité de la créature pour comprendre la simplicité divine. Saint Bonaventure, en commentant ce texte, rend compte de ces deux aspects solidaires – simplicité de Dieu, composition du créé – en demandant 1/ si Dieu est suprêmement simple puis 2/ si la simplicité suprême convient à Dieu seul, autrement dit si toute créature est composée⁶⁰⁷. Il montre non seulement que Dieu est simple, mais que cela lui est *propre*⁶⁰⁸.

La créature intervient dans la réflexion sur la simplicité divine tout d'abord à titre méthodologique, comme c'était le cas chez saint Augustin. Dès le début du *Commentaire* du livre I des *Sentences*, dans la d. 3, saint Bonaventure a montré que l'homme connaît nécessairement Dieu à partir de la créature, en raison de l'indigence de son intelligence : « puisque Dieu, en tant que lumière suprêmement spirituelle, ne peut être connu dans sa nature spirituelle par un intellect

⁶⁰⁷ Plan du *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., de saint Bonaventure :

Quaestio 1 : Utrum Deus sit summe simplex.

Quaestio 2 : Utrum summa simplicitas soli Deo conveniat.

Quaestio 3 : Utrum anima rationalis sit tota in toto corpore, et tota in qualibet parte ipsius.

Quaestio 4 : Utrum Deus sit in aliquo determinato genere sive praedicamento.

⁶⁰⁸ *CS*, I, d. 8, p. II, tractatio quaestionum : « quatuor quaeruntur in parte ista. [...] *Secundo*, utrum simplicitas sit Dei proprietas. » Dans toute cette partie sur saint Bonaventure, le *CS* auquel il est fait référence est le sien, sauf mention contraire.

presque matériel, l'âme a besoin de le connaître par la créature. »⁶⁰⁹ L'homme connaît Dieu par négation, « *per ablationem* », en écartant de lui tout ce qui relève de l'imperfection dans la créature ; il le connaît également « *per superexcellenciam* » en lui attribuant de manière éminente les perfections des créatures, en effet « toute propriété qui est noble dans la créature doit être attribuée à Dieu de manière suprême »⁶¹⁰. C'est donc à partir de la créature que saint Bonaventure pense la simplicité divine. Parfois il conclut à la simplicité maximale de Dieu à partir d'une certaine simplicité des créatures. Ainsi la simplicité est une « *conditio nobilitatis*, une condition noble » et doit donc être attribuée « *in summo*, de manière suprême » à Dieu⁶¹¹. Ou encore : puisque l'ange, par sa simplicité, peut accomplir de manière une ce que l'homme ne peut faire que *via* la multiplicité, *a fortiori* Dieu, qui est « *in fine totius simplicitatis et perfectionis*, au sommet de toute la simplicité et perfection » peut agir par lui-même et être identique à son action⁶¹². Cependant, la simplicité divine est avant tout connue de manière négative, par opposition à la composition des créatures. C'est en analysant les divers modes de composition de la créature que saint Bonaventure peut dégager le sens profond de la simplicité de Dieu⁶¹³. La simplicité est définie comme privation de composition et c'est pourquoi une bonne appréhension de la simplicité de Dieu suppose un examen détaillé des modes de composition créés. On peut appliquer à la simplicité ce que Bonaventure dit de l'unité dans la d. 24 de ce premier livre du *CS*⁶¹⁴ : en Dieu, l'unité est « selon la réalité, *secundum rem* » quelque chose de positif, « *positive* » ; mais si l'on prend en compte la « raison d'intelliger, *ratio intelligendi* » et non plus la « chose intelligée, *res intellecta* », alors l'unité est dite « *privative* » et l'un est défini comme « privation de division ou de multitude »⁶¹⁵ ; de même pouvons-nous ajouter, la simplicité est définie comme privation de composition. En effet « l'un est premier, et nous ne pouvons intelliger et connaître les choses premières que par les choses secondes ; et c'est pour

⁶⁰⁹ *CS*, I, d. 3, p. I, a. un., q. 2, resp. : « cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere ipsum per creaturam. » On désignera par les abréviations « resp. » le texte de la conclusion initiée par « Respondeo », « f. n » le n^{ième} argument de la série d'arguments conformes à la conclusion (« Fundamenta » dans l'édition *Quaracchi*), « arg. n » le n^{ième} argument de la série des objections, « ad n » la n^{ième} réponse aux objections, après la conclusion (« solutio oppositorum ») ; « dub. » signifie « dubia ».

⁶¹⁰ *CS*, I, d. 3, p. I, a. un., q. 2, ad 1 : « omnis proprietates nobilis in creatura Deo est attribuenda in summo ».

⁶¹¹ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, f. 3.

⁶¹² *CS*, II, d. 1, p. I, a. 1, q. 2, ad 6 : « Si igitur Angelus propter suam simplicitatem et perfectionem tantum excedit hominem, ut possit facere sine organo medio illud, ad quod homo necessario indiget organo ; possit etiam facere per unum, quod homo potest per plura : quanto magis Deus, qui est in fine totius simplicitatis et perfectionis, absque omni medio suae voluntatis imperio, quae non est aliud quam ipse, potest omnia producere, ac per hoc in producendo immutabilis permanere ! »

⁶¹³ Ainsi c'est dans la question (I, d. 8, p. II, a. un., q. 2) où il s'agit des créatures, que Bonaventure fournit des définitions sophistiquées de la simplicité, en élaborant les notions de composition et différence, tandis que dans la question 1, traitant directement de la simplicité de Dieu, il ne définit pas ce concept, mais le reçoit des principes qu'il invoque et dont il montre seulement qu'ils s'appliquent à Dieu (« plus une chose est première, plus elle est simple », par exemple).

⁶¹⁴ *CS*, I, d. 24, a. 1, q. 1 : « Utrum hoc nomen *unus* positive, vel privative dicatur in divinis. »

⁶¹⁵ *CS*, I, d. 24, a. 1, q. 1, resp. « per privationem divisionis sive multitudinis ». Voir aussi ad 3 : « unum dicit privationem multitudinis secundum generalem nominis rationem ; sed illa privatio, etsi nomine tenus sit privatio, tamen realiter est positio ».

cela que l'un est dit de manière privative. »⁶¹⁶ C'est pourquoi la simplicité divine, première en soi, demande pour que nous la connaissions un détour par les créatures.

Cependant, cette exigence méthodologique ne suffit pas à rendre compte de l'importance du thème de la créature dans l'analyse de la simplicité divine. La simplicité permet, d'une manière très privilégiée, de définir ce qui oppose le Créateur et la créature et de penser le statut de la créature en tant que telle. Elle contribue également à décrire l'ordre cosmologique ou la structure hiérarchique du créé. C'est donc toute une pensée de la Création, dans sa nature et dans son organisation, qui accompagne l'analyse théologique de la simplicité.

Dans le *CS*, saint Bonaventure donne quatre preuves de la suprême simplicité de Dieu⁶¹⁷. Les deux dernières sont mineures : la troisième, déjà mentionnée, se fonde sur la noblesse de la simplicité, « *conditio nobilitatis* », présente donc suprêmement dans l'« *ens nobilissimum* » qu'est Dieu⁶¹⁸ ; la quatrième dérive la simplicité de la puissance infinie de Dieu⁶¹⁹, nous y reviendrons plus tard, mais cet argument n'en est pas vraiment un puisqu'au cours du livre I du *CS*, c'est la simplicité qui est première et fonde l'infinité⁶²⁰. Les arguments essentiels sont donc les deux premiers, qui ne se fondent pas sur des caractéristiques de Dieu considéré en lui-même et d'où on pourrait dériver la simplicité (comme l'infinité, l'immutabilité, la nécessité ou encore la perfection), mais sur des caractéristiques de Dieu considéré comme Créateur, c'est-à-dire relativement au monde créé. En effet, saint Bonaventure fait tout d'abord appel à la primauté divine⁶²¹, puis au fait que Dieu n'est pas par un autre, « *ab alio* »⁶²², c'est-à-dire à son indépendance.

Primauté et indépendance ouvrent sur deux compréhensions différentes du rapport entre Dieu et les créatures, selon la continuité ou la discontinuité. L'indépendance fonde une opposition binaire entre Dieu, indépendant, et les créatures, toutes dépendantes. La primauté peut également servir cette vision discontinuiste entre Dieu et tout le créé qui est postérieur à lui et second, mais elle sous-tend aussi bien une vision continuiste, dans laquelle les créatures s'échelonnent de façon graduée par rapport au Premier. Corrélativement, ce sont deux approches de la simplicité qui s'affrontent : y a-t-il du plus ou moins simple, selon une gradation continue,

⁶¹⁶ *CS*, I, d. 24, a. 1, q. 1, resp. : « unum est primum, et prima non habent intelligi a nobis neque notificari nisi per posteriora ; et inde est, quod privative dicitur. » Cf. Aristote, *Métaphysique*, I, 3, 1054 a 26-29. C'est l'idée que ce qui est premier en soi est second pour nous (*Physique*, I, 1).

⁶¹⁷ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1.

⁶¹⁸ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, f. 3.

⁶¹⁹ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, f. 4.

⁶²⁰ Voir *CS*, I, d. 43.

⁶²¹ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, f. 1.

⁶²² *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, f. 2.

ou bien le simple s'oppose-t-il d'une manière binaire au composé ? Peut-on penser un continuum entre Dieu et les créatures, selon un mode hiérarchique, Dieu étant le Premier, suprêmement simple, les créatures s'ordonnant quant à elles selon une plus ou moins grande proximité avec ce Premier et donc une plus ou moins grande simplicité ? Ou bien faut-il opposer les créatures au Créateur, comme le second au premier, le dépendant à l'indépendant et le composé au simple, auquel cas la simplicité serait nécessairement suprême et absolue ?

A. Simplicité du Créateur *vs.* composition des créatures : une opposition binaire

Examinons de plus près comment les deux caractéristiques divines de primauté et d'indépendance peuvent fonder une approche discontinuiste entre Dieu et les créatures.

a. Premier *vs.* second

L'argument par la primauté se fonde sur un principe, « plus quelque chose est antérieur, plus il est simple », dont il s'agit seulement de montrer qu'il s'applique à Dieu :

« Tout ce qui est premier est simple au plus haut point, parce que plus quelque chose est antérieur, plus il est simple ; or Dieu est premier dans le genre des étants, de sorte que rien d'antérieur n'existe, ni ne peut exister, ni ne peut être pensé ; il est donc simple de telle sorte que rien de plus simple que lui ne peut exister ou être pensé : il est donc simple au plus haut point. »⁶²³

Cette association entre primauté et simplicité apparaît à plusieurs reprises dans le *CS*. Ainsi, en raisonnant par l'absurde et en supposant qu'il y a de la matière en Dieu, saint Bonaventure en déduit : « s'il en était ainsi, alors l'être divin serait composé et mixte : par conséquent Dieu n'aurait ni un être simple ni, de ce fait, un être premier, et ainsi il ne serait pas Dieu. »⁶²⁴ La primauté implique la simplicité, mais la réciproque est également vraie : « plus quelque chose est simple, plus il est antérieur »⁶²⁵, affirme ailleurs Bonaventure.

C'est dans la question suivante sur la composition de la créature, au détour d'une objection, que l'on trouve une explication de ce principe : « tout ce avant quoi il n'y a rien d'autre,

⁶²³ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, f. 1 : « Omne primum est simplicissimum, quia quanto aliquod prius, tanto simplicius ; sed Deus est primum in genere entium, eo quod nec est nec esse potest nec cogitari prius : ergo est ita simplex, quod ipso nihil simplicius esse potest vel cogitari : ergo est simplicissimum. »

⁶²⁴ *CS*, I, d. 19, p. II, a. un., q. 3, f. 4 : « et si hoc, ergo divinum esse est compositum et mixtum : ergo nec Deus habet esse simplex ac per hoc nec esse primum, et ita non est Deus. »

⁶²⁵ *CS*, II, d. 18, a. 1, q. 3, arg. 2 : « quanto aliquid simplicius, tanto prius ». »

est simple ; parce que s'il est composé, il a nécessairement quelque chose d'autre avant lui »⁶²⁶. Le *DMT*⁶²⁷ précisera qu'un composé est nécessairement postérieur à ses composants et ne peut donc être premier absolument⁶²⁸.

Albert le Grand, dans son *Commentaire des Sentences*, dont Bonaventure bachelier sententiaire avait les reportations sous les yeux⁶²⁹, invoque tout d'abord la primauté et la principialité de Dieu pour justifier sa simplicité⁶³⁰. Les composants étant par nature antérieurs au composé, explique-t-il⁶³¹, Dieu ne serait pas premier s'il était composé ; il ne serait pas non plus principe universel, puisque les composants sont les principes de l'être du composé et donc il aurait lui-même pour principe ses composants.

Bien que la simplicité dérive logiquement de la primauté, une tension pourrait apparaître entre ces deux caractéristiques : comment Dieu peut-il être à la fois simple et premier, sachant que la primauté implique la fécondité ? La thèse de la fécondité du premier est un trait majeur de la théologie bonaventurienne⁶³², suivant les axiomes « parce qu'il est premier, alors il est principe [...] la raison de primauté dans un genre quelconque y est une raison de principialité »⁶³³, « plus quelque chose est antérieur, plus il est fécond et principe des autres »⁶³⁴. Elle est élaborée avant tout dans un contexte trinitaire, pour analyser la fécondité du Père : c'est parce que le Père est premier, c'est-à-dire *innascible*, qu'il est fécond et engendre le Fils. L'innascibilité du Père fonde sa

⁶²⁶ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, arg. 3 : « omne illud, ante quod non est aliud, est simplex ; quia si compositum est, necessario habet ante se aliud ».

⁶²⁷ Abréviation de : *De Mystero Trinitatis*.

⁶²⁸ *DMT*, q. 3, a. 1, f. 3 : « omne simpliciter primum est simplicissimum ; sed divinum esse est huiusmodi : ergo etc. Maior probatur : quia compositum est posterius componente, et simplex prius composito : causa ergo praedicati est in subiecto in praedicta propositione : ergo est vera per se. »

⁶²⁹ Voir J. G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, p. 115.

⁶³⁰ Ce sont les deux premiers des quatre arguments ; le troisième fait appel à la nécessité de Dieu et le quatrième au fait qu'il n'est pas en puissance.

⁶³¹ I. *Sent.*, d. 8, a. 22, qs 1 et 2 (B. Alberti Magni *Opera omnia*, Vivès, 1893, t. 25) : « 1. Detur quod alio est ens, et alio hoc ens : ergo est compositus : sed ante omne compositum sunt sua componentia per naturam : ergo Deus non est primum. 2. Item, Cum omne compositum principia sui esse habeat sua componentia, sequitur quod Deus non sit universitatis principium. » Albert reprend l'argument de la primauté dans sa *Summa theologiae*, pars prima, tract. IV, q. 20, m. 1, qs 3 (B. Alberti Magni *Opera omnia*, Vivès, 1895, t. 31) : « Primum in ratione sui habet, quod simplex sit : quia si detur, quod compositum sit, tunc sequitur quod aliquid habeat ante se sicut componentia : et ex hoc sequeretur, quod primum non esset principium, quod esse non potest, quia contradictoria verificarentur de eodem. Omnes autem conveniunt, quod Deus primum est. Ergo necesse est, quod Deus simplex sit. » Le même argument apparaît dans la *Summa Aurea*, I, tr. 2, I, 3 (CNRS – Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas) de Guillaume d'Auxerre : « si esset compositus, aliquid esset prius Deo, videlicet pars eius. Relinquitur ergo quod ipse sit simplex omnimoda simplicitate. »

⁶³² Voir G. Emery, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin, 1995, p. 178-180 ; E. Falque, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2000, p. 90-93.

⁶³³ *CS*, I, d. 27, p. I, a. un., q. 2, ad 3 : « quia primum, ideo principium [...] ratio primitatis in aliquo genere est ratio principiandi in illo ».

⁶³⁴ *CS*, I, d. 2, a. un., q. 2, f. 4 : « quanto aliquid prius, tanto fecundius est et aliorum principium ».

*plénitude fontale*⁶³⁵. Mais de la même manière, la primauté de Dieu fonde sa fécondité créatrice. N'y a-t-il pas un conflit avec cette autre conséquence de la primauté qu'est la simplicité ? Comment Dieu, qui est simple, peut-il créer un monde multiple ?

Au début du livre II⁶³⁶, consacré à la Création, saint Bonaventure avoue que c'est une question difficile : « il est difficile de comprendre comment une multitude peut venir d'un principe suprêmement et parfaitement un. Et à ce propos plusieurs ont commis des erreurs. »⁶³⁷ Parmi elles, il y a la cosmologie avicennienne, qui a placé entre Dieu et le monde des Intelligences intermédiaires. Saint Bonaventure l'a réfutée un peu plus tôt, dans une question intitulée : « Est-ce que le premier principe a tout produit par lui-même, ou bien par la médiation d'un autre ? »⁶³⁸ Pensant qu'un Dieu absolument simple ne pouvait produire par lui-même de multiplicité, ils ont délégué à la première Intelligence produite par Dieu l'origine de la multiplicité et de la composition :

« Il y eut plusieurs philosophes, qui posèrent un ordre dans la production, descendant graduellement de cette façon : puisqu'il est absolument simple, Dieu, donc l'acte est d'intelliger, n'a produit qu'une Intelligence première et unique. Mais celle-ci, du fait qu'elle est éloignée du Premier, s'est intelligée elle-même ainsi que le Premier, et de la sorte fut d'une certaine manière composée, si bien qu'elle produisit sa sphère et l'Intelligence de la deuxième sphère ; et ainsi de suite jusqu'à la sphère de la Lune et la dixième Intelligence, qui illumine les âmes rationnelles ; à l'ordre dans la production correspond l'ordre dans l'illumination. Mais cette erreur [...] repose sur un faux principe. Elle dit en effet que, parce que Dieu est simple au plus haut point, il ne produit qu'une chose unique ; mais c'est plutôt l'opposé qui est vrai, parce que plus quelque chose est simple, plus il est puissant, et plus il est puissant, plus il peut [agir sur] un grand nombre : donc si Dieu est simple au plus haut point, il peut de ce fait [agir sur] tout sans médiation. »⁶³⁹

Saint Bonaventure renverse l'argumentation et fait de la simplicité divine elle-même la racine de la création du multiple. Il conteste le postulat selon lequel on ne produirait que de l'identique à soi, de sorte que l'un ne produirait que de l'un⁶⁴⁰. En s'appuyant implicitement sur le *Liber de Causis*, XVII, 138, « *Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata*, Toute puissance une est plus infinie qu'une puissance multiple », il fait de la simplicité absolue la raison d'une

⁶³⁵ *CS*, I, d. 27, p. I, a. un., q. 2, ad 3 : « ubi est ordo *personarum*, primitas in prima persona est ratio producendi alias ; et quia innascibilis dicit primitatem, hinc est, quod dicit *fontalem plenitudinem* respectu productionis personalis. »

⁶³⁶ *CS*, II, d. 1, p. II, a. 1, q. 1, « Utrum a primo efficiente debuerit, vel potuerit esse rerum multitudo. »

⁶³⁷ *CS*, II, d. 1, p. II, a. 1, q. 1, resp. : « qualiter potest venire multitudo a principio summe et perfectissime uno, difficile est intelligere. Et aliqui circa hoc erraverunt. »

⁶³⁸ *CS*, II, d. 1, p. I, a. 2, q. 2, « Utrum primum principium produxerit omnia se ipso, aut mediante alio. »

⁶³⁹ *CS*, II, d. 1, p. I, a. 2, q. 2, resp. : « plures fuerunt philosophi, qui posuerunt ordinem in producendo gradatim descendendo hoc modo : Deus, cum sit omnino simplex, cuius actus est intelligere, non produxit nisi intelligentiam primam et unicam. Illa vero propter distare a primo intellexit se et primum, et ita aliquo modo fuit composita, et ita produxit orbem suum et intelligentiam secundi orbis ; et sic deinceps usque ad orbem lunae et intelligentiam decimam, quae irradiat super animas racionales ; et sicut ordo est in producendo, ita in irradiando. — Sed iste error falsum habet *fundamentum*, videlicet quod materiale principium non sit productum, sicut supra probatum est. *Item*, falsam habet *rationem*. Dicit enim, quod, quia simplicissimus est Deus, non producit nisi unum ; sed hoc magis est ad oppositum, quia quanto aliquid simplicius, tanto potentius, et quanto potentius, tanto in plura potest : ergo si Deus simplicissimus, hoc ipso potest in omnia sine medio. »

⁶⁴⁰ Voir aussi *CS*, II, d. 1, p. II, a. 1, q. 1, arg. 2. : « a summe bono nunquam possunt esse mala, a summe vero non possunt esse falsa : ergo a summe uno non possunt esse multa. »

puissance et donc d'une fécondité sans limite. Ainsi défend-il une création immédiate du multiple par Dieu, sans que des intermédiaires soient nécessaires.

La question directement consacrée à la production du multiple par le Principe premier et simple, reprend cet argument dans une vision plus large, qui associe la primauté et la simplicité au service de la fécondité⁶⁴¹ :

« La multitude dans les choses vient d'un principe un, parce que c'est le *premier* principe et qu'il est extraordinairement *un*.

En effet, parce que c'est le principe absolument premier, il est fécond et puissant d'une fécondité infinie et immense. En effet, si l'unité, qui est première dans le genre du nombre, est le principe, à partir duquel des nombres infinis peuvent être engendrés, et pareillement les lignes infinies à partir du point ; alors ce qui est premier absolument est si puissant qu'il est absolument immense. Donc quant à cette immensité, il peut [des choses] infinies, mais quant à la manifestation de son immensité, il dévoile (*profert*) beaucoup de ses trésors, mais non pas tous, car l'effet ne peut égaler la puissance de la première cause.

Et parce qu'il est extraordinairement un, il est au plus point simple, spirituel et parfait : parce que simple au plus haut point, il est d'une puissance maximale ; parce que spirituel au plus haut point, d'une sagesse maximale ; parce que parfait au plus haut point, d'une bonté suprême ; parce que d'une puissance maximale, il peut beaucoup ; parce que d'une sagesse maximale, il connaît beaucoup ; parce que d'une bonté suprême, il veut produire beaucoup et se communiquer.

Par conséquent, d'un principe un, parce qu'il est premier et un, sort une multitude. »⁶⁴²

La simplicité apparaît ici comme une conséquence de l'unité – une unité hors du commun, Dieu étant « *unice unum* » – et permet de conclure à la production du multiple toujours grâce à l'alliance entre simplicité et puissance maximales formulée dans le *De Causis*, que cite cette fois-ci explicitement un argument de la même question :

« plus une substance est simple, plus elle est puissante, parce que « plus une puissance est unie, plus elle est infinie » ; or plus elle est puissante, plus elle peut [agir sur] sur beaucoup : donc si la substance du premier principe est simple au plus haut point, elle peut donc et doit, pour sa manifestation, produire une multitude, alors même qu'elle est unique. »⁶⁴³

Bonaventure synthétise ici les propositions du *De Causis*, XVII, 138 et XVII, 141, « *ipsa [i.e. virtus] quanto magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles*, plus

⁶⁴¹ La fécondité créatrice de Dieu est donc démontrée à partir de sa primauté, soit directement, par analogie avec le nombre un et le point, soit indirectement *via* la simplicité qui est une conséquence de la primauté et qui elle-même implique la puissance infinie.

⁶⁴² *CS*, II, d. 1, p. II, a. 1, q. 1, resp. : « multitudo in rebus est a principio uno, quia est *primum* principium et unice *unum*. Quia enim est principium simpliciter *primum*, ideo fecundum et potens est fecunditate infinita et immensa. Si enim unitas, quae est prima in *genere numeri*, est principium, a quo possunt infiniti numeri egredi, et punctus, a quo infinitae lineae ; quod est *simpliciter* primum est ita potens, quod omnino immensum. Propter ergo immensitatem infinita potest, sed propter immensitatis manifestationem multa de suis thesauris profert, non omnia, quia effectus non potest aequari virtuti ipsius primae causae. — Quia vero unice *unum*, ideo *simplicissimum* et *spiritualissimum* et *perfectissimum* : quia *simplicissimum*, maximae *potentiae* ; quia *spiritualissimum*, maximae *sapientiae* ; quia *perfectissimum* est, *bonitatis* summae ; quia maximae *potentiae*, multa potest ; quia maximae *sapientiae*, multa novit ; quia summae *bonitatis*, multa vult producere et se communicare. — Et ideo a principio uno, quia primum et unum, exit multitudo. »

⁶⁴³ *CS*, II, d. 1, p. II, a. 1, q. 1, f. 3 : « quanto substantia simplicior, tanto potentior, quia « virtus quanto magis unita, tanto magis infinita » ; sed quanto potentior, tanto in plura potest : ergo si substantia primi principii est simplicissima, ergo potest et debet ad sui manifestationem producere multa, cum ipsa sit unica. »

[une puissance] est rassemblée et unie, plus elle croît et devient forte et plus admirables sont ses opérations »⁶⁴⁴.

L'argument de la fécondité du premier fait quant à lui implicitement référence au pseudo-Denys⁶⁴⁵, qui, dans les *Noms divins*, V, 6-7, comme nous l'avons vu, justifie la préexistence unitaire en Dieu, la Cause universelle, de tout ce qui existe, par les images de l'unité et du centre du cercle, qui contiennent respectivement, de façon unitaire, tous les nombres et tous les rayons. Cette image du pseudo-Denys est reprise, mais sous l'angle de la *simplicité* de l'unité et du point, dans un passage important de la distinction 27 du livre I du *CS*, où Bonaventure élabore, au sujet de la fécondité du Père, l'idée plus générale de la fécondité du premier ; il s'appuie sur plusieurs autorités pour justifier son propos, en particulier sur

« la parole du Philosophe qui dit, que plus les principes sont antérieurs, plus ils sont puissants – et qu'une cause première influe davantage – et que la cause qui est absolument première a une influence suprême sous tous les modes. [...] la primauté fait qu'il y a une influence suprême dans la cause [...] Nous en voyons un signe dans le fait que les premiers dans les genres sont les principes des autres, et que – dans la majorité des cas, si bien qu'il y a une règle – les simples ont une puissance infinie, comme le point à l'égard des lignes et l'unité à l'égard des nombres ; ainsi également de l'essence divine, parce qu'elle est première à l'égard des créatures. Par conséquent peut-être, c'est parce que l'essence divine est première qu'elle est toute-puissante au plus haut point. »⁶⁴⁶

Ces lignes réunissent le pseudo-Denys, évoqué implicitement, et le *Liber de Causis*, cité explicitement sous le visage du Philosophe Aristote⁶⁴⁷. Trois affirmations lui sont attribuées. La deuxième, « une cause première influe davantage », est pour ainsi dire une citation du début de la première proposition, I, 1, du *De Causis* : « Toute cause première influe plus sur son effet que la cause universelle seconde. »⁶⁴⁸ La première affirmation, « plus les principes sont antérieurs, plus ils sont puissants », semble résumer I, 12 : « Il est donc désormais bien clair que la cause première lointaine embrasse davantage et est plus fortement cause de la chose que sa cause prochaine. »⁶⁴⁹

⁶⁴⁴ Comme l'écrit Barbara Faes de Mottoni (*San Bonaventura e la scala di Giacobbe, Letture di angelologia*, Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 210-211 n. 80), il manque semble-t-il une étude de l'usage du *Liber de Causis* dans l'œuvre de saint Bonaventure.

⁶⁴⁵ Sur le Pseudo-Denys comme source de saint Bonaventure : J. G. Bougerol, « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite », in *Actes du Colloque Saint Bonaventure, 9-12 septembre 1968, Orsay, Etudes Franciscaines, Supplément 1968*, Paris, 1968, p. 33-123 ; J. G. Bougerol, « Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*, 36 (1969), p. 131-167 ; Werner Beierwaltes, « Dionysius und Bonaventura », in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Y. de Andia (éd.), Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997, p. 489-501.

⁶⁴⁶ *CS*, I, d. 27, p. I, a. un., q. 2, ad 3 : « Movet etiam verbum Philosophi, qui dicit, quod principia quanto sunt priora, tanto potentiora — et quod causa prima plus influit — et quae simpliciter prima, summe habet influere per omnem modum. [...] primitas facit, esse summam influentiam in causa [...]. Et huius signum videmus, quod prima in generibus sunt principia aliorum, et quae sunt simplicia ut in pluribus, ita quod in eis sit status, habent potentiam infinitam, sicut punctus respectu linearum, et unitas respectu numerorum ; sic etiam divina essentia, quia prima respectu creaturarum. Unde fortassis, quia divinae essentia est prima, ideo est omnipotentissima. »

⁶⁴⁷ Henri-Dominique Saffrey montre, dans « L'état actuel des recherches sur le *Liber de Causis* comme source de la métaphysique au Moyen-Âge » (in *Die Metaphysik im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia 2*, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 267-281), qu'au milieu du XIII^e siècle, le *Liber de Causis* était attribué à Aristote et considéré comme un complément de sa *Métaphysique* (p. 277-278).

⁶⁴⁸ « Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. »

⁶⁴⁹ « Iam igitur manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa propinqua. »

Quant à la troisième affirmation, « la cause qui est absolument première a une influence suprême sous tous les modes », elle tire la conclusion des deux précédentes en les appliquant à la cause première en un sens absolu et non relatif, et fait écho aux propositions XX, 155-157, consacrées à la cause première : « [155] La cause première régit toutes les choses créées, sans qu'elle soit mêlée avec elles. [...] [157] [...] la cause première est stable, se tenant toujours dans son unité pure, elle gouverne toutes les choses créées et elle influe sur elles la puissance de vie et les bontés à la mesure des puissances réceptrices et de leur capacité. En effet, le bien premier influe ses bontés sur toutes choses que par un unique flux. Cependant chaque chose reçoit de ce flux à la mesure de sa puissance et de son être. »⁶⁵⁰ Seul un aspect de ces propositions est repris par Bonaventure, l'influence multiforme et totale qu'a la cause première. Le *De Causis* joint à cette influence totale du premier l'affirmation de son unité : que la cause première gouverne l'ensemble des créatures et les influence de toutes les manières n'entame en rien « son unité pure », dans la mesure où elle opère par « un unique flux ». Bonaventure ne cite le *De Causis* que pour établir « l'influence suprême », et donc la fécondité, de la cause première. Cependant, la simplicité de ce premier principe, cause pourtant du multiple, est suggérée par l'image dionysienne qui suit, du point et de l'unité, qui apparaissent ici comme des exemples à la fois de « premiers dans les genres » et de « simples ». Ils sont une image de « l'essence divine », première et simple, principe des créatures.

Sur ce thème de la fécondité du premier et du simple, Bonaventure lit donc le pseudo-Denys et le *Liber de Causis* de manière solidaire, de sorte qu'il éclaire l'un par l'autre. Nous venons de voir comment l'image dionysienne de l'unité et du point illustre l'affirmation issue du *De Causis* d'une influence suprême, multiforme et une à la fois, de la première cause. Réciproquement, une autre affirmation du *De Causis*, celle de XVII, 138, « Toute puissance une est plus infinie qu'une puissance multiple », vient tacitement justifier cette image dionysienne. En effet, Bonaventure intègre à cette image de l'unité et du point la notion d'infini, absente dans le texte du pseudo-Denys. Dans notre dernier texte, II, d. 27, Bonaventure convoque cette image pour montrer que « les simples ont une puissance infinie », et dans le texte II, d. 1, p. II, a. 1, q. 1, resp. que nous avons commentés ici, il affirme que l'unité est le principe de « nombres infinis » et le point de « lignes infinies ». De manière latente, il applique donc à cette image le principe du *De Causis* unissant simplicité et infinité, qu'il synthétise comme on l'a vu en : « plus une puissance est unie, plus elle est infinie ». Le concept d'infini témoigne d'une lecture de l'image du pseudo-Denys à la lumière du *De Causis*.

⁶⁵⁰ « [155] Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis. [...] [157] [...] causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutum earum receptibilium et possibilitatem earum. Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una ; verumtamen unaquaque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse. »

L'introduction de ce concept permet à Bonaventure, dans ce passage de II, d. 1, de conclure à l'immensité absolue et à la fécondité *infinie* de celui qui est premier non dans tel ou tel genre, mais de façon absolue. Mais ici Bonaventure distingue l'immensité de Dieu et la manifestation, créée et finie, de son immensité. En créant, Dieu ne peut pas se communiquer intégralement comme lorsqu'il engendre, en dépit de sa fécondité infinie⁶⁵¹ ; la fécondité créatrice est distincte de la fécondité trinitaire, car la relation de causalité s'accompagne d'un déficit ontologique, « l'effet ne peut égaler la puissance de la première cause. » Dieu ne peut donc manifester « tous ses trésors ». Cette image n'est pas sans rappeler celle de la richesse du premier, dans le *De Causis*, XXI, 162 : « Le premier est riche par lui-même, et il n'y a rien de plus riche que lui, *Primum est dives per seipsum et non est dives majus.* »

Cette infériorité de l'effet créé se traduit notamment par son défaut de simplicité et son état de composition. Pour prouver, dans la d. 8 du livre I, que Dieu seul est simple et que toutes les créatures sont composées, Bonaventure oppose au Dieu premier et simple les créatures secondes et composées, en utilisant l'image de la chute : « Les créatures sont composées et ne sont pas véritablement simples [...] parce qu'elles ont l'être après le Dieu un, dont elles déchoient ; et ainsi elles tombent dans la composition. »⁶⁵² Elles ne sont pas simples parce qu'elles ne sont pas premières. Bonaventure réfère cet argument au pseudo-Denys :

« tout ce qui est après la première unité, en déchoit, donc tombe aussitôt dans la dualité ; comme le dit Denys, après la monade est la dyade ; or toute créature est [issue] de la première unité ; donc toute créature en déchoit, donc etc. »⁶⁵³

« *Sicut dicit Dionysius, quod post monadem dyas est* ». Albert le Grand fait cette même référence à Denys dans son *CS*, pour montrer que Dieu seul est véritablement simple : « n'importe quel second est après la monade première ; donc, selon Denys, il est deux (*duo*) ; donc il n'est pas simple. »⁶⁵⁴ On retrouve cette phrase attribuée à Denys chez Philippe le Chancelier, « *Post monadem*

⁶⁵¹ Voir I, d. 43, a. un., q. 3, ad 3, qui montre que l'effet créé de la puissance divine infinie n'est pas infini en acte, même s'il manifeste indirectement l'infinité de la puissance divine, puissance qui par ailleurs est totalement manifestée dans les processions trinitaires : « Unde cum *divina potentia* dicatur *infinita* tripliciter : durationis aeternitate, virtutis immensitate et *effectuum generalitate sive numerositate* ; prima manifestatur per infinitum duratione, quod est finitum actu, infinitum in potentia ; secunda per creationem de nihilo, ubi est distantia infinita propter omnimodam improportionem ; tertia manifestatur partim per positionem, partim per privationem, *quia tot fecit et adhuc potest in plura, et non tot fecit, quin adhuc possit in plura* ; tamen hoc manifestatur alia infinitate duplici manifesta. Et ita patet, quod non oportet, quod sit infinitum actu. Potest tamen dici, sicut tactum est, quod *virtus Patris manifestatur in productione Verbi, et per consequens tota virtus divina*, cum virtus Filii et Spiritus sancti sit una, et aequales sint in virtute. » (nous soulignons)

⁶⁵² *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « Creaturae autem compositae sunt nec vere simplices, [...], quia habent esse post Deum unum, a quo deficiunt ; et ita cadunt in compositionem. »

⁶⁵³ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, f. 4 : « « omne, quod est post primam unitatem, deficit ab illa, ergo statim cadit in dualitatem, sicut dicit Dionysius, quod post monadem dyas est : sed omnis creatura est a prima unitate : ergo omnis creatura est ab illa deficiens : ergo etc. »

⁶⁵⁴ Albert le Grand, *CS*, I, d. 8, D, a. 24, qs 1 : « quodlibet secundum est post monadem primum : ergo secundum Dionysium, est duo : non ergo simplex. » (*Opera omnia*, t. XXV, p. 253)

sequitur dyas secundum Dionysium »⁶⁵⁵, et chez Jean de la Rochelle, sous la même formulation, « le bienheureux Denys déclare : Après la monade vient la dyade »⁶⁵⁶. On ne retrouve pas cette phrase exacte dans l'œuvre du pseudo-Denys, qui est vraisemblablement une reformulation du passage du livre IV des *Noms divins* où il réfute l'hypothèse manichéiste, montre qu'on ne peut en rester à deux principes premiers, le Bien et le Mal, et que le mal ne peut procéder de Dieu :

« Là où nous trouvons deux termes, nous savons que nous n'avons pas atteint au vrai Principe, car l'unité est le principe de toute dualité (μονάς δὲ ἐστὶ πάσης δυάδος ἀρχή). Or il serait absurde qu'une seule et même réalité produisît et fit exister deux effets totalement opposés, que le Principe absolu ne fût ni simple ni unitaire, mais divisé et double, et opposé à soi-même et sujet à mutation interne. »⁶⁵⁷

La seule traduction latine répertoriée dans les *Dionysiaca*⁶⁵⁸ qui garde le terme grec *dyas* est celle d'Erigène – « *monas autem erit totius dyadis principium* » – et de fait c'est, d'après Jacques-Guy Bougerol, la version de base des *Noms divins* qu'emploie Bonaventure⁶⁵⁹. Bougerol indique de fait que Bonaventure fait une citation selon le sens des *Noms divins*, IV, 21⁶⁶⁰, mais sans préciser laquelle.

En se fondant sur l'autorité de Denys, saint Bonaventure affirme donc qu'un être second, postérieur au Premier simple, est nécessairement double et composé.

Cependant, quel *argument* permet, à partir du caractère créé et second, de déduire la composition ?

L'argument selon lequel un être composé est nécessairement second, car précédé par ses parties, permet d'établir : composé donc second, et réciproquement premier, donc simple.

Mais quel argument permet de justifier : second donc composé, de sorte que non seulement tout être premier est simple, mais que tout être simple est premier ?

La notion de dépendance permet à Bonaventure de montrer que ce qui est créé est nécessairement composé.

⁶⁵⁵ Philippe le Chancelier, *Summa de Bono*, vol. I, Berne, Francke, 1985, « De bono nature », II, q. III, 1, p. 65, l. 12 ; voir aussi p. 68, l. 101 : « Post monadem est dyas secundum Dionysium. » Il s'agit de justifier que les anges, n'étant pas premiers, relèvent de la dyade et sont composés de matière et de forme.

⁶⁵⁶ Jean de la Rochelle, *Somme de l'âme*, J. M. Vernier (trad.), Paris, Vrin, 2001, chap. 17, p. 51 et 53 ; il s'agit de justifier la composition en toute créature de matière et de forme.

⁶⁵⁷ *Noms divins*, IV, 21, 721 C-D, nous soulignons (trad. de Gandillac). Texte grec issu de *Dionysiaca*, éd. dom Chevallier, Paris-Solesmes, I, 1937, p. 263. L'index de cette édition indique que le mot grec *dyas* n'est cité que deux fois dans le corpus dionysien, l'autre passage étant *Noms divins*, XIII, 2, 977 C : « Rien n'existe qui ne participe à l'Un, mais de même que tout nombre participe à l'unité numérique et qu'on dit *une* dyade, *une* décade, *un* demi, *un* tiers et *un* dixième, de même tout être et toute portion d'être ont part à l'Un, et il faut que tout être soit un pour exister comme être. »

⁶⁵⁸ Voir *Dionysiaca*, éd. dom Chevallier, Paris-Solesmes, I, 1937, p. 263.

⁶⁵⁹ Voir J. G. Bougerol, « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite », p. 109.

⁶⁶⁰ J. G. Bougerol, « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite », p. 108.

b. Indépendant *vs.* dépendant

Le deuxième argument prouvant la simplicité de Dieu s'appuie sur le fait que Dieu n'est pas *ab alio*, il ne tient pas ce qu'il a d'un autre que lui. Ailleurs dans le *CS*, Bonaventure associe cette caractéristique à la primauté : « *non esse ab alio est esse primum* »⁶⁶¹.

« tout ce qui est ce qu'il a, est simple au plus haut point ; or Dieu est ce qu'il a, donc etc. La première proposition est évidente. La mineure se prouve ainsi : Dieu a la puissance, la sagesse et ainsi de suite ; soit donc il est sa puissance, soit il ne l'est pas. Si il l'est, on retrouve la proposition à établir. S'il n'est pas sa puissance, puisqu'il est puissant par la puissance, il a le pouvoir d'un autre, donc Dieu est par un autre, ce qui est faux. »⁶⁶²

Si Dieu n'est pas ce qu'il a, c'est qu'il est par un autre que lui, ce qui contrevient à la primauté et à l'indépendance divines. Dieu est donc ce qu'il a. Nous reconnaissons la formule augustinienne de la *Cité de Dieu* : « *simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est [...] hoc est quod habet* »⁶⁶³. C'est dire que tout ce qui est en Dieu est identique à Dieu et donc qu'il est absolument simple.

Corrélativement, le grand motif de la complexité des créatures dans le *CS* est leur dépendance constitutive vis-à-vis de Dieu.

Alors que Dieu n'est pas *ab alio*, ne tire pas son être d'un autre, mais est cet être qu'il a, c'est le propre de la créature, produite *de nihilo*, de recevoir l'être de son Créateur et donc d'en dépendre.

« toute créature a l'être donné d'un autre, donc elle a l'être reçu d'un autre, donc aucune créature n'est son être, donc dans toute créature il y a dépendance ou différence ; or rien de tel n'est absolument simple »⁶⁶⁴.

Saint Bonaventure en déduit qu'il y a en toute créature « *dependentia sive differentia* » et donc un défaut de simplicité. Expliquons cela en examinant d'abord la dépendance.

Il s'agit de la dépendance à l'égard du Créateur. En quoi entraîne-t-elle un manque de simplicité ?

⁶⁶¹ *CS*, I, d. 27, p. I, a. un., q. 2, ad 3.

⁶⁶² *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, f. 2 : « omne quod est quidquid habet, est simplicissimum ; sed Deus est quidquid habet : ergo etc. Prima patet in se. *Minor* probatur sic : Deus habet potentiam, sapientiam, et sic de aliis ; aut ergo est sua potentia, aut non. Si sic, habeo propositum. Si non est sua potentia, cum sit potens potentia, habet posse ab alio, ergo Deus est ab alio ; quod si hoc est falsum ; ergo illud ex quo sequitur. »

⁶⁶³ *Cité de Dieu*, XI, X, 1. Voir *supra*.

⁶⁶⁴ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, f. 3 : « omnis creatura habet esse datum aliunde, ergo habet esse aliunde acceptum, ergo nulla creatura est suum esse, ergo in omni creatura est dependentia sive differentia ; sed nullum tale simpliciter simplex : ergo etc. » Saint Bonaventure revient en I, d. 37, p. I, a. 1, q. 1, resp., sur cette différence entre la créature et son être, lorsqu'il prouve la présence de Dieu en toutes choses : « creatura habet in se *possibilitatem* et *vanitatem*, et utriusque causa est, quia producta est de nihilo. Quia enim creatura est et accepit *esse* ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset ; ex hoc non est suum *esse*, et ideo non est purus actus, sed habet *possibilitatem* ; et ratione huius habet fluxibilitatem et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit ei *esse*. Exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum, nisi praesente sigillo. »

Au début du livre II du *CS*, saint Bonaventure explique que la créature, parce qu'elle « dépend essentiellement et totalement du Créateur », a à son égard une relation de « dépendance essentielle », comparable à celle que la matière a vis-à-vis de la forme⁶⁶⁵. Dans son article « Le statut de la matière première chez Bonaventure », Raymond Macken explique que la matière en effet « comporte, outre son essence, une relation à la forme, qui est inhérente à son essence même, et non pas quelque chose d'accidentel qui serait accolé à elle de l'extérieur. C'est cette relation de dépendance qui est inhérente à son essence et l'empêche d'être absolument simple. Cependant la matière ne s'identifie pas avec cette relation [...] la forme a aussi une relation analogue de dépendance vis-à-vis de la matière, car sans matière elle ne peut pas se réaliser dans une substance concrète. Mais elle ne s'identifie pas non plus à cette relation »⁶⁶⁶.

La dépendance de la créature vis-à-vis de son Créateur fonde donc une relation essentielle⁶⁶⁷ attachée à la créature, mais qui en est cependant distincte. Dans notre d. 8,

⁶⁶⁵ *CS*, II, d. 1, p. I, a. 3, q. 2, resp. : « Similiter dicendo comparationem ad *Creatorem*. Triplex enim est *relatio* : quaedam, quae fundatur super *proprietaem accidentalem*, sicut aliqui dicuntur similes, quia albi ; quaedam, quae fundatur super *dependentiam essentialem*, sicut comparatio materiae ad formam ; quaedam, quae super *originem naturalem*. Prima relatio addit aliud per essentialitatem ; tertia relatio nihil aliud nisi pure *esse*, sicut patet in divinis ; media relatio dicit aliquid, quod est quodam modo idem, quodam modo aliud. — Creatio autem dicit relationem secundum medium modum, quoniam ipsa creatura essentialiter et totaliter a Creatore dependet. » Pour un commentaire de cette question et sur la relation de création chez Bonaventure, voir Antoine Lévy, *Le créé et l'incréé*, p. 233-239 ; A. Lévy procède à une comparaison de la pensée de Thomas d'Aquin sur la relation de création (p. 206-225 et p. 239-243) avec celles d'Albert (p. 225-233) et de Bonaventure. « Manifestement, la réflexion sur la création des grandes synthèses – celles d'Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin – tente de répondre au grand problème laissé ouvert par les censures de 1241-44 : à supposer que la sphère incréée s'identifie à l'essence divine, une et simple, comment concevoir l'opération divine qui a pour sujet l'essence divine et pour terme la créature – cette opération dont le paradigme même est la création du monde ? Distincte de l'essence comme ce par quoi l'essence influe sur le créé, elle n'est pas un *medium* incréé, puisque seule l'essence est incréée ; elle n'est pas non plus un *medium* créé, puisqu'elle est ce qui crée. Elle n'est pas un *medium*, soit – mais qu'est-elle, si elle est vraiment la raison de l'émergence des choses à partir de rien ? Tous les grands scolastiques cherchent une solution dans la même direction : la notion de *medium* étant renvoyée à une relation de raison, au schématisme illusoire de l'entendement, l'opération créatrice s'identifie pour partie à l'essence incréée de Dieu ; elle recouvre d'autre part un *respectus* créé, une relation réelle dont la créature est le sujet et Dieu le terme. » (p. 239-240) « Si ce *respectus* est un effet créé, posé dans l'existence, comme l'affirme Albert, comment peut-il encore relever de ce qui crée, de ce qui pose la substance dans l'existence ? Reste à faire de ce *respectus*, avec Bonaventure, la contre-partie, dans l'ordre créé, d'une *habitus* transcendante, extra-prédicamentale, en vertu de laquelle l'incréé dynamise invisiblement tout l'ordre créé, posant le sujet de la relation dans l'existence jusqu'à lui donner, ultimement, de s'unir à Dieu. Cependant, comment le sujet du *respectus* peut-il recevoir sa propre existence sans avoir été préalablement lui-même posé dans l'existence ? Pour Thomas d'Aquin, on n'échappe à la régression à l'infini qu'en mettant cette *habitus* dont Dieu est le terme au nombre des traits prédicamentaux, finis, créés qui résultent de l'acte créateur. C'est en sa *ratio* que la relation relève spécialement de l'acte créateur ; elle renvoie formellement le sujet créé à la cause incréée dont il procède instantanément. Cependant, dans son *modus*, qui définit son être même, la relation est intégralement créée, prédicamentale. » (p. 442-443) « On est assurément loin de l'interprétation bonaventurienne de la métaphysique augustinienne. La relation de création ne relève pas d'une nature étrangère à toutes les relations immanentes de la créature ; elle ne suggère aucune dimension de l'existence qui simultanément transcende et fonde le plan catégorial. Pour Thomas, la relation de création est certainement la plus fondamentale et la première des relations de toute créature ; mais rien ne la sépare, selon son mode d'être, de toutes les autres relations : elle est accidentelle, créée, pleinement catégoriale. » (p. 242) Au lieu que Bonaventure en fait une relation non pas accidentelle, mais essentielle, comme l'indique le texte cité initialement. « A mi-chemin entre la relation accidentelle et la relation naturelle, Bonaventure conçoit une certaine *relation essentielle*. Quand un terme ne possède pas son *esse* par lui-même, mais le doit au terme auquel il se rapporte, comme la matière relativement à la forme, sa relation prend la forme d'une *dependentia essentialis*. » (p. 237)

⁶⁶⁶ R. Macken, « La statue de la matière première chez Bonaventure », *Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte*, Ildefons Vanderheyden (éd.), Werl/Westf., Dietrich-Coelde-Verlag, 1976, p. 94-103, p. 95-96.

⁶⁶⁷ Saint Bonaventure montre que cette relation est essentielle et non accidentelle. Ainsi dans *CS*, I, d. 30, dub. 4 : « Dicendum, quod creatura quantum ad *esse primum* essentialiter dependet ; et talis relatio, quae exprimit illam dependentiam, non est creaturae accidentalis, sed magis *essentialis*. »

Bonaventure énonce le principe qui fonde cette distinction : « *Nibil autem, quod dependet, est sua dependentia : ideo nihil tale est summe simplex*, rien de ce qui dépend n'est sa dépendance, aussi rien de tel n'est suprêmement simple »⁶⁶⁸, ce qui est mis en relation ne peut s'identifier à cette relation⁶⁶⁹.

Un passage du *CS*, I, d. 26, explique cela :

« D'une troisième façon, [quelque chose est dit] être mis en relation par soi-même, parce que ce qui est mis en relation n'est rien d'autre sinon une relation et un pur rapport ; or être cela est impossible, en Dieu comme dans la créature, parce que, comme le dit Augustin, « tout ce qui est mis en relation est quelque chose, indépendamment de ce qui est dit relativement » [*De Trinitate*, VII, 1, 2] ; sinon il y aurait une relation de relation. Ainsi il apparaît que toute propriété relative qu'elle soit en Dieu ou dans la créature, diffère nécessairement d'une certaine façon de ce dont elle est propriété [...] tout relatif est fondé sur quelque chose d'absolu. »⁶⁷⁰

Il n'y a pas, sous le même rapport, de relation de relation. Ainsi Aristote montrait dans la *Physique*, V, 2, qu'il n'y a pas de mouvement de mouvement. « Tout relatif est fondé sur quelque chose d'absolu » et la relation « diffère d'une certaine façon » de ce dont elle est la relation. Cette différence entre le sujet de la relation et la relation, entre ce qui dépend et la relation de dépendance, introduit dans le sujet une complexité qui lui ôte l'absolue simplicité⁶⁷¹. Ainsi, la matière ne s'identifie pas à la relation de dépendance essentielle qui la relie à la forme, et n'est pas absolument simple⁶⁷². C'est pourquoi aussi la créature, parce qu'elle est dépendante, n'est pas simple ; elle diffère de la relation de dépendance qu'elle a vis-à-vis du Créateur et qui lui est pourtant essentielle : « aucune créature n'est sa relation [au Créateur], puisqu'elle n'est pas suprêmement simple, ou plutôt le fait même qu'elle soit reliée à, lui ôte la simplicité. »⁶⁷³

Cet argument de la dépendance vis-à-vis de Dieu est le premier par lequel saint Bonaventure prouve la composition de l'ange et ouvre sa réponse à la question « Est-ce que les anges sont composés de matière et de forme ? » :

« Il est certain que l'ange n'a pas une essence simple par privation de toute composition ; en effet, il est certain que l'ange est composé d'une composition multiple. Il peut en effet être considéré en comparaison à son principe ; et ainsi il est d'autant plus composé qu'il a une dépendance à son égard. En

⁶⁶⁸ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, à la fin, après ad 2-3-4.

⁶⁶⁹ R. Macken montre donc dans l'article précité que Bonaventure refuse que la matière ou la forme soient des « relations transcendentales ».

⁶⁷⁰ *CS*, I, d. 26, a. un., q. 1, ad 6 : « Tertio modo *referrri se ipso* est, quia ipsum quod refertur *non est nisi relatio* et respectus purus ; et hoc est impossibile esse neque in Deo neque in creatura, quia, sicut dicit Augustinus, « omne quod refertur est aliquid, excepto eo quod relative dicitur » ; alioquin relationis esset relatio. Et ita patet, quod omnis proprietas relativa sive sit in Deo sive in creatura, necessario differt aliquo modo ab eo cuius est proprietas, et magis in creatura quam in Creatore. Et intelligantur omnia haec, sicut prius assignatum est, quoniam omne respectivum fundatur super aliquid absolutum. »

⁶⁷¹ R. Macken cite dans l'article précité, p. 95, note 6, ce passage explicite : « habere respectum ad extrinsecum aliquo modo importat dependentiam nec permittit illud, circa quod ponitur, esse summe simplex et absolutum. », *De scientia Christi*, q. 3, ad 21.

⁶⁷² *CS*, I, d. 26, a. un., q. 1, ad 6 : « dicit Philosophus, quod « materia hoc ipsum quod est ad alterum est » ; tamen nec materia est suus respectus, nec forma, quia non habent omnimodam simplicitatem. »

⁶⁷³ *CS*, I, d. 30, dub. 4 : « nulla creatura est sua relatio [ad Creatorem], cum non sit summe simplex, immo hoc ipsum, quod refertur, aufert simplicitatem. »

effet, le simple au plus haut point est absolu au plus haut point, et tout ce qui est dépendant tombe de ce fait dans quelque composition. »⁶⁷⁴

La dépendance de la créature angélique à l'égard de son Principe divin suffit à établir sa composition. *A contrario* « *simplicissimum absolutissimum est* ». Dieu est suprêmement *absolu*. Ce terme dit dans son sens premier l'indépendance, le fait de ne pas être lié. Il dit que Dieu n'a pas de relation essentielle avec ce qui lui est extérieur et cette indépendance totale de Dieu, connexe de sa primauté, est le motif profond de sa simplicité.

Revenons à notre texte initial, *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, f. 3. Parce que les créatures reçoivent leur être et n'y sont pas identiques, il y a en elles « *dependentia sive differentia* », et donc défaut de simplicité. Commentons maintenant le second terme, « *differentia* ».

A quelle différence, impliquant une certaine complexité, fait ici référence saint Bonaventure ?

Il pourrait s'agir de la différence dont nous venons de parler, entre ce qui dépend et la relation de dépendance. Cette différence résulterait directement de la dépendance et dans l'expression « *dependentia sive differentia* », le second terme n'ajouterait rien de neuf par rapport au premier.

Mais il s'agit vraisemblablement d'une autre différence, celle entre la créature et son être. En effet, on peut distinguer deux affirmations distinctes dans l'argument de Bonaventure : « 1/ toute créature a l'être donné d'un autre, donc elle a l'être reçu d'un autre, donc 2/ aucune créature n'est son être, donc dans toute créature il y a 1*/ dépendance ou 2*/ différence »⁶⁷⁵. Les deux termes de dépendance et différence semblent découler respectivement de l'une des deux affirmations : parce que la créature reçoit son être, elle est dépendante ; parce qu'elle n'est pas son être, il y a en elle une différence. Cette articulation, quant à l'être, de la dépendance à la différence est explicite dans la réponse de la question 2 de cette même distinction 8, où Bonaventure relève une différence entre « l'étant et l'être » présente dans « tout créé et concrété »⁶⁷⁶ : en effet, puisque tout, à part Dieu, reçoit l'être d'un autre, que [cet autre] soit un principe ou un principié, alors

⁶⁷⁴ *CS*, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « Dicendum, quod certum est, Angelum non habere essentiam simplicem per privationem omnis compositionis ; certum enim est, quod Angelus compositus est compositione multiplici. Potest enim considerari in comparatione ad suum *principium* ; et sic in tantum est compositus, in quantum habet ad ipsum dependentiam. Simplicissimum enim absolutissimum est, et omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem. »

⁶⁷⁵ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, f. 3.

⁶⁷⁶ Voir *CS*, II, d. 1, p. I, a. 3, q. 2, ad 5 : ce qui est concrété est « une annexe de la créature », « *creaturae annexum* », 'créature' étant alors entendu au sens propre de substance. Au sens large, les créatures incluent le créé au sens propre (les substances) et le concrété (les accidents).

rien n'est son être (*suum esse*), de même que la lumière n'est pas sa luminosité (*suum lucere*). »⁶⁷⁷
Cette différence de l'étant et de l'être caractérise ainsi les créatures en tant que telles.

Quelle composition cette différence implique-t-elle dans la créature, de sorte que la simplicité lui fait défaut ? Entre l'étant et l'être, il paraît en effet plus judicieux de parler de *différence* plutôt que de *composition*⁶⁷⁸, dans la mesure où l'étant est à l'être ce que le tout est à la partie. L'être est une composante de l'étant, de même que la luminosité est une composante de la lumière. Mais avec quoi l'être entre-t-il en composition pour former l'étant ?

L'un des sens que Bonaventure donne au couple *quo est/quod est* permet de le préciser. On se souvient que Gilbert de Poitiers a reformulé ainsi la distinction boécienne entre *esse* et *id quod est*. En évoquant la différence entre l'*ens* et l'*esse*, Bonaventure pourrait reformuler celle, dans le créé, entre l'*id quod est*, « ce qui est », l'étant donc, et l'*esse*. Mais en adoptant le couple *quo est/quod est*, Bonaventure en transforme le sens : le *quo est* désigne bien l'*esse*, mais le *quod est* désigne le « ce que c'est » et non plus le « ce qui est ». Le *quod est* n'est plus l'étant, mais la quiddité ou l'essence, qui entre en composition avec l'être pour constituer un tout complet, l'étant créé. C'est en tout cas la conclusion que l'on peut tirer d'une affirmation, isolée, de Bonaventure : « *Boethius* : « *In quolibet creato differunt quo est et quod est* », *sive quid est et esse* »⁶⁷⁹, « Selon Boèce, « Dans tout créé diffèrent le *quo est* et le *quod est* », c'est-à-dire ce qu'il est et l'être ». Selon une structure en chiasme, Bonaventure identifie *quo est* et *esse*, mais surtout *quod est* et *quid est* : *quod est* n'est plus l'étant, mais la quiddité ou l'essence⁶⁸⁰. Dès lors, même si ici Bonaventure ne l'affirme pas directement, on peut concevoir une composition, et non seulement une différence, entre le *quod est* et le *quo est*⁶⁸¹ :

⁶⁷⁷ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « Similiter est considerare triplicem *differentiam* in creaturis. [...] *tertia est differentia entis et esse*. [...] *Tertia differentia est in omni creato et concreato* : quia enim omne, quod est praeter Deum, accipit esse aliunde, sive principium sit, sive principiatum : ideo nihil est suum esse, sicut lux non est suum lucere. »

⁶⁷⁸ En énumérant les différents modes de composition de l'ange, Bonaventure affirme pourtant que, l'ange étant considéré comme un étant en soi, il y en lui « composition d'étant et d'être » (*CS*, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « Certum enim est, quod Angelus compositus est compositione multiplici. [...] habet considerari ut *ens in se* ; et sic quantum ad *esse actuale* est in ipso compositio *entis et esse* »). Il est difficile de concevoir l'étant et l'être comme deux parties d'un tout : il faudrait pour cela que l'étant puisse être dissocié de l'être, or cela a-t-il un sens que l'étant ne soit pas ? Pour comprendre cette idée d'une composition entre l'étant et l'être, il faut donc, semble-t-il, réviser le sens des concepts : soit que la 'composition' évoque ici plus largement la 'différence', soit que 'l'étant' désigne, étonnamment, la 'substance', qui sera composée avec l'être.

⁶⁷⁹ *CS*, I, d. 3, p. II, a. 1, q. 3, f. 3. Dans l'édition Quaracchi, il manque le guillemet de fermeture de la citation de Boèce.

⁶⁸⁰ Pour la correspondance entre *quid est* et l'essence, voir *CS*, I, d. 25, a. 1, q. 1, ad 7 ; I, d. 26, a. un., q. 1, resp. : « distinguunt magistri tres modos dicendi in divinis, qui sumuntur a parte rei, scilicet *essentialem*, *personalem* et *notionalem*. Et dicitur communiter, quod tres sint modi praedicandi, scilicet in *quid*, in *quis* et in *quae* sive in *quo modo se habet* » ; I, d. 26, a. un., q. 4, ad 6 : « in divinis *essentia* praedicatur ut *quid*, *persona* ut *quis*, et *notio* ut *quae* ».

⁶⁸¹ L'idée que le *quod est* et le *quo est* sont deux parties, sur le même plan, d'un tout complet, et non pas le tout et la partie, apparaît dans le *CS*, II, d. 1, p. I, a. 3, q. 2, ad 2, à propos du créé : « *totam rei substantiam, quae constare dicitur ex quo est et quod est* ».

c'est l'essence qui, dans la créature, entre en composition avec l'être. Aucune créature n'est son être, donc « ce qu'est elle » doit s'ajouter à son être pour former un étant complet⁶⁸².

Saint Bonaventure fait souvent appel à la différence *quo est/quod est* pour penser le créé, mais sans toujours préciser le sens qu'il lui donne. Notamment, le *premier* argument qu'il avance en faveur de la composition des créatures fait référence à cette différence, pour en dériver une composition acte/puissance : « *Nulla creatura est actus purus, quia in omni creatura, ut dicit Boethius, differt quo est et quod est* »⁶⁸³, « Aucune créature n'est acte pur, car dans toute créature, comme le dit Boèce, diffèrent le *quo est* et le *quod est* ». Probablement Bonaventure est-il marqué par Alexandre de Halès, dont la *Summa* fait de la composition *quo est/quod est* la « *compositio prima* », la composition fondamentale des créatures, commune à toutes, plus universelle et même plus noble que la composition hylémorphique⁶⁸⁴. Alexandre passe explicitement de la *différence* à la *composition* : « Aucun créé n'est son essence ni n'a l'être par soi, mais dépend d'un autre ; aussi, diffèrent dans toute créature le *quo est* et le *quod est* ; donc cette composition est commune à toute créature. »⁶⁸⁵ Il est notable qu'apparaissent les deux notions d'*essentia* et d'*esse*, comme si elles correspondaient implicitement au *quod est* et au *quo est*. Si, de façon plus classique, *quod est* désignait la chose créée concrète, qui est, et si *quo est* désignait tantôt l'essence⁶⁸⁶ (puisque aucun créé n'est son essence), tantôt l'être (puisque aucun créé n'a l'être par soi), il y aurait certes une différence entre ce tout et cette partie, mais non une composition entre les deux.

Quoi qu'il en soit de la nature de cette différence et composition, elle résulte de la dépendance de toute créature vis-à-vis d'un autre. Alexandre noue ainsi simplicité et indépendance : « aucune créature n'est dite simple selon le mode selon lequel est dit simple ce qui ne dépend pas par causalité d'un autre : en effet, être créé et ne pas dépendre causalement d'un autre sont incompatibles. »⁶⁸⁷ Le fondement du défaut de simplicité des créatures est le même

⁶⁸² Voir cependant *infra CS*, II, d. 17, a. 1, q. 2, resp., qui affirme que, au sein du créé, fût-il spirituel, un *hoc aliquid*, une substance existant par soi, est composée, pour subsister par soi, de matière (d'où l'*existerre*, c'est-à-dire l'être) et de forme (d'où l'*esse*, c'est-à-dire l'essence), et non seulement de *quo est* et *quod est*.

⁶⁸³ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, f. 1 : « *Nulla creatura est actus purus, quia in omni creatura, ut dicit Boethius, differt quo est et quod est ; ergo in omni creatura est actus cum possibili ; sed omnis talis habet in se multiformitatem et caret simplicitate : ergo etc.* »

⁶⁸⁴ Voir Alexandre de Halès, *Summa theologica*, inq. I, tract. II, q. II, tit. II, m. 2, c. III, introduction (éd. Quaracchi, Florence, 1924-1948).

⁶⁸⁵ Alexandre de Halès, *Summa theologica*, inq. I, tract. II, q. II, tit. II, m. 2, c. III, a. 1., a/f.1 : « *Eo quod nullum creatum est sua essentia nec a se habet esse, sed aliunde dependet ; ergo in creatura omni 'quo est' et 'quod est' differunt ; ergo haec compositio communis est omni creaturae.* »

⁶⁸⁶ En ce sens, voir Alexandre de Halès, *Summa theologica*, inq. I, tract. II, q. II, tit. II, m. 2, c. III, a. 3, ad 1, qui met en parallèle *quod est* et *homo* d'une part, *quo est* et *humanitas* d'autre part.

⁶⁸⁷ Alexandre de Halès, *Summa theologica*, inq. I, tract. II, q. II, tit. II, m. 1, ad 1 : « *Conditio enim 'unius' non repugnat creaturae ; conditio vero 'simplicis' uno modo repugnat, ut nulla creatura simplex dicatur secundum illum modum secundum quem dicitur simplex quod non dependet causalitate ab alio : non enim possunt simul stare quod sit creatum et non dependeat causaliter ab alio.* » Voir aussi la solution.

pour Bonaventure : c'est leur statut même de créature, leur dépendance essentielle vis-à-vis de Celui qui leur a donné d'exister⁶⁸⁸.

De fait, la dépendance est le dernier mot de saint Bonaventure pour prouver que les créatures ne sont pas simples comme Dieu. En effet, à la fin de la question de la d. 8 montrant que Dieu *seul* est simple, à l'issue des réponses aux objections, il fait une synthèse de sa réponse, centrée sur la notion de dépendance :

« Toute dépendance fait s'éloigner celui qui dépend de la suprême simplicité et indifférenciation. Or Dieu seul est indépendant. Mais toutes les autres [choses] sont dépendantes, soit relativement aux principes dont elles sont [constituées], soit qu'un principe composant se combine à un autre, soit que l'être dépende de Dieu ou vienne de Dieu même. Or rien de ce qui dépend n'est sa dépendance ; aussi rien de tel n'est suprêmement simple, parce que tout simple au plus point est absolu au plus haut point. »⁶⁸⁹

L'intérêt de ce texte est d'élargir le concept de dépendance par rapport à nos analyses précédentes. Nous retrouvons en troisième lieu la dépendance vis-à-vis du Créateur (*esse dependens comparatione ad Deum sive ab ipso Deo*), dépendance la plus fondamentale et qui touche toutes les créatures. Mais saint Bonaventure distingue également deux autres dépendances, qui ôtent aussi la simplicité absolue. En premier lieu, la dépendance vis-à-vis des parties dont une chose peut être composée (*comparatione ad principia, ex quibus sunt*). Effectivement, si un composant fait défaut, c'est tout le composé qui en est affecté. C'est l'un des arguments principaux par lesquels la *Somme* halésienne démontre la non-composition de Dieu : « là où il y a composition, il y a dépendance et besoin du composé à l'égard des composants, parce que tout composé a besoin des composants [...] ; c'est pourquoi il est contradictoire que Dieu soit Créateur de toutes choses et composé. »⁶⁹⁰ Cette dépendance concerne les choses composées *ex aliis*, à partir d'autres choses, mais non pas *cum aliis*, c'est-à-dire entrant en composition avec autre chose⁶⁹¹, comme la matière première par

⁶⁸⁸ La relation de dépendance est peut-être plus fondamentale que la composition *quo est/quod est* ; en effet, Bonaventure affirme en *CS*, III, d. 29, a. un., q. 2, ad 6, que « l'être d'une chose dépend plus de Dieu qui le conserve que de ses principes intrinsèques », dans la mesure où « Dieu est plus intime à chaque chose qu'elle ne l'est à elle-même », « *Deus magis est intimus unicuique rei quam ipsa sibi ; et plus pendet esse rei a Deo conservante quam ab ipsis principijs intrinsecis* ». Voir aussi *CS*, II, d. 37, a. 1, q. 2, f. 2.

⁶⁸⁹ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, à la fin, après ad 2-3-4 : « *Omnis enim dependentia facit ipsum quod dependet a summa simplicitate et indifferentia recedere. Solus autem Deus est independens. Omnia autem alia sunt dependentia, sive comparatione ad principia, ex quibus sunt, sive unum principium componens complicetur ad aliud, sive esse dependens comparatione ad Deum sive ab ipso Deo. Nihil autem, quod dependet, est sua dependentia : ideo nihil tale est summe simplex, quia omne simplicissimum est absolutissimum.* »

⁶⁹⁰ *Summa theologica*, I, p. 1, inq. 1, tr. 1, q. 3, c. 1, sol. (Quaracchi, 1924, t. I, p. 50) : « *ubi est compositio, est dependentia et indigentia compositi a componentibus, quia omne compositum componentibus indiget, sicut habetur in libro De regulis fidei ; et ideo repugnat quod Deus sit Creator omnium et compositus.* »

⁶⁹¹ Pour cette distinction, voir *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « *Aliter potest dici et brevius, quod simplex dicitur per privationem compositionis. Sed notandum, quod compositio dicitur dupliciter : uno modo alicuius ex aliquibus ; alio modo, qua aliquid dicitur componi aliis. Si ergo simplicitas privet compositionem ex aliis, sic convenit etiam creatis, utpote primis principijs, quae non componuntur ex aliis. Si autem privet compositionem cum aliis et ex aliis, sic solius Dei est. Omnis enim creatura aut est ens per se et in se ; et ita composita ex aliis ; aut est ens cum alio et in alio ; et ita aliis composita. Et iterum omne creatum aut est principium ; et ita componibile aliis ; aut principiatum ; et sic*

exemple, qui n'a pas de parties, mais se compose nécessairement avec la forme. Ce sont ces choses composées *cum aliis* que concerne le deuxième type de dépendance (*unum principium componens complicetur ad aliud*) ; le principe par exemple qu'est la matière dépend pour exister de cet autre principe qu'est la forme. Bien que ces principes premiers « ne soient pas composés, cependant leur être dépend d'un composé ou d'une composition. »⁶⁹² Cette dépendance entre principes implique une différence entre chaque principe et sa relation de dépendance, et donc un défaut de simplicité. Puisque tout ce qui est créé est ou bien *principium* ou bien *principiatum*⁶⁹³, il est nécessairement dépendant soit d'autres principes, soit de ses propres principes. En outre toute créature est en tant que telle dépendante du Principe divin. A ces divers titres, et surtout à cause de leur relation nécessaire au Créateur, les créatures ne sont pas absolument simples.

Saint Bonaventure conclut par une formule très expressive, qui nous permet de revenir à la simplicité du Créateur : « *omne simplicissimum est absolutissimum* »⁶⁹⁴. Effectivement si la dépendance implique nécessairement composition, la simplicité suprême va de pair avec une totale indépendance, c'est-à-dire avec le fait d'être absolu, de n'être lié ou relatif à rien. Mais comme on l'a vu au sujet de la primauté, la simplicité suprême implique également une puissance et une fécondité infinies, et donc la production par Dieu d'êtres qui lui sont relatifs. La simplicité caractérise donc Dieu à la fois comme incréé et comme Créateur.

B. Niveaux de composition et degrés de simplicité : une continuité Créateur/créatures

Mais la simplicité apparaît dans d'autres textes de Bonaventure comme la caractéristique principale du spirituel par rapport au corporel, elle n'est pas alors le propre de Dieu mais peut être partagée à divers degrés par les créatures. En Dieu, elle est suprême, ce qui justifie l'usage du superlatif *simplicissimus*. La simplicité chez les créatures signale alors une plus grande proximité avec Dieu : les anges sont dénués de parties quantitatives et donc moins composés que les

compositum ex aliis ; et sic accipitur simplicitas, prout est rei proprietas, per privationem, videlicet utriusque compositionis. »

⁶⁹² *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, ad 2-3-4 : « Ad illud quod obiicitur de simplicitate puncti et entis et principii, dicendum, quod ibi est simplicitas per privationem compositionis ex aliis, non autem prout simplicitas dicit indifferentiam omnimodam. In omnibus enim, ut dictum est, cadit aliqua differentia et dependentia : quamvis enim non sint composita, tamen eorum esse dependet a composito, sive compositione. »

⁶⁹³ Voir *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. (cité *supra*) : « Et iterum omne creatum aut est *principium* ; et ita componibile alii ; aut *principiatum* ; et sic compositum ex aliis. »

⁶⁹⁴ Voir aussi *CS*, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « Simplicissimum enim absolutissimum est, et omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem », I, d. 33, a. un., q. 1, ad 3 : « respectus in creaturis ponit dependentiam, et ideo privat summam simplicitatem, et ideo non praedicatur in creaturis. Omne enim simplicissimum est independens omnino » ; I, d. 43, a. un., q. 1, ad 5 : « [...] quae potentia, quantumcumque sit idem, tamen dicit aliquam inclinationem, et ideo dependentiam ; et ideo privat *simplicitatem*, ac per hoc privat *infinitem*. In Deo autem non sic. »

créatures corporelles, puis au sein des anges, certains ont une forme plus simple, plus noble, plus subtile, que d'autres anges. La simplicité prend alors un sens positif, au-delà de la seule non-composition.

a. Différents niveaux de composition

Toutes les créatures sont composées d'une manière ou d'une autre, cependant elles le sont plus ou moins. Le niveau de composition permet notamment de distinguer les créatures corporelles et les créatures spirituelles, et de hiérarchiser entre elles les créatures corporelles, sachant que dans les corps, la perfection passe par une plus grande composition.

i. Composition *cum aliis/ex aliis* pour les étants dans un autre/par soi

Au sein du créé, une première partition distingue d'une part les étants qui existent par soi, les substances, et d'autre part les étants qui n'existent que dans un autre, comme le point, l'étant, la matière ou la forme⁶⁹⁵. Les premiers sont composés à partir d'autres choses (*ex aliis*), les seconds sont composés avec d'autres choses (*cum aliis*)⁶⁹⁶ :

« En effet, toute créature est :

- ou bien un étant par soi et en soi, et elle est alors composée à partir d'autres choses ;
- ou bien un étant avec un autre et dans un autre, et elle entre alors en composition avec autre chose.

Et derechef tout créé est :

- ou bien un principe, et alors il peut entrer en composition avec autre chose ;
- ou bien un principié [i.e. dérive d'un principe], et alors il est composé à partir d'autres choses »⁶⁹⁷.

⁶⁹⁵ Ces contre-exemples de créés simples sont envisagés respectivement dans les arguments 2 à 4 de *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2. Bonaventure s'appuie sur la définition du point comme n'ayant pas de parties : « simplex est quod non habet partem ; sed punctus non habet partem, quia ita definitur : punctus est, cuius pars non est » (arg. 2). Pour l'étant, il s'appuie sur le *De Causis*, IV, 37 : « omne illud, ante quod non est aliud, est simplex ; quia si compositum est, necessario habet ante se aliud ; sed ens est primum, sicut dicit auctor *de Causis* : « Prima rerum creaturarum est esse » » (arg. 3). Enfin, Bonaventure fait appel à la *via resolutionis*, la voie de la *resolutio*, de l'analyse, qui va du composé au simple, du moins commun au plus commun, des effets aux causes, par opposition à la voie de la *compositio*. Or l'analyse de l'intelligence s'arrête aux « principes » que sont la matière et la forme : « omne illud est simplex, in quo stat resolutio ; sed resolutio stat in principiis, quae sunt materia et forma, quia materia ulterius non resolvitur, cum sit status in causis, alioquin esset ire in infinitum : ergo cum resolutio stet in creato, aliquid creatum est simplex. »

⁶⁹⁶ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « Si autem privet compositionem cum aliis et ex aliis, sic solius Dei est. [...] sic accipitur simplicitas, prout est rei proprietates, per privationem, videlicet utriusque compositionis. »

⁶⁹⁷ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « Omnis enim creatura aut est ens per se et in se ; et ita composita ex aliis ; aut est ens cum alio et in alio ; et ita alii composita. Et iterum omne creatum aut est principium ; et ita componibile alii ; aut principiatum ; et sic compositum ex aliis ».

Le fait, pour les principes ou les étants dans un autre, d'entrer en composition avec d'autres choses, les place, insiste Bonaventure, dans un état de dépendance incompatible avec la simplicité. Le point, l'étant ou les principes que sont la matière et la forme ne sont pas simples au sens où « la simplicité signifie l'indifférenciation totale. [...] une certaine différence et dépendance advient en toutes [choses] : bien qu'en effet elles ne soient pas composées, leur être dépend cependant d'un composé ou d'une composition [...] toute dépendance fait s'éloigner de la suprême simplicité et indifférenciation celui qui est dépendant. [...] rien de dépendant n'est sa propre dépendance : aussi rien de tel n'est suprêmement simple »⁶⁹⁸. Comme nous l'avons vu à propos de la dépendance des créatures envers Dieu, la dépendance induit une relation essentielle de dépendance attachée à l'être dépendant et qui l'empêche d'être absolument simple.

ii. Les parties communes à tous les étants créés par soi

Ensuite, en quoi, au sein du créé, tous les étants par soi – toutes les substances, existant par elles-mêmes de manière complète, et qui sont les « créatures » à proprement parler⁶⁹⁹ – sont-ils composés à partir d'autres choses ?

Des divers textes de Bonaventure sur ce point⁷⁰⁰, on peut déduire que tout étant en soi créé est composé *ex aliis*, d'une part 1/ parce que les créatures ne sont pas leur être, mais le reçoivent de Dieu, et d'autre part 2/ parce que les créatures sont finies :

⁶⁹⁸ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, ad 2-3-4 : « simplicitas dicit indifferenciam omnimodam. In omnibus enim [...] cadit aliqua differentia et dependentia : quamvis enim non sint composita, tamen eorum esse dependet a composito, sive compositione. [...] Omnis enim dependentia facit ipsum quod dependet a summa simplicitate et indifferencia recedere. [...] Nihil autem, quod dependet, est sua dependentia : ideo nihil tale est summe simplex ».

⁶⁹⁹ Cf. *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « ...in omni substantia per se ente, quae proprie dicitur creatura... ».

⁷⁰⁰ Il y a deux lieux principaux : la démonstration de la composition des créatures (*CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2) et l'étude des modes de composition des anges, qui, étant les créatures les plus simples, permettent de dégager les modes de composition propres au créé comme tel (*CS*, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1). Mais les analyses des parties du créé ne concordent pas parfaitement. Dans le premier cas, Bonaventure propose une série de *différences* (*CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « Similiter est considerare triplicem *differentiam* in creaturis. Prima est *substantiae, virtutis* et *operationis*, sive *substantiae* et *accidentis* ; secunda est *differentia suppositi* et *essentiae* ; tertia est *differentia entis* et *esse*. Prima differentia est rei, prout est agens ; secunda, prout est ens in genere ; tertia, prout est ens in se. Prima differentia est in omni *subiecto*, quoniam omne subiectum habet esse mixtum : ideo non agit ex se toto, et ideo differt in eo *quo agit* et *quod agit*, et *actio* sive subiectum et proprietates. Secunda differentia est in omni *individuo*, quia omne individuum habet esse limitatum ; et ideo in aliquo convenit, in aliquo differt cum alio, et ideo in omni individuo differt *essentia* et *suppositum* ; multiplicatur enim essentia in suppositis. Tertia differentia est in omni *creato* et *concreato* : quia enim omne, quod est praeter Deum, accipit esse aliunde, sive principium sit, sive principiatum : ideo nihil est suum esse, sicut lux non est suum lucere. »), dans le second une série de *compositions* (*CS*, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « Certum enim est, quod Angelus compositus est compositione multiplici. Potest enim considerari in comparatione ad suum *principium* ; et sic in tantum est compositus, in quantum habet ad ipsum dependentiam. Simplicissimum enim absolutissimum est, et omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem. — Habet secundo considerari in comparatione ad suum *effectum* ; et sic habet componi ex substantia et potentia. — Habet nihilominus considerari ut *ens in genere* ; et sic secundum metaphysicum componitur ex actu et potentia, secundum logicum vero ex genere et differentia. — Item, habet considerari ut *ens in se* ; et sic quantum ad *esse actuale* est in ipso compositio *entis* et *esse*, quantum ad *esse essentielle*, ex *quo est* et *quod est*, quantum ad *esse individuale* sive *personale*, sic *quod est* et *quis est*. »).

1/ Parce que les créatures reçoivent leur être de Dieu, leur être n'est qu'une de leurs parties. Bonaventure parle, tantôt d'une différence⁷⁰¹, tantôt d'une composition entre l'étant et l'être.

Puisque les créatures ne sont pas leur être, elles ont une essence, distincte de leur être, et qui n'est donc qu'une de leurs parties. Bonaventure parle, on l'a vu, d'une différence dans le créé entre le *quid est* et l'*esse*, comme s'il esquissait une composition d'essence et d'être. Il parle également, à l'occasion de l'étude de l'ange, d'une composition, « quant à l'être essentiel, de *quo est* et de *quod est* », après avoir affirmé « quant à l'être actuel, la composition d'étant et d'être »⁷⁰². De même que l'étant inclut l'être, le *quod est* pourrait inclure le *quo est*, le *quod est* désignant la substance et le *quo est* l'essence⁷⁰³.

L'être et l'essence apparaissent donc comme des parties de tout étant créé subsistant par soi. Dans un texte sur l'âme rationnelle que nous examinerons ci-après plus amplement, Bonaventure noue l'être et l'essence, ou encore l'*exister* et l'*esse*, à la composition hylémorphique : « l'âme rationnelle, puisqu'elle est un *hoc aliquid* et vouée à subsister par soi, [...] a à l'intérieur d'elle-même le fondement de son existence, et [donc] un principe matériel, par lequel elle a l'exister, et formel, par lequel elle a l'être [i.e. l'essence]. »⁷⁰⁴

2/ Parce que les créatures sont finies et ont « un être limité »⁷⁰⁵, il y en elles composition

- en tant qu'étant dans un genre, entre le genre et la différence spécifique⁷⁰⁶,
- en tant qu'individu, entre l'essence, qu'il a en commun avec les autres membres de la même espèce, et le supposé qui lui est propre⁷⁰⁷.

⁷⁰¹ CS, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « Similiter est considerare triplicem *differentiam* in creaturis. [...] tertia est *differentia entis* et *esse*. »

⁷⁰² CS, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « Certum enim est, quod Angelus compositus est compositione multiplici. [...] habet considerari ut *ens in se* ; et sic quantum ad *esse actuale* est in ipso compositio *entis* et *esse*, quantum ad *esse essentielle*, ex *quo est* et *quod est* ».

⁷⁰³ Voir en effet CS, I, d. 23, a. 1, q. 3, resp. : « [...] ipsum *quo est*, et hoc est *essentia* ; et ipsum *quod est*, et hoc est *substantia* », « Primum [*quo est*] est *essentia*, secundum [*quod est*] *substantia*. »

⁷⁰⁴ CS, II, d. 17, a. 1, q. 2, resp.

⁷⁰⁵ Voir CS, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « Creaturae autem compositae sunt nec vere simplices, quia habent esse mixtum ex actu et potentia, quia habent esse limitatum, et ita in genere et specie per additionem contractum, quia habent esse aliunde datum, quia habent esse post Deum unum, a quo deficiunt ; et ita cadunt in compositionem. » Voir aussi CS, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, ad 3 : « Quod obicitur, quod creatura simplex rationabiliter potest cogitari etc. ; dicendum, quod consideratis proprietatibus creaturae, quia creatura eo ipso quod *creatura* non est actus purus, oportet quod habeat possibilitatem ; quia *mutabilis* est, oportet quod habeat fundamentum ; quia *limitata* et *in genere*, oportet quod compositionem habeat : unde non potest rationabiliter cogitari quod non potest esse nec fieri. »

⁷⁰⁶ Voir CS, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « Certum enim est, quod Angelus compositus est compositione multiplici. [...] Habet nihilominus considerari ut *ens in genere* ; et sic secundum metaphysicum componitur ex actu et potentia, secundum logicum vero ex genere et *differentia*. »

⁷⁰⁷ En terme de *différence* essence/supposé : CS, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « Similiter est considerare triplicem *differentiam* in creaturis. [...] secunda est *differentia suppositi* et *essentiae* [...]. Secunda *differentia* est in omni *individuo*, quia omne *individuum* habet esse limitatum ; et ideo in aliquo convenit, in aliquo differt cum alio, et ideo in omni *individuo* differt *essentia* et *suppositum* ; multiplicatur enim *essentia* in *suppositis*. » En terme de composition *quod est/quis est* : CS, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « Certum enim est, quod Angelus compositus est compositione multiplici. [...] Item, habet considerari ut *ens in se* ; [...] quantum ad *esse individuale* sive *personale*, sic [est in ipso

Bonaventure déduit de cette série de parties communes à toutes les substances créées, la présence dans toute créature d'une composition entre la matière et la forme. Il la défend à propos des anges et des âmes rationnelles⁷⁰⁸. Ainsi, si « la substance de l'ange, et [plus largement] l'essence de toute créature étant par soi, est composée de diverses natures », ces natures s'articulent « selon le mode de l'actuel et du possible, et ainsi selon celui de la matière et de la forme. »⁷⁰⁹ Bonaventure associe immédiatement la composition hylémorphique à la composition puissance/acte. Notons que ce n'est pas seulement la substance de la créature, au sens de son essence, qui se décompose en matière et forme, comme pourrait le laisser penser la dernière citation. C'est la substance créée elle-même, au sens du tout complet, existant par lui-même et dont l'essence n'est qu'une partie, qui se décompose ainsi. Le cas de l'âme rationnelle est sur ce point particulièrement intéressant. Bonaventure la distingue de l'âme des bêtes, qui elle ne saurait exister sans le corps qu'elle anime et donc n'est pas un étant par soi ou un *hoc aliquid*, si bien qu'elle est une pure forme. Ainsi noue-t-il explicitement la composition hylémorphique à la capacité de subsister par soi-même :

« ils disent que l'âme rationnelle a une composition de *quo est* et *quod est*, parce qu'elle est un *hoc aliquid* et vouée à subsister par soi et en soi. — Mais puisqu'il est clair que l'âme rationnelle peut pâtir, agir, être mue d'une propriété à une autre, et subsister elle-même en soi, il ne semble pas qu'il suffise de dire qu'il y a en elle seulement composition de *quo est* et *quod est*, si on n'ajoute pas qu'il y a en elle composition de matière et de forme. Aussi il y en a d'autres qui disent que non seulement l'âme rationnelle, mais aussi celle des bêtes, est composée de matière et de forme, puisque chacune est le moteur suffisant du corps. — Mais parce que l'âme des bêtes n'a pas d'opération propre et n'est pas vouée à subsister par soi, il ne semble pas qu'elle ait de la matière en elle. Aussi, il y a une troisième manière de parler, qui tient le milieu entre les deux [positions], à savoir que l'âme rationnelle, puisqu'elle est un *hoc aliquid* et vouée à subsister par soi, à agir et pâtir, à mouvoir et être mue, a à l'intérieur d'elle-même le fondement de son existence, et [donc] un principe matériel, par lequel elle a l'exister, et formel, par lequel elle a l'être [i.e. l'essence]. Mais de l'âme des bêtes, il ne convient pas de le dire, puisqu'elle est fondée dans le corps. Donc puisque le principe, par lequel l'existence d'une créature en soi est fixée, est un principe matériel, il faut concéder que l'âme humaine a une matière. »⁷¹⁰

compositio] *quod est* et *quis est*. » Voir aussi *CS*, I, d. 19, p. II, a. un., q. 4, resp. : « in quolibet, quod intelligimus ut completum, intelligimus sub ista duplici conditione, scilicet per modum *quo est* et *quod est* ; et unitas quidem sive identitas secundum *speciem* vel genus venit a parte eius quod est *quo* [...]. Unitas vero, vel diversitas secundum *numerum* venit a parte ipsius *quod est* secundum esse, sive prout est in supposito individuo. Sic autem ista duo coniuncta sunt in omnibus [...] ad diversitatem secundum numerum concurrunt diversitas ipsius *quo est* et *quod est* et *qui est*, id est *naturae*, *rei naturae*, et *suppositi* sive hypostasis, sed principaliter ipsius *quod est* ».

⁷⁰⁸ Voir Dom Odon Lottin, « La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse », in *Revue néo-scholastique de philosophie*, 33 (1932), p. 21-41 ; Edouard-Henri Wéber, o.p., *Dialogues et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, Vrin, 1974, p. 35-39 ; Thomas M. Osborne, « Unibilitas : The Key to Bonaventure's Understanding of Human Nature », *Journal of the History of Philosophy*, 37/2 (1999), p. 227-250 (sur la différence entre les hommes et les anges, sachant que les deux ont forme substantielle et matière spirituelle).

⁷⁰⁹ Voir *CS*, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « cum in Angelo sit ratio *mutabilitatis* non tantum ad *non-esse*, sed secundum diversas *proprietates*, sit iterum ratio *passibilitatis*, sit iterum ratio *individuationis* et *limitationis*, postremo ratio *essentialis compositionis* secundum propriam naturam : non video causam nec rationem, quomodo defendi potest, quin substantia Angeli sit composita ex diversis naturis, et essentia omnis creaturae per se entis ; et si composita est ex diversis naturis, illae duae naturae se habent per modum *actualis* et *possibilis*, et ita materiae et formae. Et ideo illa positio videtur verior esse, scilicet quod in Angelo sit compositio ex materia et forma. »

⁷¹⁰ *CS*, II, d. 17, a. 1, q. 2, resp. : « animam tamen rationalem dixerunt habere compositionem ex *quo est* et *quod est*, quia ipsa est *hoc aliquid* et nata est per se et in se subsistere. — Sed cum planum sit, animam rationalem posse pati et

« L'âme [rationnelle] n'est pas seulement une forme, elle est plutôt aussi un *hoc aliquid* [...]. Cette âme, puisqu'elle est rationnelle, puisqu'elle est existante par soi, a une certaine composition, que les autres formes ne sont pas vouées à avoir par elles-mêmes, dans la mesure où elles ne sont pas vouées à exister par elles-mêmes [...] avoir des parties [constitutives] relève de l'achèvement et de la perfection ; en effet, cela permet que la chose soit par soi »⁷¹¹.

Dans cette question, Bonaventure nomme « parties constitutives », ce qu'il appelait dans la distinction 8 les « parties essentielles »⁷¹², communes à tous les étants créés qui sont par soi. Elles se ramènent à la matière et la forme. La simplicité de Dieu se traduit ainsi par le privilège, pour une substance par soi, de l'immatérialité : « rien n'est absolument spirituel, sinon Dieu seul »⁷¹³.

iii. Créatures spirituelles, créatures corporelles : les parties quantitatives

Après avoir considéré les modes de composition communs à toutes les substances créées, il faut établir une grande partition entre les créatures spirituelles et les créatures corporelles. Même si toutes sont composées, les secondes le sont beaucoup plus que les premières, car elles ajoutent aux parties essentielles, constitutives ou encore « substantielles », des parties « quantitatives », que la distinction 8 nomme « intégrales »⁷¹⁴ :

« Le genre de la simplicité est en effet multiple, selon que le genre de la composition et des parties est multiple. En effet, il y a les parties substantielles et il y a les parties quantitatives, et il y a composition des parties substantielles et composition des parties quantitatives. Et ainsi on est dit simple de deux façons : ou bien par manque de parties constitutives, ou bien par manque de parties quantitatives. Bien donc que l'âme [rationnelle] ne soit pas plus simple que les autres formes quant aux parties constitutives [...], cependant elle est plus simple quant à la privation des parties quantitatives. En effet, elle n'a ni extension par soi, ni extension par accident, ni quant à la substance, ni quant à l'acte propre. »⁷¹⁵

agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa subsistere ; non videtur, quod illud sufficiat dicere, quod in ea sit tantum compositio ex *quo est* et *quod est*, nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae. Ideo fuerunt et alii, qui dixerunt, non solum animam rationalem, sed etiam brutalem ex materia et forma compositam esse, cum utraque sit motor corporis sufficiens. — Sed quia anima brutalis propriam operationem non habet nec est nata per se subsistere, non videtur, quod habeat materiam intra se. Et ideo est tertius modus dicendi, tenens medium inter utrumque, scilicet quod anima rationalis, cum sit *hoc aliquid* et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se *fundamentum* suae existentiae et *principium materiale*, a quo habet *existere*, et *formale*, a quo habet *esse*. De brutali autem non oportet illud dicere, cum ipsa fundetur in corpore. Cum igitur principium, a quo est *fixa existentia* creaturae in se, sit principium materiale ; concedendum est, animam humanam materiam habere. »

⁷¹¹ CS, II, d. 17, a. 1, q. 2, ad 5 : « anima autem non tantum est forma, immo etiam est hoc aliquid [...] Ipsa autem anima, cum sit rationalis, cum sit per se existens, aliquam compositionem habet, quam aliae formae non sunt natae per se habere, dum non sunt natae per se existere [...] quantum ad partes constitutivas, quia tales partes habere spectat ad complementum et perfectionem ; hoc enim facit, rem esse per se ».

⁷¹² CS, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « Una compositio est ex partibus essentialibus ; et haec est in omnibus per se entibus ».

⁷¹³ CS, I, d. 37, p. I, a. 2, q. 1, ad 4 : « Nam nihil est omnino spirituale nisi solus Deus, sicut dicit Augustinus de Moribus Ecclesiae : « Solus Deus est incorporeus, quia omnia replet ». » Cité par E.-H. Wéber, *Dialogues et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, p. 36, note 24.

⁷¹⁴ CS, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « notandum, quod multiplex est *compositio*. Una compositio est ex partibus *essentialibus* ; et haec est in omnibus per se entibus ; alia est ex partibus *integrantibus* ; et haec est in omnibus corporibus ; tertia est ex partibus *dissimilis* sive repugnantibus ; et haec est in omnibus animalis et viventibus. »

⁷¹⁵ CS, II, d. 17, a. 1, q. 2, ad 5 : « Est enim multiplex genus simplicitatis, secundum quod et multiplex est genus compositionis et partium. Sunt enim partes substantiales et sunt partes quantitativae, et compositio ex partibus substantialibus et compositio ex partibus quantitativis. Et sic simplex dicitur dupliciter : aut quod caret partibus

Aussi la matière attribuée à l'âme rationnelle et à l'ange est déconnectée de la composition quantitative : « cette matière est élevée au-dessus de l'être de l'extension, et au-dessus de l'être de la privation et de la corruption, aussi est-elle dite matière spirituelle. »⁷¹⁶

L'ange est ainsi dénué de la composition de « parties quantitatives », « de parties hétérogènes » et bien sûr de la composition présente en l'homme entre « nature corporelle et spirituelle »⁷¹⁷. C'est à ce titre que l'ange peut être dit simple, bien qu'il soit « composé d'une multiple composition »⁷¹⁸ en tant que créature.

Si la simplicité prend le sens restreint de non-composition quantitative, on peut alors accepter cette affirmation : « ce en quoi diffèrent le plus les choses spirituelles et les choses corporelles, c'est la simplicité et la composition »⁷¹⁹.

iv. Perfection des créatures corporelles par la composition : l'être humain

La hiérarchie au sein de chacun de ces domaines, corporel et spirituel, s'effectue selon des critères inverses. La simplicité qui est un signe de plus grande perfection parmi les esprits, Dieu étant l'Esprit le plus parfait et le plus simple, est au contraire la marque de la pauvreté et de l'indigence parmi les créatures corporelles. Ainsi on ne peut pas affirmer de manière générale que « plus quelque chose est composé, moins il est parfait » :

« Par là se dégage la solution à la troisième objection, selon laquelle plus quelque chose est composé, moins il est parfait. En effet, si cela est vrai pour les esprits, dont la perfection se réalise par l'accès au suprême simple, cela cependant n'est pas vrai pour les corps : leur puissance est agrandie par la grandeur des parties – ainsi un grand feu brûle davantage qu'un petit – et démultipliée par la

constitutivis, aut quod caret partibus quantitativis. Quamvis igitur anima non sit aliis formis simplicior quantum ad partes constitutivas, quia tales partes habere spectat ad complementum et perfectionem ; hoc enim facit, rem esse per se ; simplicior tamen est quantum ad privationem partium quantitativarum. Ipsa enim nec habet extensionem per se nec habet extensionem per accidens, nec quantum ad substantiam nec quantum ad proprium actum. »

⁷¹⁶ CS, II, d. 17, a. 1, q. 2, resp. : « Illa autem materia sublevata est supra *esse* extensionis, et supra *esse* privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis. » Voir II, d. 3, p. I, a. 1, q. 2 sur la distinction entre matière des anges et matière des corps.

⁷¹⁷ CS, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « Sed hoc certum est, aliquas compositiones a substantia Angeli removeri, utpote compositionem ex partibus *quantitativis*, compositionem ex partibus *heterogeneis* et compositionem ex *natura corporali* et *spirituali*, qualis est in homine. » Ainsi I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp., attribue à « tous les êtres animés et vivants » une composition de parties « dissemblables ou contradictoires » : « notandum, quod multiplex est *compositio*. Una compositio est ex partibus *essentialibus* ; et haec est in omnibus per se entibus ; alia est ex partibus *integrantibus* ; et haec est in omnibus corporibus ; tertia est ex partibus *dissimilis* sive repugnantibus ; et haec est in omnibus animalis et viventibus. »

⁷¹⁸ CS, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « Dicendum, quod certum est, Angelum non habere essentiam simplicem per privationem omnis compositionis ; certum enim est, quod Angelus compositus est compositione multiplici. [...] Cum ergo angelica essentia dicitur *simplex*, hoc non est per privationem harum compositionum. »

⁷¹⁹ CS, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 2, f. 4 : « illud in quo maxime differunt spiritualia et corporalia, est simplicitas et compositio ».

multiplication des parties – ainsi un sirop composé est d'une plus grande puissance qu'une liqueur simple. C'est pourquoi l'homme, qui est le plus parfait des animaux, est le plus composé d'entre eux ».⁷²⁰

Dans les corps, la perfection passe par la composition. Certes, précise ailleurs Bonaventure⁷²¹, il faut distinguer les « parties matérielles », source de passivité et dont il faut plutôt s'alléger pour être plus puissant, et les « parties formelles ou actives », dont la multiplication accroît la puissance, comme en témoignent les exemples du feu et du sirop.

Ainsi l'homme, qui est la plus parfaite des créatures corporelles, est aussi la plus composée⁷²². En tant qu'animal, il est composé d'âme et de corps, en tant que rationnel, son âme, subsistante par soi, est composée, comme on l'a vu, de matière et de forme, et c'est parce que son âme est la plus parfaite qui soit que son corps est le plus sophistiqué. En effet, son âme, parce qu'elle est rationnelle et pas seulement sensible, est le principe d'opérations beaucoup plus diverses que chez tout autre animal. Il faut donc un corps à la mesure de cette âme, un corps capable de mettre en œuvre l'ensemble de ces opérations, et donc un corps particulièrement complexe.

« Plus une forme est spirituelle, plus nombreuses sont les opérations dont elle est le principe. Or l'âme sensible est une forme très spirituelle : elle est donc la principe de multiples opérations. Mais le corps est donné pour lui être soumis : il est donc nécessaire que le corps soit apte et idoine à diverses opérations ; mais il n'est apte à diverses opérations que par diverses puissances, et à diverses puissances que par diverses natures, et il n'a diverses natures que parce qu'il est composé de diverses [parties] »⁷²³.

« L'âme rationnelle, bien que simple en essence, est cependant multiple dans ses effets : donc si le corps doit lui correspondre, il est nécessaire que son corps ait une variété dans la composition et l'organisation des parties »⁷²⁴.

Le corps est proportionné à l'âme. Cependant, ce n'est pas parce que l'âme est simple que le corps doit l'être. « L'âme, bien que simple en substance, est multiple dans sa puissance ; c'est

⁷²⁰ *CS*, II, d. 15, a. 1, q. 2, ad 3 : « Et per hoc patet solutio ad illud quod tertio obiicitur, quod quanto aliquid compositius, tanto minus perfectum. Hoc enim etsi habeat veritatem in *spiritibus*, quorum perfectio attenditur per accessum ad summe simplex ; non tamen habet veritatem in *corporibus*, in quibus et *magnificatur* virtus ex partium magnitudine, sicut magis urit magnus ignis quam parvus ; et *plurificatur* ex partium multiplicatione, sicut maioris virtutis est syrupus compositus quam liquor impermixtus. Et ideo homo, qui inter cetera animalia est perfectissimus, inter cetera est compositissimus ».

⁷²¹ *CS*, I, d. 17, p. II, a. un., q. 2, ad 3 : « Ad illud quod obiicitur, quod quanto aliquid est magis compositum, tanto est impotentius ; dicendum ; quod illud, generaliter intellectum, est falsum. Propter hoc distinguendum, quod sunt partes materiales, et sunt partes formales, quae dant actum et virtutem toti. Simplex igitur magis potest dici per privationem partium materialium ; et tunc habet propositio veritatem, quia tales partes potius dant pati quam agere, unde quanto aliquid magis elongatur a materia, tanto potentius. Si autem dicatur magis simplex, quia pauciores habet partes formales sive activas, falsum est, quia tunc ignis minor potentior esset quam maior. Tunc etiam sirupus, compositus ex paucis, virtuosior esset quam ille qui constat ex multis ; quorum utrumque falsum est ».

⁷²² Voir aussi *CS*, I, d. 23, a. 1, q. 1, arg. 3 : « particulare rationalis creaturae est compositissimum inter omnia creata. Nam compositum est ex substantia corporali et spiritali, et rursus corporalis inter omnes videtur maiorem compositionem habere ». Voir Alexander Schaefer, « Der Mensch in der Mitte der Schöpfung », in *S. Bonaventura 1274-1974*, III, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 337-392.

⁷²³ *CS*, II, d. 15, a. 1, q. 2, f. 3 : « quanto forma est spiritalior, tanto est plurium operationum principium ; sed anima sensibilis est forma valde spiritalis : ergo est principium multiplicis operationis. Sed corpus datum est ad subministrandum ei : ergo necesse est, quod corpus sit aptum et idoneum ad diversas operationes ; sed non est aptum ad diversas operationes nisi per diversas virtutes, nec ad diversas virtutes nisi per diversas naturas, nec habet diversas naturas, nisi quia ex diversis compositum ».

⁷²⁴ *CS*, II, d. 17, a. 2, q. 1, f. 2 : « anima rationalis, quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in effectu : ergo si corpus ei debet correspondere, necesse est, quod corpus eius habeat varietatem in partium compositione et organizatione ».

pourquoi il ne convient pas que le corps lui soit assimilé dans sa simplicité, du fait que la simplicité corporelle s'oppose à une puissance multipliée. »⁷²⁵ L'âme est à l'origine de multiples opérations, et ce d'autant plus qu'elle est rationnelle et spirituelle ; c'est en cela que le corps est proportionné à l'âme, en lui fournissant par sa complexité les outils adéquats à ses opérations.

b. Les degrés de simplicité des anges

En revanche, la perfection des êtres spirituels se réalise « *per accessum ad summe simplex*, par l'accès au suprêmement simple »⁷²⁶. La manière dont saint Bonaventure exprime la simplicité divine laisse effectivement entendre qu'il y a différents degrés de simplicité. En général, il ne dit pas que Dieu est « *omnino simplex* », absolument simple, mais « *summe simplex* » ou « *simplicissimus* ». L'emploi de ces superlatifs n'a de sens que dans une vision continuiste de la simplicité, Dieu se situant au sommet de la gradation. En deçà de la simplicité suprême du Premier, règneraient des degrés moindres de simplicité, plutôt qu'une uniforme dualité⁷²⁷.

Le texte central sur cette question se trouve dans les *dubia* de la section sur les attributs angéliques, II, d. 3, p. I. Pierre Lombard affirme en effet que les anges ne sont pas égaux selon la substance, mais que leur essence diffère en subtilité (*subtilitas*) ou en finesse (*tenuitas*)⁷²⁸. Saint Bonaventure justifie cette thèse et répond à certaines objections, en interprétant cette « *tenuitatem* » en terme de simplicité. La question devient donc : les anges sont-ils plus ou moins (« *magis et minus* ») simples ou également simples (« *aequaliter simplices* ») ?

« Il y a parmi les anges une gradation de la simplicité. La gradation de puissance le manifeste, parce qu'un ange est plus puissant qu'un autre ; et, dans les choses spirituelles, plus quelque chose est simple, plus il est doué de puissance. La proximité avec Dieu le manifeste aussi ; en effet si par nature l'un est plus proche de Dieu qu'un autre et lui ressemble plus, il accède donc davantage à la simplicité divine. Ensuite leur connaissance elle-même le manifeste, puisque l'un purifie l'autre en chassant l'ignorance : l'un est donc plus pur et plus simple que l'autre. – Et ainsi le Maître a raison de dire qu'il y a une gradation dans la simplicité de l'essence. »⁷²⁹

⁷²⁵ *CS*, II, d. 15, a. 1, q. 2, ad 2 : « Anima autem, cum sit simplex in substantia, multiplex est in virtute ; et ideo non competit, ut corpus ei assimiletur in simplicitate, pro eo quod simplicitas corporalis repugnat multiplici virtutis. »

⁷²⁶ *CS*, II, d. 15, a. 1, q. 2, ad 3.

⁷²⁷ Ainsi, plus les créatures se rapprochent de Dieu, leur origine, plus elles sont une, ce qui justifie aux yeux de Bonaventure que les anges forment une unique espèce, sachant qu'ils sont, de toutes les créatures, les plus proches de Dieu : « *Omne quod est procul ab origine, dispergitur, et quod approximatur origini, colligitur et unitur*, sicut patet in numeris, patet etiam in lumine et in aliis ; sed Angeli sunt proximi causae originali omnium, scilicet Deo : ergo debent habere unitatem. Sed non possunt uniri secundum numerum ; ergo debent secundum speciem completam. » (*CS*, II, d. 9, a. un., q. 1, f. 1 ; nous soulignons)

⁷²⁸ Pierre Lombard, *Sentences*, II, d. 3, c. 2, § 2-3 : « Illae igitur essentiae rationales, quae personae erant et spiritus erant, naturae simplices ac vita immortales, differentem essentiae tenuitatem, et differentem sapientiae perspicacitatem, atque differentem arbitrii habilitatem recte habuisse intelliguntur. [...] Sicut in corporibus nonnulla differentia est secundum essentiam ac formam et pondus : quaedam enim aliis meliorem ac digniorem essentiam et formam habent, et alia aliis leviora atque agilia sunt. »

⁷²⁹ *CS*, II, d. 3, p. I, dub. 2 : « Ad hoc dicendum, quod in Angelis est gradus simplicitatis, et hoc manifestat *gradus virtutis*, quia unus Angelus est potentior altero ; et quanto in spiritualibus aliquid est simplicius, tanto virtuosius. Hoc

Trois arguments sont avancés⁷³⁰, dont le deuxième est central dans l'articulation entre Dieu et les créatures : certains anges sont plus proches de Dieu que d'autres⁷³¹, et à ce titre ils lui sont plus semblables et donc en particulier ils sont plus simples. Au lieu d'opposer les créatures angéliques à Dieu, saint Bonaventure souligne ici leur similitude avec lui. La simplicité divine elle-même semble pouvoir faire l'objet d'une certaine participation, bien que ce terme ne soit pas employé, à divers degrés selon les différents niveaux de similitude et de proximité avec Dieu.

Le premier argument réfère les différents degrés de puissance à ceux de simplicité, en s'appuyant implicitement sur le *Liber de Causis*, 17, § 138.

Cependant, comment comprendre cette gradation de la simplicité angélique, quand on sait que tous les anges sont doués en tant que créatures des mêmes modes de composition ? La simplicité signifie la privation de composition : soit on en est privé, soit on ne l'est pas, il n'y a pas d'entre deux. Comment peut-on être plus ou moins simple, plus ou moins privé de composition, quand on partage strictement les mêmes modes de composition ?⁷³²

Saint Bonaventure répond à ces objections en développant un sens positif de la simplicité : « même si elle dit la privation, cependant elle ne dit pas purement la privation, parce qu'elle pose quelque chose ; aussi peut-elle recevoir du plus et du moins, *etsi dicat privationem, non tamen pure privationem, quia aliquid ponit ; et ideo potest recipere magis et minus.* »⁷³³ Cette affirmation rappelle son analyse de l'unité en I, d. 24. L'unité divine, avait-il dit, s'énonce de manière privative, comme privation de division ou de multitude, mais est réellement quelque chose de positif⁷³⁴. Ici, il ne réduit pas la dimension privative de la simplicité à notre mode d'intellection, comme dans le cas de l'unité, mais indique qu'elle n'épuise pas la simplicité, qui non seulement prive de composition, mais pose également quelque chose.

etiam manifestat *approximatio ad Deum* ; si enim per naturam unus est Deo proximior altero et similior, ergo magis accedit ad divinam simplicitatem. Manifestat ulterius hoc *ipsa cognitio*, quia unus alterum purgat pellendo ignorantiam : ergo unus altero purior et simplicior. — Et ideo bene dicit Magister, quod est gradus in simplicitate essentiae. » Voir aussi *CS*, II, d. 9, a. un., q. 1, arg 2 : « Angeli diversorum ordinum magis differunt quam Angeli eiusdem ordinis in simplicitate, quod est primum attributum ».

⁷³⁰ Sur le troisième et la purification des anges inférieurs par les supérieurs, voir le Pseudo-Denys, *Hiérarchie céleste*, 3, § 2 sq. et 8, § 2, et chez Bonaventure, *CS*, IV, d. 5, a. 3, q. 1, arg. 3 et ad 3, et, en second lieu, IV, d. 19, a. 3, q. 1, arg. 5.

⁷³¹ Voir Barbara Faes de Mottoni, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe, Letture di angelologia*, Napoli, Bibliopolis, 1995, chap. 2 sur la hiérarchie angélique ; J. G. Bougerol, « Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne », p. 146-155 sur « la hiérarchie céleste ou angélique ».

⁷³² Voir *CS*, II, d. 3, p. I, dub. 2. : « Item quaeritur de hoc quod dicit : *Differentem essentiae tenuitatem habuisse intelligitur. Contra* : simplicitas respicit essentiam sive substantiam, sicut dicit in littera ; sed substantia non recipit magis et minus : ergo etc. — Item, *magis et minus* si alicui imponitur, hoc est per impermixtionem cum suo opposito ; sed simplex spiritus non est permixtus alicui compositioni, quae sit opposita simplicitati angelicae, et omnes habent easdem compositiones : ergo omnes sunt aequaliter simplices. »

⁷³³ *CS*, II, d. 3, p. I, dub. 2.

⁷³⁴ Voir *CS*, I, d. 24, a. 1, q. 1.

Un ange est donc plus simple qu'un autre, non pas parce qu'il serait moins composé, puisqu'à cet égard tous les anges sont égaux, non pas donc par une moindre privation, mais au contraire par la possession intrinsèque d'une plus grande simplicité :

« La plus grande simplicité qu'il y a dans un ange n'est pas due à une moindre composition, mais à un plus grand accès au suprême simple ; or cela est dû à une plus grande noblesse de la forme, comme le feu peut être dit, parmi les corps, plus simple que l'air. »⁷³⁵

L'analogie avec les corps simples éclaire le propos. La terre, l'eau, l'air et le feu sont dans le domaine corporel des éléments simples aux yeux de saint Bonaventure⁷³⁶, qui pourtant les hiérarchise selon leur degré de « subtilité » :

« L'eau en effet, puisqu'elle est dix fois plus subtile que la terre, pénètre les parties de la terre ; mais non pas parfaitement, du fait qu'elle a quelque grosseur. Quant à l'air, qui est cent fois plus subtil, il se répand plus intimement. Mais le feu, qui est mille fois plus subtil et moins dense, pénètre par sa subtilité jusqu'à l'intérieur, de sorte que l'altération est totale jusqu'aux plus petites [parties] et le mélange parfait, parce que les miscibles sont parfaitement altérés. »⁷³⁷

L'eau est plus subtile que la terre « *in decupla proportione* », l'air « *in centupla proportione* » et le feu « *in millesima proportione* ». Alors même que les quatre éléments sont simples et dénués de parties, au fondement au contraire de toute composition corporelle, il est cependant possible de hiérarchiser leur niveau de subtilité ou de simplicité. Le feu a intrinsèquement une forme plus noble et plus simple que l'air. Il en va de même pour les anges, qui sont également simples du point de vue de leur composition, mais ont néanmoins chacun une forme intrinsèquement plus ou moins simple. Notons que Bonaventure identifie ici la simplicité à la subtilité, dont il parlait à propos des éléments simples et dont Pierre Lombard parlait à propos des anges, évoquant aussi la *tenuitas*. Plus un ange est proche de Dieu, plus sa forme est noble et subtile ou simple.

L'analyse des substances spirituelles et de leur gradation a permis à saint Bonaventure de théoriser l'existence de degrés de simplicité. Les créatures peuvent donc jouir, chacune à leur niveau, d'une certaine simplicité qui les assimile à Dieu.

Cette affirmation tranche radicalement avec la perspective de la distinction 8 (I, d. 8, p. II, a. un., q. 2) qui faisait de la simplicité le propre de Dieu et l'excluait de la créature. La première réponse aux objections en est particulièrement significative. Pour défendre que des créatures soient simples, la première objection arguait que du simple ne procède que du simple :

⁷³⁵ CS, II, d. 3, p. I, dub. 2 : « Unde major simplicitas est in Angelo non propter paucitatem compositionis, sed propter accessum maiorem ad summe simplex ; hoc autem est propter maiorem nobilitatem formae, sicut ignis potest dici in corporalibus simplicior aëre. »

⁷³⁶ Et à la suite d'Aristote, *De la génération et de la corruption*, II, 8 par exemple.

⁷³⁷ CS, II, d. 15, a. 1, q. 2, resp. : « Aqua enim, cum sit subtilior terra in decupla proportione, penetrat partes terrae ; sed non perfecte, pro eo quod aliquam habeat grossitiem. Aër vero, qui est subtilior in centupla proportione, adhuc intimius se profundat. Sed ignis, qui est subtilior et rarior in millesima proportione, sua subtilitate penetrat usque ad intima, et sic fit alteratio plena usque ad minima et *mixtio perfecta*, quia miscibilia sunt perfecte alterata. »

« De l'un ne procède que l'un » et du vrai ne procède que le vrai ; mais l'unité et la simplicité ont la même raison en Dieu : donc, de même que de l'un [procède] l'un, de même le simple du simple. »⁷³⁸

Or la réponse fait de la simplicité le niveau suprême des degrés de l'un, propre à Dieu :

« Le simple n'est pas une condition générale de l'étant comme l'un. Car la simplicité dit le mode le plus noble de l'unité, que Dieu ne communique à aucune créature ; parce que la créature ne peut [le] recevoir, car son être est limité, mélangé, il est aussi un être dépendant et donné d'ailleurs. »⁷³⁹

La simplicité ne se limite effectivement pas à une privation de composition, elle « pose quelque chose »⁷⁴⁰, à savoir « le mode le plus noble de l'unité ». Mais ainsi définie, la simplicité ne saurait être graduée, elle est nécessairement maximale. C'est l'unité qui peut être plus ou moins grande et donc partagée par les créatures, mais non la simplicité, nécessairement divine.

Comment concilier des textes si divergents ? Y a-t-il des degrés de simplicité ou la simplicité est-elle nécessairement et par elle-même suprême ? La simplicité peut-elle être un motif de similitude entre les créatures et Dieu, ou bien est-elle par excellence ce qui oppose créatures et Créateur ? Saint Bonaventure hésite d'une perspective à l'autre, et ce jusque dans l'*Hexaëmeron*, où il tranche le dilemme par la prudence et la piété, quitte semble-t-il à sacrifier la vérité :

« La cinquième division est entre *simple* et *composé* ; ici aussi il y a de nombreuses erreurs, comme de dire qu'une créature est simple ; parce qu'alors elle serait pur acte, ce qui appartient à Dieu seul ; et attribuer à la créature ce qui n'appartient qu'à Dieu est dangereux. Il est donc moins dangereux de dire que l'ange est composé, même si ce n'est pas vrai, que de dire qu'il est simple ; parce que cela, je l'attribue à l'ange, ne voulant pas lui attribuer ce qui appartient à Dieu, à cause de la piété que j'ai pour la majesté de Dieu. Mais selon la vérité, il semble qu'il en est ainsi, parce que Boèce dit : « La forme ne peut être sujet » : alors donc rien ne peut arriver à l'ange à titre d'accident, ni la joie ni la tristesse. »⁷⁴¹

Ces deux approches de la simplicité correspondent à deux façons d'appréhender la relation de création, qui implique aussi bien rapport de similitude que rapport de dépendance et déficience. Lorsque saint Bonaventure affirme que Dieu ne communique la simplicité à aucune créature, il rappelle que les créatures ont un être limité, dépendant et reçu. En revanche, quand il défend l'existence de degrés de simplicité parmi les anges, il évoque leur proximité et leur similitude avec Dieu. La *Summa theologiae* d'Alexandre de Halès rencontre la même difficulté et

⁷³⁸ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, arg. 1 : « Ab uno non procedit nisi unum » et a vero non procedit nisi verum ; sed unitas et simplicitas eandem rationem habent in Deo : ergo sicut ab uno unum, ita a simplici simplex. » L'axiome « de l'un ne procède que de l'un » est présent chez Al-Ghazali (*Metaphysica*, tr. V, « ab uno non provenit nisi unum », cité par D. Chardonens, *L'homme sous le regard de la providence. Providence de Dieu et condition humaine selon l'Exposition littérale sur le livre de Job de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1997, p. 56 note 4), voir aussi Avicenne, *Metaphysica*, IX, 4.

⁷³⁹ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, ad 1 : « Ad illud ergo quod obiicitur, quod ab uno non est nisi unum etc. ; dicendum, quod simplex non est conditio generalis entis sicut unum. Nam simplicitas dicit modum unitatis nobilissimum, quem Deus nulli communicat creaturae ; quia creatura non potest recipere, cum esse eius sit limitatum, sit mixtum, sit etiam esse dependens et aliunde datum. »

⁷⁴⁰ Voir *CS*, II, d. 3, p. I, dub. 2 : « etsi dicat privationem, non tamen pure privationem, quia aliquid ponit ; et ideo potest recipere magis et minus. »

⁷⁴¹ *Collationes in Hexaëmeron*, IV, 12 (*Opera omnia*, éd. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, t. V, 1891, p. 351) : « Quinta divisio est in *simplex* et *compositum* ; et hic etiam sunt multi errores, ut dicere, quod aliqua creatura sit simplex ; quia tunc esset purus actus, quod est solius Dei ; et attribuere quod est Dei creaturae periculosum est. Minus ergo est periculosum dicere, quod Angelus sit *compositus*, etiam si verum non sit, quam quod sit *simplex* ; quia hoc ego attribuo Angelo, nolens ei attribuere quod est Dei, propter pietatem, quam habeo ad reverentiam Dei. Sed secundum veritatem sic videtur, quia dicit Boethius : « Forma subjectum esse non potest » : ergo Angelo nihil *accideret* tunc, nec laetitia nec tristitia. »

distingue ces deux approches sous les noms de *via similitudinis* et *via dissimilitudinis*. La composition est causée par Dieu, bien qu'elle lui soit dissemblable ; à l'objection suivante : « Puisque le Premier est simple, la composition n'est pas causée par lui, parce qu'elle n'a pas de similitude avec lui », la *Summa* répond : « bien que le Premier soit simple, néanmoins la composition vient cependant de lui ; mais selon cette raison, ce n'est pas par voie de similitude, mais par voie de dissimilitude. »⁷⁴² Cette dissimilitude est fondée sur la relation de dépendance causale propre à la créature. En effet, à l'objection, « le simple doit procéder du simple pour la même raison que l'un procède de l'un », la *Summa* répond :

« La condition de « l'un » n'est pas contraire à la créature ; mais la condition de « simple » y est contraire selon un mode, de sorte qu'aucune créature n'est dite simple selon ce mode ; c'est le mode selon lequel est dit simple ce qui ne dépend pas d'un autre par la causalité : en effet être créé et ne pas dépendre causalement d'un autre sont incompatibles. »⁷⁴³

Les créatures, parce qu'elles sont telles, c'est-à-dire secondes et dépendantes, sont composées. A ce titre, la simplicité ne leur est pas accessible et la voie de dissemblance s'impose pour penser simplicité et composition. Cependant, la *Summa* envisage au sein même de la composition une certaine similitude avec Dieu, grâce au concept d'unité :

« bien que le composé en tant que tel, ait une dissimilitude par rapport au Premier, qui est absolument simple, il a cependant une similitude dans la mesure où il possède la raison d'« un » et où plus il est véritablement un, plus il approche en similitude du Premier, tandis que moins il est véritablement un, moins il s'en approche ou plus il s'en éloigne. »⁷⁴⁴

Les créatures sont plus ou moins semblables à Dieu, et pour le penser, la *Summa* évoque des degrés d'unité, là où Bonaventure propose des degrés de simplicité. Toutefois, cette divergence n'est qu'apparente, puisque la *Summa* suggère, dans l'argument 1 ci-dessus, que la simplicité se dit selon différents modes, tandis que Bonaventure affirme dans d'autres passages, comme on l'a vu, que la simplicité est « le mode le plus noble de l'unité, que Dieu ne communique à aucune créature ».

⁷⁴² Alexandre de Halès, *Summa theologica*, inq. I, tract. II, q. II, tit. II, m. 2, c. 1, arg. 1 : « Cum ergo Primum sit simplex, compositio non causabitur ab eo, eo quod non habet similitudinem cum ipso » et ad 1 : « licet Primum simplex sit, nihilominus tamen est compositio ab ipso ; sed secundum hanc rationem non est per viam similitudinis, sed per viam dissimilitudinis. »

⁷⁴³ Alexandre de Halès, *Summa theologica*, inq. I, tract. II, q. II, tit. II, m. 1, arg. 1 : « Unitas et simplicitas sunt rationes causae ; qua ergo ratione ab uno procedit unum, eadem ratione a simplici debet procedere simplex » et ad 1 : « Conditio enim 'unius' non repugnat creaturae ; conditio vero 'simplicis' uno modo repugnat, ut nulla creatura simplex dicatur secundum illum modum secundum quem dicitur simplex quod non dependet causalitate [sic] ab alio : non enim possunt simul stare quod sit creatum et non dependeat causaliter [sic] ab alio. »

⁷⁴⁴ Alexandre de Halès, *Summa theologica*, inq. I, tract. II, q. II, tit. II, m. 2, c. 2, ad 2 : « licet compositum, in quantum huiusmodi, dissimilitudinem habeat respectu Primi, quod est omnino simplex, habet tamen similitudinem secundum quod tenet rationem 'unius', et secundum quod magis vere unum est, magis appropinquat similitudine ad Primum, secundum vero quod minus vere unum est, minus appropinquat vel magis elongatur. »

« Le genre de la simplicité est en effet multiple »⁷⁴⁵. La simplicité a un sens privatif et un sens positif. Le sens privatif en a lui-même plusieurs, selon les parties que l'on écarte. Si la simplicité signifie l'absence de toute composition, elle est propre à Dieu, en tant que Créateur incréé, seul dénué de parties essentielles ou substantielles. Si elle désigne seulement la privation de parties quantitatives, elle est commune à toutes les substances spirituelles – Dieu, les anges et les âmes rationnelles – et est leur principale différence d'avec les substances corporelles. Son sens positif permet ensuite d'établir une hiérarchie au sein de ces substances spirituelles. Dieu est *summe simplex*, suprêmement simple, et les anges sont plus ou moins simples selon leur degré de proximité avec Dieu. La simplicité évoque alors la noblesse de la forme, sa finesse (*tenuitas*).

Mais comment unifier ces différents sens de la simplicité ? Pourquoi un même terme désigne-t-il à la fois l'absence de composition et la noblesse de la forme ? La simplicité, nous dit Bonaventure, ne dit pas purement la privation, mais pose quelque chose. On peut donc comprendre que la simplicité est réellement quelque chose de positif, mais que nous appréhendons de façon grossière comme non-composition. Elle évoque une unité intérieure, une pureté, une finesse, une subtilité au niveau spirituel, que notre corporéité nous empêche de saisir pleinement, d'où l'équivalence approximative de « non-composition ». En Dieu, les sens négatif et positif de la simplicité se convertissent mutuellement : Dieu est l'unique substance radicalement non-composée, il est donc une pure forme subsistante, sans matière – spirituelle et *a fortiori* quantitative – et donc purement en acte. Il apparaît comme la forme la plus noble et la plus pure qui puisse être. Dieu est la seule substance « absolument spirituelle »⁷⁴⁶, ce que traduit son absolue simplicité.

⁷⁴⁵ CS, II, d. 17, a. 1, q. 2, ad 5 : « Est enim multiplex genus simplicitatis ».

⁷⁴⁶ CS, I, d. 37, p. I, a. 2, q. 1, ad 4. Voir *supra*.

2. Simplicité et richesse

Malgré sa simplicité, Dieu est riche, ou plutôt parce que Dieu est simple, il est riche : cette affirmation revient comme un motif permanent chez Bonaventure, dans la lignée du chapitre XXI du *Livre des Causes*, dont il cite de nombreuses fois l'expression caractéristique « *simplex in fine simplicitatis* »⁷⁴⁷ : « Le premier est riche par soi-même, et il n'y a rien de plus riche que lui. Et la raison de cela réside dans son unité, non pas que l'unité soit éparse en lui-même, bien plutôt il est une unité pure, parce qu'il est simple d'une simplicité achevée. »⁷⁴⁸ A première vue, il y a une tension entre la richesse et la simplicité suprêmes. La richesse ne suppose-t-elle pas multiplicité, variété, distinction, apparemment contraires aux exigences de l'unité ? Or non seulement le *Liber* allie, dans la cause première, richesse et simplicité, mais plus encore il fait de la simplicité suprême le motif de la richesse suprême. Il ne s'agit pas, pour intégrer la richesse, de minorer l'unité – qui serait alors « éparse » – mais d'en percevoir la radicalité. Le *Liber* montre ainsi qu'un composé est pauvre, il est « un moindre être, puisqu'il a besoin ou bien d'un autre, ou bien des choses dont il est composé »⁷⁴⁹. Au contraire, l'absolument simple est ce qu'il a et donc est riche *par lui-même*.

De la même façon, saint Bonaventure retourne l'objection en argument et fait de la simplicité de Dieu le motif profond de sa richesse, et ce pour défendre d'une part son infinité, d'autre part sa trinité. A cette fin, il procède à un affinement des concepts, notamment ceux de 'quantité' et de 'pluralité', pour dépasser leur association spontanée avec la composition et montrer que le simple n'est pas nécessairement l'élémentaire.

A. Simplicité et infinité

Saint Bonaventure défend l'infinité divine et contribue à sa promotion nouvelle au XIII^e siècle, dont Antoine Côté rappelle la motivation :

« Comment expliquer qu'une question restée dans l'ombre si longtemps ait ainsi été, si subitement, mise à l'ordre du jour ? Deux événements, on le sait, méritent une attention particulière à cet égard : 1) la condamnation en 1241 de 10 thèses dont l'une énonçait que ni les anges ni les bienheureux ne verraient Dieu dans son essence 2) l'affirmation par un ou plusieurs théologiens, peu après la

⁷⁴⁷ *CS*, I, d. 27, p. I, a. un., q. 3, f. 2 : « in divinis non est maior simplicitas et minor, cum omne quod est ibi, sit simplicissimum et in fine totius simplicitatis est » ; I, d. 37, p. I, a. 1, q. 1, f. 1, « Deus est simplicissimus in fine simplicitatis » ; II, d. 1, p. I, a. 1, q. 2, ad 6 : « Deus, qui est in fine totius simplicitatis et perfectionis ».

⁷⁴⁸ *Liber de Causis*, XXI, 162-163 : « Primum est dives per seipsum et non est dives majus. Et significatio eius est unitas ejus, non quia unitas sit sparsa in ipso, immo est unitas pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis. »

⁷⁴⁹ *Liber de Causis*, XXI, 164 : « omne compositum diminutum, indigens quidem aut alio aut rebus ex quibus componitur. »

condamnation, que Dieu était fini ou, du moins, qu'il n'était pas infini. Historiquement, cette dernière thèse apparaît comme une tentative de solution du problème de la béatitude, et la doctrine de l'infini divin, telle qu'elle s'exprime à travers les œuvres des grands théologiens à partir des années 1245-50, se présente, à son tour, comme une correction de l'erreur des négateurs de l'infini divine. »⁷⁵⁰

Le mérite de Bonaventure est « d'avoir bien su mettre en relief les principaux enjeux théoriques de la controverse relative à la vision béatifique, et d'avoir montré en quoi la thèse d'un Dieu infini pouvait la résoudre »⁷⁵¹, et ce en défendant, à la suite des franciscains Alexandre de Halès et Guillaume de Méilton⁷⁵², la conjonction de la simplicité et de l'infini. « C'est à rien moins qu'une *révolution de pensée* que nous convient Bonaventure et ceux qui avant lui, mais ils sont relativement peu nombreux, et qui après lui, ils le sont beaucoup plus, pensent, comme lui, que « *infinitas non repugnat simplici* »⁷⁵³, que l'infini ne contredit pas la simplicité.

a. L'incompréhensibilité de Dieu

La tension entre les deux attributs divins d'infini et de simplicité est révélée par la question de l'incompréhensibilité de Dieu. En tant qu'infini⁷⁵⁴, Dieu ne peut pas être compris⁷⁵⁵ par un esprit créé et donc fini. Cependant, nous avons bien une certaine connaissance de Dieu et les bienheureux verront Dieu dans son essence, même s'ils ne le comprendront pas. Cette vision non compréhensive pourrait donc être analysée comme une vision partielle. Nous verrions Dieu, mais pas totalement, en raison de sa richesse infinie et inépuisable.

Mais cette analyse se heurte à la simplicité de Dieu, en vertu de laquelle il n'est pas composé de parties. Puisque Dieu est simple, dès que nous en connaissons quelque chose, nous le connaissons tout entier. Une connaissance non compréhensive de Dieu semble donc impliquer

⁷⁵⁰ Antoine Côté, « Les grandes étapes de la découverte de l'infini divine au XIII^e siècle », in *Actualité de la pensée médiévale*, J. Follon, J. McEvoy (éd.), Louvain-Paris, Peeters, 1994, p. 216-246, p. 217. Les travaux sur l'histoire du concept d'infini, notamment divine, sont nombreux. Sans compter ceux d'Antoine Côté ici cités, on peut mentionner : Leo Sweeney, *Divine infinity in Greek and Medieval thought*, New York, Peter Lang, 1992, Anne Davenport, *Measure of a Different Greatness : The Intensive Infinite, 1250-1650*, Leiden, Brill, 1999, qui traite de Bonaventure p. 70-88 et, plus récemment les travaux de recherche de Dan Arbib.

⁷⁵¹ Antoine Côté, « Les grandes étapes de la découverte de l'infini divine au XIII^e siècle », p. 217.

⁷⁵² Voir Antoine Côté, *L'infini divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin, 2002, p. 108-109 ; pour Alexandre, voir p. 71 sq. – il s'agit de la *quaestio halesiana* ou de la *quaestio 151*, notamment l'article 2 –, pour Guillaume, p. 101 sq.

⁷⁵³ Antoine Côté, « Les grandes étapes de la découverte de l'infini divine au XIII^e siècle », p. 236.

⁷⁵⁴ L'infini est ici identique à l'immensité. Antoine Côté (« Les grandes étapes de la découverte de l'infini divine au XIII^e siècle », p. 231) relève : « Saint Bonaventure passe, sans solution de continuité, du couple *simplicitas/immensitas* au couple de *simplicitas/infinitas*, comme si *immensus* et *infinitus* étaient synonymes. Dans la question disputée *De mysterio Trinitatis*, il admet explicitement cette identité. Cette oscillation entre *immensitas* et *infinitas* est une caractéristique de l'approche du Docteur séraphique », qu'on retrouve par exemple, précise Côté dans la note 39, en *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, ad 4 et ad 7, et I, d. 43, a. un., q. 2, resp.

⁷⁵⁵ Il s'agit d'une compréhension au sens d'inclusion. Voir saint Augustin, *De videndo Deo*, 9, 21, qui distingue entre voir et comprendre. La vision suppose seulement la présence de la chose, mais la compréhension son inclusion totale dans celui qui voit (« *Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere* »). Voir Th.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, p. 70, note 1.

une composition de parties dans l'essence divine. Les exigences de l'infinité et de la simplicité paraissent inconciliables.

Dans le *CS*, c'est à propos de la science du Christ, en III, d. 14, que saint Bonaventure envisage la question de la compréhensibilité de Dieu par un esprit fini. Notre texte, a. 1, q. 2, demande « si l'âme du Christ, en connaissant, comprend le Verbe même qui lui est uni »⁷⁵⁶. Par sa double nature, humaine et divine, le Christ est à la fois, en tant qu'homme, l'esprit fini connaissant, et tant que Verbe, Dieu connu. La réponse dépasse par son enjeu la seule science du Christ et concerne la connaissance que la créature peut avoir de Dieu.

L'un des arguments formule dans toute leur clarté les implications contradictoires de l'infinité et de la simplicité au regard de la compréhension de Dieu :

« quand le simple est atteint, il est atteint tout entier, puisqu'il n'a pas de parties. Si donc le Verbe incréé est simple au plus haut point, il semble qu'il est atteint tout entier et totalement par l'âme du Christ, dès qu'il est atteint d'une certaine façon. Or il est atteint d'une certaine façon, donc il est compris. *Si tu objectes* que l'argument ne vaut pas, parce qu'il [le Verbe] est infini et par conséquent incompréhensible, *contre cela* : de même que ce Verbe éternel est véritablement infini, de même il est véritablement simple : de même donc qu'il est posé comme incompréhensible en vertu de la raison d'immensité, de même il devrait être compris en vertu de la raison de simplicité. »⁷⁵⁷

L'infinité appelle l'incompréhensibilité, la simplicité la compréhensibilité, et pourtant Dieu est aussi simple qu'il est infini : « *Sicut vere est infinitum, ita vere est simplex* ». Il y a là une véritable aporie, qui heurte le principe de non-contradiction.

Examinons l'argument fondé sur la simplicité. Puisque le simple n'est pas composé de parties, « *non habet partem et partem* », on ne peut pas le connaître partiellement, mais dès qu'on le connaît, dès qu'on l'atteint, on le connaît tout entier, *totum*. La connaissance du simple est sur le mode du tout ou rien : soit on n'en connaît rien, soit on le connaît tout entier. L'âme du Christ connaît donc « *totum et totaliter* » le Verbe divin absolument simple, c'est-à-dire le comprend.

Cet argument, classique⁷⁵⁸, fait référence à la maxime que commenta pseudo-Bède le Vénérable, dans ses *Sententiae* sur la philosophie d'Aristote : « *Indivisible seu simplex cum attingitur,*

⁷⁵⁶ « *Utrum anima Christi in cognoscendo comprehendat ipsum Verbum sibi unitum* ». Antoine Côté (« Les grandes étapes de la découverte de l'infinité divine au XIII^e siècle », p. 229) relève à propos de cette d. 14, a. 1, q. 2 du livre III : « La conjonction de la simplicité et de l'infini en Dieu [...] est à la fois nécessaire et problématique. Cette double caractéristique du problème apparaît avec le plus d'éclat dans un texte de saint Bonaventure, au livre III de son *Commentaire aux Sentences*. »

⁷⁵⁷ *CS*, III, 14, a. 1, q. 2, arg. 4 : « *simplex, cum attingitur, totum attingitur, pro eo quod non habet partem et partem : si ergo Verbum increatum est simplicissimum, videtur, quod totum et totaliter ab anima Christi attingatur, si aliquo modo attingitur. Sed attingitur aliquo modo : ergo comprehenditur. Si tu dicas, quod non valet, quia infinitum est, et ideo incomprehensibile ; contra : sicut vere est infinitum, ita vere est simplex illud Verbum aeternum : ergo sicut ponitur incomprehensibile ratione immensitatis, ita deberet comprehendere ratione simplicitatis.* »

⁷⁵⁸ Voir Antoine Côté, *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin, 2002, p. 74.

*totum attingitur aut nihil, pro eo quod non habet partem et partem*⁷⁵⁹, « Quand l'indivisible ou le simple est atteint, il est atteint tout entier ou bien rien n'est atteint, parce qu'il n'a pas de parties ». Cette maxime est dans la lignée du chapitre Θ (IX) 10 de la *Métaphysique* d'Aristote, qui montre, comme nous l'avons vu, que l'être simple est soit connu tout entier, soit ignoré tout entier.

Simple entre tous, Dieu est donc semble-t-il soit compris soit ignoré. Mais comment le fini pourrait-il comprendre l'infini ?

b. Dieu simple donc fini ? Non, Dieu infini car simple

Pour résoudre cette aporie, certains⁷⁶⁰ ont sacrifié l'infinité à la simplicité. Puisque Dieu est simple et donc compréhensible, c'est que son essence est finie. Seule sa puissance serait infinie.

Saint Bonaventure rapporte leur « position erronée »⁷⁶¹ en I, d. 43, dont la question 2 est consacrée à l'infinité de l'essence divine, après que la question 1 a démontré l'infinité de la *puissance* divine :

« Certains ont voulu dire que l'essence divine est finie sous la raison d'essence et infinie sous la raison de puissance. Car l'essence nomme Dieu en lui-même, et ainsi il est fini parce que parfait ; il est fini également parce qu'il est compris par le fini, ainsi par les bienheureux ; ils dirent ceci à cause de la simplicité de l'essence, qu'ils dirent être vue tout entière. Mais en tant qu'elle est considérée sous la raison de puissance, elle dit un rapport aux effets. Comme il n'y a pas ici de limite, parce qu'il y a toujours quelque chose à saisir au-delà⁷⁶², ils ont dit qu'elle était infinie sous la raison de puissance. »⁷⁶³

La perfection et la simplicité de Dieu apparaissent ici comme des obstacles à son infinité essentielle. D'une part, le parfait ne pourrait être que fini, l'infini évoquant implicitement le non-

⁷⁵⁹ Pseudo-Bède le Vénérable, *Sententiae, sive axiomata philosophica ex Aristotele et aliis praestantibus collecta*, PL 90, 1007 B-C.

⁷⁶⁰ Bonaventure mentionne en effet, dans le texte de I, d. 43 cité ci-dessous, des « quidam » partisans d'une thèse finitiste. Leur identité est controversée. Antoine Côté (*L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, p. 85 et p. 127-136) s'oppose à Leo Sweeney et Christian Trotman, qui estiment que Guerric de Saint-Quentin pourrait en faire partie : selon Guerric, explique Côté, « l'essence de Dieu est simple ou complexe et ne peut être finie ou infinie (en l'occurrence, dans le cas de Dieu, elle est simple) : la puissance peut être finie ou infinie et non simple ou complexe (en l'occurrence elle est infinie) [...] On mesure, à la lumière de ces remarques, l'imprudence qu'il y aurait à prêter à Guerric la thèse de la finitude de l'essence divine dont font état des auteurs de l'époque et que lui imputent certains historiens. Certes, Guerric nie que l'on puisse affirmer quelque chose comme « Dieu est infini », mais ce n'est point parce qu'il admet la proposition contraire « l'essence de Dieu est finie » ; il rejette l'une et l'autre [...]. De deux choses l'une, ou bien [saint Bonaventure] se réfère bien à Guerric, auquel cas on est en droit d'affirmer qu'il ne l'a pas correctement compris, ou bien d'autres que Guerric ont pris la plume pour exprimer une doctrine que les déclarations les plus expresses de celui-ci nous interdisent de lui faire endosser. » (p. 83-85) Antoine Côté doute que des partisans de la position finitiste aient vraiment existé (cf. p. 132-133).

⁷⁶¹ « positio erronea », *CS*, I, d. 43, a. un., q. 2, resp.

⁷⁶² Référence implicite à la définition de l'infini par Aristote, *Physique*, III, 6, 207 a 7-8.

⁷⁶³ *CS*, I, d. 43, a. un., q. 2, resp. : « Ad hoc voluerunt quidam dicere, quod divina essentia sub ratione *essentiae* est finita, sub ratione *potentiae* est infinita. Nam essentia nominat Deum ut in se, et sic est finitus, quia perfectus ; finitus etiam, quia comprehenditur a finito, ut a Beatis ; et hoc dixerunt propter essentiae simplicitatem, quam dixerunt totam videri. In quantum autem consideratur sub ratione *potentiae*, sic dicit respectum ad effectus. Et quia non est status ibi, quia semper est aliquid extra accipere, dixerunt, quod sub ratione *potentiae* erat infinita. »

fini, l'inachevé. Antoine Côté remarque : « c'est là une équation [parfait=fini] qui a eu dans l'esprit des contemporains une certaine importance. Elle est évoquée sous une forme légèrement différente par l'auteur de la première partie de la *Summa [Halensis]* : « finitum et completum idem ; sed divina essentia est completissima ; ergo est finitissima »⁷⁶⁴, « le fini et le complet sont identiques, or l'essence divine est complète au plus haut point, donc elle est finie au plus haut point ». D'autre part, la simplicité de Dieu impliquerait sa compréhension par des esprits finis, et donc la finitude de Dieu lui-même.

Dans notre texte de III, d. 14, sur l'incompréhensibilité du Verbe divin, saint Bonaventure rapporte cette même opinion sous son angle cognitif : Dieu pourrait être compris par les créatures selon son essence, finie, mais il ne le pourrait selon sa puissance, infinie :

« certains ont voulu dire que le Verbe increé et Dieu lui-même doit être compris – non seulement par l'âme du Christ, mais aussi par les autres âmes des bienheureux – mais est incompréhensible d'une certaine façon. Il doit être compris quant à l'essence, dont ils dirent qu'elle est finie, et ce parce qu'elle est en elle-même simple et parfaite. Mais il est dit et est incompréhensible quant à la puissance, qui est tournée vers les infinis ; en effet il ne peut jamais tant qu'il ne puisse davantage. »⁷⁶⁵

Dieu serait donc fini parce que simple.

La ligne argumentative de Bonaventure est toute contraire : Dieu est infini parce qu'il est simple. La simplicité n'est pas une objection à l'infinité, mais bien plutôt son motif profond.

[1] En premier lieu, la simplicité invalide cette dissociation de la puissance et de l'essence. En effet, parce que Dieu est simple⁷⁶⁶, sa puissance est strictement la même chose que son essence. La puissance n'est pas surajoutée à l'essence. Aussi, si la puissance est infinie, l'essence l'est tout autant. Voici la réfutation développée en I, d. 43, a. un., q. 2 :

« Mais cette position était visiblement erronée. En effet, que la puissance soit infinie et que la substance existe absolument comme finie sont deux choses incompatibles, car 1/ elles sont identiques

⁷⁶⁴ *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, p. 128.

⁷⁶⁵ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, resp. : « aliqui dicere voluerunt, quod Verbum increatum et ipse Deus non solum ab anima Christi, sed etiam ab aliis animabus beatis habet comprehendere, et aliquo modo est incomprehensibilis. Comprehendi etiam habet quantum ad *essentiam*, ut dixerunt, quae est finita, et ideo finita, quia in se ipsa simplex et perfecta ; dicitur autem et est incomprehensibile quantum ad *potentiam*, quae respicit infinita ; nunquam enim potest in tot, quin in plura. » Un passage de la d. 3 du livre I, consacrée à la connaissance de Dieu, présente une variante de cette thèse : « Ad illud, quod infinitum non capitur a finito ; dicunt aliqui, quod capere infinitum est dupliciter, scilicet quantum ad *essentiam* ; et sic capitur ; et quantum ad *virtutem* ; et sic non capitur, sicut punctus a linea totus attingitur secundum substantiam, sed non totaliter secundum virtutem. » (*CS*, I, d. 3, p. I, a. un., q. 1, ad 3) Il s'agit ici de saisir Dieu plutôt que de le comprendre. Cette thèse maintient l'infinité de Dieu aussi bien selon son essence que selon sa puissance. Mais elle n'en déduit pas que Dieu est insaisissable. Il ne peut certes être saisi quant à sa puissance, mais peut l'être quant à son essence. Remarquons l'analogie avec le point, qui est totalement compris par la ligne selon sa substance, mais ne l'est pas selon sa puissance, puisqu'il peut être le terme d'une infinité d'autres lignes. Cet exemple de la ligne sera repris par s. Bonaventure en III, d. 14, a. 1, q. 2, resp., pour expliquer que nous pouvons connaître Dieu *totus, sed non totaliter*. Cependant, la thèse ici présentée est rejetée, puisqu'en Dieu l'essence et la puissance sont une seule et même chose.

⁷⁶⁶ Et même si ce motif de la simplicité n'est pas invoqué explicitement. Si Bonaventure peut affirmer qu'en Dieu l'être et le pouvoir, ou encore l'essence et la puissance sont identiques absolument, c'est parce que Dieu est simple.

absolument, 2/ la substance est antérieure selon la raison d'intelliger, et 3/ ce à quoi s'étend la puissance sous la raison de puissance, l'essence s'y étend aussi »⁷⁶⁷.

Si la puissance est infinie, la substance ou l'essence l'est aussi 1/ parce que puissance et essence sont identiques en Dieu – « si deux [choses], s'il est permis de dire « deux », sont absolument identiques, alors si l'une est infinie, l'autre aussi ; or [en Dieu] la substance et la puissance sont identiques, tout comme l'être et le pouvoir : donc puisque le pouvoir divin est infini, il en va de même de l'être, et ainsi de l'essence »⁷⁶⁸, « en Dieu, l'essence est la même chose que la puissance, et l'une et l'autre sont infinies »⁷⁶⁹ ; 2/ parce que la substance est première *en raison* par rapport à la puissance, puisque la puissance est fondée dans l'essence – « aucune puissance n'est plus noble que la substance ; or la puissance divine est infinie : donc, puisqu'elle n'est pas plus noble ni plus grande que la substance, il est nécessaire que la substance soit infinie »⁷⁷⁰, « il est impossible que la puissance excède l'essence »⁷⁷¹ ; 3/ parce que la puissance ne s'étend à rien que ne puisse atteindre aussi l'essence : « à chaque fois que deux choses sont telles que l'une ne s'étend à rien à quoi ne s'étende également la seconde, si l'une est infinie, alors l'autre l'est aussi ; or la puissance ne s'étend absolument à rien à quoi ne s'étende l'essence – Dieu ne peut jamais faire tant que sa substance ne puisse être en autant »⁷⁷².

L'infinité de la puissance divine ayant été préalablement démontrée, la simplicité de Dieu fonde l'infinité de son *essence*, en identifiant essence et puissance. Il ne saurait donc être question de sauver la simplicité en niant l'infinité essentielle.

[2] Mais plus encore, la simplicité est l'argument principal de l'infinité de la puissance. C'est donc doublement que la simplicité fonde l'infinité essentielle de Dieu, tout d'abord en fondant l'infinité de sa puissance, puis en identifiant puissance et essence. C'est bien là la démarche de saint Bonaventure dans le *CS*, qui examine, dans la distinction 43 du livre I, tout d'abord l'infinité de la puissance de Dieu (q. 1), puis celle de l'essence divine (q. 2). C'est donc bien par le biais de la puissance divine que Bonaventure établit l'infinité de l'essence.

⁷⁶⁷ *CS*, I, d. 43, a. un., q. 2, resp. : « Sed ista positio erronea fuit manifeste. Nam ista duo sunt impossibilia, quod *potentia* sit infinita, omnino existente *substantia* finita, et quia idem sunt omnino, et quia prior secundum rationem intelligendi est *substantia*, et quia ad quidquid se extendit *potentia* sub ratione *potentiae*, et *essentia* ».

⁷⁶⁸ *CS*, I, d. 43, a. un., q. 2, f. 2 : « si aliqua duo — liceat sic dicere — sint omnino idem, si unum est infinitum, et reliquum ; sed *substantia* et *potentia* sunt idem, et esse et posse : ergo cum divinum posse sit infinitum, et esse, et ita *essentia*. »

⁷⁶⁹ *CS*, I, d. 3, p. I, a. un., q. 1, ad 3 : « Sed ista solutio non videtur solvere, quia in Deo idem est *essentia* quod *virtus*, et utraque est infinita. »

⁷⁷⁰ *CS*, I, d. 43, a. un., q. 2, f. 1 : « nulla *potentia* nobilior est *substantia* ; sed divina *potentia* est infinita : ergo cum non sit nobilior nec maior *substantia*, necesse est, *substantiam* esse infinitam ».

⁷⁷¹ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, resp. : « impossibile est, quod *potentia* excedat *essentiam* ».

⁷⁷² *CS*, I, d. 43, a. un., q. 2, f. 3 : « quandocumque aliqua duo sic se habent, quod ad nihil se extendit unum, ad quod pariter non se extendat reliquum, si unum est infinitum, et reliquum ; sed ad nihil omnino se extendit *potentia*, ad quod non se extendat *essentia* — nunquam Deus potest facere tot, quin eius *substantia* possit esse in tot ».

Or si Dieu a une puissance infinie, c'est parce qu'il est simple. L'horizon de cet argument est la proposition XVII, 138, du *Liber de Causis*, si centrale, on l'a vu, dans la pensée bonaventurienne : « *Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata* », toute puissance unie est plus infinie qu'une puissance multiple. L'argument de saint Bonaventure est d'une certaine manière une tentative pour donner sens à cette proposition du *De Causis* :

« toute puissance qui n'a absolument aucune différence avec l'essence, est infinie ; or la puissance divine est ainsi, donc etc. Preuve de la première [prémisse] :

à chaque fois qu'il n'y a absolument aucune distance entre deux choses, là où est l'une, l'autre y est aussi ; donc si la puissance n'a absolument aucune différence avec l'essence, là où est la puissance, là est l'essence. Or là où est l'essence, là est le centre de la puissance : donc partout où peut [s'exercer] une telle puissance, elle le peut comme en son centre : donc, puisqu'aucune puissance n'est limitée en son centre, mais peut davantage, ou bien la puissance divine ne peut rien, ou bien elle peut autant qu'elle veut, et ce à l'infini : par conséquent, quant à elle, cette puissance peut opérer à l'infini.

Or cette puissance est absolument sans différence et simple : par conséquent sont identiques en elle *étendu* et *intense* ; si donc elle est infinie en extension, elle l'est aussi intensivement : elle est donc absolument infinie.

C'est ce que dit le Philosophe dans le *Livre des Causes*, « plus une puissance est unie, plus elle est infinie ». Ainsi, comme la puissance divine est unie au plus haut point, puisqu'elle est absolument identique avec son origine, elle peut partout autant qu'en son origine : donc elle ne se trouve jamais ne pas pouvoir. »⁷⁷³

La simplicité intervient à deux reprises, implicitement puis explicitement, pour justifier l'infinité de la puissance divine : 1/ elle implique que la puissance est identique à l'essence : il n'y a absolument aucune différence ni distance entre les deux ; or, et c'est là le nœud de l'argument, l'essence est caractérisée comme le *centre* et l'*origine* de la puissance ; la puissance divine coïncide donc avec son centre, et à ce titre n'est jamais limitée ; cependant, pour préciser que cette infinité de la puissance ne touche pas que l'étendue de ce à quoi elle peut s'appliquer, mais aussi son intensité, Bonaventure fait à nouveau appel, explicitement cette fois-ci, à la simplicité 2/ la simplicité en effet rejaillit sur la puissance divine elle-même, qui ne saurait se dédoubler en puissance en extension et puissance en intensité, la puissance divine est simple et donc infinie aussi bien en extension qu'en intensité, c'est-à-dire « selon chaque mode de l'infinité »⁷⁷⁴.

⁷⁷³ *CS*, I, d. 43, a. un., q. 1, f. 5 : « *omnis potentia, quae omnino indifferens est ab essentia, est infinita ; sed divina potentia est huiusmodi : ergo etc. Probatio primae* : quandocumque aliqua duo sunt omnino indistantia, ubicumque est unum, et reliquum : ergo si potentia est omnino indifferens ab essentia, ubicumque est potentia, et essentia. Sed ubi est essentia, ibi est centrum potentiae : ergo ubicumque potest potentia talis, potest ut in centro : ergo cum nulla potentia limitetur in centro suo, sed amplius possit, aut divina potentia nihil potest, aut potest quantum vult, et sic in infinitum : ergo, quantum est de se, potentia illa potest in infinitis operari. Sed potentia illa omnino est indifferens et simplex : ergo idem est ibi *latum* et *intensum* : ergo si *extensive* est infinita, et *intensive* : ergo omnino est infinita. Et hoc est, quod dicit Philosophus in libro de Causis, quod « *virtus quanto magis unita, tanto magis infinita* ». Cum ergo divina potentia sit unitissima, quia est omnino idem cum sua origine, ubique potest tanquam in sua origine : ergo nunquam invenit *non posse*. »

⁷⁷⁴ Voir *CS*, I, d. 43, a. un., q. 1, resp., qui reprend l'argument en le synthétisant : « *Propter summam enim indivisionem virtutis cum essentia, et propter summam unitatem ipsius virtutis, ubicumque potest, tota potest, et tantum in extremo mundi quantum in medio, et tantum in summo quantum in latus, et omni modo infinitatis* », « A cause de l'indivision suprême de la puissance avec l'essence, et à cause de l'unité suprême de cette même puissance, partout où elle peut, elle peut toute entière, aussi bien aux extrémités du monde qu'en son milieu, en hauteur comme en largeur, et selon chaque mode de l'infinité. »

Un autre passage du *CS*, en I, d. 37, montrant que Dieu est en tout et partout, fait référence à cet argument et indique la source à laquelle Bonaventure a emprunté cette notion de « centre » de la puissance :

« Puisque la puissance divine est simple au plus haut point en substance et jamais éloignée de la substance, elle est infinie au plus haut point en beaucoup [de choses créées], parce qu'elle est unie au plus haut point en beaucoup [de choses créées], comme en une seule. « En effet, le centre de cette puissance est partout », comme le dit le Trismégiste. »⁷⁷⁵

Bonaventure se réfère à Hermès Trismégiste, tout comme le fait la *Summa halensis* dans son chapitre sur l'incompréhensibilité de Dieu, dont elle clôt la solution par : « C'est pour cela que le Trismégiste dit : « Dieu est une sphère intelligible, dont le centre est partout, la circonférence nulle part. » »⁷⁷⁶ Saint Bonaventure applique ce modèle sphérique non à Dieu lui-même, mais à sa puissance, qui de toute façon lui est identique. La puissance divine est à la fois simple et infinie, et c'est pourquoi elle peut être pensée comme une sphère dont le centre est partout (infinité) et la circonférence nulle part (simplicité, puisque la puissance, identique à l'essence, est toujours en son centre ; elle n'a donc pas de circonférence).

[3] Après avoir ainsi prouvé l'infinité de la puissance divine, saint Bonaventure montre par contraste que, chez les créatures, la finitude de la puissance résulte de leur défaut de simplicité :

« la puissance divine est absolument simple en soi et a une essence ou une substance absolument simple, avec laquelle elle n'a absolument aucune différence. Aussi elle est unie au plus haut point par une union sous tous les modes, et donc elle est infinie.

Or la puissance d'aucune créature, aussi noble soit-elle, n'est absolument simple, car toute puissance de ce genre dit un rapport de dépendance, n'est pas fondée dans une substance absolument simple et n'est pas absolument sans différence, parce qu'aucune créature n'est sa puissance, en parlant essentiellement. – Et ainsi, parce que toute créature déchoit de la raison de suprême simplicité, elle déchoit aussi par conséquent de celle d'infinité. »⁷⁷⁷

La puissance divine est *unitissima* en raison d'une union sous tous les rapports (*omnimoda unione*). Trois types d'unité sont envisagés : 1/la puissance divine est simple par elle-même 2/elle repose sur une essence divine elle-même simple 3/elle est identique à cette essence. On peut

⁷⁷⁵ *CS*, I, d. 37, p. I, a. 1, q. 1, ad 3 : « Quoniam igitur virtus divina in substantia est simplicissima et nunquam a substantia elongatur, ideo in multis est infinitissima, quia unitissima in multis, ut in uno. « Ubique enim est centrum illius potentiae », sicut dicit Trismegistus. »

⁷⁷⁶ Alexandre de Halès, *Summa theologica*, inq. I, tract. II, q. II, c. 1, sol. : « Propter quod dicit Trismegistus : « Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam. » » Sur l'attribution de cette maxime à Hermès Trismégiste, voir Françoise Hudry, introduction de *Le Livre des XXIV Philosophes*, Grenoble, J. Millon, 1989, p. 11-13. La deuxième définition du *Livre des XXIV Philosophes* en est proche : « Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam », « Dieu est la sphère infinie, dont le centre est partout, et la circonférence nulle part » (*ibid.*, p. 93-96). La substitution de l'adjectif « intelligibilis » à « infinita » revient à Alain de Lille et sa règle 7. Voir Anca Vasiliu, « L'économie de l'image dans la sphère intelligible (sur un sermon d'Alain de Lille) », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 41^e année (n°163), juillet-septembre 1998, p. 257-279.

⁷⁷⁷ *CS*, I, d. 43, a. un., q. 1, resp. : « potentia divina est omnino *in se simplex* et omnino habet essentiam sive *substantiam simplicem*, omnino etiam ab illa est *indifferens* ; et ideo *omnimoda unione* est *unitissima*, et ideo *infinita*. Sed nullius creaturae, quantumcumque nobilis, potentia est *omnino simplex*, quia omnis talis potentia dicit aliquem respectum dependentiae ; nec fundatur in *substantia omnino simplici* ; nec omnino est *indifferens*, quia nulla creatura est sua potentia, loquendo essentialiter. — Et ideo quia deficit omnis creatura a ratione summae *simplicitatis*, et *infinitatis* per consequens. »

rendre compte de ces trois points, à vrai dire solidaires, en rétablissant l'ordre logique : Dieu est simple, c'est-à-dire son essence est simple ; par conséquent, sa puissance est identique à son essence ; et donc sa puissance est simple, comme l'est son essence. Parce que la puissance divine est une au plus haut point, elle est infinie, conformément à l'argument déjà développé.

Parallèlement, la créature déchoit de la suprême simplicité, et donc de l'infinité. Nous retrouvons les trois points, dans le même ordre : 1/ par elle-même, la puissance de la créature n'est pas simple, car en tant que créée elle a nécessairement vis-à-vis de Dieu un rapport de dépendance⁷⁷⁸, dont nous avons vu qu'il implique toujours une certaine différence, entre ce qui dépend et la relation de dépendance ; 2/ la puissance de la créature est fondée sur une substance qui elle-même n'est pas simple 3/ elle est enfin distincte de cette substance, « aucune créature n'est sa puissance ».

Cette insistance sur l'unité et la simplicité pour fonder l'infinité montre à quel point il est erroné d'opposer la simplicité de Dieu pour refuser son infinité. Dieu est à la fois simple et infini, il est même infini parce qu'il est simple, et pourtant parce qu'infini, il est incompréhensible d'un esprit fini. Mais comment Dieu peut-il à la fois être simple, incompréhensible et pourtant connaissable de ses créatures⁷⁷⁹ ?

c. *Totus sed non totaliter*

L'alliance en Dieu de la simplicité et de l'infinité oblige à penser un mode de connaissance total, non partiel, qui pour autant ne soit pas compréhensif. Dieu est connu tout entier, mais non totalement, il est connu tout entier, mais n'est pas compris. L'expression clé de cette solution, dont saint Bonaventure avoue lui-même la difficulté pour notre intelligence, est « *totus sed non totaliter* » :

« ni l'âme du Christ, ni aucune créature ne peut comprendre l'immensité du Verbe incréé ou de Dieu lui-même, et cependant elle le connaît *tout entier*. – Ces deux affirmations peuvent coexister, bien plus il est nécessaire de les poser, bien que ce soit difficile à saisir pour notre intelligence. En effet, si nous posons que Dieu est vraiment simple, bien plus parce qu'il est nécessaire de le croire et de le poser ; alors s'il est connu, il n'est pas connu selon des parties, mais tout entier. Par contre, si nous posons que Dieu est immense, parce que ne le croyons et le confessons⁷⁸⁰, alors il est nécessaire de poser qu'il n'est jamais

⁷⁷⁸ Voir aussi *CS*, I, d. 43, a. un., q. 1, ad 5.

⁷⁷⁹ En effet, si nous n'avions absolument aucune connaissance de Dieu, on pourrait concevoir, pour ainsi dire, que Dieu soit à la fois simple et incompréhensible. L'ignorance totale de Dieu rendrait ces deux caractéristiques compatibles. La difficulté vient de ce que nous avons une certaine connaissance de Dieu, il est même promis aux Bienheureux une vision de Dieu ; comment alors sa simplicité n'implique-t-elle pas sa compréhension ?

⁷⁸⁰ Antoine Côté (« Les grandes étapes de la découverte de l'infinité divine au XIII^e siècle », p. 231) commente ici : « Le langage employé par saint Bonaventure suggère que la nécessité d'adhérer à la thèse de l'immensité divine n'est pas de nature logique mais bien théologique, c'est-à-dire ici : autoritaire. Le symbole d'Athanase en effet impose de

compris totalement par une intelligence finie ; et ainsi Dieu est connu *tout entier* par toute créature le connaissant, mais cependant non *totalément*. »⁷⁸¹

Parce que Dieu est simple, il est connu tout entier, *totus*, et non selon des parties, *secundum partem et partem*. Mais parce qu'il est aussi immense ou infini, il ne peut être compris totalement par un esprit fini. Les créatures peuvent donc connaître Dieu *totus sed non totaliter*. La simplicité n'implique donc pas la compréhensibilité, comme on avait pu le dire au début. Il faut distinguer entre connaître tout Dieu et comprendre Dieu. Bonaventure corrige ici le parallélisme qui avait été fait entre simple/infini et compréhensible/incompréhensible, en précisant même au contraire que la simplicité suprême entraîne elle aussi l'incompréhensibilité⁷⁸² :

« A ce qui est objecté, à savoir que le simple est atteint tout entier ; il faut dire que *tout entier* est vrai, c'est-à-dire non selon des parties ; en effet, dans ce qui est simple, on ne dit pas *tout entier* si ce n'est par privation de composition de parties. Mais de cela il ne s'ensuit pas qu'il est *compris*, parce que, comme on l'a dit, avec la simplicité demeure en même temps l'infinité, qui ne permet pas que quelque chose de Dieu soit vu absolument parfaitement par une créature. – Et ne vaut pas l'objection selon laquelle, de même qu'il devrait être dit compréhensible à cause de la simplicité, de même il devrait être dit incompréhensible à cause de l'immensité. Car l'incompréhensibilité résulte nécessairement de l'immensité selon la raison primaire du nom, mais pas [la compréhensibilité] de la simplicité. En effet, la simplicité [d'un être] peut être telle que, bien loin qu'elle fasse qu'il est compris, bien plutôt, par son excellence, elle le rend incompréhensible. »⁷⁸³

L'intelligence créée est aveuglée aussi bien par la simplicité absolue que par l'infinité. Même si elle connaît Dieu tout entier et non partiellement, elle ne le connaît jamais parfaitement, à la hauteur de sa perfection absolue.

Cette réponse de saint Bonaventure s'inspire très directement, jusque dans ses formulations, du commentaire que fit pseudo-Bède le Vénérable à la maxime attribuée à Aristote évoquée plus haut, « Quand l'indivisible ou le simple est atteint, il est atteint tout entier ou bien rien n'est atteint, parce qu'il n'a pas de parties » :

croire que : « Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus, et tamen non tres immensi, sed unus immensus ». »

⁷⁸¹ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, resp. : « nec anima Christi nec aliqua creatura comprehendere potest immensitatem Verbi increati sive ipsius Dei, et tamen ipsum *totum* cognoscit. – Et possunt ista duo simul stare, immo necesse est ponere, quamvis difficile sit intellectui nostro capere. Si enim vere ponimus Deum *simplicem*, immo quia necessarium est sic credere et ponere ; si cognoscitur, iam non secundum partem et partem, sed *totus* cognoscitur. *Rursus*, si Deum ponimus *immensum*, quia hoc credimus et fatemur ; necesse est ponere, quod nunquam ab intellectu finito comprehendatur *totaliter* ; et sic Deus a quacumque creatura ipsum cognoscente *totus* cognoscitur, sed tamen non *totaliter*. »

⁷⁸² Voir aussi Paul Vignaux, « Note sur la considération de l'infini dans les *Quaestiones disputatae de scientia Christi* », in *S. Bonaventura, 1274-1974*, III, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 107-130 : « Alors que l'âme a une simplicité limitée (*simplicitas limitata*, d'un *simplex finitum*), la simplicité de Dieu est jointe à une infinité (*coniuncta infinitati*) qui la fait incompréhensible : nous sommes devant un *simplex immensum*, devant l'*immensa simplicitas* d'une *virtus immensa*. » (p. 125)

⁷⁸³ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, ad 4 : « Ad id quod obiicitur, quod simplex totum attingitur ; dicendum, quod verum est, *totum*, id est non secundum partem et partem ; in simplici enim non est dicere *totum* nisi per privationem compositionis partium. Sed ex hoc non sequitur, quod *comprehendatur*, quia, sicut dictum est, simul cum *simplicitate* stat *infinitas*, quae non patitur aliquid Dei omnino videri perfecte a creatura. – Nec valet quod obiicit, quod ita deberet dici comprehensibile propter *simplicitatem*, sicut incomprehensibile propter *immensitatem*. Nam ad *immensitatem* de necessitate sequitur incomprehensibilitas de ipsa nominis ratione primaria, ad *simplicitatem* non. Tanta enim potest esse simplicitas, quod, nedum quod ipsa faciat comprehendere, immo propter suam excellentiam reddat incomprehensibilem. »

« le sens [en] est qu'il n'est pas atteint selon des parties (en effet, dans les [choses] simples ou indivisibles, 'tout entier' ne se dit que par privation de composition et de parties), mais de cela il ne s'ensuit pas que s'il est atteint, il est atteint sous tout mode. Par suite, même si Dieu est connu par l'homme en cette vie, ou même vu clairement dans l'autre (connu donc tout entier et vu tout entier), il ne l'est pas totalement ni sous tout mode ; en effet il n'est connu ainsi que par lui seul. Car Dieu est simple, et en même temps également incompréhensible. Et bien qu'il ne soit pas un quelque chose, cependant il est un certain un, qui égale les infinis. Par suite, c'est le même qui se cache et se montre à la vision, mais il se cache à la compréhension, c'est-à-dire non pas comme dans une chose composée où une partie se cache et une autre apparaît, mais parce que cet un, existant comme une perfection absolument infinie, peut être connu sous des modes infinis. »⁷⁸⁴

Cette analyse permet de distinguer trois degrés de connaissance : connaître *non totus*, mais selon des parties, dont certaines sont cachées quand d'autres sont vues, ainsi pour le composé ; connaître *totus sed non totaliter*, ainsi pour Dieu connu par les bienheureux, qui le connaissent tout entier, puisqu'il est indivisible, mais non selon tous les modes, qui sont infinis ; connaître *totus et totaliter*, à la façon dont Dieu se connaît lui-même, qui se saisit parfaitement, selon tous les modes de sa perfection infinie. Bède justifie que la simplicité de Dieu ne l'empêche pas d'être incompréhensible, en nouant cette simplicité suprême à l'infini : « il est un certain un, qui égale les infinis » ; « cet un, existant comme une perfection absolument infinie ».

Le couple *totus/totaliter* sert en un autre passage du *CS* à penser l'alliance de la simplicité et de l'infinité en Dieu, indépendamment d'un contexte cognitif. Bonaventure y demande si Dieu est inclus dans un lieu, s'il est *localis*. Il s'agit toujours d'un problème de compréhension de Dieu, mais cette fois-ci dans un lieu et non dans un intellect fini. Voici l'objection, dont la réponse sera pour nous hautement intéressante :

« Dieu est dans un certain lieu déterminé, ou bien donc selon tout [lui-même], ou bien selon une partie. Si c'est selon une partie, alors il a des parties, ce qui ne convient pas. Si c'est selon tout [lui-même] ; mais ce qui est dans un certain [lieu] selon tout [lui-même], est compris par lui, et ce qui est compris par un certain lieu déterminé est local : donc Dieu est local. »⁷⁸⁵

La réponse propose une analyse du couple *totus/totaliter*, pour expliquer que si Dieu, en vertu de sa simplicité, est tout entier en n'importe quel lieu, il n'y est pas pour autant compris ou inclus, en raison de son infinité :

⁷⁸⁴ Pseudo-Bède le Vénérable, *Sententiae, sive axiomata philosophica ex Aristotele et aliis praestantibus collecta*, PL 90, 1007 B-C : « Indivisible seu simplex cum attingitur, totum attingitur aut nihil, pro eo quod non habet partem et partem (IX *Metaph.*, text. 22). Dicitur sensum esse quod non attingatur secundum partem et partem (in simplicibus enim seu indivisibilibus non est dicere totum, nisi per privationem compositionis et partium), sed ex hoc non sequitur quod si attingatur, attingatur omni modo. Unde etiamsi Deus ab homine cognoscatur in hac vita, vel etiam clare videatur in altera (totus quidem cognoscitur, et totus videtur), sed non totaliter seu omni modo, sic enim a se solo cognoscitur. Nam et simplex est Deus, et simul etiam incomprehensibilis. Et tametsi non est aliquid, tamen est aliquid unum, quod aequivalet infinitis. Unde idem latet, et patet quidem ad intuendum, sed latet ad comprehendendum, hoc est, non sicut in aliqua re composita una pars latet, altera apparet, sed quia illud unum simpliciter infinita existens perfectio, infinitis modis potest cognosci. »

⁷⁸⁵ *CS*, I, d. 37, p. II, a. 1, q. 1, arg. 4 : « Deus est in loco aliquo determinato, aut ergo secundum *totum*, aut secundum *partem*. Si secundum *partem* : ergo habet partem et partem, quod est inconveniens. Si secundum *totum* ; sed quod secundum totum est in aliquo comprehenditur ab illo, et quod comprehenditur ab aliquo loco determinato est locale : ergo Deus est localis. »

« il faut dire qu'en Dieu, il y a en même temps la simplicité et l'infinité. Quand donc est appliqué à Dieu un nom important la totalité, il peut être appliqué de deux façons : tout d'abord selon la raison de simplicité ; et ainsi il prive de parties, ce qui est signifié par un nom, comme si on disait : Dieu tout entier. Et puisque Dieu est simple en tout lieu et que n'importe quel [lieu] est capable de [recevoir] la simplicité divine, alors Dieu est tout entier en n'importe quel lieu selon la raison de simplicité. Mais la totalité peut être appliquée selon la raison d'infinité et cela arrive par un adverbe, comme si on disait : Dieu est totalement dans ce lieu ou bien selon tout [lui-même] ; et ainsi, puisque l'infinité divine n'est incluse par aucun lieu, Dieu n'est dans aucun lieu selon tout [lui-même]. Quand donc on cherche : ou bien selon une partie, ou bien selon tout [lui-même] ; il faut dire que cela n'est pas une division exhaustive, parce que Dieu n'est [dans un lieu] ni selon une partie, puisqu'il est simple, ni selon tout [lui-même], puisqu'il est infini. Ainsi il faut dire qu'il est tout entier dans n'importe quel lieu, mais cependant non totalement ; et donc qu'il est dans un lieu, mais non localement. »⁷⁸⁶

Ce texte est notable par son analyse du vocabulaire de la totalité, qui s'applique à Dieu de deux manières différentes, selon qu'il exprime la simplicité ou l'infinité. Dans le premier cas, la totalité est signifiée de façon nominale (*totus Deus*), dans le second de façon adverbiale (Dieu n'est pas compris, dans un lieu ou par un intellect fini, *totaliter* ou *secundum totum*). La division « *aut secundum partem, aut secundum totum* » n'est donc pas exhaustive, dans la mesure où il n'est pas fait référence à chaque fois à la même totalité. Dieu n'est dans un lieu ni *secundum partem*, ni *secundum totum*, mais *totus*. Dieu est dans un lieu *totus sed non totaliter, in loco sed non localiter*. La distinction entre un sens nominal et un sens adverbial de la totalité est l'outil qui permet à saint Bonaventure, à la suite du pseudo-Bède, de penser l'alliance de la simplicité et de l'infinité divines.

Cette alliance est difficile à penser pour nous, car elle est proprement divine et n'a pas son pareil parmi les créatures⁷⁸⁷. Cependant, pour en donner une certaine intuition, saint Bonaventure propose trois exemples tirés des créatures, où à chaque fois quelque chose est saisi *tout entier*, mais n'est pas *compris*. Ces exemples ne fonctionnent pas à tous égards et Bonaventure ne manque pas d'en préciser les limites. Dans ce cadre, la multiplication de ces exemples – pourquoi trois exemples et non un seul ? – a un fondement argumentatif. Ces trois exemples marquent une progression : d'abord un corps étendu, puis un point, puis l'âme. En premier lieu donc deux substances corporelles, avec en leur sein une progression de la surface au point ; puis une substance spirituelle. L'objectif est manifestement d'aider le lecteur à penser ce *totus sed non totaliter* appliqué à Dieu, à partir d'une ascension graduée, débutant avec une surface, montant en simplicité avec le point, atteignant une simplicité supérieure avec l'âme, et laissant ainsi deviner ce

⁷⁸⁶ *CS*, I, d. 37, p. II, a. 1, q. 1, ad 4 : « dicendum, quod in Deo sunt simul *simplicitas* et *infinitas*. Quando ergo apponitur circa Deum nomen importans totalitatem, potest dupliciter apponi : vel ratione *simplicitatis* ; et sic privat partem et partem, et sic significatur per nomen, ut si dicatur : totus Deus. Et quoniam Deus in omni loco simplex est, et quodlibet est capax simplicitatis divinae ; ideo ratione simplicitatis Deus est in quolibet loco totus. Potest iterum totalitas apponi ratione *infinitatis* et hoc fit per adverbium, ut si dicatur : Deus est totaliter in loco hoc sive secundum totum ; et sic, cum divina infinitas a nullo loco includatur, Deus in nullo est secundum totum. Quando ergo quaeritur : aut secundum *partem*, aut secundum *totum* ; dicendum, quod non dividit per immediata, quia Deus nec est secundum partem, quia simplex, nec secundum totum, quia infinitus. Et ideo dicendus est totus in quolibet loco, non tamen totaliter ; et ideo est in loco, non tamen localiter. »

⁷⁸⁷ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, resp. : « difficillimum est intelligere, quia plus reperitur in creaturis de dissimilitudine quam de similitudine. » On remarque la référence implicite au concile de Latran de 1215.

qu'il peut en être de la simplicité suprême qui est en Dieu. Il s'agit de rendre crédible ce qui est affirmé de Dieu en montrant que cela est déjà vrai aux niveaux inférieurs, mais accessibles pour nous, de la simplicité.

En premier lieu, l'intellect créé est comparé à un œil dont la vue n'est pas tout à fait distincte, et Dieu à quelque chose de blanc, disons une tache blanche⁷⁸⁸, petite mais intense en luminosité et en clarté⁷⁸⁹. L'œil voit la tache blanche tout entière, *totum*, mais pourtant il ne comprend pas l'éminence de sa blancheur. La tache est vue *totus sed non totaliter*, tout entière et non partiellement – parce qu'elle est petite –, mais cependant pas totalement, car l'intensité de sa clarté n'est pas perçue, l'œil étant défaillant. C'est la petite taille de la tache qui joue ici le rôle de la simplicité de Dieu, en vertu de laquelle il peut être vu tout entier. L'exemple suivant marque donc une progression en simplicité, d'une surface étendue à un point indivisible. Quant à l'infinité, elle est représentée dans ce premier exemple par l'éminence et l'intensité de cette blancheur ; la finitude de l'intelligence créée est rendue par la défaillance de l'œil. Dans cet exemple, ce qui est petit n'est pas ce qui est intense, la tache n'est pas la blancheur. En revanche, c'est la même chose en Dieu qui est simple et infinie.

Le deuxième exemple a plus directement trait aux notions de simplicité et d'infinité, ayant pour objet le point :

Un autre exemple est « le point, qui, en raison de sa simplicité, est atteint tout entier par une ligne, mais n'est pas cependant compris, parce qu'il peut être le terme de lignes infinies. Mais ce cas encore n'est pas semblable, parce que dans le point autre est la puissance, autre l'essence ; il n'en est pas ainsi en Dieu, dans lequel elles sont absolument la même chose. »⁷⁹⁰

Une ligne ne comprend pas le point, bien qu'elle l'atteigne tout entier, puisque d'un point peuvent partir « des lignes infinies », comprenons une infinité de lignes. Le point est simple et

⁷⁸⁸ Une tache plutôt qu'un objet en trois dimensions, dont l'œil en effet ne peut pas voir *toutes* les faces d'un seul regard.

⁷⁸⁹ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, resp. : « *Intelligamus tamen gratia exempli aliquem oculum, cuius aspectus non sit omnino clarus ; et intelligamus aliquod parvum album, tamen intensum in luminositate et claritate coloris : oculus ille videbit illud album totum, tamen eminentiam illius albedinis non comprehendit ; sic suo modo in proposito intelligendum est. Sed non modica est hic dissimilitudo, quia in illo albo qualitas differt a claritate, in Deo autem est omnino idem. »*

⁷⁹⁰ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, resp. : « *Et ideo aliud exemplum consuevit poni in puncto, qui ratione suae simplicitatis totus attingitur ab una linea, non tamen comprehenditur, quia potest infinitas lineas terminare. Sed nec adhuc est illud simile, quia in puncto aliud est virtus, aliud essentia ; non sic est in Deo, in quo est omnino idem. »* La *Summa balensis* utilise le même exemple pour expliquer que si Dieu est atteint tout entier, il n'est pas pour autant compris : « *Respondeo quod non sequitur : 'attingitur totum, ergo comprehenditur'. 'Comprehendere' enim est secundum totam substantiam et virtutem et respectum rem comprehensam includere ; 'attingere' vero est totum ad totum coniungi, quamvis non secundum totum fiat inclusio. Verbi gratia : linea ducta ad centrum attingit ipsum centrum, nec tamen comprehendit, quia non omnem virtutem et respectum centri respicit ; immo infiniti sunt respectus ipsius centri et virtus infinita ad lineas, quae possunt duci ab ipso et ad ipsum praeter respectum huius lineae, sed circumferentia sola ipsum centrum comprehendit. Secundum hunc modum est dicere quod intellectus creatus est velut quaedam linea ducta ad centrum, hoc est simplicitatem divinae substantiae, quae, secundum esse quod habet in creatura, intelligitur velut centrum habens virtualem positionem in creatura et simplicem ; sed id quod habet esse in se, habet esse velut in circumferentia infinita, quae non habet principium nec finem, sed in infinitum excedens essendi modum in creatura, sicut circumferentia centrum. Propter quod dicit Trismegistus : « Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam. » » (Alexandre de Halès, *Summa theologica*, inq. I, tract. II, q. II, c. 1, sol.)*

tout entier contenu dans une ligne, mais il n'y est pas compris totalement, selon toute sa puissance (*virtus*) qui est d'une certaine manière infinie. L'esprit fini des créatures est analogue à cette ligne, qui saisit bien le point tout entier, c'est-à-dire Dieu, mais ne le comprend pas en raison de l'infinité de sa puissance. Mais encore une fois, ce n'est pas la même chose dans le point qui est simple et infinie, puisqu'il diffère de sa puissance, tandis que Dieu est identique à la sienne.

Ces deux premiers exemples appartiennent au domaine sensible et introduisent auprès de l'extension une autre dimension, exprimée en terme d'intensité ou de puissance. Saint Bonaventure prépare ainsi l'esprit du lecteur à la distinction augustinienne qu'il va convoquer quelques lignes plus loin entre la quantité dimensionnelle et la quantité de puissance, qui est une quantité intensive, ou *quantitas molis* et *quantitas virtutis*.

Le troisième et dernier exemple passe à un niveau supérieur par rapport aux deux premiers, puisqu'il porte sur une « substance spirituelle » et non plus sensible, l'âme, qui, au titre d'« image de Dieu », est un comparant de Dieu bien plus fidèle :

« elle est tout entière dans une partie du corps, cependant elle n'est pas limitée par cette dernière, puisqu'en raison de sa simplicité elle est tout entière dans cette partie, de sorte qu'elle est tout entière hors de cette partie dans une autre partie ; de même Dieu est tout entier dans une créature et tout entier en-dehors d'elle. »⁷⁹¹

En raison de sa simplicité, l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, elle ne se divise pas en fonction des parties corporelles. Bonaventure l'a démontré dans la distinction 8, partie II du livre I, consacrée à la simplicité divine. En effet, la question 3 demande « si l'âme rationnelle est dans tout le corps, de sorte qu'elle est dans n'importe quelle partie »⁷⁹². Sa place dans la d. 8 est justifiée par le texte du Lombard, dont les *Sentences*, d. 8, c. 4 examinent la simplicité de l'âme, en citant saint Augustin, *De Trinitate*, VI, 6, 8. Dans la réponse à cette question 3, Bonaventure rejoint Augustin, et invoque à cet effet la simplicité de l'âme, en vertu de laquelle elle n'est pas dans le corps « *secundum partem et partem sui* ». Ici, dans notre exemple, il ne dit pas comme dans la d. 8 et avec Augustin que l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, mais, ce qui revient au même, qu'elle est à la fois tout entière *dans* une partie du corps, et tout entière *hors* de cette partie, puisque présente tout entière aussi dans une autre partie. Il s'agit d'insister sur le fait que l'âme n'est pas comprise dans une partie du corps, ou plus précisément qu'elle n'y est pas limitée, « *definitur* ». Ce verbe suggère une certaine in-finité de l'âme.

L'analogie avec Dieu est ici immédiate : de même que l'âme est tout entière dans une partie du corps et tout entière hors de cette partie, de même Dieu est tout entier dans une

⁷⁹¹ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, resp. : « Et ideo tertium exemplum ponendum est in substantia spirituali, quae est imago Dei : quia ipsa *tota* est in una parte corporis, et tamen in illa *non definitur*, quia ratione suae simplicitatis sic est *tota in illa*, quod *tota* est *extra illam* in parte altera ; sic et Deus *in* una creatura totus et totus *extra*. Per hunc etiam modum oportet intelligere circa *potentiam intellectivam*. »

⁷⁹² « Utrum anima rationalis sit in toto corpore, ita quod in qualibet parte ».

créature et tout entier hors de cette créature. En effet, comme nous l'avons vu avec le texte de I, d. 37 sur l'ubiquité divine, Dieu par sa simplicité est tout entier dans chaque lieu, mais étant infini il n'est compris ou inclus par aucun lieu. C'est ensuite sur ce modèle de l'ubiquité divine que saint Bonaventure nous invite à penser la connaissance non compréhensive de Dieu⁷⁹³.

Dans ce troisième exemple, la comparaison n'est pas seulement pédagogique, mais a un fondement ontologique, puisque l'âme est l'image de Dieu et est au corps, dans une certaine mesure, ce que Dieu est au monde. En effet, dans la question 3 de la d. 8 dont nous parlions, Bonaventure introduit ce rapprochement entre Dieu et l'âme par une référence au traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima*, selon lequel Dieu est au macrocosme ce que l'âme est au microcosme du corps⁷⁹⁴.

Les deux premiers exemples avaient rendu sensible à l'existence d'une quantité non spatiale, d'ordre intensif (intensité de la blancheur ou de la puissance du point). Ce dernier exemple en prend d'une certaine manière acte et suppose l'existence d'une telle quantité : rien d'étendu ne saurait être à la fois à l'intérieur et en dehors d'une chose. C'est d'ailleurs à propos de l'âme, ainsi dans le *De quantitate animae*, que saint Augustin a élaboré le concept de *quantitas virtutis* pour penser une grandeur intensive.

d. Grandeur spirituelle et simplicité

La racine de la difficulté épistémologique soulevée par la vision béatifique est la tension entre la simplicité et l'infinité. Même si nous savons que ces deux attributs sont compatibles, puisque les deux sont démontrés appartenir à Dieu et que l'infinité repose même sur la simplicité, il s'agit maintenant de comprendre et de voir profondément pourquoi ils sont compatibles. Les

⁷⁹³ Dans le passage ci-dessous, saint Bonaventure prend aussi l'*exemplum* de l'omniprésence divine pour justifier que Dieu connaît toutes choses dans un unique présent. Le fondement est toujours l'alliance de l'infinité et de la simplicité. *CS*, I, d. 39, a. 2, q. 3, resp. : « Deus omnium ideas habet praesentes et simul, per quas cognoscit res futuras ita certitudinaliter, sicut si essent praesentes. *Et iterum*, super omnes illas simul et praesenter se convertit, et ita simul et praesenter cognoscit. *Et iterum*, praesens suae cognitionis est praesens simplicissimum, quod circumplectitur omnia tempora. Ex his tribus rationibus simul iunctis dicitur Deus omnia praesenter cognoscere. — Et rationes istae totum habent ex hoc, quod praesentialitas divinae cognitionis, quae quidem aeternitas est, est *simplex* et *infinita*. Quia *simplex* est, ideo semper praesens ; quia *infinita*, ideo sunt ei omnia praesentia. Et *exemplum* huius ponitur in praesentialitate Dei quantum ad rerum *existentiam*, secundum quam Deus totus est in una, et ita est in una, ut nihilominus sit et in alia ; et hoc est, quia simplex et infinitus. »

⁷⁹⁴ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 3, f. 1 : « Augustinus dicit, quod sicut Deus est in maiori mundo, sic anima in minori ; sed Deus sic est in maiori, quod in qualibet parte totus : ergo anima sic est in minori, scilicet in corpore. » Sur la doctrine de « l'homme microcosme », voir E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris, Vrin, 1991, p. 61-73 ; chez Bonaventure, p. 71 sq.

analogies qui ont rendu plus crédible la conséquence épistémologique de leur alliance ne suffisent pas et il faut aller plus au cœur du problème⁷⁹⁵.

C'est dans l'ordre matériel que la simplicité et l'infinité sont antithétiques, et c'est parce que nos catégories intellectuelles sont bâties à la mesure du monde matériel que nous avons du mal à penser une alliance qui s'opère seulement dans l'ordre spirituel. Une élaboration de nos concepts est nécessaire pour les adapter aux réalités spirituelles.

Ainsi, Bonaventure hérite-t-il de concepts forgés par Aristote pour penser le monde physique. D'une part, l'infini est rangé dans la catégorie de la quantité⁷⁹⁶. D'autre part, la quantité est pensée comme nécessairement divisible et composée de parties⁷⁹⁷. Dès lors ce qui est infini est nécessairement composé et l'alliance infinité-simplicité est impossible.

Bonaventure utilise l'élaboration augustinienne de la catégorie de quantité pour penser un infini d'ordre spirituel, compatible avec la simplicité. Il maintient que l'infini relève de la quantité, mais élargit ce concept de quantité⁷⁹⁸ :

« l'infini est reçu selon la quantité, comme le dit le Philosophe ; mais Augustin dit qu'il y a « la quantité de masse et la quantité de puissance ». L'infini peut être ainsi reçu selon ces deux sens, mais différemment.

En effet, puisque la quantité de masse est divisible en parties et fondée sur ce qui est divisible en parties, l'infini selon cette quantité est opposé au simple, et il est impossible que quelque chose d'identique et selon [cette] même [quantité], soit simple et infini.

Mais puisque la quantité de puissance se trouve dans les [choses] simples, et bien plus, [puisque] plus quelque chose est simple, plus il est puissant, dès lors l'infini selon cette [quantité] ne répugne pas au simple, bien plutôt il s'ensuit nécessairement que si quelque chose est simple au plus haut point, il est infini au plus haut point. On peut donc voir clairement qu'en Dieu, selon [cette] même [quantité], il peut y avoir suprême simplicité et suprême infinité. »⁷⁹⁹

⁷⁹⁵ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, resp. : « Sed hoc melius intelligitur ratiocinatione quam exemplorum suppositione. Si quis enim videt, quod in Deo *simplicitas* non opponitur *infinitati*, videre potest, quomodo Deus potest cognosci *totus*, et tamen *non comprehendendi*. »

⁷⁹⁶ Par exemple, *Physique*, I, 2, 185 a 33 – b 2 (trad. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2000) : « l'infini appartient à la quantité, or il n'est pas possible qu'une substance ou une qualité ou une affection soit infinie sinon par accident s'il lui arrive d'être en même temps d'une certaine quantité. En effet, la définition de l'infini a en plus recours à la quantité, et non pas à la substance ou à la qualité. »

⁷⁹⁷ Voir *Catégories*, chap. 6.

⁷⁹⁸ Richard Fishacre procède autrement : il maintient la conception aristotélicienne de la quantité, mais élargit le concept d'infini : « infinitum intelligi potest dupliciter, scilicet quantitative et virtualiter, licet proprie secundum Aristotelem infinitum dicatur in quantitativibus tantum. », I *Sent.*, cité par A. Davenport, *Measure of a different greatness*, p. 44-45, n. 147.

⁷⁹⁹ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, resp. : « *infinitum* accipitur secundum quantitatem, ut dicit Philosophus ; Augustinus autem dicit, quod est « quantitas *molis* et quantitas *virtutis* ». Et ita secundum utrumque potest accipi *infinitum*, sed *differentes*. Quoniam enim quantitas *molis* est partibilis et super partibile fundata ; ideo *infinitum* secundum hanc *quantitatem* oppositionem habet ad *simplex*, et impossibile est, quod aliquid idem et secundum idem sit *simplex* et *infinitum*. Quoniam vero quantitas *virtutis* reperitur in simplicibus, immo quanto aliquid simplicius, tanto potentius ; hinc est, quod *infinitum* secundum hanc non repugnat *simplici*, immo necessario sequitur, quodsi aliquid est *simplicissimum*, quod aliquid sit *infinitissimum*. Clare igitur potest videri, quod in Deo secundum idem potest esse summa *simplicitas* et summa *infinitas*. » Voir aussi ce texte parallèle, *CS*, I, d. 3, p. I, a. un., q. 1, ad 3 : « duplex est infinitum : unum, quod se habet per oppositionem ad *simplex* ; et tale non capitur a finito, quale est infinitum *molis* ; aliud est, quod habet infinitatem cum simplicitate, ut Deus ; et tale infinitum, quia *simplex*, est ubique totum, quia *infinitum*, in nullo sic est, quin extra illud sit. Sic intelligendum est in cognitione Dei. Et ideo non sequitur, quodsi

Bonaventure s'appuie sur la distinction augustinienne entre la *quantitas molis* et la *quantitas virtutis* pour distinguer deux types d'infini. Anne Davenport résume le sens de cette distinction :

« A la suite de saint Augustin, les théologiens médiévaux distinguaient deux sortes de quantité : *quantitas molis* ou quantité de masse et *quantitatis virtutis sive perfectionis* ou quantité de perfection. La première sorte, *quantitas molis*, englobait toutes les quantités mesurées par l'application répétée d'une unité-standard, telles que le volume d'un corps, les membres d'une collection ou un intervalle de temps. La seconde sorte de quantité avait pour but de rationaliser des phénomènes intensifs comme la blancheur, la chaleur ou la sainteté. L'exemple paradigmatique d'Augustin d'une quantité intensive est le 'niveau' de symétrie possédé par une figure géométrique : ainsi, un carré, explique-t-il dans le *De quantitate animae*, possède plus de symétrie qu'un triangle, et un cercle plus qu'un carré, et un point indivisible plus qu'un cercle. »⁸⁰⁰

La quantité de masse, ou dimensionnelle, mesure l'extension, résultant d'une juxtaposition de parties, tandis que la quantité de puissance ou de perfection, intensive, mesure ce qui n'est pas étendu et a pourtant une grandeur. Ainsi, montre Augustin, l'âme a une grandeur, puisqu'elle contient de nombreuses pensées, même si elle n'occupe pas d'espace⁸⁰¹, Dieu est infini, même si ce n'est pas de façon matérielle⁸⁰². Cette quantité intensive est dénommée *quantitas virtutis*, sachant que *virtus* ne désigne pas que la puissance ou la force au sens strict, mais également l'excellence ou la perfection, rendue en grec par *arête*⁸⁰³. Saint Augustin précise en ce sens : « Dans ces choses qui ont une grandeur autre que la grandeur de masse, être plus grand, c'est être meilleur. »⁸⁰⁴

Ces deux quantités impliquent deux types d'infini. Le premier type est celui dont parle Aristote dans la *Physique*. Il repose sur une quantité divisible en parties, *partibilis*, et est donc intrinsèquement incompatible avec la simplicité. En revanche, affirme Bonaventure, la quantité de puissance ou de perfection peut appartenir aux choses simples ; bien plus, elle est d'autant plus grande que la chose est simple. C'est ici encore le chapitre XVII du *Liber de Causis* qui fonde l'argumentation. Le « *quanto aliquid simplicius, tanto potentius* » fait directement référence aux propositions 138 : « *Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata* », « Toute puissance une est plus infinie qu'une puissance multiple », et 141 : « plus [la puissance] est rassemblée et unie, plus elle croît et devient forte et plus admirables sont ses opérations. » L'infini selon la quantité

cognoscitur totus, quod comprehendatur, quia intellectus eius totalitatem non includit, sicut nec creatura immensitatem. » Cette même analyse de l'infini sert également une étude la cognoscibilité et de l'incompréhensibilité divines. Remarquer à nouveau le rapprochement avec l'ubiquité.

⁸⁰⁰ *Measure of a Different Greatness*, p. xi. Nous traduisons.

⁸⁰¹ Voir *De quantitate animae*.

⁸⁰² Voir *Confessions*, VII, 14, 20 : « uidi te infinitum aliter, et uisus iste non a carne trahebatur ».

⁸⁰³ Voir Antoine Côté, *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, p. 76, n. 4, et « Les grandes étapes de la découverte de l'infinité », p. 234 : « Il peut paraître curieux de dire que la quantité de « vertu » n'implique aucun rapport avec la matière, avec la quantité discrète, s'il est vrai que la puissance de Dieu se mesure au nombre des effets qu'il est capable de créer. En réalité, le mot *virtus*, au sens précis où l'utilise Bonaventure, n'est pas à entendre comme synonyme de « puissance », de fait mesurable à ses effets (quantifiables numériquement), mais bien, comme l'explique par ailleurs saint Bonaventure, comme désignant le *degré d'excellence* de l'essence divine. »

⁸⁰⁴ *De Trinitate*, VI, 8, 9 : « In iis enim quae non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse. » Le contexte de cette citation : tandis que deux corps s'agrandissent chacun en s'unissant, lorsque le Créateur et la créature s'unissent, seule la créature grandit, pas le Créateur. Car seule la créature s'améliore.

de puissance s'accorde donc avec la simplicité, puisqu'il en est à vrai dire la conséquence : ce qui est *simplicissimum* est de ce fait *infinitisimum*.

La référence à cette proposition du *De Causis* peut surprendre. N'y est-il pas question en effet de la puissance en tant que distincte de l'essence ? Bonaventure ne l'a-t-il pas convoquée pour prouver l'infinité de la *puissance* divine ? La quantité de puissance ne mesure-t-elle pas alors plutôt la puissance que l'essence ? Or il s'agit ici d'allier la simplicité et l'infinité de *l'essence*. La première objection de I, d. 43, q. 2 sur l'infinité de l'essence divine aborde ce point :

« « Le fini et l'infini, comme le dit le Philosophe, sont des passions propres de la quantité » ; or l'essence en tant qu'essence n'a pas de quantité de masse ; donc si elle est considérée en tant qu'essence, abstraction faite de la puissance (*virtus*), l'essence divine n'est ni finie ni infinie. »⁸⁰⁵

Implicitement, cette objection réserve la *quantitas virtutis* à la puissance et l'exclut de l'essence. Si l'essence divine était infinie, ce serait donc selon la *quantitas molis*, ce qui est impossible. Mais la réponse élargit la compréhension de la *quantitas virtutis*, au-delà de la seule puissance divine, de sorte qu'elle s'applique aussi à l'essence :

« de même que le nom de quantité est étendu à la quantité de puissance, de même le nom d'infini. Or la quantité de puissance ne se rapporte pas seulement à l'œuvre, mais aussi à la noblesse de la valeur ; en effet, comme le dit Augustin, « dans les choses spirituelles, plus grand et meilleur sont une même chose ». »⁸⁰⁶

Comme nous le disions, *virtus* ne désigne pas que la puissance au sens strict, mais aussi la perfection ou l'excellence. Ainsi la *quantitas virtutis* ne mesure pas que les effets extérieurs de cette puissance et par là cette puissance elle-même, mais aussi la « *nobilitas valoris* », la noblesse et la perfection de l'essence qui est la racine de cette puissance. La quantité de 'puissance' ou de perfection mesure bien l'essence divine, qui est donc susceptible d'être infinie. La référence à la proposition XVII du *De Causis* est pertinente et révèle un autre aspect de sa signification : plus une perfection est simple, plus elle est haute. Dans le domaine spirituel, plus une chose est simple plus elle est parfaite⁸⁰⁷, une plus grande simplicité implique un accroissement de *quantitas virtutis*, si bien que le suprêmement simple est aussi infini.

⁸⁰⁵ *CS*, I, d. 43, a. un., q. 2, arg 1 : « « Finitum et infinitum, ut dicit Philosophus, sunt propriae passionis ipsius quantitatis » ; sed essentia ut essentia non habet quantitatem *molis* : ergo si consideratur ut in abstractione *virtutis* ut essentia, divina essentia nec est finita nec infinita. »

⁸⁰⁶ *CS*, I, d. 43, a. un., q. 2, ad 1 : « Ad illud ergo quod obiicitur, quod infinitum est passio quantitatis ; dici potest, quod sicut nomen *quantitatis* extenditur ad quantitatem *virtutis*, similiter nomen *infiniti*. Quantitas autem *virtutis* non tantum attenditur quantum ad opus, sed etiam quantum ad nobilitatem valoris ; et hoc patet, quia, ut dicit Augustinus, « in spiritualibus idem est maius et melius ». »

⁸⁰⁷ Voir *CS*, II, d. 15, a. 1, q. 2, ad 3 : « Et per hoc patet solutio ad illud quod tertio obiicitur, quod quanto aliquid compositius, tanto minus perfectum. Hoc enim etsi habeat veritatem in *spiritibus*, quorum perfectio attenditur per accessum ad summe simplex ; non tamen habet veritatem in *corporibus* ». »

Une comparaison du fonctionnement des deux espèces de quantité permet de comprendre que l'addition n'entraîne pas nécessairement un surcroît de composition. En étudiant la charité, et pour montrer qu'une charité plus grande n'est pas plus composée mais au contraire plus simple, et ainsi plus proche de Dieu, saint Bonaventure oppose quantité de masse et quantité de puissance ou de perfection :

« Le mode est contraire dans la quantité de masse et dans la quantité de puissance. Dans la quantité de masse, le simple au plus haut point est le plus petit, comme le point ; aussi, dans ce genre de quantité, l'accès à la simplicité s'effectue par diminution, l'éloignement au contraire par addition. Mais dans la quantité de puissance, le simple au plus haut point est le plus grand ; aussi l'accès à la simplicité s'effectue par addition [...] ajouter la pureté, la simplicité et la spiritualité à quelque chose ne le fait pas s'éloigner de la simplicité, mais plutôt s'en approcher. »⁸⁰⁸

Dans l'ordre dimensif, la simplicité va de pair avec la petitesse et la pauvreté ; l'accroissement implique une plus grande composition. Ainsi plus une surface est grande, plus elle est composée, plus elle s'éloigne du point, qui est ce qu'il y a de plus simple dans cet ordre matériel. En revanche, dans le domaine intensif, mesuré par la quantité de puissance, « *simplicissimum est maximum* », la simplicité ne requiert pas dénuement et retranchement, mais au contraire accroissement et addition. C'est ainsi que Dieu est indissociablement *simplicissimum* et *infinitissimum*. La plus haute simplicité s'allie à la plus haute richesse. Mais qu'est-ce qui est additionné pour atteindre l'infini ? Nécessairement ce sont des réalités spirituelles, mesurables par la *quantitas virtutis*. Bonaventure cite la pureté, la simplicité et la « spiritualité ». Plus une chose est de nature spirituelle, plus elle est simple. Plus elle est riche spirituellement, plus elle est simple. Cette richesse ne résulte pas d'une addition tout extérieure d'éléments juxtaposés, mais d'une addition qui convertit les nouveaux éléments ajoutés (pureté, charité, nourritures spirituelles, perfections du cœur et de l'esprit, etc.) en réalité intérieure toujours plus dense et plus intense. La simplification dit cette capacité d'enrichissement intérieur, par transformation qualitative intime. La simplicité suprême de Dieu dit à quel point il est un esprit, une pure intériorité, dont les perfections sont à ce point denses et assimilées qu'elles en sont infinies.

Une conséquence de cette analyse est que la simplicité devient le critère de l'infini *divin* et permet de sélectionner les termes quantitatifs applicables à Dieu.

Ainsi Bonaventure peut-il répondre « non » à la question : « Est-ce que le nombre de personnes divines est infini ? »⁸⁰⁹ :

⁸⁰⁸ CS, I, d. 17, p. II, a. un., q. 2, ad 3 : « *contrario modo est in quanto molis et quanto virtutis. In quanto molis simplicissimum est minimum, ut punctus ; et ideo in hoc genere quanti accessus ad simplicitatem est per diminutionem, recessus e contrario per additionem. In quanto vero virtutis simplicissimum est maximum ; et ideo accessus ad simplicitatem est per additionem [...] addere puritatem et simplicitatem et spiritualitatem alicui non facit recessum a simplicitate, sed magis accessum. »*

⁸⁰⁹ « *Utrum numerus divinarum personarum sit infinitus* ».

« Il faut dire que, dans les personnes divines, il ne faut pas poser, quant au nombre, l'infinité, mais la finitude. La raison en est que l'infinité numérique répugne à la perfection et à l'ordre, parce qu'elle s'effectue par éloignement de l'unité ou de son origine. Il en va de même de l'infinité de masse ; c'est pourquoi aucune des deux n'est en Dieu. Mais l'infinité de puissance s'effectue par accès à l'unité et à l'origine ; c'est pourquoi, puisqu'elle est [de l'ordre de] la perfection, il faut la poser en Dieu, l'autre non. »⁸¹⁰

L'infinité numérique et l'infinité de masse⁸¹¹ ne sont pas en Dieu, parce qu'elles vont de pair avec un manque d'unité et donc de perfection. La seule infinité digne de la perfection divine est l'infinité de puissance, corollaire de la simplicité. Il est intéressant de relever que « l'accès à l'unité » est solidaire d'un « accès à l'origine », et qu'ainsi la simplicité suppose la coïncidence avec soi-même et plus encore avec son origine, plus intime au soi que lui-même.

Le même « test de la simplicité » est employé pour le concept d'égalité, utilisé en théologie trinitaire. Peut-on l'appliquer à Dieu, alors même qu'il appartient, comme l'infini, à la catégorie de la quantité⁸¹² ?

« L'égal et l'inégal est une passion propre découlant de la quantité. Mais la quantité se dit de deux façons : proprement, à savoir la quantité de masse, et au figuré, la quantité de puissance. Et parce qu'elle est une passion propre de la quantité, elle découle de chaque quantité ; donc là où on pose la quantité de puissance, on pose l'égalité ou l'inégalité. Or cette quantité de puissance est posée dans les [choses] spirituelles et se trouve suprêmement en Dieu, parce que cette quantité ne répugne pas à la simplicité, mais s'accorde avec elle ; il en va de même de l'égalité découlant de cette quantité. »⁸¹³

Il n'y a pas plus spirituel que Dieu, aussi la quantité de puissance ou de perfection s'applique à lui par excellence, tout comme les concepts qu'elle charrie : infinité, égalité, inégalité etc... Leur parfaite concordance avec la simplicité suppose seulement, pour être aperçue, de sortir de cadres de pensée matérialistes.

Pour comprendre l'alliance entre la simplicité et l'infinité et dégager l'idée de grandeur intensive, Bonaventure a établi une continuité entre Dieu et certaines créatures, notamment spirituelles. En revanche, pour justifier l'harmonie entre la simplicité suprême et la pluralité des suppôts ou des Personnes, il oppose Dieu au créé, comme l'infini au fini. En Dieu seul, il y a autant en plusieurs qu'en un seul, justement parce que sa grandeur est infinie. Ainsi il est trine et non pas triple. Un certain type de pluralité est le corollaire de la simplicité.

⁸¹⁰ *CS*, I, d. 2, a. un., q. 3, resp. : « Dicendum, quod in divinis personis quantum ad numerum non est ponere infinitatem sed finitatem. Ratio autem huius est, quia infinitas *numeralis* repugnat perfectioni et ordini, quia est per recessum ab unitate sive ab origine sua. Similiter et infinitas *molis* ; et ideo neutrum est in Deo. Infinitas autem *virtutis* est per accessum ad unitatem et originem ; et ideo, cum ista sit perfectionis, ponenda est in Deo, alia non. »

⁸¹¹ L'infinité numérique pourrait cependant être incluse dans l'infinité de masse.

⁸¹² Voir *CS*, I, d. 19, p. I, a. un., q. 1, arg. 2 : « ubi aequalitas, ibi quantitas, quia « proprium est quantitatis, secundum eam aequale vel inaequale dici » [Aristote, *Catégoriques*, 6, 6 a 26] ; sed in divinis non est ponere quantitatem, quia secundum Augustinum « Deus est magnus sine quantitate » [*De Trinitate*, V, 1, 2] : ergo etc. »

⁸¹³ *CS*, I, d. 19, p. I, a. un., q. 1, resp. : « aequale et inaequale est propria passio consequens quantitatem. Quantitas autem dicitur dupliciter : *proprie*, scilicet quantitas molis, et *translative*, quantitas virtutis. Et quia illa est propria passio quantitatis, consequitur utramque quantitatem ; ubi ergo est ponere quantitatem virtutis, ibi est ponere aequalitatem vel inaequalitatem. Haec autem quantitas virtutis ponitur in spiritualibus et summe reperitur in divinis, quia haec quantitas non repugnat simplicitati, sed consonat ; similiter nec aequalitas consequens istam quantitatem. »

B. Simplicité et Trinité

La trinité des Personnes divines est la principale objection à la simplicité de Dieu que saint Bonaventure envisage dans le *CS*⁸¹⁴, ce qui est cohérent avec la dimension nécessairement trinitaire de la théologie bonaventurienne⁸¹⁵.

L'originalité de saint Bonaventure est de retourner l'objection en argument. Dieu est trine non pas en dépit de sa simplicité, mais grâce à elle. Réciproquement, qu'il soit un seul Dieu en plusieurs Personnes rend sa simplicité suprême. Bonaventure ne montre pas seulement négativement la compatibilité entre simplicité et trinité, en écartant les objections, mais il les transforme en arguments positifs l'une pour l'autre.

A cet effet, Bonaventure affine son analyse des notions d'unité et de pluralité, en distinguant domaine créé et domaine divin, de sorte que la simplicité suprême intègre une certaine pluralité et que la trinité suppose la simplicité.

L'horizon de cette conciliation est la compatibilité entre la foi et la raison. La première objection à la simplicité divine en I, d. 8, argue de la Trinité, or il s'agit là d'un article de foi – le *De Mystério Trinitatis* dira même que c'est là le « fondement de toute la foi chrétienne »⁸¹⁶ – alors que la question, « Dieu est-il suprêmement simple ? », relève de la théologie philosophique. Saint Bonaventure y prend donc le soin de subordonner l'objection à la vérité de la foi :

« On pense que quelque chose est plus simple quand il est pensé comme séparé de la pluralité plutôt que comme contenu dans une pluralité ; donc, puisque notre foi pense Dieu comme [contenu] dans une pluralité, elle ne le pense pas comme simple au plus haut point : donc si la foi le pense de façon vraie, Dieu n'est pas simple au plus haut point. »⁸¹⁷

⁸¹⁴ Voir I, d. 8, p. II, a. un., q. 1 : les trois premières des quatre objections à la simplicité de Dieu font état de la pluralité des Personnes divines.

⁸¹⁵ Voir C. M. Cullen, *Bonaventure*, Oxford University Press, 2006, p. 118 : « One of the chief accusations made by other Christians against Scholastic Trinitarian theology is that it separated out the doctrine about the Trinity (*de deo trino*) from that concerning the nature of God (*de deo uno*), thereby subordinating the Trinity to the unity of God. However, the reader will search in vain for such a separation in Bonaventure. Whatever path one takes to God, whether scriptural or philosophical, one will find the Trinity of persons. Everything that exists proclaims the triune God. » Sur la théologie trinitaire de Bonaventure, voir Russell L. Friedman, *Intellectual Traditions at the Medieval University, The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, vol. I, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 64-88 ; C. M. Cullen, *Bonaventure*, p. 117-127 ; Gilles Emery, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin, 1995, p. 173-215 ; Luc Mathieu, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris, Les Editions Franciscaines, 1992. Soulignons que nous n'envisageons pas ici toutes les discussions sur le type de différence – réelle, de raison – entre propriété et Personne, Personne et nature, etc... (voir notamment *CS*, I, 33 et 34), mais nous insistons sur le rôle moteur de la simplicité dans la réflexion trinitaire.

⁸¹⁶ *DMT*, q. 1, a. 2, resp. : « fundamentum totius fidei christianae ».

⁸¹⁷ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, arg. 1 : « Simplicius cogitatur aliquid, cum cogitatur ut abstractum a pluribus, quam quod cogitatur ut contentum in pluribus ; ergo cum fides nostra cogitet Deum ut in pluribus, non cogitat eum ut simplicissimum : ergo si fides vere cogitat, Deus non est simplicissimus. »

Alors que plusieurs arguments rationnels « prouvent »⁸¹⁸ que Dieu est suprêmement simple, la foi chrétienne en la Trinité mènerait à une conclusion inverse. L'effort si intense de Bonaventure pour penser solidairement simplicité et trinité de Dieu vise donc à montrer la cohérence et l'unité de la raison et de la foi, qui, précisément parce qu'elle affirme la Trinité, assure en fait la radicalité de la simplicité divine :

« A l'objection selon laquelle la foi ne le pense pas comme simple au plus haut point, il faut dire que la foi le pense le pense comme simple au plus haut point, et celui qui le pense autrement [que selon la foi] ne le pense pas comme suprêmement simple. [...] l'essence divine ne peut être pensée comme simple au plus haut point, que si elle est pensée comme étant tout entière dans les trois Personnes, dont l'une est issue de l'autre. »⁸¹⁹

Ne pas penser Dieu selon la foi chrétienne, c'est ne pas le penser comme suprêmement simple. La plus haute simplicité exige la pluralité des Personnes et limite, comme on le verra, leur nombre à trois. On notera que, dans un tel renversement, cet article de foi qu'est la Trinité se trouve corroboré voire presque déduit par la raison.

a. *In pluribus non multiplicatum*

La prise en compte de la trinité des Personnes divines oblige saint Bonaventure à explorer une autre dimension de la simplicité, à savoir sa capacité à intégrer une certaine multiplicité. Dans cette perspective, la notion d'universel est tout à fait déterminante.

Elle joue en effet le rôle de contre-exemple au principe énoncé dans l'objection citée précédemment, selon lequel ce qui est séparé de la pluralité est plus simple que ce qui y est contenu. La réponse à cette objection rappelle que l'universel, pourtant contenu en plusieurs suppôts, est plus simple que le singulier ; le fait d'être contenu *in pluribus* ne diminue donc pas en soi la simplicité, bien au contraire :

On peut distinguer « l'un en un, l'un en plusieurs multiplié et l'un en plusieurs non multiplié. Mais l'un en plusieurs multiplié est pensé comme plus simple que l'un en un ; en effet, l'universel est plus simple que le singulier ; est pensé comme étant encore beaucoup plus simple ce qui est un en plusieurs non multiplié. C'est sur ce mode que notre foi pense Dieu. C'est pourquoi Dieu, parce qu'il est en toutes [les Personnes] sans être multiplié, est plus simple que s'il était en un seul [suppôt] ou multiplié en plusieurs. Il en résulte que Dieu est simple au plus haut point et que notre foi le pense comme simple au plus haut point. »⁸²⁰

⁸¹⁸ Voir *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, resp. : « Dicendum, quod sicut primae rationes probant, in Deo ponenda est summa simplicitas. »

⁸¹⁹ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, ad 1 : « Ad illud ergo quod obiicitur, quod fides non intelligit ipsum ut simplicissimum ; dicendum, quod fides intelligit eum ut simplicissimum, et qui aliter intelligit, non intelligit ut summe simplex. [...] non potest intelligi divina essentia simplicissima, nisi in tribus personis intelligatur tota esse, quarum una sit ab alia. »

⁸²⁰ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, ad 1 : « quoniam est intelligere unum in uno, et unum in pluribus multiplicatum, et unum in pluribus non multiplicatum. Simplicius autem intelligitur unum in pluribus esse multiplicatum, quam unum in uno ; quod patet, quia universale est simplicius singulari ; et adhuc multo simplicius intelligitur, quod est unum in pluribus non multiplicatum. Hoc modo intelligit fides nostra Deum. Et ideo simplicior est Deus, quia est in omnibus

Saint Bonaventure établit une échelle des degrés de simplicité, pour montrer que la pluralité des Personnes en Dieu rend *suprême* sa simplicité. Il distingue par ordre croissant de simplicité : 1/ « *unum in uno* », l'un qui se tient⁸²¹ en un seul suppôt, c'est le singulier – 2/ « *unum in pluribus multiplicatum* », l'un qui se tient en plusieurs suppôts et se multiplie par là, c'est l'universel – 3/ « *unum in pluribus non multiplicatum* », l'un qui se tient en plusieurs suppôts sans se multiplier pour autant, c'est Dieu : trine, il ne se tient pas dans un seul suppôt (ce serait le premier degré), mais dans trois suppôts, dans trois Personnes. Mais il ne se multiplie pas pour être dans plusieurs suppôts (ce serait le deuxième degré) : alors qu'il y a plus de bonté en deux hommes qu'en un seul (cas où l'un qui est en plusieurs se multiplie), il n'y a pas plus de bonté en trois Personnes qu'en une⁸²². Puisque l'universel, *unum in pluribus multiplicatum*, est plus simple que le singulier⁸²³, l'*unum in pluribus non multiplicatum* est de manière évidente plus simple encore. C'est donc précisément en tant que Dieu associe pluralité des Personnes et unité de l'essence, qu'il est suprêmement simple (troisième degré).

La distinction 2 du livre I, consacrée à la trinité et à l'unité divines, donne quatre arguments en faveur de la pluralité des Personnes, à partir de la béatitude, de la perfection, de la simplicité et de la primauté de Dieu. Elle dérive la trinité⁸²⁴ des Personnes de la simplicité suprême, de la même manière qu'à l'instant la simplicité suprême était dérivée de la trinité :

« Il y a simplicité du fait qu'une nature est en plusieurs, comme le montre le cas de l'universel, mais qu'elle soit nombrée en eux vient d'un défaut de simplicité : donc si en Dieu la simplicité n'est en rien déficiente, l'essence sera en plusieurs sans être nombrée »⁸²⁵.

Ce texte est intéressant parce qu'il distingue deux caractéristiques habituellement indissociables dans le monde créé : le fait d'avoir plusieurs suppôts et celui de se multiplier. En tant que tel, le fait d'être *in pluribus* ne s'oppose pas à la simplicité, au contraire, il appartient à ce qui est simple d'être *in pluribus* plutôt qu'*in uno solo*, comme le montre l'universel. Ce qui s'oppose à la simplicité, ce n'est donc pas la pluralité des suppôts, mais la multiplication qui peut en découler et qui marque un « défaut de simplicité ». Le propre de la Trinité est de séparer ces deux

non multiplicatus, quam si esset in uno solo, vel in pluribus multiplicatus. Hinc est, quod Deus simplicissimus est, et fides nostra eum ut simplicissimum intelligit. »

⁸²¹ Nous empruntons la locution « qui se tient » à Marc Ozilou, qui traduit « *unum in uno* » par « l'un qui se tient en une chose », in Saint Bonaventure, *Les Sentences, Questions sur Dieu*, Paris, Puf, 2002, p. 136.

⁸²² Voir *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, ad 3.

⁸²³ Par exemple, l'universel « homme » est plus simple que le singulier « Socrate », qui suppose de composer divers éléments pour restreindre cette catégorie universelle à un seul individu : « Socrate » ajoute à « homme » : « philosophe », « grec », « condamné à mort en 399 avant Jésus-Christ » etc... La voie de la composition, allant du simple au composé, va du plus commun au moins commun, de l'universel au singulier. Elle s'oppose à la voie de l'analyse ou de la *resolutio*, allant du composé au simple.

⁸²⁴ Ici, nous soulignons dans la notion de « trinité » l'alliance entre pluralité des Personnes et unité de l'essence, sans prendre en compte le nombre spécifique de « trois », qui ne sera justifié qu'en fin de chapitre.

⁸²⁵ *CS*, I, d. 2, a. un., q. 2, f. 3 : « *simplicitatis est, quod aliqua natura sit in pluribus, ut patet in universalis, sed ex defectu simplicitatis est, quod numeretur in illis : ergo si in Deo est simplicitas in nullo deficiens, erit in pluribus non numerata essentia* ».

traits. Dieu, dont « la simplicité n'est en rien déficiente », est *in pluribus* sans y être multiplié. Il a une essence « *in pluribus non numerata* », expression parallèle à l' « *unum in pluribus non multiplicatum* » du texte précédent.

Saint Bonaventure dégage ainsi un mode de pluralité qui ne porte pas atteinte à la simplicité, mais au contraire l'exige. La pluralité en effet n'évoque pas nécessairement la composition. C'est ce que prétendait une autre des objections faites à la simplicité de Dieu :

« La simplicité est plus grande là où l'unité est sans pluralité, parce que le nombre dit d'une certaine manière la composition, à l'égard de laquelle l'unité est simple »⁸²⁶.

Mais toute pluralité ne s'accompagne pas d'*addition*, ni donc de composition :

« A l'objection selon laquelle la simplicité est plus grande là où il n'y a aucune pluralité, il faut répondre qu'il y a deux sortes de pluralité. L'une dans laquelle il y a plus en deux qu'en un, de sorte qu'en deux hommes il y a plus de bonté qu'en un seul ; cette pluralité contredit la simplicité, parce que l'unité s'ajoute à l'unité. Mais il y a une pluralité, dans laquelle il y a autant en plusieurs qu'en un ; celle-ci est dans les [Personnes] divines, parce qu'il y a autant d'être, de bonté et de puissance en une Personne qu'en plusieurs ; cette pluralité n'ajoute rien à l'unité : c'est pourquoi elle ne pose absolument aucune composition ni ne prive de simplicité. »⁸²⁷

La pluralité qui s'oppose à la simplicité est telle qu'il y a plus en plusieurs qu'en un seul, l'addition y produit un tout, composé, plus grand que ses parties additionnées. L'exemple choisi est intéressant : il y a plus de bonté en deux hommes qu'en un seul. Il montre que cette pluralité ne concerne pas seulement la grandeur matérielle – il y a plus en deux corps qu'en un seul – mais aussi la grandeur spirituelle finie des créatures. Cet exemple illustre par ailleurs la multiplication impliquée par la pluralité de l'universel. Il ne considère pas en effet l'addition des hommes entre eux – ce serait une addition de singuliers –, mais la manière dont un universel – la bonté – s'accroît en étant instancié *in pluribus*.

Mais la pluralité peut être telle qu'il y a autant en plusieurs qu'en un seul. C'est le cas dans la Trinité, où il y a autant d'être, de bonté et de force dans les trois Personnes qu'en une seule. Cette pluralité paradoxale concerne la grandeur spirituelle *infinie* de Dieu. Chaque Personne possède la même essence divine *parfaite*, qui ne saurait donc être plus grande qu'elle n'est. Bonaventure a sans doute à l'esprit ce passage du *De Trinitate* de saint Augustin : « en Dieu lui-même, que le Fils qui est égal au Père adhère au Père qui est égal au Fils, ou que le Saint-Esprit qui est leur égal adhère au Père et au Fils, Dieu n'en devient pas plus grand que chacun d'entre

⁸²⁶ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, arg. 3 : « maior est simplicitas, ubi est unitas sine pluralitate ; quia numerus dicit aliquo modo compositionem, respectu cuius unitas est simplex : ergo cum in Deo sit unitas cum pluralitate personarum, patet etc. »

⁸²⁷ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, ad 3 : « Ad illud quod obiicitur, quod major est simplicitas, ubi nulla pluralitas ; dicendum, quod duplex est pluralitas. *Quaedam*, in qua plus est in duobus quam in uno, ut in duobus hominibus plus est de bonitate quam in uno ; et ista pluralitas repugnat simplicitati, quia unitas addit supra unitatem. *Quaedam* autem est pluralitas, in qua tantum in pluribus est, quantum in uno ; et haec est in divinis, quia tantum de esse et bonitate et virtute est in una persona, quantum in pluribus ; et ista pluralitas nihil addit ad unitatem : et ideo nullam omnino ponit compositionem nec privat simplicitatem. »

eux, car il n'y a point lieu à grandir pour cette perfection. Parfait est le Père, parfait le Fils, parfait l'Esprit Saint ; un Dieu parfait sont le Père, le Fils et l'Esprit Saint, donc un Dieu-Trinité plutôt qu'un Dieu triple. »⁸²⁸ Dieu serait triple s'il se multipliait en étant *in pluribus* et alors il y aurait plus en trois qu'en un. Mais la *trinité* désigne précisément ce mode de pluralité cohérent avec la simplicité, tel qu'il y a autant en trois qu'en un et qui convient à *l'unum in pluribus non multiplicatum*⁸²⁹.

Saint Bonaventure caractérise ces deux types de pluralité relativement au concept d'addition : dans la première, « l'unité ajoute à l'unité », tandis que la seconde « pluralité n'ajoute rien à l'unité ». La première pluralité résulte d'une somme et de la constitution d'un tout, nécessairement plus grand que ses parties. Mais pourquoi n'est-ce pas le cas de la seconde ? Toute pluralité ne consiste-t-elle pas en la somme d'unités ? Un autre passage du livre I du *CS*, dans la distinction 19, où Bonaventure montre que Dieu n'est pas un « *totum integrale* », permet de répondre en distinguant deux sens de la « pluralité » :

« La pluralité dans les créatures dit deux [choses]. En effet, elle dit 1/ la distinction entre certaines d'entre elles, et 2/ la constitution d'une seule multitude à partir d'elles. La première se trouve dans les [Personnes] divines, parce qu'il y a là véritablement une distinction ; mais la seconde ne [s'y trouve] pas, parce que là où il y a constitution, les constituants ont moins que le tout qu'ils constituent, et ainsi ils diffèrent essentiellement les uns des autres. Or il n'en est pas ainsi dans les [Personnes] divines, parce que le Père, ayant toute l'essence et non une partie, ne peut avoir moins ni différer essentiellement. C'est pourquoi il faut dire que dans les [Personnes] divines la pluralité est reçue selon la raison de distinction. Mais parce que la pluralité est un tout selon la raison de constitution et que celle-ci n'existe pas dans les [Personnes] divines, il ne s'ensuit pas qu'il y ait là une totalité ; cependant il y a vraiment là unité et pluralité, et il y a autant dans l'unité que dans la pluralité, mais non pas selon autant de modes. »⁸³⁰

La pluralité des créatures signifie 1/ leur distinction mutuelle et 2/ leur constitution en une multitude, en un tout. La constitution d'une multitude suppose la distinction des constituants. La pluralité créée a donc ces deux sens, parce que le second suppose le premier. Mais la pluralité des Personnes divines permet de les dissocier, puisqu'elles sont plusieurs sans pour autant s'ajouter entre elles et constituer un tout plus grand. La Trinité n'est pas plus grande

⁸²⁸ *De Trinitate*, VI, 8, 9 (trad. BA).

⁸²⁹ Sur le nom « trinus/trinities » et la distinction « trinus/triplex », voir *CS*, I, d. 24, a. 3 et I, d. 19, p. II, dub. 3 : « Item quaeritur de hoc quod dicit, quod *cum Deus dicatur trinus, non debet dici triplex*. [...] contra illud [...] *ratione* videtur, quia pannus unus, in substantia duplicatus, dicitur duplex, triplicatus triplex : ergo si una est substantia in tribus hypostasibus, videtur triplicari in eis et ita triplex dici. Respondeo : Dicendum, quod distinctio personarum non potest significari per additionem termini numeralis ad hoc nomen Deus nisi huius nominis trinus, quod specialiter ad hoc inventum est, ut significet pluralitatem in suppositis cum unitate formae. Quia ergo hoc nomen triplex dicit distinctionem simpliciter in termino cui additur, vel quantum ad formam, vel quantum ad partium multiplicationem, et quia in Deo non cadit multiplicatio nec quantum ad formam, nec quantum ad partes : ideo nullo modo potest dici triplex. Quod ergo obiicitur, [...] quod idem pannus dicitur triplex ; dicendum, quod verum est, sed tamen secundum alias et alias partes ; et quia in Deo non est aletas partium nec formae, ideo non potest dici triplex. »

⁸³⁰ *CS*, I, d. 19, p. II, a. un., q. 1, ad 3 : « pluralitas in creaturis duo dicit. Dicit enim aliquorum *distinctionem*, et ex ipsis unius multitudinis *constitutionem*. Primum quidem reperitur in divinis, quia ibi est distinctio vere ; secundum non, quia ubi constitutio est, ibi constituenta minus habent quam totum, quod consistuunt, et ita essentialiter differunt ab invicem. In divinis autem non sic, quia cum Pater habeat totam essentiam, non partem, non potest minus habere nec essentialiter differre. Et ideo dicendum, quod in divinis recipitur *pluralitas* ratione distinctionis. Sed quia *pluralitas* est totum ratione constitutionis, et haec non est in divinis ; ideo non sequitur, quod sit ibi *totalitas* ; est tamen ibi vere unitas et pluralitas, et *tantum* est in unitate, quantum in pluralitate, sed non *tot modis*. »

que le Père, qui a toute l'essence divine, et non seulement une partie. La pluralité en Dieu n'évoque donc pas la constitution d'une multitude, mais seulement la *distinction*. C'est le seul cas où la pluralité exprime uniquement la distinction et c'est cette forme de pluralité qui est compatible avec la plus haute simplicité.

b. Distinction des Personnes par l'origine

C'est donc en étudiant la manière dont les Personnes divines se distinguent entre elles que l'on comprendra mieux pourquoi leur trinité ne porte pas atteinte à leur simplicité, et plus encore en quoi la simplicité rend possible la trinité.

Les Personnes divines sont distinguées par leur origine et seulement par elle. Le Fils ne se distingue en rien du Père sinon par le fait qu'il en est engendré. Le Saint-Esprit ne se distingue en rien ni du Père ni du Fils, sinon qu'il en procède. Mise à part leur origine, les trois Personnes sont strictement identiques et ont la même essence. Il n'y a qu'en Dieu que la distinction s'opère seulement par l'origine ; dans les créatures, à la distinction par l'origine s'ajoute nécessairement d'autres différences.

« Mais alors qu'il y a en Dieu et dans les créatures une distinction des supposito, il y va autrement en Dieu et dans les créatures. [...] que les supposito diffèrent, [...] cela arrive par l'origine ou par le principe originel. C'est par l'origine quand l'un diffère de l'autre parce qu'il en émane ; en effet, le même ne peut émaner de soi-même. Une telle distinction des supposito est en Dieu, mais elle ne peut être dans la créature, à savoir la distinction par la seule origine ; car aucune créature ne peut donner toute son essence à une autre. Si donc elle [en] donne une partie, il est nécessaire qu'il y ait là une autre différence que par l'origine ; c'est pourquoi il y a une différence par le principe originel. »⁸³¹

Parce que chaque Personne divine est absolument simple, elle ne peut donner à une autre une partie d'elle-même, mais lui donne nécessairement toute son essence⁸³². Les Personnes divines ne diffèrent l'une de l'autre que parce que l'une émane de l'autre. Cette distinction par l'origine est aussi présente chez les créatures : le fils diffère de son père parce qu'il en émane. Mais elle s'accompagne toujours de différences supplémentaires, dans la mesure où une créature ne donne à une autre qu'une partie de son essence. Le père et le fils naturels sont distincts non seulement par leur origine, mais aussi par leur essence. C'est en ce sens que Bonaventure

⁸³¹ *CS*, I, d. 19, p. II, a. un., q. 2, resp. : « Sed cum in Deo et creaturis sit distinctio suppositorum, aliter est in Deo quam in creaturis. [...] adhuc est intelligere supposita differe ; [...] oportet quod fiat ab *origine* vel ab *originali principio*. Ab *origine* est, quando unum differt ab altero, quia emanat ab eo ; idem enim a se emanare non potest. Talis distinctio suppositorum est in Deo, sed haec non potest esse in creatura, scilicet distinctio solum per originem ; nam nulla creatura potest alteri totam suam essentiam dare. Si ergo dat partem, necesse est, quod alia differentia sit ibi quam originis ; et ideo est differentia ab *originali principio*. »

⁸³² Voir aussi *CS*, I, d. 2, a. un., q. 1, ad 4 : « De se ipso potest Deus producere summum simpliciter, sed ille non erit alius in natura propter naturae simplicitatem. »

distingue la génération divine *ex se toto* et la génération naturelle *ex parte sui*⁸³³. Le père naturel engendre son fils en lui transmettant et en retranchant une partie de sa substance⁸³⁴. En revanche, en Dieu, le Père communique au Fils toute sa substance. Cette génération *ex se toto* suppose une simplicité absolue et est donc propre à Dieu :

« Ne peut produire *ex se toto* que celui dont l'essence peut être une et tout entière en plusieurs. Car si elle ne peut être une et tout entière en plusieurs, si le géniteur donne toute sa substance à l'engendré, alors toute la substance passe dans l'engendré, et le géniteur perd toute sa substance en engendrant, ce qui ne peut être. C'est pourquoi il est nécessaire, pour [produire *ex se toto*], qu'il ait une substance telle, qu'elle est une et tout entière en plusieurs. Mais une telle substance ne peut qu'être une substance ayant une suprême simplicité. Or seule l'essence divine est telle, dans laquelle, à cause de la suprême simplicité, le supôt n'ajoute pas à l'essence, si bien qu'il ne la restreint pas, ni ne la limite, ni ne multiplie la forme. C'est pourquoi en elle il peut y avoir une génération communiquant toute la substance même ; une telle génération est parfaite sous tous les modes et se trouve en Dieu seul »⁸³⁵.

La simplicité explique non seulement que chaque Personne donne toute sa substance et non une partie, mais aussi qu'en se donnant tout entière, elle ne s'anéantisse pas. Le Père ne perd pas sa substance au profit de son Fils. Parce que l'essence divine est suprêmement simple, elle peut être *una et tota in pluribus*⁸³⁶. Cette capacité à être *in pluribus*, est, comme on l'a vu au sujet de l'universel, une conséquence de la simplicité⁸³⁷.

La distinction par l'origine n'est pas propre aux Personnes divines, elle existe aussi chez les créatures, mais alors elle est associée à une distinction d'un autre type, qui elle en revanche est caractéristique du créé, puisqu'elle suppose l'addition et la composition : la distinction par la

⁸³³ *CS*, I, d. 9, a. un., q. 1, resp. : « producere alium ex se ipso potest esse dupliciter, vel *ex se toto*, vel *ex parte sui*. »

⁸³⁴ *CS*, I, d. 9, a. un., q. 1, resp. : « pater naturalis generat filium, partem substantiae transmittendo et decidendo. »

⁸³⁵ *CS*, I, d. 9, a. un., q. 1, resp. : « *Ex se toto* non potest producere nisi ille, cuius essentia potest esse in pluribus una et tota. Nam si non potest esse in pluribus una et tota, si generans dat totam suam substantiam generato, tunc substantia tota transit in generatum, et generans perdit substantiam totam generando, quod esse non potest. Ideo ad hoc necesse est, quod talem habeat substantiam, quae una et tota sit in pluribus. Talis autem substantia non est nisi substantia habens summam simplicitatem ; haec autem est sola divina essentia, in qua propter summam simplicitatem suppositum non addit ad essentiam, unde nec ipsam coarctat nec limitat nec formam multiplicat. Et ideo in ea potest esse generatio communicans eandem substantiam totam ; et talis generatio est omnimodae perfectionis et in solo Deo reperitur ».

⁸³⁶ Saint Bonaventure dresse à ce sujet un tableau symétrique entre les créatures et Dieu, en élargissant toutefois le concept de nature ou d'essence : alors qu'une personne humaine a plusieurs natures – corporelle et spirituelle –, en Dieu une seule et même nature est possédée par plusieurs Personnes, grâce à sa suprême simplicité. Cf. *CS*, I, d. 23, a. 2, q. 2, resp. (nous soulignons) : « Dicendum, quod in omni substantia, cuius est esse et operari, necessario intelligimus naturam et habentem naturam. Cum ergo hoc sit in Deo, intelligimus in Deo naturam et habentem naturam. Et naturam dicimus substantiam vel essentiam ; habentem naturam dicimus personam. Quoniam ergo in creatura rationali contingit, unam personam habere plures naturas, scilicet corporalem et spiritualem : sic a contrario sensu in Deo propter summam simplicitatem contingit, unam naturam haberi a pluribus, quoniam contingit eam haberi alio et alio modo ; et hoc non potest esse ab eodem. Quia ergo una tantum est natura habita et non numerata, ideo tantum dicitur una substantia et essentia ; quia vero plures habentes, ideo plures personae, nulla omnino repugnantia existente. »

⁸³⁷ Sur ce thème « plus quelque chose est simple, plus on le trouve en de nombreuses choses », voir *CS*, I, d. 2, q. 2, resp. : « ratione simplicitatis essentia est communicabilis et potens esse in pluribus » ; I, d. 34, q. 1, arg 3 et ad 3 ; I, d. 37, p. I, a. 1, q. 1, en particulier f. 1 ; II, d. 2, p. II, a. 2, q. 2, arg 3 et ad 3 .

qualité. Empruntant cette analyse à Richard de Saint-Victor⁸³⁸, Bonaventure identifie en effet deux manières de se distinguer, à savoir par la qualité et par l'origine :

« Il faut noter, comme le veut Richard, qu'il y a une distinction par la qualité et une distinction par l'origine. La distinction par la qualité est dans les créatures et ne peut exister sans addition, car cette distinction a lieu par addition de matière à la forme⁸³⁹. Or on parle de distinction par la qualité, quand l'un se distingue de l'autre par des propriétés absolues, comme par exemple quand l'un est blanc et l'autre noir. Il y a distinction par l'origine quand l'un produit et l'autre est produit. Et de même que la distinction par la qualité est une vraie distinction et selon la réalité, de même la distinction par une vraie origine est une vraie distinction. En effet, de même qu'une chose ne peut à la fois être blanche et noire, de même une seule et même chose ne peut se produire elle-même. Donc puisqu'on pense qu'il y a dans les [Personnes] divines une vraie origine, on pense donc qu'il y a là une vraie distinction. »⁸⁴⁰

Deux choses sont distinctes par l'origine, lorsque l'une produit la seconde et que l'autre est produite par la première. Elles se distinguent donc par des propriétés relatives. En revanche, deux choses sont distinctes par la qualité, lorsqu'elles se distinguent par des propriétés absolues : l'une est blanche, l'autre est noire. La distinction par la qualité suppose, dans ce qu'elle distingue, composition et addition. L'exemple du blanc et du noir, qualités accidentelles advenant à une substance, le fait comprendre. Plus largement, c'est par l'addition de déterminations successives que les créatures sont distinguées les unes des autres. Ainsi deux espèces d'un même genre sont distinguées par l'ajout d'une différence, qui délimite et restreint le genre. La définition boécienne de la personne comme « substance individuée de nature rationnelle » illustre cette manière de distinguer en ajoutant plusieurs déterminations de plus en plus restrictives. D'ailleurs, l'application à Dieu de cette définition ne va pas de soi, précisément parce qu'elle résulte d'une addition et suppose que la personne est composée, alors que Dieu est absolument simple. Bonaventure doit préciser que cette définition en Dieu n'exprime pas « un assemblage selon la réalité, mais selon la raison d'intelliger »⁸⁴¹ ; elle convient à Dieu, mais sans y introduire de

⁸³⁸ Voir Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, IV, 13, 938 B (éd. G. Salet, Paris, Cerf, SC 63, 1959) : « Variari namque potest [existentia] aut secundum solam rei qualitatem aut secundum solam rei originem aut secundum utriusque concursione. » Sur la façon dont Richard de Saint-Victor a influencé les théologiens du XIII^e siècle en expliquant la distinction des Personnes divines en terme d'origine et de mode d'émanation, voir Russell L. Friedman, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, vol. I, p. 17-21.

⁸³⁹ Cf. *CS*, II, d. 3, p. I, a. 2, q. 3, resp., montrant que l'individuation n'est due ni à la seule matière, ni à la seule forme, mais à la conjonction des deux, comparés à la cire et au sceau : « individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum ; sicut patet, cum impressio vel expressio fit multorum sigillorum in cera, quae prius erat una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras, a quo veniat principaliter ; dicendum, quod individuum est hoc aliquid. Quod sit hoc, principaliter habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit aliquid, habet a forma. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. — Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio. » Cependant, dans notre texte, la distinction entre les créatures ne se limite pas à celle entre individus, les concepts de matière et forme s'appliquent à différents niveaux.

⁸⁴⁰ *CS*, I, d. 34, a. un., q. 1, resp. : « notandum, sicut vult Richardus, quod est distinctio per qualitatem, et distinctio per originem. Distinctio per qualitatem est in creaturis, nec potest esse sine additione, quia haec distinctio habet ortum ex additione materiae ad formam. Distinctio autem per qualitatem dicitur, quando unus distinguitur ab alio per proprietates absolutas, ut patet, cum unus est albus, et alter niger. Distinctio per originem est, cum unus producit, et alter producitur. Et quemadmodum distinctio per qualitatem vera distinctio est et secundum rem, ita distinctio per veram originem vera est distinctio. Sicut enim unus non potest simul esse albus et niger, ita non potest unus et idem producere se ipsum. Quoniam igitur in divinis intelligitur esse vera origo, ideo intelligitur ibi esse vera distinctio. »

⁸⁴¹ Voir *CS*, I, d. 25, a. 1, q. 2, ad 1 : « haec ratio, intellecta de persona creata, est notificatio dicens aggregationem. In Deo autem non dicit aggregationem secundum rem, sed secundum intelligendi rationem ».

composition réelle. A cette occasion, il revient sur les deux modes de distinction, par origine et par qualité, ce dernier étant formulé, comme souvent, en terme d'addition :

« Dans les créatures, la spécification s'effectue par une addition qui complète, l'individuation par une addition ou apposition qui contracte. C'est pourquoi, quand on dit *substance individuelle*, *individu* ajoute réellement [quelque chose] à la substance, et par suite *substance individuelle* à la nature ; c'est pourquoi il est nécessaire que la personne soit composée dans la créature.

Mais en Dieu l'individuation ou la distinction s'effectue par la seule origine. Et parce qu'une Personne tient son origine par elle-même (*oritur se ipsa*), il n'y a là absolument aucune addition, mais une pluralisation (*plurificatio*), et par la pluralisation distinction et individuation ; aussi ni *individuelle* n'ajoute [quelque chose] à la substance, ni *substance* à la nature. [...] cette expression [i.e. : « la personne est une substance individuelle de nature rationnelle »] convient à la Personne divine, et aucune composition n'est signifiée en elle »⁸⁴².

La seule distinction par l'origine ne convient, on l'a vu, qu'à un être absolument simple, qui peut communiquer sans la perdre la totalité de sa substance. Dès que n'est communiquée qu'une partie de la substance, une distinction par addition s'ajoute à la distinction par origine. Seules les Personnes divines sont donc distinguées uniquement par leur origine et cette distinction n'implique en elles aucune composition, puisque c'est une propriété relative qui les distingue. Les créatures sont quant à elles distinguées par l'addition de « qualités » diverses, de « propriétés absolues » diverses, ce qui va de pair avec leur composition.

Dans la distinction 8 du livre I, saint Bonaventure mobilise en ce sens le couple *ex additione/ex origine* pour justifier la simplicité de Dieu malgré « la diversité des suppôts » :

« A l'objection selon laquelle la simplicité est plus grande là où il n'y a aucune diversité, il faut répondre que la diversité peut venir de deux façons, ou par addition, ou par origine. Par addition, quand il y a une diversité dans les propriétés absolues, qui sont diverses dans des [sujets] divers, comme le blanc dans Pierre et le noir dans Paul ; elle prive de simplicité, parce qu'elle pose une composition.

Il y a une autre diversité, venant de la seule origine, ainsi, par exemple, une personne, parce qu'elle émane d'une autre, en diffère. [Cette diversité] ne contredit pas la simplicité, parce qu'elle ne pose aucune composition, mais seulement un ordre et un rapport à l'autre ; elle n'est pas appelée proprement diversité, mais distinction et séparation (*discretio*). Et il est manifeste, si nous comprenons que le Père engendre par lui-même le Fils, et qu'il l'engendre sans engendrer à nouveau, qu'il n'y a ici aucune composition, parce qu'aucune addition. »⁸⁴³

Ce texte présente très clairement les deux types de distinction, sous l'angle de leur conséquence en terme de simplicité. Il apporte deux nouveaux éléments par rapport à ce que

⁸⁴² *CS*, I, d. 25, a. 1, q. 2, ad 1 : « In creaturis *specificatio* per additionem complementem est, *individuatio* per additionem sive appositionem contrahentem. Et ideo, cum dicitur *substantia individua*, *individuum* realiter addit supra substantiam, unde et *substantia individua* supra naturam ; et ideo necesse est, esse compositam personam in *creatura*. Sed in *Deo* est individuatio vel distinctio per *solum originem*. Et quia persona oritur se ipsa, ideo nulla est ibi omnino additio, sed plurificatio, et per plurificationem distinctio et individuatio ; et ideo nec *individua* addit supra substantiam, nec *substantia* supra naturam. [...] notificatio ista [i.e. : « Persona est rationalis naturae individua substantia »] convenit personae divinae, nec significatur in ea aliqua compositio ».

⁸⁴³ *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, ad 2 : « Ad illud quod obiicitur, quod maior est simplicitas, ubi nulla diversitas ; dicendum quod diversitas dupliciter potest venire : vel ex *additione*, vel ex *origine*. Ex *additione*, cum est diversitas in proprietatibus absolutis, quae diversae sunt in diversis, ut albedo in Petro et nigredo in Paulo ; et haec privat simplicitatem, quia ponit compositionem. Est alia diversitas veniens ex *sola origine*, ut puta, quia una persona emanat ab alia, differt ab ea ; et haec non repugnat simplicitati, quia nullam ponit compositionem, sed solum ordinem et respectum ad alium ; et haec non proprie dicitur diversitas, sed distinctio et discretio. Et hoc manifestum est, si intelligamus, Patrem se ipso generare Filium, et intelligamus, eum generare et iterum non generare, nulla est hic compositio, quia nulla additio. »

nous avons déjà vu. Tout d'abord une précision terminologique. Puisque l'objection à laquelle répond ce texte arguait de la *diversité* des Personnes, Bonaventure présente tout d'abord deux sortes de « diversité », selon qu'elle provient de l'addition ou de l'origine, alors que ce couple permet habituellement d'opposer deux espèces de *distinction*. Or, si la simplicité est compatible avec la distinction, et précisément la *distinctio ex sola origine*, elle ne souffre pas la « diversité ». C'est pourquoi dans le cas des Personnes divines, précise ici Bonaventure, on parle au sens propre non de *diversitas*, mais de *distinctio et discretio*⁸⁴⁴. Il est certes loisible de parler d'une *diversitas ex additione*, dans la mesure où la distinction par addition implique une *diversité* de propriétés absolues et de nature. Mais la distinction par la seule origine n'implique aucune diversité et c'est précisément pourquoi elle est compatible avec la simplicité. A la fin la distinction 24 du livre I, consacrée à l'application à Dieu des termes numériques, saint Bonaventure précise, en une note finale, quels termes exprimant l'unité et surtout la pluralité conviennent à Dieu.

Pour l'unité, trois termes seulement sont envisagés : « dans [les Personnes] divines, nous acceptons *l'unité*, mais non *la singularité* ni *la solitude* ; parce que *la singularité* exclut la communicabilité et que *la solitude* exclut la pluralité ; et nous posons une essence en plusieurs [suppôts] »⁸⁴⁵. Nous retrouvons l'idée que Dieu est certes un *unum non multiplicatum*, mais cependant *in pluribus*, malgré sa simplicité, ou plutôt en vertu de sa très haute simplicité. La simplicité n'est pas la solitude, Dieu n'est pas *unum in uno*, c'est-à-dire solitaire. À l'unité divine s'adjoint une pluralité qui écarte la solitude, mais préserve la simplicité : ainsi pour justifier la pluralité des Personnes malgré la simplicité divine, Bonaventure écrit en I, d. 2 : « A l'objection selon laquelle la pluralité contredit la simplicité, il faut répondre qu'il y a une pluralité par addition, qui contredit [la simplicité] ; et [une pluralité] par origine, qui n'ajoute, ni ne compose, ni ne contredit la simplicité, mais plutôt la solitude »⁸⁴⁶.

Ensuite, du côté de la pluralité, Bonaventure accepte pour les appliquer à Dieu les termes *alietas*, *pluralitas*, *distinctio* et *discretio*, mais rejette *diversitas*, *multiplicitas*, *divisio* et *separatio*. Tous les termes de cette deuxième série supposent la diversité (la séparation suppose la division, qui suppose la multiplicité, qui suppose elle-même la diversité), or la diversité implique une distinction entre les *natures* : « la diversité pose une distinction de forme ou de nature. Et parce qu'il y a dans les [Personnes] divines une unité de nature sous tous les modes, aussi, puisque la

⁸⁴⁴ Sur les différents modes de distinction en Dieu, voir J. G. Bougerol, *Lexique Saint Bonaventure*, Paris, Editions Franciscaines, 1969, article « Distinctio », p. 55-56. « Differentia » est l'objet d'un article p. 53-54.

⁸⁴⁵ *CS*, I, d. 24, « Notanda circa litteram magistri » : « in divinis recipimus unitatem, non singularitatem nec solitudinem ; quia singularitas excludit communicabilitatem, solitudo excludit pluralitatem ; et nos ponimus unam essentiam in pluribus ».

⁸⁴⁶ *CS*, I, d. 2, a. un., q. 2, ad 3 : « Ad illud quod obiicitur, quod pluralitas repugnat simplicitati ; dicendum, quod est quaedam pluralitas per additionem ; et haec repugnat ; quaedam per originem ; et haec non addit nec componit nec repugnat simplicitati, sed potius solitudini ».

diversité n'est pas acceptée, aucun de ces quatre [termes] non plus.»⁸⁴⁷ De la même manière, la première série repose sur l'altérité, *alietas*, qui ne s'applique pas seulement à ce qui est distinct selon la forme ou nature, mais aussi à ce qui est distinct selon les suppôts⁸⁴⁸ : sans doute Louis XIV et le château de Versailles sont autres, n'ayant pas la même nature, mais Louis XIV et Louis XVI sont également autres, bien que de même nature. *Alietas* peut à ce titre s'appliquer aux Personnes divines. Elles sont en effet *autres* l'une envers l'autre : il y a en elles du « je », du « tu », et même du « il » puisqu'elles sont trois. Il y a en elles *distinctio* et *discretio*⁸⁴⁹, sans qu'elles puissent être additionnées entre elles pour former un tout qui serait plus grand que chacune (à la différence cette fois-ci de Louis XIV et Louis XVI), il n'y a donc pas en elles de multiplicité, mais seulement une pluralité.

Après la précision terminologique, le second point que notre texte de la distinction 8 nous permet d'aborder est la notion de relation. Ici Bonaventure n'associe pas seulement, comme en d'autres textes, la distinction par addition à une distinction des « propriétés *absolues* », mais il va plus loin dans l'analyse de la distinction *ex sola origine* en l'associant à une distinction par les seules propriétés relatives : elle pose « seulement un ordre et un rapport à l'autre ». La distinction par l'origine – le Fils, engendré par le Père, en est de ce fait distinct – suppose un ordre – le Fils est second par rapport au Père – et un rapport à l'autre, ici la filiation. Elle n'implique aucune composition de l'essence divine, mais seulement des relations en Dieu. Bonaventure dit ailleurs « *ubi origo, ibi habitudo et relatio* », « là où il y a origine, il y a référence et relation »⁸⁵⁰. Derrière le couple distinction par addition/par origine, outil privilégié de Bonaventure pour concilier simplicité et trinité, nous trouvons les deux plans de l'essence et de la relation.

⁸⁴⁷ CS, I, d. 24, « Notanda circa litteram magistri » : « diversitas autem ponit formae vel naturae distinctionem. Et quia in divinis est naturae omnimoda unitas, ideo, cum non recipiatur diversitas, nec aliquod istorum quatuor. »

⁸⁴⁸ CS, I, d. 24, « Notanda circa litteram magistri » : « Alietas autem non tantum attenditur quantum ad formam, sed etiam quantum ad suppositum ; et quia sunt plures hypostases, ideo praedicta quatuor in divinis recipiuntur. » Dans CS, I, d. 4, a. un, dub. 9, saint Bonaventure précise que le Père par rapport au Fils peut être dit *alius*, en raison de la différence de suppôt, mais non *aliud*, qui impliquerait une différence d'essence : « quia Pater differt a Filio et in supposito et in proprietate, ideo potest dici alius, et potest dici alter. Sed quoniam proprietate illa non accidit personae, ideo magis proprie dicitur alius. Et quia alius respicit suppositum, aliud essentiam : ideo, etsi recipiatur ibi alius in masculino, non tamen aliud in neutro. » Voir plus précisément encore CS, I, d. 9, a. un., dub. 1 : « quia in Deo est singularis alietas, quia alietas est suppositi cum omnimoda unitate naturae : ideo singulari modo oportet exprimi. Et quoniam masculinum genus importat quandam distinctionem vel discretionem, ideo respicit personam ; sed neutrum propter indistinctionem respicit naturam : et ideo alius importat alietatem in persona, aliud in natura, et ideo in divinis non idem significant. »

⁸⁴⁹ Bonaventure remarque que *discretio* se réfère au sens de la vue, et *distinctio* au sens du toucher.

⁸⁵⁰ CS, I, d. 24, a. 2, q. 2, ad 1 : « numerus in creaturis est quantitas, sed in Deo dicitur relationem ; et hoc patet sic. Distinctio in creaturis est per alicuius proprietatis vel qualitatis appositionem, et ita per additionem ; ubi autem additio, ibi limitatio ; ubi limitatio, ibi unius ab alio divisio, et ubi haec sunt, ibi aggregatio diversorum et mensuratio. Et quia quantitatis est mensurare, ad distinctionem in inferioribus sequitur numerus et est modus essendi consequens materiam cum forma. In divinis autem est distinctio solum per originem, non per additionem alicuius, et ideo nulla additio, nulla limitatio ; et ubi hoc non est, nec mensuratio, et ideo nec quantitas. Sed *ubi origo, ibi habitudo et relatio* ; et ideo in divinis numerus non dicit quantitatem, sed magis relationem. » Nous soulignons. Sur le concept bonaventurien d'*habitudo* en théologie trinitaire, voir Russell L. Friedman, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, vol. I, p. 65, n. 32.

Nous avons vu que saint Bonaventure ne se contente pas de montrer la compatibilité entre simplicité et trinité, en écartant les objections, de manière défensive, mais qu'il fait de la simplicité un motif de la trinité des Personnes divines. La simplicité explique que Dieu ne soit pas solitaire, mais existe en plusieurs suppôts. Or Bonaventure va encore plus loin : la simplicité justifie qu'il n'y ait pas plus de *trois* Personnes. En effet, parce que Dieu est suprêmement simple, les Personnes divines ne peuvent être distinguées que « selon les modes d'émanation »⁸⁵¹, autrement dit par la seule origine. Or il n'y a que deux modes d'émanation : par la nature et par la volonté. Comme l'explique Russell L. Friedman, « les théologiens médiévaux reconnaissent généralement que la génération était liée de façon spéciale à la nature divine ou à l'intellect divin, et que la procession [ou spiration] était liée à la volonté divine ou à l'amour divin. »⁸⁵² Ainsi, il ne peut y avoir plus de trois Personnes, l'une qui engendre et spire, puis une autre, engendrée, qui spire, enfin une troisième, spirée, qui n'engendre ni ne spire⁸⁵³. Par ailleurs, la perfection divine exige cette double émanation, par « la nature et la libéralité »⁸⁵⁴, si bien qu'il ne peut y avoir non plus moins de trois Personnes. Par conséquent, la simplicité non seulement fonde la pluralité des Personnes, mais en limite le nombre, et ce parce qu'elle contraint à un unique mode de distinction.

Dans le *Commentaire des Sentences*, saint Bonaventure propose donc une analyse conceptuelle minutieuse pour justifier en Dieu l'apparente « coïncidence des opposés », celle de la simplicité et de l'infinité de son essence, ou celle de la simplicité et de la pluralité des Personnes. Il ne se contente pas d'établir une à une ces caractéristiques, indépendamment les unes des autres, pour constater qu'elles se rencontrent paradoxalement en Dieu, mais il s'appuie sur la causalité réciproque qui les unit pour montrer leur harmonie profonde. Ainsi, Dieu n'apparaît pas comme défiant le principe de non-contradiction et exigeant de dépasser l'analyse rationnelle et discursive vers une vision intellectuelle et intuitive. Mais par une analyse plus fine des concepts, par un travail discursif plus intense, Bonaventure dégage un plan de réalité dans lequel s'unissent ce que

⁸⁵¹ *CS*, I, d. 2, a. un., q. 4, resp. : « ratio *necessitatis*, quare non possunt esse plures [quam tres], est summa *simplicitas*, quae non patitur personas distingui, nisi secundum modos emanandi ».

⁸⁵² Voir *Intellectual Traditions at the Medieval University*, vol. I, p. 85-86 (nous traduisons). Il explique, note 80, p. 85, que Bonaventure ne parle que d'émanation 'par mode de nature', et jamais 'par mode d'intellect'. Il montre que les Franciscains n'adopteront cette seconde expression qu'après Henri de Gand, qui introduit un usage fort du modèle psychologique en théologie trinitaire. En revanche, Thomas d'Aquin utilise les deux expressions. Friedman rappelle que l'usage du couple « *per modum naturae* / *per modum voluntatis* » pour expliquer la différence entre la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit remonte à la *Summa balensis* et fut ancré profondément dans la tradition trinitaire franciscaine.

⁸⁵³ Voir *CS*, I, d. 2, a. un., q. 4, resp. ; en supposant qu'une Personne engendrée ou procédant d'une engendrée ne peut elle-même engendrer.

⁸⁵⁴ Voir *CS*, I, d. 2, a. un., q. 4, resp. : « *naturae et liberalitatis* ».

le créé, notamment matériel, sépare. C'est parce qu'en Dieu la simplicité n'est pas médiocre, mais absolue et sans limites, qu'elle va de pair avec une essence infinie et incompréhensible et des Personnes distinctes mais non diverses.

La raison discursive utilise néanmoins des outils *a priori* inadaptés pour penser le simple, il est donc nécessaire d'en évaluer la pertinence et les limites.

3. Penser et dire le simple

Saint Bonaventure aime à citer cette phrase de saint Augustin : « Dieu est pensé plus véritablement qu'il n'est dit et il est plus véritablement qu'il n'est pensé. »⁸⁵⁵ Dieu seul peut se connaître et se dire parfaitement, « par une compréhension parfaite » et « par une expression parfaite »⁸⁵⁶, et ce nom parfait, ce Verbe parfait n'est autre que lui-même. Seules la connaissance et la parole divines sont à la hauteur de son être, puisqu'elles lui sont identiques. Sur ce point, Bonaventure se réfère au Pseudo-Denys : « Il n'est possible ni de dire ni de penser Dieu »⁸⁵⁷ et au *Liber de Causis* : « La cause première est supérieure au discours »⁸⁵⁸. Nous, créatures, ne pouvons connaître et parler de Dieu qu'imparfaitement, « *per semiplenam cognitionem* » et « *per semiplenam narrationem* »⁸⁵⁹.

Or l'un des motifs importants de cette imperfection est notre incapacité structurelle à connaître et à dire comme tel le simple. Nous pensons au travers de *jugements* composés d'un sujet et de prédicats, au moyen de concepts *abstrait*s – qui vont de pair avec des réalités concrètes composées – et *multiples*, aux antipodes de l'unité qu'évoque la simplicité. Sans doute, dans distinction 3 du livre I, c'est l'infinité de Dieu, et non sa simplicité, qui apparaît de manière récurrente comme un obstacle à la connaissance de Dieu par des esprits finis, et il n'y est pas question d'un mode de connaissance composé, empêchant de saisir le simple. C'est qu'il faut se tourner vers les textes où Bonaventure analyse non pas directement notre *connaissance* de Dieu,

⁸⁵⁵ *De Trinitate*, VII, 4, 7 : « Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur » ; voir *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, resp., d. 23, dub. 2, et dans le *DMT*, q. 3, a. 1.

⁸⁵⁶ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 1, resp. : « per perfectam comprehensionem » et « per perfectam expressionem ».

⁸⁵⁷ *Noms divins*, I, 2, que Bonaventure, en *CS*, I, d. 22, a. un., q. 1, arg. 1, cite ainsi de façon synthétique : « Deum neque dicere neque intelligere possibile est. » Pour une analyse des différentes citations de ce passage par Bonaventure et une comparaison avec le texte original du Pseudo-Denys, voir J. G. Bougerol, « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite », p. 41-42.

⁸⁵⁸ *Liber de Causis*, VI, 57 : « Causa prima superior est [omni] narratione ».

⁸⁵⁹ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 1, resp.

mais le *discours* théologique. Or, à chaque fois, le mode de signifier est référé en amont à un mode d'intelliger, si bien que la structure cognitive est atteinte *via* l'analyse linguistique⁸⁶⁰. Nous étudierons donc trois phénomènes linguistiques qui, semble-t-il, empêchent de dire le simple ou font douter de la simplicité divine : 1/ la structure prédicative des propositions – 2/ l'utilisation de termes abstraits – 3/ la pluralité des noms.

A. La structure prédicative des propositions

L'écart entre l'être divin et le discours théologique tient en premier lieu à la nature composée des propositions. C'est en ce sens que saint Bonaventure commente la règle d'Alain de Lille : « Tout ce qui est simple *est* proprement et est *dit* improprement »⁸⁶¹ : « 'dire' ici n'est pas nommer, mais énoncer, parce que du simple il n'y a pas de composition dans l'être, mais il y en a dans l'énonciation, et c'est pourquoi elle est impropre ; il n'en est pas ainsi dans la nomination. »⁸⁶² Le simple est dit improprement, non parce qu'il serait nommé improprement, mais parce qu'il est nécessairement énoncé au moyen de propositions composées d'un sujet et d'un prédicat. Le simple est nécessairement dit sur un mode qui n'est pas le sien, *i.e.* composé. A l'arrière-plan de la distinction ici faite entre *enuntiare* et *nominare*, se trouve la distinction aristotélicienne entre les choses « dites selon une combinaison, par exemple : *un homme court, un homme gagne* » et les choses dites « sans combinaison, par exemple : *homme, bœuf, court, gagne.* »⁸⁶³ Chaque terme dit sans combinaison indique l'une des dix catégories (ainsi la substance pour *homme* et l'action pour *court*) et aucun par lui-même n'est vrai ni faux. La vérité suppose l'affirmation, or « l'affirmation naît de la combinaison de ces termes les uns avec les autres »⁸⁶⁴ ; « le vrai et le faux concernent une composition ou une séparation »⁸⁶⁵, la composition dans l'affirmation, la séparation dans la négation⁸⁶⁶. Penser ou dire le Dieu simple, suppose donc

⁸⁶⁰ Voir Tina Manferdini, « S. Bonaventura filosofo del linguaggio », in *S. Bonaventura, 1274-1974*, III, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 505-534 ; Laurent Renaud, « Le langage de saint Bonaventure à Jean Duns Scot », in *Actes du Colloque Saint Bonaventure, 9-12 septembre 1968, Orsay*, Etudes Franciscaines, Supplément 1968, Paris, 1968, p. 141-148 ; Philip L. Reynolds, « Analogy of Names in Bonaventure », *Medieval Studies*, 65 (2003), p. 117-162.

⁸⁶¹ Voir *CS*, I, d. 22, a. un., q. 3, arg. 1 : « In *Regulis fidei* dicitur : « Omne simplex proprie est, et improprie dicitur ». Il s'agit de la règle 20 des *Regulae Alani de Sacra Theologia*, PL 210, 630 D. Sur l'opposition chez Alain de Lille entre *veritas essendi* et *proprietas dicendi*, voir Irène Rosier, « *Res significata* et *modus significandi* : Les implications d'une distinction médiévale », p. 142-144 (in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1995, p. 135-168).

⁸⁶² *CS*, I, d. 22, a. un., q. 3, ad 1 : « dicere ibi non est nominare, sed enuntiare, quia simplici non est compositio in essendo, sed est compositio in enuntiando, et ideo improprie ; non sic in nominando. »

⁸⁶³ Aristote, *Catégories*, 2, 1 a 17-19 (trad. GF : Crubellier, Dalimier, Pellegrin).

⁸⁶⁴ Pour tout cela, voir *Catégories*, 4 ; pour la citation, 4, 2 a 7.

⁸⁶⁵ Aristote, *De l'interprétation*, 1, 16 a 13.

⁸⁶⁶ Sur ce point, voir *De l'interprétation*, 6.

nécessairement une combinaison ou une composition de termes. Le discours théologique passe inévitablement par des propositions, et en ce sens il est impropre à exprimer le simple.

Comment dans ces conditions concevoir que Dieu puisse être l'objet de prédication ?

Pour les raisons qu'on a dites, Dieu semble au premier abord échapper à toute prédication. En effet, « partout où il y a prédication, il y a complexité et composition ; or en Dieu il n'y a aucune complexité ni donc aucune composition, par conséquent aucune prédication »⁸⁶⁷. La seule prédication envisageable pour un être simple n'est-elle pas la tautologie ? La seule manière de dire quelque chose de Dieu sans attenter à sa simplicité n'est-elle pas de dire le même du même, de dire que Dieu est Dieu ? Mais alors la prédication est vaine.

« s'il y a là prédication, ou bien le même est prédiqué du même, ou bien l'autre l'est d'un autre. Si le même [est prédiqué] du même, par là rien d'autre n'est saisi par l'intelligence que s'il n'y avait pas de prédication, par exemple quand on dit : un homme est un homme. Si l'autre [est prédiqué] d'un autre : alors dans les [Personnes] divines il y a une chose et une autre et donc composition. »⁸⁶⁸

Pour n'être pas vaine, pour dire quelque chose de nouveau à propos du sujet, la prédication suppose une différence entre le sujet et le prédicat et donc, semble-t-il, une composition. La seule prédication acceptable – mais vaine – pour un être absolument simple semble donc être la tautologie.

Cependant, saint Bonaventure développe une théorie de la prédication divine, qui permet de la concilier avec la simplicité de Dieu.

Il distingue deux sortes de prédication : la prédication par inhérence et la prédication par identité. Les deux sont applicables à Dieu : « Il faut dire qu'il y a la prédication par inhérence et la prédication par identité, et on trouve les deux en Dieu : par inhérence, comme quand on dit : *le Père engendre* ou *Dieu crée* ; par identité, comme quand on dit : *le Père est la génération*, ou *Dieu est la création* »⁸⁶⁹ ; « dans les [Personnes] divines, le mode de prédiquer est double : par identité et par inhérence. Par identité, comme quand on dit : *l'essence est le Père* ; par inhérence ou dénomination, comme le produisent les adjectifs et les verbes. »⁸⁷⁰ La prédication par identité identifie le sujet et

⁸⁶⁷ *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, arg 3 : « ubicumque est praedicatio, ibi est complexio et compositio ; sed in Deo nulla est complexio, ergo et nulla compositio : ergo et nulla praedicatio ».

⁸⁶⁸ *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, arg 5 : « si est ibi praedicatio, aut praedicatur idem de eodem, aut aliud de alio. Si idem de eodem, nullus ex hoc capitur intellectus alius, quam si non esset praedicatio, ut patet cum dicitur : homo est homo. Si aliud de alio : ergo in divinis est aliud et aliud, ergo compositio. »

⁸⁶⁹ *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, resp. : « Dicendum, quod est praedicatio per inhaerentiam, et est praedicatio per identitatem, et utramque est in Deo reperire : per inhaerentiam, ut cum dicitur : Pater generat, vel Deus creat ; per identitatem, ut cum dicitur : Pater est generatio, vel Deus est creatio ».

⁸⁷⁰ *CS*, I, d. 5, a. 1, q. 1, ad 2 : « in divinis est duplex modus praedicandi : per identitatem et per inhaerentiam. Per identitatem, ut cum dicitur : essentia est Pater ; per inhaerentiam sive denominationem, sicut faciunt adiectiva et verba. »

le prédicat, le prédicat est alors lui-même un nom : le Père est la génération, le Père est l'essence, Dieu est la justice. Dans la prédication par inhérence, le prédicat est conçu sur le mode d'un accident qui inhère à son sujet et le qualifie. Le prédicat n'est pas alors un nom, mais un adjectif – Dieu est juste – ou un verbe – Dieu engendre, Dieu est.

La prédication par identité est propre à Dieu et ne convient pas aux créatures, parce qu'elles ne sont pas absolument simples.

« La prédication par identité existe dans les [Personnes] divines en raison de la suprême simplicité, qui ne permet pas qu'une Personne soit moins simple que l'essence ; parce que [la simplicité suprême] n'est pas dans les créatures, la prédication par identité sous tous les modes ne se trouve pas en elles, si ce n'est quand le même est énoncé de lui-même, ainsi quand on dit : *l'humanité est l'humanité* ; mais toute prédication propre est par inhérence, parce que rien n'est absolument simple ; c'est pourquoi il est faux que *l'humanité soit l'animalité*. »⁸⁷¹

Parce que Dieu est suprêmement simple, on peut dire qu'il est la justice et pas seulement juste. En revanche, la seule prédication par identité qui puisse valoir pour les créatures est la tautologie, « l'humanité est l'humanité ». La prédication propre aux créatures est donc la prédication par inhérence, conforme à leur statut de composé. La prédication la plus propre à Dieu, conforme à sa simplicité absolue, est au contraire la prédication par identité : « La prédication par identité se trouve en Dieu de la façon la plus propre, à cause de la qualité de la chose elle-même [i.e. Dieu], puisqu'il y a ici suprême identité : aussi toutes les paroles induisant l'unité sont ici vraies au plus haut point. »⁸⁷² Il faut préciser que la prédication par identité en Dieu n'est pas tautologique. Dire que « Dieu est la bonté », ce n'est pas dire que « Dieu est Dieu », même si la bonté est effectivement identique à Dieu. En effet, la bonté est identique à Dieu *re*, réellement, mais « diverse selon la raison d'intelliger et de dire »⁸⁷³.

Cependant, le discours théologique utilise aussi la prédication par inhérence, malgré la simplicité divine. Il faut préciser dans quelle mesure cela est légitime.

« Mais la prédication par inhérence se trouve ici [i.e. en Dieu] à cause de la faiblesse de notre intellect, puisque, bien que l'acte dans les [Personnes] divines soit la substance de Dieu et aussi la propriété elle-même, cependant, parce que notre intellect pense au moyen des réalités inférieures, et parle au moyen de mots désignant des réalités inférieures, il tient son mode d'énoncer de celui qu'il a envers les [réalités] inférieures ; c'est pourquoi il prédique par mode d'inhérence, bien que toutes les [choses] qui sont en Dieu, aient réellement le mode de la substance. »⁸⁷⁴

⁸⁷¹ *CS*, I, d. 5, a. 1, q. 1, ad 2 : « Praedicatio per *identitatem* est in divinis ratione summae simplicitatis, quae non patitur personam minus esse simplicem quam essentiam ; quae quia non est in creaturis, ideo in eis non reperitur praedicatio per *identitatem omnimodam* nisi idem enuntietur de se, ut cum dicitur : *humanitas est humanitas* ; sed omnis propria praedicatio est per *inhaerentiam*, quia nihil est omnino simplex ; unde haec est falsa : *humanitas est animalitas*. »

⁸⁷² *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, resp. : « Praedicatio autem per *identitatem* est reperire in Deo propriissime, propter ipsius rei qualitatem, quoniam ibi est summa identitas : unde omnes locutiones importantes unitatem, ibi sunt verissimae. »

⁸⁷³ *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, ad 5 : « dicendum quod aliquando idem est *re*, diversum tamen secundum rationem intelligendi et dicendi, ut *bonitas est substantia*. » Pour plus de précisions sur la diversité de raison des noms divins, par conséquent non synonymes, voir ci-dessous la section « C. La pluralité des noms ».

⁸⁷⁴ *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, resp. : « Praedicationem autem per *inhaerentiam* est ibi [i.e. in Deo] reperire propter intellectus nostri defectibilitatem, quoniam, licet actus in divinis sit Dei substantia et ipsa proprietas etiam, tamen, quia intellectus noster intelligit per res inferiores, et enuntiat per vocabula rerum inferiorum, tenet modum

Tout ce que l'on dit de Dieu est en lui sur le « mode de la substance », c'est-à-dire est identique à sa substance. Chaque action divine est Dieu lui-même : à proprement parler, Dieu ne crée pas, mais il est lui-même cet acte de création ; le Père n'engendre pas, mais est lui-même la génération. Les propriétés sont également identiques à la substance divine : Dieu n'est pas juste ni bon, mais il est la justice et la bonté. Puisqu'en vertu de sa simplicité, tout est en Dieu sur le mode de la substance, c'est la prédication par identité qui est la plus adéquate. Elle se trouve en Dieu *propriissime*. Rien n'est en Dieu sur le « mode de l'inhérence », puisque rien n'est en Dieu à la manière d'un accident inhérent à la substance. Aussi bien, la prédication par inhérence ne reflète pas pleinement et fidèlement la manière simple dont les choses sont en Dieu.

Cependant on fait bien usage dans le discours théologique de cette prédication par inhérence, nous disons bien que Dieu créé ou est bon. Cela est dû, explique Bonaventure, à la faiblesse (*defectibilitas*) de notre intelligence, qui pense à partir des réalités inférieures – c'est-à-dire les créatures, et particulièrement les créatures sensibles – et s'exprime par des mots forgés pour désigner ces réalités inférieures. C'est pourquoi, même en parlant de Dieu, notre intelligence utilise un mode d'énonciation propre aux réalités inférieures et composées ; elle utilise la prédication par inhérence, forgée pour parler du composé, même à propos de Dieu.

Après avoir montré que la prédication par inhérence est inévitable dans notre discours théologique, il faut se demander si ce dernier n'est pas de ce fait nécessairement faussé. Puisque Dieu est absolument simple, peut-on légitimement parler de lui sur le mode de l'inhérence, c'est-à-dire de la composition ? Saint Bonaventure le pense :

« Cependant, cet intellect n'est pas faux : en effet, de la même manière que l'intellect abstrayant la ligne de la matière n'est pas faux, parce qu'il n'attribue pas ce mode à la chose, mais à son acte d'intellection, de même notre intellect n'attribue pas, dans les [Personnes] divines, la complexité à la chose, mais à son acte d'intellection et son acte d'expression. En effet, bien qu'il y ait en Dieu la suprême simplicité, il ne peut cependant être exprimé que par la complexité. Aussi Augustin dit bien « que Dieu est plus véritablement qu'il n'est pensé, et qu'il est pensé plus véritablement qu'il n'est dit ». Car, même si l'intellect s'élève d'une certaine manière, par l'intelligence, à une contuition de la simplicité, cependant il ne peut l'exprimer par une parole simple, mais composée. »⁸⁷⁵

Penser Dieu sur un mode composé n'est pas moins correct que penser une ligne sur un mode abstrait. Notre intelligence appréhende en effet une ligne abstraction faite de la matière à laquelle elle est réellement unie ; la science géométrique raisonne sur des lignes en soi, même si

enuntiandi, quem habet circa inferiora ; et ideo praedicat per modum inhaerentiae, quamvis omnia quae in Deo sunt, realiter habeant modum substantiae. »

⁸⁷⁵ *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, resp. : « Intellectus tamen iste non est falsus : quoniam, quemadmodum intellectus abstrahens lineam a materia non est falsus, quia modum illum non ponit circa rem, sed circa suum intelligere, similiter intellectus noster in divinis complexionem non ponit circa rem, sed circa suum intelligere et suum exprimere. Quamvis enim in Deo sit summa simplicitas, tamen exprimi non potest nisi per complexionem. Et ideo bene dicit Augustinus, « quod verius est Deus quam cogitatur, et verius cogitatur quam dicitur ». Nam etsi intellectus aliquo modo per intelligentiam ascendat ad contuitum simplicitatis, non tamen potest hoc exprimere voce simplici, sed composita. »

les lignes existent toujours dans la matière⁸⁷⁶. Pour autant, elle n'est pas alors dans l'erreur, puisqu'elle applique ce mode de l'abstraction non pas *circa rem*, mais seulement *circa suum intelligere*. L'intelligence, en pensant la ligne de manière abstraite, n'affirme pas que la ligne elle-même est abstraite ; le mode de l'abstraction n'est qu'un procédé d'intellection.

De la même manière, en pensant et en disant Dieu de manière complexe, *via* la prédication par inhérence, notre intelligence n'applique pas cette complexité *circa rem*, elle n'affirme pas que Dieu lui-même est composé ; mais elle applique cette complexité uniquement à ses procédures d'intellection et d'expression discursive, *circa suum intelligere et suum exprimere*⁸⁷⁷. Il est donc légitime de parler de Dieu sur le mode de la composition, pour autant que l'on cantonne ce mode de la composition à la manière de penser et de parler, et qu'on ne le transfère pas à la chose elle-même qu'est Dieu. Il est d'ailleurs heureux, pour la possibilité même d'une théologie humaine, que cela soit légitime, car c'est inévitable eu égard aux limites des capacités humaines.

En analysant les espèces de prédication, ces textes rendent compte de la possibilité de notre langage à dire Dieu. Leur objet premier n'est pas la manière dont nous pensons Dieu, mais celle dont nous le disons. Cependant, pour expliquer la nature composée de notre discours, saint Bonaventure a fait appel à la faiblesse de notre intelligence et à la nécessité où nous sommes de penser Dieu à partir des réalités inférieures. L'argument consiste à dériver le mode d'énonciation du mode d'intellection. Parce que l'on pense sur un mode composé, il est nécessaire que l'on parle sur un mode composé. Comme le dit ailleurs saint Bonaventure, « le mode de signifier suit le mode d'intelliger »⁸⁷⁸. Pour une part, les textes que nous venons de lire obéissent à ce principe et dressent un strict parallèle entre la pensée et la parole. Mais cela pour une part seulement. Relisons en effet les dernières lignes du texte de la d. 34 que nous avons déjà cité :

« Aussi Augustin dit bien « que Dieu est plus véritablement qu'il n'est pensé, et qu'il est pensé plus véritablement qu'il n'est dit ». Car, même si l'intellect s'élève d'une certaine manière, par l'intelligence, à une contuition de la simplicité, cependant il ne peut l'exprimer par une parole simple, mais composée. »⁸⁷⁹

La dernière phrase est très remarquable, qui accorde à l'intellect une certaine « contuition de la simplicité ». Ici, il y a un décalage entre la pensée et la parole, et non un strict parallélisme.

⁸⁷⁶ Voir Aristote, *Métaphysique*, E 1, 1026 a 14-16.

⁸⁷⁷ Voir aussi *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, ad 3 : « Ad illud quod obiicitur de complexione, dicendum, quod illa complexio in sermone significat compositionem in intellectu, sed unitatem in re. » On se rappelle quelle était l'objection (*ibid.*, arg. 3) : « ubicumque est praedicatio, ibi est complexio et compositio ; sed in Deo nulla est complexio, ergo et nulla compositio : ergo et nulla praedicatio ».

⁸⁷⁸ *CS*, I, d. 27, p. I, a. un., q. 3, resp. : « modus significandi consequitur modum intelligendi ». Voir Laurent Renaud, « Le langage de saint Bonaventure à Jean Duns Scot », p. 143.

⁸⁷⁹ *CS*, I, d. 34, a. un., q. 2, resp. : « Et ideo bene dicit Augustinus, « quod verius est Deus quam cogitatur, et verius cogitatur quam dicitur ». Nam etsi intellectus aliquo modo per intelligentiam ascendat ad contuitum simplicitatis, non tamen potest hoc exprimere voce simplici, sed composita. »

Dans les analyses précédentes, il y avait deux niveaux : d'un côté la simplicité de Dieu, de l'autre la composition de l'intelligence et *par conséquent* celle aussi du discours. Ici, il y a trois niveaux, dans la lignée de la citation de saint Augustin : Dieu, la pensée et le discours. Dieu est plus simple qu'il n'est pensé, mais de surcroît, et c'est là le point nouveau, il est pensé d'une manière plus simple qu'il n'est dit, ou encore il est dit sur un mode plus composé qu'il n'est pensé. Il y a plus de composition dans le discours que dans la pensée. On ne peut exprimer Dieu que par une parole composée, une parole simple est impossible. En revanche – et c'est une affirmation qui nous paraît unique dans l'œuvre de saint Bonaventure (dans l'index de l'édition Quaracchi, il n'y a aucun article « *contuitus* ») – notre intellect peut s'élever à une certaine « contuition de la simplicité », au moyen de « l'intelligence », que l'on peut interpréter comme un mode de connaissance intuitif, supérieur à la raison discursive⁸⁸⁰. Saint Bonaventure ménage ici pour l'intellect humain la possibilité d'une certaine connaissance de la simplicité comme telle. Quelle est la nature de cette connaissance ? Plusieurs caractéristiques se dégagent : cette connaissance ne peut être exprimée par le langage ; elle demande à l'intellect de s'élever (*ascendat*) au maximum de ses capacités ; elle n'est pas une connaissance pleine et parfaite de la simplicité, ce que suggère le « *aliquo modo* ». Avant tout, cette connaissance est désignée comme une *contuition*. De quoi s'agit-il ? Le *Lexique Saint Bonaventure* dirigé par J.-G. Bougerol y consacre un long article⁸⁸¹. Au sens strict, elle désigne la « connaissance médiante, c'est-à-dire, saisie intellectuelle de la présence de l'Être infini dans et par l'être fini »⁸⁸² ; dans la contuition, « il n'y a pas intuition immédiate de l'essence divine, mais il y a intuition immédiate de la relation de dépendance du fini à l'être infini. »⁸⁸³ Henry Duméry explique que la contuition désigne « non l'intuition de Dieu, mais sa saisie indirecte par la perception de ses effets, où se trouve impliquée sa présence nécessaire. L'intuition de Dieu serait sa vue à découvert. La contuition est sa visée au sein et par l'intermédiaire de ses expressions. [...] [Elle] est un acte synthétique, global, astreint au détour de la représentation. Elle n'appréhende la présence *immédiate* de Dieu qu'en usant de *médiations*. »⁸⁸⁴ Le R. P. Valentin-M. Breton insiste sur sa dimension d'« acte simple, immédiat, synthétique » et la distingue d'une connaissance infuse, donnée par la grâce⁸⁸⁵. En évoquant la possibilité pour

⁸⁸⁰ On se souvient que Boèce invitait en ce sens la « raison » humaine à tendre autant que possible vers « l'intelligence » divine, pour appréhender « la Forme simple », et plus généralement pour étudier la théologie.

⁸⁸¹ *Lexique Saint Bonaventure*, dir. J.-G. Bougerol, Paris, Editions franciscaines, 1969, art. « contuitio », p. 41-46. Le terme latin exact est plutôt, semble-t-il, « *contuitus* ».

⁸⁸² *Lexique Saint Bonaventure*, p. 42.

⁸⁸³ *Lexique Saint Bonaventure*, p. 45.

⁸⁸⁴ Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, éd. et trad. H. Duméry, Paris, Vrin, 2001, p. 57, note 1.

⁸⁸⁵ Saint Bonaventure, *La triple voie*, éd. et trad. R. P. Valentin-M. Breton, Paris, Editions franciscaines, 1942, introduction, p. 11, note 4 : « Contuition, *contuitus*, est un mot typique du vocabulaire de S. Bonaventure qui s'il ne l'a pas créé lui a imprimé sa marque. Nous l'employons dans ce commentaire pour désigner l'acte simple, immédiat, synthétique par lequel l'esprit prend connaissance d'un ensemble de notions intelligibles, comme l'œil saisit d'un regard un vaste paysage. Il s'oppose d'une part à la déduction laborieuse du raisonnement par la différence de la

l'intellect d'une contuition de la simplicité de Dieu, saint Bonaventure fait donc référence 1/ à un acte intellectuel et rationnel, et non pas spirituel et mystique 2/ à un acte simple et synthétique, qui n'est pas déductif et discursif ; il est cohérent que l'intelligence ne puisse saisir d'une certaine manière la simplicité de Dieu que par un acte lui-même simple 3/ à une saisie médiate de la simplicité divine ; la contuition n'est pas une connaissance directe de cette simplicité, impossible à un intellect créé hors de la vision béatifique, mais s'opérant par des médiations créées, que ce soient des 'vestiges' ou des 'images' de Dieu⁸⁸⁶.

Nous retrouvons dans ces analyses des structures composées du langage et de l'intellect humain la tension entre les deux voies, de la ressemblance et de la dissemblance, que nous avons évoquées à propos de la relation entre Dieu et la Création. La dissemblance s'incarne dans la prédication par inhérence, qui reflète la composition du créé et la complexité de notre raison discursive, et se trouve par là inadaptée à la simplicité de Dieu. Mais Dieu laisse aussi dans le créé des traces qui lui ressemblent, d'où la possibilité d'une contuition de sa simplicité, saisie au sein de ses vestiges et de ses images par des actes plus intuitifs de notre esprit que ceux de la raison discursive. Même notre langage, malgré ses structures inévitablement composées, tente d'approcher de la simplicité dans la prédication par identité.

B. L'utilisation de termes abstraits

L'utilisation de termes abstraits dans le discours théologique peut faire douter de la simplicité de Dieu. Les propriétés des Personnes divines, comme la paternité ou l'innascibilité, et celles de l'essence, comme la justice ou la bonté, sont exprimées par des termes abstraits. Or si une propriété est abstraite d'un sujet concret, l'humanité par exemple de Socrate, cette propriété est plus simple que le sujet. L'abstrait est plus simple que le concret, aussi bien l'abstraction doit-

méthode ; et d'autre part, à cause de la différence de la lumière qui lui montre l'objet, à la connaissance sapientielle, d'ordre infus, que nous avons appelée INTUITION. »

⁸⁸⁶ Saint Bonaventure ne donne pas ici d'exemples, nous pouvons tenter d'en proposer. Ainsi, n'a-t-on pas une image de la simplicité divine dans la lumière qui contient de façon unitaire l'ensemble des couleurs (Bonaventure utilise cet exemple quand il montre que les idées divines ne sont réellement qu'une : *CS*, I, d. 35, a. un., q. 2, ad 2 : « potest poni exemplum in luce aliquo modo, quae una secundum numerum exprimit varias et multas species colorum ») ? Ou dans le fait que, chez l'homme, les perfections ne sont distinctes ou en tout cas dissociées que parce qu'elles sont médiocres, ainsi une puissance sans sagesse recèle bien des faiblesses, tandis qu'une puissance authentique s'allie intimement avec la sagesse (exemple que donne Bonaventure dans le *DMT*, q. 3, a. 1, ad 8). Une autre image est celle du dessin, où le talent s'allie avec la simplicité du trait : le dessinateur médiocre multipliera les coups de crayon, le maître, lui, n'en fera qu'un, décisif. La simplicité de l'âme permet également d'accéder à une contuition de la simplicité de Dieu, exemple d'autant plus convaincant que l'âme est à l'image de Dieu, comme on l'a vu en analysant les exemples que donne Bonaventure en *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, pour 'donner l'intuition', c'est-à-dire en fait la contuition, de l'alliance en Dieu entre simplicité et infinité.

elle être impossible pour un Être absolument simple. Mais si elle est possible en Dieu, n'est-ce pas qu'il n'est pas simple ?

Comme nous l'avons vu⁸⁸⁷, Alvin Plantinga argue précisément de l'abstraction des propriétés divines pour remettre en cause l'attribut de simplicité, mais selon un autre argument. Si Dieu est simple, alors il est identique à ses propriétés ; or cela impliquerait selon Plantinga que Dieu soit lui-même une propriété, donc un objet abstrait et non un être personnel. Ce qui est inadmissible, car une propriété abstraite ne saurait être créatrice, omnisciente, vivante, puissante, aimante. L'abstraction des propriétés divines amène donc Plantinga à douter de la simplicité divine⁸⁸⁸.

Réciproquement, on pourrait écarter l'abstraction de Dieu en raison de sa simplicité, selon l'argument qu'envisage saint Bonaventure :

« partout où il y a abstraction, l'abstrait est plus simple que le concret – il n'est pas nécessaire d'insister – mais dans les [Personnes] divines la simplicité n'est pas plus grande et plus petite, puisque tout ce qui est là est simple au plus haut point et au sommet de toute la simplicité : donc l'abstraction ne s'applique pas dans les [Personnes] divines. »⁸⁸⁹

La solution bonaventurienne à ce dilemme entre simplicité et abstraction consiste à distinguer deux sortes d'abstraction, d'une part une abstraction *realis* ou *a natura rei*, d'autre part une abstraction *ab intellectu nostro* :

« Il faut répondre qu'il y a deux façons dont quelque chose est abstrait d'un autre. Selon un premier mode, l'abstraction tient son origine de la nature de la chose ; ainsi l'universel est abstrait du particulier et la forme de la matière, puisque dans les deux cas il y a composition et diversité. Selon un autre mode, l'abstraction tient son origine de notre intellect. En effet, quand notre intellect intellige quelque chose de complet, il intellige nécessairement doublement ou sous une double raison, à savoir par mode de son *quod est* et de son *quo [est]*. En effet, à chaque fois qu'il intellige quelque chose, il considère l'intelligible lui-même par une certaine raison, par laquelle il le saisit ; et ainsi notre intellect peut s'analyser en intellect de son *quod est* et de son *quo [est]*, parce qu'il y avait une composition en lui [i. e. l'intellect].

Puisque donc l'abstraction réelle présuppose la composition, qui n'est en aucune façon en Dieu, ni quant à l'essence, ni quant à la Personne, l'abstraction n'y est en aucune façon du côté de la chose (*a parte rei*). En revanche, puisque nous intelligeons Dieu selon la capacité de notre intellect, notre intellect intellige Dieu par mode de son *quod* et de son *quo* ; et notre intellect peut être analysé, et parce qu'il peut être analysé, il est également composé, bien que la chose [i. e. Dieu] ne soit pas composée. Quant à lui, il peut y avoir abstraction et séparation, quand il intellige le *quo est*, sans intelliger le *quod est*. Et puisque le mode de signifier suit le mode d'intelliger, il arrive donc de signifier le *quo* de façon abstraite, aussi bien pour la partie communicable, comme lorsqu'on dit *déité*, que pour la partie incommunicable, comme lorsqu'on dit *paternité*. »⁸⁹⁰

⁸⁸⁷ Voir l'introduction générale.

⁸⁸⁸ Voir *Does God have a nature ?*, p. 53.

⁸⁸⁹ *CS*, I, d. 27, p. I, a. un., q. 3, f. 2 : « ubicumque est abstractio, abstractum est simplicius concreto — hoc non habet instantiam — sed in divinis non est maior simplicitas et minor, cum omne quod est ibi, sit simplicissimum et in fine totius simplicitatis est : ergo in divinis non cadit abstractio. »

⁸⁹⁰ *CS*, I, d. 27, p. I, a. un., q. 3, resp. : « Dicendum, quod *abstrahi aliquid ab aliquo* est dupliciter. Uno modo abstractio est, quae ortum habet *a natura rei* ; et sic abstrahitur universale a particulari, et forma a materia, quoniam utrobique est compositio et diversitas. Alio modo est abstractio, quae ortum habet *ab intellectu nostro*. Intellectus enim noster cum intelligit aliquid completum, de necessitate dupliciter intelligit sive sub duplici ratione, scilicet per modum ipsius *quod est* et ipsius *quo*. Semper enim cum aliquid intelligit, considerat ipsum intelligibile per aliquam rationem, per quam

L'abstraction réelle suppose une composition réelle, dans la chose elle-même. En ce sens, la forme est abstraite d'un tout concret composé de matière et de forme, l'universel est abstrait du particulier qui l'instancie. C'est en ce sens que l'abstrait est réellement plus simple que le concret et c'est cette abstraction réelle que la simplicité de Dieu permet d'écarter.

Cependant, il est légitime d'utiliser des termes abstraits pour désigner les propriétés divines, dans la mesure où cela ne suppose pas de composition en Dieu. L'abstraction reflète alors non pas une composition réelle, mais le fonctionnement inévitable de notre intelligence.

Saint Bonaventure avance une sorte de « loi », expliquant pourquoi notre intelligence pense toute chose sur un mode composé. Nous pensons nécessairement toute substance (« quelque chose de complet »⁸⁹¹) de façon double, en distinguant en elle le *quod est* et le *quo est*, « ce qui est » et « ce par quoi elle est » ; par exemple, un homme est homme par son humanité, ou encore, il est par son être. Notre intelligence ne saisit pas la chose directement en elle-même, mais au moyen d'une *raison*, qui lui en donne la saisie, ici l'humanité ou l'être. Saint Bonaventure ne justifie pas ici ce mode de fonctionnement intellectuel. Ailleurs dans le *CS*, il rapporte une position, dont il pourrait tout à fait assumer ce passage : « dans les [réalités] inférieures [c'est-à-dire créées], on trouve le *quod est* et le *quo est*, dont la raison est signifiée [respectivement] de façon concrète et abstraite, comme quand on dit *l'homme* et *l'humanité* »⁸⁹². Si l'intelligence pense sous ce double mode, c'est qu'elle est forgée à la mesure du créé qui l'entoure, dans lequel ce qui est complet et subsistant est composé, tandis que ce qui y est simple (un principe formel par exemple) n'est pas subsistant.

Il est donc inévitable que nous pensions Dieu au moyen du couple *quod est/quo est* et le distinguions intellectuellement de ce par quoi il est. En effet, comme le dit Bonaventure dans une belle formule, nous pensons Dieu « *secundum possibilitatem intellectus nostri* », selon la capacité de notre intelligence, c'est-à-dire avec ses limites. Inévitablement nous le pensons et nommons à partir des créatures⁸⁹³. Nous abstrayons donc nécessairement des propriétés de Dieu, comme la

etiam ipsum capit ; et ita intellectus noster est resolubilus in intellectum ipsius *quod est* et ipsius *quo*, quia compositio erat circa ipsum.

Quoniam igitur realis abstractio praesupponit compositionem, quae nullo modo est in Deo, nec quantum ad essentiam, nec quantum ad personam ; ideo nullo modo est ibi abstractio a parte *rei*. *Rursus*, quoniam Deum intelligimus secundum possibilitatem intellectus nostri, ideo intellectus noster intelligit Deum per modum ipsius *quod est* et ipsius *quo* ; et intellectus noster est resolubilus, et quia resolubilus, etiam compositus, quamvis res non sit composita. Quantum ad ipsum potest esse abstractio et separatio, ut intelligat ipsum *quo est*, *quod est* non intelligendo. Et quoniam modus *significandi* consequitur modum *intelligendi*, ideo contingit *significare* ipsum quo in abstractione, et hoc ex parte communicabilis, ut cum dicitur *deitas* ; et ex parte incommunicabilis, ut cum dicitur *paternitas*. »

⁸⁹¹ La même idée est formulée en *CS*, I, d. 19, p. II, a. un., q. 4, resp. : « in quolibet, quod intelligimus ut completum, intelligimus sub ista duplici conditione, scilicet per modum *quo est* et *quod est* ».

⁸⁹² *CS*, I, d. 23, a. 1, q. 3, resp. : « in inferioribus inveniatur *quod est* et *quo est*, ratione cuius significatur in concrectione et in abstractione, ut dicatur *homo* et *humanitas* ».

⁸⁹³ *CS*, I, d. 23, a. 1, q. 3, resp. : « debeamus intelligere in Deo, quod vere est, per id quod videmus in his inferioribus, maxime secundum nobiles et primas et praecipuas condiciones ; cum [...] in inferioribus inveniatur *quod est* et *quo est*,

déité, la bonté ou la paternité, mais sans que cela remette en cause sa simplicité, car cette abstraction n'est que du côté de notre intelligence et ne suppose pas une abstraction du côté de la chose⁸⁹⁴. Ces propriétés sont les *raisons* par lesquelles nous parvenons à penser Dieu, elles ne sont pas *ce par quoi* Dieu est, comme s'il en était composé, mais elles sont plutôt *ce par quoi* Dieu est connu. Dans un autre passage du *CS*⁸⁹⁵, saint Bonaventure explique que chez les créatures diffèrent « *quod cognoscitur et quo* », « ce qui est connu et ce par quoi [cela est connu] », tandis qu'en Dieu sont identiques « *cognitum et ratio cognoscendi* », « le connu et la raison par laquelle on connaît », le *quod cognoscitur* et le *quo cognoscitur*. Cependant, pour penser Dieu, une *ratio cognoscendi* autre que « Dieu » nous est indispensable, même si elle est réellement identique à Dieu. Il est impossible de superposer en Dieu le *quo est* et le *quo cognoscitur*, dans la mesure où Dieu n'est par rien d'autre que par lui-même, alors que nous le connaissons par des *raisons* autres que la *raison* de « Dieu ».

Le double mode *quo est/quod est* peut donc s'appliquer à Dieu à condition de réserver la dualité à l'intellect. Saint Bonaventure a souligné, on l'a vu, la nécessité de ce double mode pour penser quelque chose de *complet*. A ce titre, il est très pertinent pour penser Dieu : « ces deux [modes], *quo est* et *quod est*, n'impliquent aucune imperfection par eux-mêmes, mais en tant qu'ils diffèrent. Par conséquent, leur différence étant ôtée, il reste la complétude, et à ce titre ils se trouvent en Dieu. »⁸⁹⁶ Parler de Dieu en termes à la fois concrets et abstraits est donc non seulement inévitable, mais aussi un signe de perfection, à condition d'éliminer toute différence entre eux, par exemple entre 'Dieu' et 'la déité'.

Une conséquence immédiate de cette analyse est que toutes les propriétés de l'essence divine sont identiques à Dieu lui-même et donc identiques entre elles. Comment comprendre que la Bonté et la Justice soient identiques ? Si ces termes ne sont pas synonymes, n'est-ce pas qu'il y a une multiplicité en Dieu ? Et si Dieu est effectivement simple, n'est-ce pas que notre discours théologique est tautologique ? Comment rendre compte de cette multiplicité de propriétés pour penser un être absolument simple ?

ratione cuius significatur in concrecione et in abstractione, ut dicatur *homo* et *humanitas* : sic in divinis intelligimus, quamvis non intelligamus in differentia illa duo. Ideo et in abstractione significamus per hoc nomen *deitas*, et in concrecione per hoc nomen *Deus*. » (Bonaventure rapporte ici une position qu'il critiquera sur un point, mais non sur celui-ci) ; ad 1 : « nominemus Deum per creaturas ».

⁸⁹⁴ Il en va du mode de l'abstraction comme du mode de la composition, tous deux dus à la structure de notre intelligence et non à la nature de Dieu. Cf. *CS*, I, d. 27, p. I, a. un., q. 3, ad 1. 2. 3 : « Sicut enim intellectus noster, licet sit compositus, vere intelligit simplex per modum compositi, quia ponit illam compositionem circa se, non circa rem intellectam ; ita est omnino intelligendum de abstractione. »

⁸⁹⁵ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 1, ad 5.

⁸⁹⁶ *CS*, I, d. 19, p. II, a. un., q. 3, ad 5 : « ista duo, *quo est* et *quod est*, de ratione sua nullam important imperfectionem, sed ratione eius quod differunt. Unde, sublata eorum differentia, manet completio, et tunc in divinis recipiuntur. Sed materia, non tantum quia differt a forma, dicit incomplectionem, sed etiam quia materia est ; et ideo nullo modo ponitur in Deo. »

C. La pluralité des noms

Cette question traditionnelle de la multiplicité des noms divins est abordée synthétiquement dans le premier livre du *Commentaire des Sentences* bonaventurien, à la distinction 22, question 2 : « Est-ce que Dieu a un seul nom ou plusieurs ? »⁸⁹⁷. Relevons que cette question n'a pas chez Bonaventure l'importance qu'elle aura chez Thomas d'Aquin, qui la traitera dans son *CS*, non seulement dans cette distinction 22 du livre I – article 3 : « *Utrum Deus habeat tantum unum nomen* » – mais surtout dans la distinction 2, question 1 sur les « attributs » divins.

Comment interpréter l'usage de noms divers pour parler de Dieu – éternel, bon, sage, juste, immuable etc. – alors que son essence est absolument simple ? Sa simplicité n'exige-t-elle pas de ne l'appeler que d'un seul nom ? C'est la première objection à la pluralité des noms qu'envisage Bonaventure, en citant saint Hilaire de Poitiers⁸⁹⁸ : « Selon Hilaire, « Ce n'est pas à la réalité de se soumettre au discours, c'est au discours de se soumettre à la réalité » ; par conséquent, puisqu'il y a en Dieu une unité réelle sous tous les modes, il en va de même du nom et du mot. »⁸⁹⁹ Le discours doit s'adapter au réel et le refléter. Puisqu'il y a en Dieu une unité absolue, il ne devrait y avoir qu'un seul nom pour le désigner. Saint Bonaventure n'invoque pas ici la simplicité de Dieu, mais son unité. En effet, il s'agit ici de comprendre la *pluralité* des noms divins, qui paraît donc s'opposer à l'*unité* divine. Tout à l'heure, en analysant la structure prédicative du discours et l'usage de noms abstraits, il y avait directement un risque de *composition*, et c'est pourquoi saint Bonaventure invoquait la *simplicité* divine. Cependant, cette *omnimoda unitas* que paraît compromettre la pluralité des noms divins, inclut évidemment le mode de la simplicité.

Bien que l'unicité de nom paraisse être plus fidèle à l'unité divine, il y a de fait quantité de noms divins. Aussi, les deux arguments suivants tentent de minimiser cette multiplicité et de montrer qu'elle n'est qu'illusion. Le premier défend que ces noms sont synonymes : « tout ce qui est en Dieu, est Dieu, donc ce que signifie quelque chose qui est en Dieu, c'est Dieu ; or Dieu est un ; donc tous les noms divins ont un seul signifié ; mais de tels noms sont synonymes »⁹⁰⁰.

⁸⁹⁷ « *Utrum Deus habeat unum solum nomen, an plura* ».

⁸⁹⁸ *De Trinitate*, IV, 14.

⁸⁹⁹ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, arg. 1 : « Hilarius : « Non sermoni res, sed rei sermo est subiectus » : ergo cum in Deo sit *omnimoda realis unitas*, ergo et vocis et nominis. »

⁹⁰⁰ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, arg. 2 : « omne quod est in Deo, est Deus, ergo quod significat aliquid quod est in Deo, est Deus ; sed Deus unus est : ergo omnia divina nomina habent unum significatum ; sed omnia talia sunt synonyma ».

« *Omne quod est in Deo, est Deus* » : c'est une parfaite expression de la simplicité divine, qui rappelle les formules de saint Hilaire de Poitiers⁹⁰¹ et de saint Augustin⁹⁰² : Dieu est tout entier ce qu'il est, il est ce qu'il a. Dès lors tous les noms divins n'ont qu'un seul signifié, Dieu. La justice ou la bonté divines ne sont pas moindres que Dieu lui-même. Aussi dire « justice divine » ou « bonté divine », n'est-ce pas dire « Dieu » ? Les noms divins seraient donc synonymes et leur multiplicité serait superflue.

L'objectant de saint Bonaventure discrédite d'une deuxième manière la multiplicité des noms divins, en en dénonçant l'absence de fondement. La multiplication des noms divins ne peut venir *a parte rei*, puisque Dieu est absolument un. Elle viendrait uniquement de notre intelligence, « *a parte intellectuum solum* », si bien que les noms divins n'auraient aucun fondement dans la réalité, puisque rien ne leur répondrait en Dieu, absolument un, et donc ces noms seraient « creux et vains »⁹⁰³. Les noms divins, dans leur multiplicité, seraient le fruit d'une construction de notre intelligence, sans fondement dans la réalité.

La solution de saint Bonaventure consiste à briser le tête à tête entre les mots et la chose signifiée. La difficulté vient en effet du contraste entre l'unité absolue de la réalité divine signifiée⁹⁰⁴ et la multiplicité des mots employés pour la signifier. Elle se trouve résolue par la médiation d'un élément tiers, la *ratio innotescendi*.

Le nom comporte trois éléments⁹⁰⁵ : le mot (*vox*), la signification (*significatio*) et la raison sous laquelle on connaît (*ratio innotescendi*). Il peut donc renvoyer soit au mot signifiant, « *pro voce significante* », soit à la chose signifiée, « *pro re significata* », soit au moyen de connaître, « *pro ipso notamine sive ratione innotescendi* »⁹⁰⁶. C'est la prise en compte de ce troisième élément qui permet d'expliquer que les noms divins ne soient pas synonymes. Il ne suffit pas, pour que des noms

⁹⁰¹ Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, VI, 12 : « Quod Deus est Deus totum est » ; VIII, 43 : « non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat ».

⁹⁰² Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XI, X, 1 : « simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est [...] hoc est quod habet ». Repris par Bonaventure, *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, f. 2.

⁹⁰³ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, arg. 3 : « huiusmodi nomina cassa sint et vana, cum non habeant aliquid respondens in re. »

⁹⁰⁴ Considérée du point de vue de son essence. Du point de vue des Personnes divines, la réalité signifiée est plurielle et les noms correspondants le sont aussi. Saint Bonaventure envisage ces deux points de vue dans notre texte, *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, resp. : « Aliquando nomen accipitur pro *re significata*, ut cum dicitur : bonum et honestum sunt idem nomine ; et sic in divinis quodam modo est dicere nomen unum, quodam modo plura. Si enim res significata dicitur essentialiter, sic omnia unum ; si personaliter, sic plures et plura nomina correspondentia. »

⁹⁰⁵ Voir *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, resp. Voir Irène Rosier, « *Res significata et modus significandi* : Les implications d'une distinction médiévale », p. 147-149 (in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1995, p. 135-168).

⁹⁰⁶ Voir *CS*, IV, d. 3, p. I, a. 2, q. 3, ad 1 pour une analyse semblable du nom : « In nomine enim est tria considerare : vocem, notamen sive expressionem, et significationem. [...] ratione notaminis sive quantum ad rationem innotescendi. » On retrouve la *ratio innotescendi*, assimilée au *notamen* ou, terme nouveau, à l'*expressio*. Pour le concept *notamen*, voir Augustin, Commentaire de la *Genèse*, 6, 26.

soient synonymes, qu'ils signifient la même chose malgré la différence des mots signifiants. Il faut de surcroît qu'ils aient en commun la raison sous laquelle on connaît, de sorte qu'ils ne diffèrent que par les mots⁹⁰⁷. Les noms divins ne sont pas synonymes car il y a entre eux une différence selon la raison sous laquelle on connaît⁹⁰⁸. Par les noms de « bonté » et de « justice », Dieu n'est pas connu grâce aux mêmes raisons, même si c'est toujours lui qui est signifié.

La *ratio innotescendi* est certes unique du côté de Dieu, *ex parte Dei*, précise saint Bonaventure. Par lui-même, considéré absolument, Dieu se fait connaître par sa puissance ou son excellence, sa *virtus*, qui est « une et grande », si bien que le nom de Dieu est « un [...] et grand ou le plus grand »⁹⁰⁹, à vrai dire infini à l'image de sa *virtus*. Mais ce nom nous est inaccessible et c'est le deuxième point de vue, relatif, du côté des créatures, qui nous intéresse ici : comment Dieu se fait-il connaître à nous, ses créatures ?

« Mais si la raison sous laquelle on connaît est prise du côté des effets ou des créatures, alors les noms sont divers. Car Dieu se fait connaître à nous de trois manières, par causalité, par négation et par excellence, et c'est pourquoi il y a une multitude de noms. En effet, s'il est nommé par causalité, les noms sont multiples, parce qu'il a de multiples effets ; s'il l'est par négation, les noms sont multiples, parce que de nombreuses [choses] sont écartées [de Dieu], à savoir toutes [les choses] créées ; s'il l'est par excellence, [les noms] sont multiples, parce qu'il dépasse les créatures en beaucoup [de choses], à savoir dans toutes les conditions de la noblesse. »⁹¹⁰

Les noms divins sont multiples malgré la simplicité divine, puisque nous ne connaissons pas Dieu directement, dans sa simplicité, mais à partir des créatures⁹¹¹, selon les trois voies dyonisiennes⁹¹². Dieu est connu comme cause du créé, comme négation des limites du créé, comme excès infini sur toutes les perfections du créé. Parce que Dieu a plusieurs effets, il y a plusieurs manières de le connaître comme cause. Parce que « toutes les choses créées », c'est-à-dire en tant que créées et donc imparfaites, sont niées de lui, Dieu est connu négativement de bien des manières différentes. Enfin il est connu par excellence d'autant de manières qu'il y a de perfections parmi les créatures. A chacun de ces titres, les noms divins sont donc nombreux, non pas à cause de la chose signifiée, qui demeure une et simple, mais à cause des manières de la

⁹⁰⁷ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, ad 2 : « sunt nomina synonyma, cum differunt a parte vocis solum ».

⁹⁰⁸ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, ad 2.

⁹⁰⁹ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, resp. : « Si enim accipitur ratio innotescendi ex parte Dei, sic innotescit per virtutem, quae una et magna est ; et sic unum nomen Dei est et magnum sive maximum. »

⁹¹⁰ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, resp. : « Si autem accipiatur ratio innotescendi ratione effectuum sive creaturarum, sic diversa sunt nomina. Nam Deus innotescit nobis tripliciter, scilicet per causalitatem, per ablationem et per excellentiam ; et secundum hoc est multitudo nominum. Si enim nominetur per causalitatem, multa sunt nomina, quia multos habet effectus ; si per ablationem, multa sunt nomina, quia multa removentur, scilicet omnia creata ; si per excellentiam, multa, quia in multis, in omnibus scilicet conditionibus nobilitatis, excedit creaturas. »

⁹¹¹ Sur la connaissance de Dieu à partir des créatures, voir *CS*, I, d. 3, p. I, a. un., q. 2.

⁹¹² Voir Pseudo-Denys, *Noms divins*, VII, 3.

connaître, des *rationes innotescendi* qui sont elles multiples. Il n'y a certes pas en Dieu de pluralité en soi, mais il y en a une en tant qu'il est connu⁹¹³.

Une nouvelle fois, c'est en remontant du *modus significandi* au *modus intelligendi* que Bonaventure rend compte du phénomène linguistique de la pluralité des noms divins. Nous nommons Dieu de manière multiple, parce que nous le connaissons à partir de créatures multiples. Est-ce à dire, comme le prétendait une objection, que cette multiplicité vient donc seulement de notre intelligence ? Les *rationes innotescendi* n'ont-elles pas de fondement en Dieu ? Si leur multiplicité s'explique par notre mode de connaissance, permettent-elles une connaissance vraie de Dieu ? Saint Bonaventure propose une réponse brève à cette objection et place l'intelligence du lecteur face au mystère de richesse de l'unité divine :

« A l'objection selon laquelle, si [la multiplication des noms divins] vient seulement du côté de l'intelligence, alors ces noms sont vains, il faut répondre qu'elle ne vient pas seulement [de l'intelligence], puisqu'à ces raisons sous lesquelles on connaît répond, dans les créatures, une pluralité, et, en Dieu, une véritable unité embrassant toute cette pluralité. Aussi, parce que nous pensons la puissance et la sagesse de Dieu par diverses [raisons], nous les nommons de diverses façons, et parce qu'il y a véritablement en Dieu sagesse et puissance, il n'y a rien ici de vain. »⁹¹⁴

Dieu contient réellement toutes les perfections que nous lui attribuons – et que nous avons découvertes d'abord dans son œuvre, la création – mais sur un mode unitaire propre à l'incréd. Le cœur de la réponse est l'expression « *vera unitas complectens illam totam pluralitatem* », la perfection divine est telle qu'elle *embrasse* toutes les perfections, réellement présentes en Dieu, mais sans la diversité qui les sépare les unes des autres dans le créé. Il y a bien un fondement réel en Dieu aux noms qui lui sont appliqués (à savoir cette unité qui embrasse toute la pluralité des perfections), mais en revanche il n'y a aucun fondement réel en Dieu à la *distinction* entre ces noms. En effet, dans un autre passage du *CS*, où Bonaventure expose les divers sens de « différer en raison », il expose celui qui nous occupe ici, lorsque la différence vient « du côté de notre appréhension » – cela correspond à la différence selon la *ratio innotescendi* – « ainsi différent en Dieu la bonté et la grandeur. » Or Bonaventure précise clairement que « cette différence selon la

⁹¹³ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, ad 1 : « etsi non sit pluralitas in se, tamen in quantum innotescit. Et ideo plura nomina. » Voir aussi *CS*, I, d. 22, a. un., q. 4, resp. : « Uno modo *dici diversimode* attenditur secundum diversum modum essendi, qui est per se et per accidens ; et hoc quidem modo non est dici diversimode in divinis, quia ista diversitas modi ponit diversitatem essentialem in re dicta ; et quantum ad hoc unus solus modus dicendi est in Deo. Nam omnia quae dicuntur de Deo, sunt ipse Deus et eius substantia. Alio modo *dici diversimode* est secundum diversum modum intelligendi, qui quidem attenditur secundum aliam et aliam rationem sive medium cognoscendi ; et *sic non tantum est dici diversimode in nominibus divinis, immo omnimode, quia Deus non tantum cognoscitur per diversa, immo per omnia rerum genera* ; et sic nomina dicta de Deo, quaedam dicuntur per modum substantiae, ut Deus ; quaedam per modum quantitatis, ut magnus ; quaedam per modum qualitatis, ut bonus ; et sic de aliis omnibus. [...] secundum illum [i.e. modum diversitatis] nulla omnino attenditur in re distinctio. » (nous soulignons)

⁹¹⁴ *CS*, I, d. 22, a. un., q. 2, ad 3 : « Ad illud quod obiicitur, quod si venit a parte *intelligendi solum*, ergo talia nomina sunt vana ; dicendum, quod non venit ab hoc solum, quoniam illi rationi innotescendi respondet pluralitas in creaturis, et in Deo respondet vera unitas complectens illam totam pluralitatem. Unde quia intelligimus Dei potentiam et sapientiam per diversa, diversimode nominamus ; et quia in Deo est vere sapientia et potentia, ideo non est ibi vanitas. »

raison est la plus petite, parce que rien ne lui répond du côté de la chose »⁹¹⁵, c'est-à-dire de Dieu. La puissance et la sagesse, la bonté et la grandeur sont réellement présentes en Dieu, en tant que perfections, mais non en tant que mutuellement distinctes.

C'est que ces perfections ne sont pas à vrai dire *en* Dieu, mais sont Dieu lui-même. La raison humaine bute sur le mystère de Dieu, à la fois simple et infini.

⁹¹⁵ *CS*, I, d. 26, a. un., q. 1, ad 2 : « *differe ratione est tripliciter. Uno modo a parte nostrae apprehensionis, sicut differunt in Deo bonitas et magnitudo. [...] Et prima quidem differentia secundum rationem est minima, quia nihil ei respondet a parte rei* ».

Les questions disputées

Sur le Mystère de la Trinité

Les questions disputées *De Mysterio Trinitatis*⁹¹⁶ constituent le second lieu où saint Bonaventure développe une doctrine précise de la simplicité divine. Elles sont postérieures au *Commentaire des Sentences* mais furent composées avant que Bonaventure ne devienne ministre général de l'Ordre franciscain en février 1257. On peut donc les dater avec Zachery Hayes⁹¹⁷ entre 1253 et 1257. Jacques-Guy Bougerol propose plus précisément 1253-1254⁹¹⁸.

Elles forment un ensemble dont la structure, à la fois élaborée et limpide, est très remarquable. L'objectif de ces questions n'est pas d'exposer la doctrine trinitaire, qui se trouve présupposée et qui de fait a été présentée avec détails dans le récent *Commentaire des Sentences*. Les premiers mots du *DMT* sont généraux : « Voulant enquêter au sujet du mystère de la Trinité, la grâce divine nous guidant... »⁹¹⁹, mais son objet est très précis : il s'agit de prouver la compatibilité entre la trinité de Dieu, qui est une donnée de foi, et les attributs de l'essence divine que découvre la raison par ses seuls moyens. Le *Breviloquium*, composé après les questions disputées⁹²⁰, résumera exactement le propos du *DMT* :

« la trinité des Personnes n'exclut pas de l'essence divine la suprême unité, simplicité, immensité, éternité, immutabilité, nécessité ni non plus primauté [...]. Et puisque la sagesse suprême pose la Trinité et qu'elle pose également, néanmoins, toutes les conditions nobles au plus haut point citées antérieurement, à savoir l'unité, la simplicité et les autres [conditions] qui en découlent, il est nécessaire que toutes ces noblesses de l'être divin demeurent en même temps que la Trinité bienheureuse. »⁹²¹

⁹¹⁶ Ce titre sera désigné par les initiales *DMT*. Nous utilisons l'édition des *Opera omnia*, éd. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, t. V, 1891.

⁹¹⁷ Voir *Works of Saint Bonaventure III, Disputed questions on the Mystery of the Trinity*, intro. and transl. Z. Hayes, New York, The Franciscan Institute, 1979, repr. 2000, p. 26.

⁹¹⁸ J. G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988, p. 206.

⁹¹⁹ *DMT*, incipit avant la q. 1 : « Volentes circa mysterium Trinitatis aliquid indagare, divina praevia gratia... ».

⁹²⁰ Voir l'introduction générale par J.-G. Bougerol au *Breviloquium*, Paris, éd. franciscaines, 1966, volume « Prologue », p. 24-25 : « Un manuscrit [...] prouve que saint Bonaventure a terminé le *Breviloquium* en 1257. [...] le *Breviloquium* suit chronologiquement le Commentaire et les Questions disputées sur le mystère de la Trinité et sur la science du Christ. »

⁹²¹ *Breviloquium*, p. I, c. 2, § 2 et 5 (*Opera omnia*, éd. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, t. V, 1891, p. 201-291) : « trinitas personarum non excludit ab essentia divina summam unitatem, simplicitatem, immensitatem, aeternitatem, incommutabilitatem, necessitatem et etiam primitatem [...]. Et quoniam summa sapientia ponit Trinitatem, ponit etiam nihilominus omnes prius habitas nobilissimas conditiones, videlicet unitatem, simplicitatem et ceteras consequentes, necesse est, omnes praedictas nobilitates divini esse simul stare cum beatissima Trinitate » (nous traduisons).

Le *DMT* est l'approfondissement et le déploiement d'un seul point de la doctrine trinitaire, mais central, celui de la compatibilité entre la trinité des Personnes et l'unité de l'essence divine. En effet, comme on le verra, les attributs d'infinité, d'éternité, d'immutabilité et de nécessité, sont dérivés de l'unité et de la simplicité, elles-mêmes enracinées dans la primauté de Dieu.

Le plan du *DMT*⁹²² manifeste à lui seul son objectif. Dans la première question, saint Bonaventure pose deux « préambules »⁹²³ et établit ce que toute la démarche ultérieure présupposera, à savoir l'existence de Dieu et sa trinité. Plus précisément, cette première question se caractérise par une démarche épistémologique. Elle s'intitule en effet : « De la certitude par laquelle l'existence de Dieu est connue, et de la foi par laquelle sa trinité est crue. » Le premier article ne demande pas si Dieu existe, mais « s'il est vraiment hors de doute que Dieu existe. » L'article 2 demande non si Dieu est trine, mais « s'il est vraiment convenable et nécessaire de croire que Dieu est trine. »⁹²⁴ La confrontation entre attributs de l'essence et trinité des Personnes est donc bien pensée dans le cadre d'une articulation entre raison et foi.

Les sept questions suivantes sont chacune consacrées à un attribut particulier, dont elles montrent qu'il est compatible avec la trinité des Personnes : unité, simplicité, infinité, éternité, immutabilité, nécessité et primauté. Au préalable, au sein de chaque question, sauf la dernière sur

⁹²² Plan des *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* :

Q. I : De certitudine, qua existentia Dei cognoscitur ; et de fide, qua eiusdem Trinitas creditur.

a. 1 : Utrum Deum esse sit verum indubitabile.

a. 2 : Utrum Deum esse trinum sit verum credibile.

Q. II : Utrum possit simul stare trinitas personarum cum naturae unitate.

a. 1 : Utrum divinum *esse* sit summe unum.

a. 2 : Utrum unitas naturae possit simul stare cum trinitate personarum.

Q. III : Utrum simul stent trinitas et summa simplicitas.

a. 1 : Utrum divinum *esse* sit simplicissimum.

a. 2 : Utrum possint simul stare trinitas et summa simplicitas.

Q. IV : Utrum trinitas stet cum summa infinitate.

a. 1 : Utrum divinum *esse* sit infinitissimum.

a. 2 : Utrum possint stare simul trinitas et infinitas.

Q. V : Utrum personarum trinitas simul stet cum summa aeternitate.

a. 1 : Utrum divinum *esse* sit aeternum.

a. 2 : Utrum simul stent trinitas et aeternitas.

Q. VI : Utrum trinitas possit stare cum summa immutabilitate.

a. 1 : Utrum *esse* divinum sit immutabile.

a. 2 : Utrum simul stent trinitas et summa immutabilitas.

Q. VII : Utrum possit stare trinitas cum summa necessitate.

a. 1 : Utrum *esse* divinum sit summe necessarium.

a. 2 : Utrum stent simul trinitas et summa necessitas.

Q. VIII : Utrum possit simul stare trinitas cum summa primate.

⁹²³ Voir *DMT*, incipit avant la q. 1 : « duo praemittimus tanquam praeambula ».

⁹²⁴ Bonaventure précise immédiatement le sens de *credibile* : « Credibile autem voco quod est congruum et debitum credi. » (*DMT*, q. 1, a. 2, incipit)

la primauté, saint Bonaventure prend le soin d'établir que l'être divin est effectivement doué de cet attribut. Les questions 2 à 7 comportent donc chacune deux articles, le premier exclusivement consacré à l'attribut en question, le second montrant sa compatibilité avec la trinité des Personnes, établie quant à elle dès la première question⁹²⁵. Ces questions sont donc animées d'une dynamique interne, s'élevant de l'essence divine à la Trinité. En prenant en compte la trinité des Personnes, saint Bonaventure ne se contente pas de prouver négativement que la trinité ne s'oppose pas à l'attribut en question, mais il montre l'accord profond qui les lie, leur consonance et leur corrélation nécessaire. D'une certaine manière, l'attribut qu'il a montré appartenir à l'essence divine, implique la trinité des Personnes, et réciproquement la trinité implique cet attribut. La perspective trinitaire permet donc d'approfondir la compréhension initiale de l'attribut.

Mais à cette dynamique interne aux questions s'ajoute une dynamique transversale, qui dirige l'enchaînement des questions. L'ordre des sept attributs envisagés n'est pas aléatoire. On remarque d'ailleurs que le *Breviloquium*, dans le passage cité ci-dessus, reprend la liste de ces attributs exactement dans le même ordre. Dans la dernière question du *DMT*, saint Bonaventure résume en une phrase le cheminement antérieur : « le premier principe, du fait qu'il est premier, est suprêmement un, et de ce fait il est suprêmement simple et immense, et de ce fait il est éternel, immuable et nécessaire, ainsi qu'on le récapitule des [questions] précédentes »⁹²⁶. La primauté, qui achève la liste des attributs du *DMT*, en est en réalité le principe. La simplicité et l'immensité (c'est-à-dire l'infinité) forment un couple central, démontré à partir de la primauté et de l'unité, et qui ouvre sur l'éternité, l'immutabilité et la nécessité. Commentons cela de plus près.

La primauté est à la racine du *DMT* et initie la chaîne des attributs. Certes le premier attribut étudié, dans la question 2, est l'unité et la primauté n'est envisagée qu'en dernier lieu. Mais en réalité, la primauté apparaît dès la première question, dans l'article 1 sur l'existence de Dieu, où Bonaventure identifie Dieu avec l'étant premier, *ens primum*. Ainsi, parmi les dix preuves de l'existence de Dieu à partir des créatures, qu'il propose dans les arguments initiaux 11 à 20, plusieurs sont celles de l'existence d'un *premier* étant. C'est le cas par exemple des arguments 17 et 20 qui remontent respectivement de l'existence d'un étant par participation et d'un étant muable à celle d'un étant par essence et d'un étant immuable. Mais ce n'est pas encore démontrer l'existence de Dieu ; pour cela, il reste à identifier l'étant par essence et l'étant immuable à l'étant

⁹²⁵ J. G. Bougerol affirme que Bonaventure suit de façon évidente Richard de Saint-Victor (*De Trinitate*) en divisant chaque question du *DMT* en deux articles, pour établir l'accord entre la Trinité des Personnes et chacun des attributs de la substance (« The Church Fathers and *Auctoritates* in Scholastic Theology to Bonaventure », in *The reception of the Church Fathers in the West : From the Carolingians to the Maurists*, vol. I, I. Backus (ed.), Leiden-New York-Cologne, Brill, 1997, p. 289-335, p. 333).

⁹²⁶ *DMT*, q. 8, concl. : « primum principium, hoc ipso quod primum, est summe unum, et hoc ipso summe simplex est et immensum, et hoc ipso est aeternum, incommutabile et necessarium, sicut ex praecedentibus colligitur ».

premier : « n'importe quel autre étant que le premier étant, qui est Dieu, a l'être par participation »⁹²⁷, « l'étant absolument immuable n'est autre que cet étant premier, qui est Dieu »⁹²⁸. Mais c'est avant tout le premier argument de cette série qui remonte directement du créé comme *ens posterius* à Dieu comme *ens primum* et *primum principium* : « s'il existe un étant postérieur, alors il existe un étant antérieur, parce qu'il n'y a pas de postérieur si ce n'est relativement à un antérieur : donc s'il existe un ensemble des postérieurs, il est nécessaire qu'existe un premier étant. Donc s'il est nécessaire de poser quelque chose d'antérieur et de postérieur dans les créatures, nécessairement l'ensemble des créatures infère et proclame un premier principe. »⁹²⁹ Un passage de la question 2 confirme cette caractérisation de Dieu par la primauté : « par ce nom *Dieu* est signifié le principe premier et suprême de toutes choses »⁹³⁰. On comprend maintenant pourquoi, dans la question 8, saint Bonaventure ne demande pas en premier lieu, à l'image des questions précédentes, « si l'être divin est premier ». Ce serait tautologique puisqu'il identifie dès le départ Dieu avec l'étant premier. La primauté de l'essence divine apparaît donc dès la question 1 sur l'existence de Dieu et peut à ce titre amorcer la chaîne des attributs étudiés par la suite.

La phrase de synthèse de la question 8 que nous commentons fait dériver le couple simplicité-infinité de l'unité, elle-même conséquence de la primauté : « le premier principe, du fait qu'il est premier, est suprêmement *un*, et de ce fait il est suprêmement *simple* et *immense* ». Remarquons tout d'abord qu'au sein même de ce duo simplicité-infinité, qui joue un rôle pivot dans le *DMT*, il y a un ordre et que ces deux attributs ne sont pas sur le même plan. La simplicité est première, car si Dieu est infini, c'est parce qu'il est simple : « Ce par quoi l'être divin est infini, est ce par quoi il est suprêmement simple et absolument suprême. »⁹³¹ Par ailleurs, malgré sa position en question 2 et la synthèse rappelée ci-dessus, l'unité n'est pas un maillon indispensable entre la primauté et la simplicité. Certes, on le verra, saint Bonaventure montre que l'unité inclut la simplicité, étant caractérisée par l'indivision, au-delà de la seule unicité. Cependant, l'argument principal par lequel il démontre la simplicité fait appel directement à la primauté, et non à l'unité. On pourrait dire directement : le premier principe, du fait qu'il est premier, est simple.

⁹²⁷ *DMT*, q. 1, a. 1, f. 17 : « ... quodlibet ens aliud a primo ente, quod Deus est, habet esse per participationem ».

⁹²⁸ *DMT*, q. 1, a. 1, f. 20 : « ... ens omnino immutabile non est nisi illud ens primum, quod Deus est ».

⁹²⁹ *DMT*, q. 1, a. 1, f. 11 : « si est *ens posterius*, est et *ens prius*, quia posterius non est nisi a priori : si ergo est universitas posteriorum, necesse est, esse ens primum. Si ergo necesse est ponere, aliquid esse prius et posterius in creaturis ; necesse est, universitatem creaturarum inferre et clamare primum principium. »

⁹³⁰ *DMT*, q. 2, a. 1, concl. : « ...per hoc nomen *Deus* significatur omnium rerum principium primum et summum ».

⁹³¹ *DMT*, q. 4, a. 1, concl. : « Divinum igitur esse eo ipso est infinitum, quo est summe simplex et simpliciter summum. »

L'éternité, l'immutabilité et la nécessité découlent ensuite, et dans cet ordre, de la simplicité et de l'infinité. En effet, Dieu est éternel parce qu'il est *à la fois* simple et infini⁹³². Puis il est immuable, parce qu'il est à la fois simple, infini et éternel : « De même que pour penser l'éternité, il faut que Dieu soit à la fois simple et immense, de même pour penser l'immutabilité, il faut penser en même temps la suprême simplicité, éternité et immensité de Dieu. »⁹³³ Enfin, la nécessité dérive de l'immutabilité ; la nécessité proprement divine est dite « nécessité de l'immutabilité et de l'indépendance »⁹³⁴. De l'infinité à la nécessité, chaque attribut suppose donc les attributs précédemment démontrés. L'unité et la simplicité ont un statut un peu particulier de ce point de vue, car elles dérivent directement de la primauté.

Après avoir déduit de la primauté divine successivement six attributs, de l'unité à la nécessité, le *De mysterio Trinitatis*, selon une structure circulaire, achève là où il avait commencé et revient à la primauté dans la dernière question, mais cette fois-ci uniquement du point de vue de sa compatibilité avec la trinité des Personnes. La difficulté est d'accorder l'égale primauté des trois Personnes avec leur procession : si toutes les Personnes sont également premières, alors l'une ne produit pas l'autre ; mais si elles ne sont pas également premières, alors elles ne sont pas toutes Dieu⁹³⁵. Saint Bonaventure répond en distinguant deux sens de la primauté⁹³⁶ : elle peut signifier soit la privation d'un antérieur, soit la privation d'une origine. Les Personnes divines sont ordonnées selon l'origine, mais non pas selon l'avant et l'après. En ce sens de privation d'origine, la primauté caractérise le Père et évoque son innascibilité. En revanche, la primauté selon l'avant et l'après est commune aux trois Personnes et caractérise l'essence divine. Cette primauté essentielle situe la Trinité tout entière par rapport aux créatures. C'est cette dernière, et non la primauté du Père, qu'étudie la question 8 et qu'évoque la caractérisation de Dieu comme étant premier ou premier principe⁹³⁷. La primauté de Dieu est donc compatible avec sa trinité, mais plus encore, elle implique la trinité des Personnes : « la primauté non seulement n'exclut pas la trinité, mais même elle l'inclut, dans la mesure où le premier principe est trine par cela même par

⁹³² DMT, q. 5, a. 1, concl. : « Dicendum, quod divinum esse est aeternum, eo ipso quod simplex et infinitum. »

⁹³³ DMT, q. 6, a. 1, concl. : « Sicut autem ad intelligendam aeternitatem simul oportet Deum simplicem et immensum, sic ad intelligendam immutabilitatem oportet intelligere simul Dei summam simplicitatem, aeternitatem et immensitatem. »

⁹³⁴ DMT, q. 7, a. 1, concl. : « necessitas immutabilitatis et independentiae ».

⁹³⁵ Voir DMT, q. 8, arg. 4 ; dans le même sens, voir arg. 1, 5 et 7.

⁹³⁶ Voir DMT, q. 8, ad 1, ad 4, ad 5 et ad 7.

⁹³⁷ Cependant, q. 8, ad 7 articule les deux sens parallèles de fontalité : la fontalité par privation d'origine personnelle est à l'origine de la fontalité par privation d'antériorité essentielle. Voir G. Emery, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin, 1995, p. 182-184.

quoi il est aussi premier »⁹³⁸. En effet, la primauté dans le principe suprême implique une suprême actualité, fontalité et fécondité, qui s'accomplissent dans la production de trois Personnes égales, coéternelles et consubstantielles⁹³⁹.

La question 8 permet ainsi à saint Bonaventure de synthétiser d'une manière virtuose l'ensemble du *DMT*. En effet, chaque article 2 des questions 2 à 7 a démontré la compatibilité de chaque attribut pris l'un après l'autre avec la trinité des Personnes. Or la primauté aboutit à la même conclusion de manière bien plus économique, puisqu'elle est la racine commune aussi bien des attributs essentiels – c'est ce que montre l'enchaînement des articles 1 – que de la trinité des Personnes, ce que montre la question 8. Saint Bonaventure opère lui-même cette synthèse : « La primauté pose donc à l'égard du premier principe la *trinité* la plus parfaite selon la raison d'ordre, d'origine et de distinction, d'égalité, de coéternité et de consubstantialité ; elle pose aussi la suprême *unité, simplicité, immensité, éternité, immutabilité et actualité* : elle pose donc la trinité du premier principe avec les conditions essentielles citées plus haut. »⁹⁴⁰ La trinité des Personnes et les attributs de l'essence divine résultent de la même primauté et ne sauraient donc être contraires. La primauté permet de confirmer par une voie synthétique le cheminement analytique des articles 2 des questions 2 à 7. Elle est à la fois le principe et le terme du *DMT*, le principe à partir duquel tout le raisonnement et l'enchaînement argumentatif peuvent se déployer, et le point final où ils se rassemblent dans l'unité. Les questions 2 à 7 procèdent pour ainsi dire par *exitus* et la question 8 par *reditus* ou *reductio*. La primauté est ainsi au *DMT* ce que, aux yeux de Bonaventure, Dieu est à la création, l'alpha et l'oméga, le principe d'où sort la multiplicité du créé et la fin à laquelle retournent dans l'unité toutes les créatures.

Le *DMT* est un texte très précieux pour l'étude de la simplicité divine. En effet, même si son objectif est directement trinitaire, comme d'ailleurs toute la théologie de saint Bonaventure, il se caractérise par une étude particulièrement approfondie des attributs de l'essence divine. Certes, le *DMT* ne comporte pas un traité *De Deo uno*, auquel succéderait une étude de la Trinité. Cette démarche est étrangère à l'esprit de Bonaventure. Chaque question, on l'a vu, prend en compte les deux points de vue, essentiel et trinitaire. Cependant les questions du *DMT* dissocient très clairement ces deux points de vue, au sein de deux articles différents. Dans le *CS* ou le

⁹³⁸ *DMT*, q. 8, concl. : « ... primitas non tantum non excludit trinitatem, verum etiam includit in tantum, ut primum principium eo ipso sit trinum, quo etiam est primum ».

⁹³⁹ Voir le détail de l'argumentation dans q. 8, concl., ainsi que G. Emery, *La Trinité créatrice*, p. 181-182.

⁹⁴⁰ *DMT*, q. 8, concl. : « Ponit igitur *primitas* circa primum principium *trinitatem* perfectissimam secundum rationem ordinis, originis et distinctionis, coaequalitatis et coaeternitatis et consubstantialitatis ; ponit etiam summam *unitatem, simplicitatem, immensitatem, aeternitatem, immutabilitatem et actualitatem* : ponit igitur primi principii trinitatem cum essentialibus conditionibus supradictis. » Dans cette liste, Bonaventure remplace la nécessité par l'actualité. De fait, dans le contingent, il y a de la puissance, et non la pure actualité.

Breviloquium, l'étude de la nature divine est toujours intimement insérée dans une réflexion trinitaire. Ici, les articles 1 de chaque question dégagent un espace où l'essence divine est étudiée pour elle-même, indépendamment de la trinité des Personnes. Malgré son titre, le *De Mysterio Trinitatis* est donc sans doute l'œuvre de Bonaventure qui sépare le plus les deux plans, essentiel et trinitaire, et de ce fait est la plus féconde pour étudier les attributs essentiels.

Parmi les attributs envisagés, la simplicité bénéficie de surcroît d'une importance toute centrale. Elle est intimement fondée sur la primauté, qui est l'âme du *DMT*, et tient la première place dans le couple pivot où elle est associée à l'infinité. Par ailleurs, il est nécessaire que la simplicité ait une place prépondérante dans une œuvre dont l'objet est d'étudier la compatibilité entre la trinité des Personnes et les attributs de l'essence. En effet, quel est l'attribut qui pose le plus de problème à la compréhension de la doctrine trinitaire, sinon la simplicité ?

1. Simplicité et primauté

La primauté, principe et fin du *DMT*, est également la racine essentielle de la simplicité divine. Bien plus que dans le *CS*, elle y apparaît comme son fondement profond et exclusif. La réponse de la question 3, article 1, montrant que l'être divin est *simplicissimum*, est unifiée sous ce motif de la primauté et s'ouvre par cette affirmation : « l'être divin, du fait qu'il est premier, est simple au plus haut point. »⁹⁴¹

A. Plusieurs arguments en faveur de la simplicité divine

Saint Bonaventure propose d'autres preuves de la simplicité divine dans les arguments de q. 3, a. 1. Après deux arguments d'autorité, fondés sur saint Augustin : « On ne trouve rien de plus simple que toi », « Toi seul es simple, en qui vivre n'est pas autre [chose] que bien vivre »⁹⁴², les arguments 3 à 10, rationnels, s'appuient chacun sur une propriété divine. Cependant, là encore la primauté est privilégiée, puisque c'est la première propriété convoquée, dans l'argument 3. Nous y reviendrons, mais examinons auparavant les autres arguments.

⁹⁴¹ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « divinum esse, eo ipso quo est primum, est simplicissimum. »

⁹⁴² « Te simplicius nihil reperitur », « Tu solus simplex es, cui non est aliud vivere, et aliud bene vivere », cités in *DMT*, q. 3, a. 1, f. 1 et 2, respectivement saint Augustin, *Confessions*, II, 6, 13 (« te simplicius quicquam non reperitur ») et XIII, 3, 4 (« tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo es »).

L'argument suivant, le quatrième, fait appel à la nécessité de l'être divin et est particulièrement intéressant :

« tout ce qui est nécessaire absolument est simple au plus haut point ; or l'être divin est nécessaire absolument, donc etc. Avicenne et Al-Ghazali prouvent la majeure dans leurs *Métaphysique*⁹⁴³ : car ce qui est nécessaire absolument est complètement indépendant et incorruptible : or tout composé dépend des composants et, quant à sa nature, il peut se résoudre en eux. La mineure est évidente, parce qu'il faut attribuer à Dieu la partie la plus noble dans un couple de contraires : donc puisqu'il est plus noble d'être nécessaire absolument que d'être possible ou contingent, on voit etc... »⁹⁴⁴

De manière originale, saint Bonaventure dérive la simplicité de Dieu de sa nécessité, *via* son indépendance et son incorruptibilité. En effet, tout composé est dépendant et corruptible : dépendant de ses composants puisque corrompu si ses composants se dissociaient ou si l'un d'eux se corrompait lui-même. Aussi, réciproquement, quelque chose qui serait indépendant et incorruptible serait aussi absolument simple. Or ce qui est absolument nécessaire est aussi indépendant – en effet, s'il dépendait d'un autre, il ne serait pas nécessaire par soi – et incorruptible – car un être corruptible est un être contingent. Dieu et lui seul étant l'être absolument nécessaire, il est donc aussi, et lui seul, absolument indépendant et incorruptible et donc absolument simple.

On se souvient que dans le *CS*, la simplicité avait deux fondements principaux, la primauté et l'indépendance. Dans le *DMT*, la primauté l'emporte largement, mais l'indépendance

⁹⁴³ Relevons cette référence explicite, rare chez Bonaventure, à Avicenne (voir *Metaphysica*, VIII, 4, 399-402) et Al-Ghazali. Ils ne sont pas mentionnés ailleurs dans le *DMT*, nous semble-t-il. Dans le *CS*, il y a quelques références explicites à ces deux philosophes musulmans. Pour Avicenne, voir II, d. 13, a. 3 ; q. 2, resp. et d. 17, a. 2, q. 2, arg. 1 (sur la lumière et le corps), III, d. 2, a. 2, q. 3, resp. (cité comme étant en accord avec Boèce sur la notion d'espèce) et d. 22, a. un., q. 1, f. 3 (mentionné pour confirmer que « *nulla forma praedicatur de toto* »), IV, d. 44, p. I, q. 1, q. 1, resp. (distinction physiologique entre humeur et humidité). Al-Ghazali est cité deux fois seulement dans tout le *CS* : IV, d. 44, p. II, a. 3, q. 2, resp. (sur la souffrance des âmes privées du Souverain Bien après la mort) et surtout III, d. 6, a. 2, q. 2, f. 1, passage particulièrement développé et intéressant pour notre propos, puisqu'il traite des modes de l'un : « *Auctoritate ipsius Algazelis in sua Metaphysica, ubi ponit modos unius. Ibi enim dividit unum simpliciter et unum secundum quid. Unum simpliciter dividit in tres differentias : primo in unum, in quo non est multitudo nec actu nec potentia, ut punctus et unitas ; secundo in unum, in quo non est multitudo actu, quamvis sit potentia, sicut est linea ; tertio in unum, in quo est multitudo actu et potentia, ut lectus et membrum, in quibus sunt actu multa. Unum autem secundum quid in quinque differentias habet dividi, videlicet : in unum genere, ut est homo et bos ; in unum specie, ut Socrates et Plato ; in unum accidente, ut est nix et cerussa ; in unum proportionem, ut sunt auriga et nauta ; in unum subiecto, sicut dulce et album in aliqua substantia una.* » L'édition Quaracchi (III, p. 159-160, n. 3) indique le texte source d'Al-Ghazali, *Metaphysica*, I, 8, où la simplicité de Dieu est évoquée indirectement (nous soulignons) : unum « aliud dicitur vere et proprie, aliud improprie. Unum vero proprie dicitur quodlibet singulare signatum, et hoc quidem tribus modis. *Primo dicitur unum verissime id unum singulare, in quo non est multitudo in potentia nec effectu, ut punctus et essentia Creatoris, quoniam Deus nec dividitur nec est receptibilis divisionis...* Secundo dicitur unum continuatione, in quo non est multitudo in effectu, sed in potentia, quoniam receptibile est multitudinis, ut cum dicitur : haec linea est una et duae, et : hoc corpus est unum et duo corpora ; si enim fuerit in eis incisio, dicitur in eis dualitas... Tertio dicitur unum secundum ligationem, in quo est multitudo in effectu, sicut lectus unus et quodlibet singulare compositum ex diversis partibus, sicut compositio membrorum hominis ex osse et carnibus et venis... Unum autem improprie dicitur, cum nomen unius dicitur de multis, quae sunt sub uno universali ; et haec sunt quinque. Primum est unum genere... secundo unum in specie... tertio unum in communi accidente... quarto dicitur unum proportionem... quinto dicitur unum in subiecto ».

⁹⁴⁴ *DMT*, q. 3, a. 1, f. 4 : « omne simpliciter necessarium est simplicissimum ; sed divinum *esse* est simpliciter necessarium : ergo etc. *Maiorem* probant Avicenna et Algazel in suis *Metaphysicis* ; nam simpliciter necessarium est omnino independents et incorruptibile : omne autem compositum dependet a componentibus et in illa, quantum est de sui natura, est resolvable. *Minor* est manifesta, quia altera pars contrarietatis nobilior attribuenda est Deo : ergo cum nobilior sit simpliciter necessarium quam possibile sive contingens ; videtur etc. »

reste présente, grâce donc à l'argument 4, où elle apparaît *via* la nécessité, mais également grâce à l'argument 7, qui reprend exactement un argument du *CS*⁹⁴⁵ : Dieu est absolument simple parce qu'il est ce qu'il a ; en effet, s'il n'était pas la sagesse qu'il a, c'est qu'il aurait la sagesse et donc la perfection par un autre, *ab alio*, et alors il ne serait pas Dieu.

Nous retrouvons d'autres arguments habituels, mais moins profonds. Ainsi l'argument 5 : Dieu est noble au plus haut point, or la simplicité est « une condition relevant de la noblesse, comme cela est manifeste »⁹⁴⁶. L'argument 6 fait appel à la puissance absolue de Dieu et s'appuie explicitement sur la proposition XVII, 138 du *Liber de Causis* si souvent citée par Bonaventure, « *virtus unita plus est infinita* », « une puissance unie est plus infinie » qu'une puissance multipliée ; il en conclut : « donc une puissance infinie au plus haut point est unie au plus haut point »⁹⁴⁷. L'argument 9 est fondé sur l'association entre simplicité et immutabilité ; puisque tout composé est muable, l'immuable est donc nécessairement simple, or Dieu est absolument immuable, donc absolument simple.

Relevons un argument fondé sur la perfection, plus rare et élaboré. C'est le huitième : « est plus parfait ce qui est tout entier et selon tout soi-même perfection, que ce qui a en soi quelque chose de perfectible ; or tout composé ou tout ce qui peut entrer en composition a en soi quelque chose de perfectible : donc il est impossible que quelque chose soit suprêmement parfait, s'il n'est pas aussi simple au plus haut point »⁹⁴⁸. Il est évident que ce qui est capable d'entrer en composition, *componibile*, est perfectible. Pourquoi en va-t-il de même de tout composé ? On peut répondre en s'inspirant d'un argument donné par saint Thomas⁹⁴⁹ : les parties d'un composé sont nécessairement dénuées de la perfection propre à ce composé, résultant du tout. On peut donc toujours concevoir quelque chose de plus parfait qu'un composé donné.

Le dixième et dernier argument assure la transition de la question 2 sur l'unité à la question 3 sur la simplicité : « plus quelque chose est simple, plus il est un ; or l'être divin est suprêmement un, comme cela a été montré dans ce qui précède ; il est donc nécessaire que l'être divin soit absolument simple au plus haut point. »⁹⁵⁰ Dieu est simple parce qu'il est un. C'est le

⁹⁴⁵ Voir *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 1, f. 2.

⁹⁴⁶ *DMT*, q. 3, a. 1, f. 5 : « *conditio spectans ad nobilitatem, ut patet* ».

⁹⁴⁷ *DMT*, q. 3, a. 1, f. 6 : « *ergo virtus infinitissima est unitissima* ».

⁹⁴⁸ *DMT*, q. 3, a. 1, f. 8 : « *perfectius est quod ipsum totum et secundum se totum est perfectio, quam id quod habet in se aliquid perfectibile ; sed omne compositum vel componibile habet in se aliquid perfectibile : ergo impossibile est, quod aliquid sit summe perfectum, nisi etiam sit simplicissimum* ».

⁹⁴⁹ Par exemple, *Somme contre les Gentils*, I, 18, 7.

⁹⁵⁰ *DMT*, q. 3, a. 1, f. 10 : « *quanto aliquid magis est simplex, magis est unum ; sed divinum esse summe est unum, sicut fuit in praecedentibus ostensum : ergo necesse est, divinum esse simpliciter esse simplicissimum*. »

seul endroit de la question 3 qui justifie l'insertion, dans la chaîne des attributs, du maillon de l'unité entre la primauté et la simplicité, conformément à la synthèse finale : « le premier principe, du fait qu'il est premier, est suprêmement *un*, et de ce fait il est suprêmement *simple et immense* »⁹⁵¹.

C'est la notion d'indivision qui sous-tend cet argument, étant commune à l'un et au simple. Elle définit en effet l'unité : « plus quelque chose est un, plus il est indivis, par définition de l'un⁹⁵² ; donc dans l'un suprême réside l'indivision à tous égards »⁹⁵³, et saint Bonaventure précise : « l'*indivision* dans la définition de l'un exclut cette division qui est celle du tout en parties »⁹⁵⁴. L'unité ne se réduit pas à l'unicité, elle signifie avant tout une unité intérieure, l'indivision, dont l'unicité n'est qu'une conséquence. Cela apparaît brièvement dans la conclusion de la q. 2, a. 2, où il s'agit de montrer que la pluralité des Personnes ne contrevient pas à l'unité de nature : « parce que la nature divine est sans parties (*impartibilis*) et sans aucune matière, aussi n'est-elle pas multipliée ni nombrée par une division ou une partition »⁹⁵⁵. Autrement dit, c'est parce que Dieu est indivis et simple qu'il est unique, et *a contrario* la multiplicité numérique suppose la composition hylémorphique⁹⁵⁶. C'est dire que l'unité démontrée dans la question 2 inclut la simplicité et que de manière évidente la simplicité se déduit de l'unité.

Remarquons d'ailleurs que dans le *De mysterio Trinitatis*, si la simplicité est majoritairement définie comme non-composition⁹⁵⁷, elle est également définie, tout comme l'unité, comme absence de parties et indivisibilité : Dieu, suprêmement simple, est dénué de « *partibilitas et divisibilitas* »⁹⁵⁸ ; « il ne peut être connu partie par partie (*secundum partem et partem*), parce qu'il est suprêmement simple »⁹⁵⁹ ; un être qui aurait une partie ainsi, et une partie autrement (« *partim sic et partim non* »), qui aurait « *aliquid et aliquid* », ne serait pas Dieu, car il ne serait pas simple⁹⁶⁰ ; « la

⁹⁵¹ DMT, q. 8, concl. : « primum principium, hoc ipso quod primum, est summe *unum*, et hoc ipso summe *simplex* est et *immensum* ».

⁹⁵² Voir Aristote, *Métaphysique*, I, 1, 1052 b 16 : « l'essence de l'un consiste dans l'indivisibilité », Δ 6, 1016 b 23-30 : « l'Un n'est pas le même dans tous les genres (...). Mais, dans tous les cas, l'Un est indivisible, soit selon la quantité, soit selon l'espèce. »

⁹⁵³ DMT, q. 2, a. 2, arg. 3 : « tanto magis est aliquid unum, quanto magis est indivisum, per definitionem unius : ergo in summe uno est omnimoda indivisio ».

⁹⁵⁴ DMT, q. 2, a. 2, ad 3 : « ... *indivisio* in definitione unius excludit divisionem illam, quae est totius in partes ».

⁹⁵⁵ DMT, q. 2, a. 2, resp. : « quia igitur divina natura est impartibilis et sine omni materia, ideo non multiplicatur nec numeratur divisione nec partitione ».

⁹⁵⁶ Voir R. Macken, « Le statut de la matière première chez Bonaventure », p. 101.

⁹⁵⁷ Voir toute la q. 3 ; q. 1, a. 1, f. 19 ; q. 5, a. 2, concl. ; q. 6, a. 1, concl. ; q. 8, f. 8. Relever quelques variantes en q. 6, a. 2, concl. (la simplicité exclut *decisio, compositio* et *abiectio*) et q. 7, a. 1, f. 6 (opposée à *complexio vel compositio*).

⁹⁵⁸ DMT, q. 5, a. 1, arg. 9 : « ubi est aeternitas, et totalitas ; [...] ubi autem totalitas, ibi partibilitas et divisibilitas ; sed in Deo hoc non potest esse, cum sit summa simplicitas : ergo etc. » La solution, ad 9, précisera que seule la totalité ayant trait à la quantité, comportant des parties, implique la divisibilité ; or ce n'est pas cette totalité là qui va de pair avec l'éternité.

⁹⁵⁹ DMT, q. 4, a. 1, ad 14 : « ... non potest cognosci secundum partem et partem, quia est summe simplex ».

⁹⁶⁰ Voir q. 2, a. 1, f. 7.

simplicité suprême ne souffre pas que la nature ait une partie »⁹⁶¹. La question 2, si elle insiste plutôt sur l'unicité divine, contre le polythéisme et le culte des idoles⁹⁶², démontre plus largement que Dieu est suprêmement un, au sens d'indivis et de simple⁹⁶³. D'une manière tautologique, Dieu est donc simple parce qu'il est un et c'est finalement le sens de notre argument 10 en q. 3, a. 1.

B. Le privilège de la primauté

Dans sa réponse, saint Bonaventure ne se contente pas de déduire la simplicité de l'unité, mais il bâtit toute sa démonstration en remontant au maillon initial de la primauté. Dans plusieurs passages du *DMT*, la primauté permet d'ailleurs de conclure immédiatement à la simplicité : « le premier principe, du fait qu'il est premier, est au plus haut point simple et spirituel »⁹⁶⁴, « toute bonté créée provient de la bonté increée comme de sa cause première ; aussi est-elle postérieure et par là elle s'éloigne de la simplicité suprême ; mais celle qui est première, du fait qu'elle est première, est simple au plus haut point. »⁹⁶⁵

Saint Bonaventure propose une définition négative précise, en trois volets, de la simplicité : « Une chose déchoit de la simplicité suprême de trois manières : ou bien parce qu'elle est *composée à partir d'autres choses* (*compositum ex aliis*), ou bien parce qu'elle entre en *composition avec une autre chose* (*compositum alii*), ou encore parce qu'elle est *capable de composition* (*componibile in aptitudine*). »⁹⁶⁶ Cette définition prend acte de ce que certaines créatures, sans être douées de parties, entrent ou peuvent entrer en composition avec d'autres choses, comme l'a montré le *CS*⁹⁶⁷. Il s'agit de définir cette simplicité suprême qui est réservée à Dieu seul.

⁹⁶¹ *DMT*, q. 2, a. 2, concl. : « ... propter summam *simplicitatem*, quae non patitur, naturam habere partem nec cum materia aggregari ».

⁹⁶² Voir q. 2, a. 1, fin de la conclusion : « Multi tamen erraverunt circa deorum numerum ; ... haeresim de pluralitate deorum. ... crediderunt, eos [i. e. daemones] esse deos ; ... ».

⁹⁶³ Voir q. 2, a. 1, concl. : « omnis creatura, sicut habet naturalem *bonitatem*, sic et convincitur habere *unitatem*. « Nihil enim potest esse, nisi sit unum », ut dicit Boethius et Augustinus, et docet sensus et intellectus. Sicut ergo omnis creatura per suam *bonitatem* clamat, in Deo esse veram bonitatem et summam ; sic per suam *unitatem* clamat, omnium causam esse in se unam. » N'est pas seulement démontrée dès la question 2 l'unité de la cause, mais l'unité *dans* la cause (« in causa unitatem », q. 2, a. 1, ad 10) ; non seulement l'unicité, mais aussi la simplicité (« summa sapientia et potentia et bonitas, licet sint unum... », q. 2, a. 1, ad 10). Dieu n'est pas seulement unique, seul, il est plus profondément un, simple : « unum Deum et solum » (q. 2, a. 1, concl.).

⁹⁶⁴ *DMT*, q. 8, f. 6 : « primum principium, hoc ipso quod primum, est simplicissimum et spiritualissimum ».

⁹⁶⁵ *DMT*, q. 3, a. 1, ad 4 : « omnis bonitas creata manat a bonitate increata tanquam a causa prima ; unde posterior illa ac per hoc deficiens a simplicitate summa ; illa vero tanquam prima, hoc ipso quia prima, est simplicissima. »

⁹⁶⁶ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « Tripliciter enim aliquid deficit a summa simplicitate : aut quia *compositum ex aliis*, aut quia *compositum alii*, aut quia *componibile in aptitudine*. »

⁹⁶⁷ Voir *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp.

Pour exclure de Dieu ces trois modes de composition, saint Bonaventure fait appel respectivement à trois propriétés divines : la primauté, la perfection et le fait d'être la fin ultime. Cependant, il dérive au préalable ces deux dernières propriétés de la primauté, qui se trouve ainsi effectivement à la racine de toute la démonstration, comme l'annonce sa phrase d'ouverture : « l'être divin, du fait qu'il est premier, est simple au plus haut point. »⁹⁶⁸ Mais avant d'envisager cette dérivation à partir de la primauté, examinons comment l'exclusion de chaque mode de composition repose sur l'une de ces trois propriétés.

Tout d'abord, parce Dieu est *premier*, il ne peut être composé *ex aliis*, « puisqu'il n'a rien avant lui »⁹⁶⁹. Ce qui est absolument premier ne saurait en effet résulter de la composition de parties qui nécessairement lui seraient antérieures, chronologiquement ou au moins logiquement. C'est la reprise de l'argument 3 que nous avons annoncé tout à l'heure :

« tout ce qui est premier absolument est simple au plus haut point ; or l'être divin est de la sorte, donc etc. La majeure se prouve ainsi : puisque le composé est postérieur au composant et le simple antérieur au composé, la cause du prédicat se trouve dans le sujet de la proposition susdite, qui donc est vraie par elle-même. »⁹⁷⁰

Cet argument n'envisage la simplicité que selon son premier volet, c'est-à-dire l'exclusion de la composition *ex aliis*. Il présente la simplicité de l'absolument premier comme une vérité évidente par elle-même, dès lors que l'on comprend la signification des termes. Il est évident que le composé est postérieur à ses composants, puisque par définition le composé résulte de la composition des composants. Donc puisque rien ne précède l'absolument premier, il ne saurait être composé *ex aliis*.

Il faut en second lieu exclure de Dieu la composition *alii*, ou comme le disait le *CS cum aliis*. Non seulement Dieu n'est pas composé de parties, mais il n'entre pas non plus en composition avec autre chose. Cela est dû à sa perfection : « de ce qu'il est parfait au plus haut point, il n'entre pas en composition avec une autre chose, en effet le parfait ne participe pas à la constitution d'un tiers »⁹⁷¹. Dieu, suprêmement parfait, ne peut s'adjoindre à autre chose pour constituer un tiers qui serait alors plus parfait que lui.

Enfin, pour être suprêmement simple, Dieu doit être dénué non seulement de toute composition actuelle, mais également de toute composition possible. Il n'est pas *componibile in aptitudine*. Ce point concerne surtout la composition *alii* : non seulement Dieu n'entre pas *de fait* en

⁹⁶⁸ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « divinum esse, eo ipso quo est primum, est simplicissimum. »

⁹⁶⁹ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « Divinum autem esse ex hoc, quod est primum, non est compositum ex aliis, nihil enim habet prius ante se ».

⁹⁷⁰ *DMT*, q. 3, a. 1, f. 3 : « omne simpliciter primum est simplicissimum ; sed divinum esse est huiusmodi : ergo etc. Maior probatur : quia compositum est posterius componente, et simplex prius composito : causa ergo praedicati est in subiecto in praedicta propositione : ergo est vera per se. »

⁹⁷¹ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « ex hoc, quod est perfectissimum, non est compositum alii, perfectum enim non venit ad constitutionem tertii ».

composition avec autre chose, mais cela lui est de toute façon impossible. Pour le prouver, saint Bonaventure considère Dieu en tant que fin ultime : « les autres choses sont ordonnées à l'être divin comme au terme de leur repos du fait qu'il est ultime ; ainsi, il est absolu au plus haut point, et par là il est dénué de composition non seulement actuelle, mais aussi possible »⁹⁷². Dieu est la fin de toutes choses, aussi il n'y a rien au-delà de lui, Dieu ne saurait être en puissance par rapport à quelque chose d'ultérieur.

La simplicité suprême convient donc à Dieu « *vere et proprie* » parce qu'en lui, et en lui seul, se trouvent la primauté, la perfection suprême et le caractère de fin ultime⁹⁷³, qui permettent d'exclure chacun des trois modes de composition. Que Dieu soit absolument parfait et ultime se démontre à partir de sa primauté.

En effet, saint Bonaventure s'attache à dériver la perfection et le fait d'être ultime de la primauté, et ainsi à faire de cette dernière le fondement dernier et véritable de la simplicité. L'argument est le suivant : parce que Dieu est premier, il est principe et parce qu'il est principe, il est fin ultime ; et parce qu'il est précisément à la fois premier et ultime, il est parfait au plus haut point.

« du fait qu'il [i.e. l'être divin] est premier, toutes choses découlent de lui, et du fait qu'elles découlent (*fluunt*) de lui, elles retournent à lui et y sont reconduites (*reducuntur*) comme à leur fin ultime ; et c'est pour cela qu'il est *l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le principe et la fin*⁹⁷⁴. Puisque donc ces [caractéristiques], qui semblent séparées par la plus grande distance, coïncident dans l'unité absolue, il est nécessaire que *l'être divin soit parfait au plus haut point*, comme une sorte de cercle intelligible »⁹⁷⁵

Ce texte très riche condense quelques traits majeurs de la théologie bonaventurienne :

1/ la thèse de la fécondité du premier, suivant l'axiome « *quia primum, ideo principium* »⁹⁷⁶, principe parce que premier. Elle s'applique ici à la fécondité créatrice de l'essence divine, et non comme souvent à la « plénitude fontale » du Père, fécond du Fils et du Saint Esprit.

2/ l'identité entre le principe et la fin ; « *idem est finis, quod et primum principium* »⁹⁷⁷. Dieu est aussi bien cause efficiente que cause finale des créatures – et par ailleurs de surcroît cause

⁹⁷² DMT, q. 3, a. 1, concl. : « [Divinum esse] ex hoc autem, quod ultimum, cetera ad ipsum ordinantur sicut ad terminum quietativum : et ita ipsum est absolutissimum, ac per hoc non solum caret compositione actuali, verum etiam possibili ».

⁹⁷³ DMT, q. 3, a. 1, concl. : « et sic *esse simplicissimum* convenit Deo *vere et proprie*, non enim est haec tria in aliquo alio reperire. »

⁹⁷⁴ *Apocalypse*, 1, 8 et 17.

⁹⁷⁵ DMT, q. 3, a. 1, concl. : « eo ipso quo est primum, omnia ab ipso fluunt, et eo ipso quo fluunt ab ipso, ad ipsum recurrunt et reducuntur tanquam ad finem ultimum ; et ex hoc habet, quod sit *alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis*. Quia ergo haec, quae maxime videntur distantia, concurrunt in omnimode unum ; necesse est, ipsum divinum *esse esse perfectissimum*, quasi quendam intelligibilem circulum ».

⁹⁷⁶ Voir CS, I, d. 27, p. 1, a. un., q. 2 ; d. 2, a. un., q. 2 : « quanto aliquid prius, tanto fecundius est et aliorum principium. » Voir G. Emery, *La Trinité créatrice*, p. 178-180 ; E. Falque, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2000, p. 90-93.

⁹⁷⁷ Voir CS, I, d. 43, a. un., q. 3 et G. Emery, *ibid.*, p. 176-177 et p. 216-217.

exemplaire⁹⁷⁸. Parce que Dieu est bon, ou plutôt le Bien même, il est à la fois cause efficiente, puisque le bien est diffusif, et cause finale, puisque le bien est ce que toutes choses désirent⁹⁷⁹. De fait, quelques lignes plus loin, saint Bonaventure désigne Dieu comme « *ultimum et optimum* »⁹⁸⁰, « le dernier et le meilleur ». Ici, c'est le procédé de la *reductio*⁹⁸¹ (« *reducuntur* ») qui permet d'identifier la fin au principe, en ramenant le postérieur à l'antérieur⁹⁸², en l'occurrence les créatures au Créateur qui est donc leur fin en même temps que leur principe, dont elles sortent pour y retourner, selon le schéma circulaire *exitus-reditus*⁹⁸³ que nous évoquerons dans la section suivante.

3/ enfin précisément l'image du « cercle intelligible »⁹⁸⁴, mais pour désigner ici Dieu lui-même, en tant que « *perfectissimum* ». Bonaventure considère en effet que le cercle est la figure la plus parfaite, « *perfectissima* », qui s'achève là où elle a commencé⁹⁸⁵. C'est aussi la figure « *simplicissima, capacissima et pulcherrima* »⁹⁸⁶, « simple, vaste et belle au plus haut point ». A l'image du cercle, Dieu est parfait, puisqu'en lui coïncident le principe et la fin, de même qu'il est suprêmement simple, infini et beau au plus haut point.

Saint Bonaventure applique cette figure du cercle à de nombreuses réalités, qui sont ainsi à l'image de la circularité divine. Le *De Mysterio Trinitatis* est lui-même bâti, comme on l'a vu, selon cette structure, puisqu'il fait retour *in fine* à son point de départ : la primauté. Le cercle que dessinent ces questions disputées figure le trajet des créatures, sorties de Dieu puis y retournant,

⁹⁷⁸ Pour l'attribution par appropriation des ces trois causalités aux Personnes divines, voir *Breviloquium*, p. I, c. 6, § 1 et 4 : « licet omnia essentialia omnibus personis aequaliter et indifferenter conveniant ; tamen Patri dicitur appropriari unitas, Filio veritas, Spiritui sancto bonitas. [...] in Patre ratio *principiandi*, in Filio ratio *exemplandi*, in Spiritu sancto ratio *finiendi*. [...] quia summe unum et primum tenet rationem principiandi et originandi ; summe pulcrum et speciosum tenet rationem exprimendi et exemplandi ; summe proficuum et bonum tenet rationem finiendi, quia « bonum et finis idem » : hinc oritur tertia ratio appropriandi *efficientiam* Patri, *exemplaritatem* Filio, *finalitatem* Spiritui sancto. »

⁹⁷⁹ Voir Pseudo-Denys, *Noms divins*, IV, 10 et 14.

⁹⁸⁰ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. (V 70 b).

⁹⁸¹ Voir G.-H. Allard, « La technique de la « Reductio » chez Bonaventure », in *S. Bonaventura 1274-1974*, II, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 396-416 ; J. G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, p. 140-145 ; G. Emery, *La Trinité créatrice*, p. 221.

⁹⁸² Sur la nature de la *reductio* : « La dialectique devient pour ainsi dire une méthode de penser à deux temps, constituée par un mouvement de descente et de montée. La montée [la *reductio*] consiste essentiellement à acheminer le regard de l'esprit des individus aux espèces, des espèces aux genres, des genres aux essences, de ces dernières à la sagesse et à la prudence. La montée est unitive, c'est-à-dire, par elle la pensée a reconnu d'abord une parenté (*omologia*) entre les choses ainsi groupées et ensuite une dépendance naturelle et nécessaire à l'égard d'un terme unique qui est principe de cette classification. [...] L'autre moment de ce mouvement dialectique est la descente de la *divisio*. [...] Une fois l'unité de départ spécifiée par le découpage logique de ses éléments, la *divisio* aboutit à un point indivisible, c'est-à-dire aux individualités et aux particularités [...]. Comme le dit Bonaventure, la *divisio* procède de l'abstrait au concret, la *reductio* du concret vers l'abstrait. [...] 1) la *reductio* reconduit de ce qui est imparfait à ce qui est parfait, 2) de ce qui est incomplet à ce qui est complet. C'est pourquoi elle est une montée, une ascension [...]. En un mot, réduire, c'est ramener le multiple à l'un, ce qui est postérieur dans un genre à ce qui est antérieur. » (G.-H. Allard, « La technique de la « Reductio » chez Bonaventure », p. 398-400)

⁹⁸³ Voir G. Emery, *La Trinité créatrice*, p. 216-227.

⁹⁸⁴ Voir G. Emery, *La Trinité créatrice*, p. 218-221. Voir W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1965, p. 165-239 sur l'image du cercle dans la tradition néoplatonicienne.

⁹⁸⁵ *CS*, III, d. 1, a. 2, q. 1, resp. : « ... perfectionis consummatio, sicut apparet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur, a quo inceptit. »

⁹⁸⁶ *CS*, IV, d. 24, p. I, a. 1, q. 1, resp. : « Figura enim orbicularis est simplicissima, capacissima et pulcherrima. » Cette remarque est appliquée ici à la forme en couronne de la tonsure.

et qu'évoque la dernière phrase du *DMT* : la vie éternelle consiste pour « l'esprit rationnel, qui provient de la bienheureuse Trinité et est l'image de la Trinité » à revenir à la Trinité « par le mode d'un certain cercle intelligible. »⁹⁸⁷ L'image du « cercle intelligible » ne désigne plus Dieu lui-même, mais la relation dynamique entre Dieu et sa création.

Pour dériver, à partir de sa primauté, la perfection de Dieu et son statut de fin ultime, Bonaventure pense Dieu dans son rapport aux créatures. Même si le *DMT* est centré sur Dieu et n'examine pas d'aussi près le statut des créatures que le *CS*, il propose une pensée de la relation entre Dieu et sa création, qui ne décrit pas une simple opposition statique, mais fournit des schémas d'articulation dynamique. Or, puisque la simplicité est intimement associée à la primauté, c'est la relation dynamique entre simplicité de Dieu et composition des créatures qui se trouve éclairée.

C. Simplicité du Créateur et multiplicité du créé : une relation dynamique

C'est à nouveau l'image du cercle qui est convoquée, mais sous un angle encore différent, qui intègre le schéma *exitus-reditus*, mais en l'enrichissant d'une dialectique entre simplicité et multiplicité.

Bonaventure se réapproprie les comparaisons mathématiques du Pseudo-Denys⁹⁸⁸. Le cercle représente ici l'univers créé, Dieu est figuré par le centre du cercle, tandis que les lignes des rayons figurent le trajet *exitus-reditus* des créatures à l'égard de leur Créateur : « de même qu'il ne peut y avoir et qu'on ne peut penser rationnellement d'une seule circonférence qu'un seul centre, duquel les lignes découlent (*fluunt*) et auquel elles sont reconduites (*reducuntur*) comme à leur terme, de même, dans un unique univers, on ne peut poser et penser qu'un seul et unique Dieu. »⁹⁸⁹ Le centre est à la fois principe et fin, source d'un « flux » et terme d'une réduction. Le « cercle intelligible » dont parlait tout à l'heure Bonaventure pour désigner le cheminement de l'esprit rationnel qui provient de la Trinité puis y retourne, est ici symbolisé par le double mouvement des rayons, sortis du centre divin et y retournant. Il est ici intéressant de se reporter

⁹⁸⁷ *DMT*, q. 8, ad 7 : « ... *vita aeterna* haec sola est, ut spiritus rationalis, qui manat a beatissima Trinitate et est imago Trinitatis, per modum cuiusdam circuli intelligibilis redeat per memoriam, intelligentiam et voluntatem, per deformatatem gloriae in beatissimam Trinitatem. »

⁹⁸⁸ Voir *Noms divins*, V, 6.

⁹⁸⁹ *DMT*, q. 2, a. 1, concl. : « sicut unius circumferentiae impossibile est esse nec rationabiliter excogitare nisi unum centrum, a quo fluunt lineae et ad quod reducuntur sicut ad terminum ; sic in uno universo non est ponere nec intelligere nisi unum Deum et solum. »

au *Commentaire des Sentences* pour y trouver une analyse explicite de ce double mouvement. Elle intervient dans une étude des modes de présence de Dieu dans les choses, pour rendre compte d'une affirmation de saint Augustin : « Dieu est autrement dans les créatures, autrement dans les saints, autrement dans le Christ. Dans toutes les créatures par nature, dans les saints par grâce d'inhabitation, dans le Christ par union »⁹⁹⁰ :

« La diversité des manières dont Dieu est dans les choses est prise selon la diversité des effets, [une diversité] non pas quelconque mais seulement à trois membres. Il y a ainsi un effet, selon lequel la chose est comparée à Dieu par mode de sortie (*exeuntis*) ; ils sont tous contenus sous le mode de la nature, au sens large du mot. Il y a un autre effet par mode de retour (*redeuntis*) ; c'est l'effet de la grâce inchoative, ou consommée, ou de la gloire, et quant à cet effet, c'est la deuxième manière [dont Dieu est dans les choses]. Il y a enfin un effet selon lequel la créature est comparée à Dieu comme à son terme (*perveniens*), et ceci est l'effet de l'union, dans laquelle la créature et le Créateur sont unis dans l'unité de la personne, ainsi l'homme-Dieu. Puisqu'il y a donc trois modes d'effets, selon lesquels la créature est diversement comparée à Dieu, il y a tout autant trois modes dont il est dit être dans les choses. — Et le premier, quant à la sortie, est assimilé à une ligne droite, le deuxième, quant au retour, à une ligne courbe, le troisième, quant à la perfection, est assimilé au cercle. »⁹⁹¹

La sortie de Dieu s'effectue par la création, tandis que le retour à Dieu s'accomplit par la grâce sanctifiante, qui s'achève dans la gloire céleste. Le retour des hommes vers leur principe démarre par une conversion, à la façon dont une ligne se courbe pour revenir à son point de départ. Ici, Bonaventure désigne par retour, *reditus*, ce qu'il nommait dans les textes précédents *reductio* : les créatures sont reconduites, « *reducuntur* », à Dieu. Cette forme passive suggère que les créatures ne reviennent pas à Dieu par elles-mêmes, mais y sont conduites par un autre. Comme le remarque Gilles Emery, « on observe que Bonaventure parle plus souvent de *reductio* que de *reditus* ou de *regressus* [...] les créatures *retournent* à Dieu parce qu'elles sont *ramenées, reconduites* à lui. »⁹⁹² C'est le Christ qui ramène les créatures à Dieu : comme l'écrit Bonaventure, « le Père [...] est dit le principe fontal à partir duquel et dans lequel toutes choses sont réduites par le Fils. »⁹⁹³ Le Christ, homme-Dieu, unit parfaitement en lui le Créateur et la créature, si bien que Bonaventure lui attribue ici spécifiquement l'image du cercle⁹⁹⁴. G. Emery commente ce point : « La perfection du cercle se retrouve également dans le Christ, en qui la nature humaine est unie à

⁹⁹⁰ Voir *CS*, I, d. 37, p. I, a. 3, q. 2, préambule, où Bonaventure cite ainsi une lettre (187, c. 12) d'Augustin : « aliter est Deus in omnibus creaturis, aliter in Sanctis, aliter in Christo. In creaturis singulis per naturam, in Sanctis per inhabitantem gratiam, in Christo per unionem ».

⁹⁹¹ *CS*, I, d. 37, p. I, a. 3, q. 2, resp. : « Diversitas autem modorum essendi [Deum in rebus] accipitur penes diversitatem effectuum, et non qualemcumque, sed solum trimembrem. Quidam enim est effectus, secundum quem comparatur res ad Deum per modum exeuntis ; et hi omnes continentur sub modo naturae, extenso nomine. Quidam per modum redeuntis ; et hic est effectus gratiae inchoatae, vel consummatae, vel gloriae, et quantum ad hunc est secundus modus essendi. Quidam est effectus, secundum quem comparatur creatura ad Deum ut perveniens, et hic est effectus unionis, in qua uniuntur in unitate personae creatura et Creator, ut homo-Deus. Quoniam igitur tres sunt modi effectuum, secundum quos creatura diversimode comparatur ad Deum ; ideo tantum tribus modis dicitur esse in rebus. — Et primus, qui attenditur quantum ad exitum, assimilatur lineae rectae ; secundus, quantum ad reditum, lineae reflexae ; tertius, quantum ad perfectionem, assimilatur circulo. »

⁹⁹² Voir G. Emery, *La Trinité créatrice*, p. 221, note 4, où il fait ici référence à K. Fischer, *De Deo trino et uno. Das Verhältnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras*, Göttingen, 1978, p. 12.

⁹⁹³ *CS*, I, d. 31, p. II, dub. 7 : « Pater [...] dicitur fontale principium, a quo omnia et in quem omnia per Filium reducuntur. »

⁹⁹⁴ Sur l'image du cercle et sa comparaison avec le Christ, voir James Mc Evoy, « Microcosm and macrocosm in the writings of st. Bonaventure », p. 337-338.

la plénitude de la divinité et qui, venu du Père, retourne au Père, attirant à lui tous les hommes. Le Fils est l'exemplaire et l'archétype de tout *exitus* et de tout retour à Dieu. »⁹⁹⁵

Mais au trajet *exitus-reductio*, le schéma circulaire proposé par le *DMT* ajoute une autre dimension : l'opposition entre la simplicité du point au centre du cercle, c'est-à-dire de Dieu, et la composition du cercle qu'est l'univers créé. Saint Bonaventure fait ici appel à la comparaison arithmétique qui complète chez le Pseudo-Denys cette comparaison géométrique : l'unité de Dieu peut être comparée à « l'unité, de laquelle procèdent les espèces infinies des nombres »⁹⁹⁶, image de la multitude du créé. Saint Bonaventure ne se contente pas ici d'opposer simplicité de Dieu et multiplicité de la création, mais il souligne la relation dynamique qui les noue, de même qu'il n'oppose seulement pas le centre et le cercle, ou l'unité et les nombres, mais décrit entre eux un flux, une procession et une reconduction.

De Dieu aux créatures, Bonaventure décrit d'abord le déploiement du simple. Les perfections que Dieu contient de façon absolument simple ne peuvent se manifester dans la création que de façon diminuée et diverse :

« L'unité dans la cause ne contredit pas la multitude dans les [choses] causées, comme cela est clair dans l'unité, de laquelle procèdent des espèces infinies de nombres. De même aussi la suprême sagesse, puissance et bonté, bien qu'elles soient une, et parce que néanmoins elles ne sont pas suffisamment manifestées par un seul effet, entraînent une diversité dans les effets qu'elles causent. »⁹⁹⁷

Un unique effet créé ne peut manifester l'unique perfection divine, réunissant à un degré suprême et dans l'absolue simplicité toutes les perfections. Le créé reflète de façon limitée cette perfection, à son niveau, par une pluralité d'effets : « ce que [la créature] ne peut avoir en elle-même par l'unité, elle l'a par la pluralité. »⁹⁹⁸ C'est pourquoi une plus grande composition chez les créatures signale un accroissement de noblesse, alors qu'en soi, la simplicité est plus noble que la composition ; c'est qu'il s'agit chez les créatures d'une « noblesse diminuée, qui provient de l'agrégation d'une multitude »⁹⁹⁹.

Saint Bonaventure montre ainsi que la grande diversité des créatures, loin d'être une objection à la simplicité divine, en est une conséquence. Elle signale la puissance qui est associée à la suprême simplicité. Le *Liber de Causis*, XVII, 138, synthétisé dans la formule « *quanto aliquid*

⁹⁹⁵ G. Emery, *La Trinité créatrice*, p. 221.

⁹⁹⁶ *DMT*, q. 2, a. 1, ad 10 : « ... unitate, a qua procedunt infinitae species numerorum. »

⁹⁹⁷ *DMT*, q. 2, a. 1, ad 10 : « unitas in causa non repugnat multitudini in causatis, sicut patet in unitate, a qua procedunt infinitae species numerorum. Sic etiam summa sapientia et potentia et bonitas, licet sint unum, quia tamen non sufficienter manifestantur per unum effectum ; ideo diversitatem inferunt in effectibus causatis ab ipsa. »

⁹⁹⁸ *DMT*, q. 3, a. 1, ad 3 : « quod non potest in se habere per unum habet per plura ».

⁹⁹⁹ *DMT*, q. 3, a. 1, ad 3 : « ... dicendum, quod est nobilitas *simpliciter*, et est nobilitas *secundum quid*. [...] Cum ergo dicitur, quod maior compositio in creatura facit ad perfectionem nobilitatis, sicut patet in homine ; dicendum, quod ista est nobilitas diminuta, quae venit ex multorum aggregatione, quia quod non potest in se habere per unum habet per plura ».

simplicius, tanto potentius », sert ici encore d'argument. Il s'agit de montrer que Dieu n'a qu'une seule opération, mais qu'il produit plusieurs effets :

« A l'objection selon laquelle rien d'absolument simple n'a d'opérations multiformes, il faut répondre que l'opération se dit de l'œuvre opérante et de l'œuvre opérée, c'est-à-dire de l'acte actif et de l'effet produit. Donc selon le premier mode, l'opération de Dieu est identique à Dieu lui-même, et donc elle n'est pas multipliée en raison de [Dieu] en soi, mais en raison de l'effet produit du côté de la créature. La proposition [de l'objection] est donc vraie selon le premier mode, mais non selon le second : parce que plus quelque chose est simple, plus il est puissant, et par là plus il est le principe d'effets multiformes. »¹⁰⁰⁰

En vertu de sa simplicité, Dieu n'a qu'une opération, qui n'est autre que lui-même. Mais parce que l'absolue simplicité implique une puissance infinie, cette opération est le principe d'effets très variés. Nous pouvons nous reporter au *Breviloquium* pour trouver une transposition intéressante de ce raisonnement aux idées divines, à la fois une en Dieu en vertu de sa simplicité et multiples du point de vue des créatures qu'elles expriment. Bonaventure part de l'association en Dieu de la simplicité et de la perfection suprêmes, fondées respectivement sur sa primauté et sa suprématie¹⁰⁰¹ :

« le premier principe, du fait qu'il est premier et suprême, a une connaissance à la fois simple et parfaite au plus haut point : parce que parfaite au plus haut point, il connaît toutes choses de la façon la plus distincte sous toutes les conditions que les choses ont ou peuvent avoir [...]. Mais parce que la perfection de la sagesse s'allie à la suprême simplicité, il en résulte qu'il connaît toutes les autres choses que lui-même en lui et par lui »¹⁰⁰² ;

« parce que la sagesse divine est en même temps simple et parfaite au plus haut point, l'unité s'allie à la multitude des raisons et des idées »¹⁰⁰³.

L'alliance de la perfection et de la simplicité permet de justifier le paradoxe de la science divine, en vertu duquel Dieu connaît parfaitement et distinctement, non seulement lui-même, mais toutes les créatures, actuelles et potentielles, sans pour autant recourir à une multiplicité d'idées et d'actes, mais en les connaissant par un acte unique qui n'est autre que lui-même. La connaissance divine, pour être *distinctissime*, suppose d'avoir de chaque chose « des raisons et des idées comme similitudes très parfaitement expressives »¹⁰⁰⁴. Mais parce que Dieu est simple, ces idées, bien que fournissant la connaissance la plus vraie, distincte et exacte qui soit, ne sont pas multiples, mais une en Dieu : « aussi, de même que Dieu, par une seule puissance, produit toutes

¹⁰⁰⁰ DMT, q. 3, a. 1, ad 12 : « Ad illud quod obiicitur, quod nihil omnino simplex habet multiformem operationem ; dicendum, quod operatio dicitur et ipsum *opus operans* et *opus operatum*, sive actus activus et effectus productus. Primo igitur modo operatio Dei est idem quod ipse Deus, et ideo non multiplicatur ratione sui in se, sed ratione effectus producti ex parte creaturae. Primo igitur modo habet propositio veritatem, secundo vero non : quia quanto aliquid simplicius, tanto potentius, ac per hoc tanto magis est principium effectuum multiformium. »

¹⁰⁰¹ Voir *Breviloquium*, I, c. 3, § 2 : « cum *primum* et *summum* principium, hoc ipso quod *primum*, sit *simplicissimum* ; hoc ipso quod *summum*, sit *perfectissimum*... ».

¹⁰⁰² *Breviloquium*, I, c. 8, § 4-5 : « *primum* principium, hoc ipso quod *primum* et *summum*, cognitionem habet simul *simplicissimam* et *perfectissimam* : quia *perfectissimam*, ideo cognoscit omnia distinctissime sub omnibus conditionibus, quas res habent vel habere possunt [...]. Sed quia simul stat *perfectio* sapientiae cum *summa simplicitate*, hinc est, quod omnia *alia a se* cognoscit in se et per se ».

¹⁰⁰³ *Breviloquium*, I, c. 8, § 7 : « quia simul est *simplicissima* et *perfectissima* divina sapientia ; sic *unitas* simul stat cum multifirmitate rationum et idearum ».

¹⁰⁰⁴ *Breviloquium*, I, c. 8, § 7 : « Quia enim [divina sapientia] *perfectissima* est, ideo distinctissime cognoscit universa et singula et illa omnia distinctissime et *perfectissime* repraesentat ; et ideo singulorum dicitur habere rationes et ideas tanquam rerum similitudines *perfectissime* expressivas. »

choses dans le temps selon leur totale intégrité, de même il les exprime toutes éternellement par une seule vérité. »¹⁰⁰⁵ Comme le précisait notre texte du *DMT*, Dieu crée toutes choses par une unique opération identique à lui-même, Dieu et sa puissance sont en effet une seule et même chose. De même, Dieu et sa vérité sont identiques¹⁰⁰⁶, ainsi il connaît toutes choses par une seule vérité et un seul acte d'intelligence, qui n'est autre que lui-même, c'est pourquoi saint Bonaventure pouvait dire que Dieu connaît toutes les créatures « *in se et per se* ». Autrement dit, toutes les idées divines sont réellement une en Dieu¹⁰⁰⁷, identiques entre elles et à Dieu. Cette unité des idées divines n'empêche cependant pas d'en parler au pluriel : « en Dieu, une est la vérité d'un unique acte d'intelligence ; cependant on parle de plusieurs similitudes, idées et raisons en raison d'une pluralité d'idéats, ou existants, ou futurs, ou possibles. Mais ces raisons ou idées, bien qu'elles soient une seule vérité, lumière et essence, ne sont pas dites cependant être une seule raison ou idée. En effet, une raison ou une idée est dite, selon la raison d'intelligence, [relativement] à autre chose. »¹⁰⁰⁸ On ne dit pas que Dieu connaît par une seule idée ou raison, dans la mesure où la raison ou l'idée est raison ou idée *de*, elle se dit *ad alterum*, relativement à ce dont elle est l'idée. Ainsi bien que la science divine soit absolument simple et une, on parle de plusieurs idées divines, en raison de la pluralité des objets connus, de même que l'on parle de plusieurs productions divines, selon l'*opus operatum*, bien qu'il n'y ait en Dieu qu'une seule action et opération, selon l'*opus operans*.

Un beau passage du *CS* souligne le même contraste entre multiplicité du créé et unité des idées divines et permet d'approfondir l'affirmation du *DMT* relevée ci-dessus : « ce que [la créature] ne peut avoir en elle-même par l'unité, elle l'a par la pluralité. »

Objection : « on dit que le monde sensible est fait à la ressemblance du monde archétypal, qui est dans l'esprit divin – en effet, il est fait à son expression – mais dans ce [monde archétypal], toutes les choses sont une ; il en va donc de même dans ce monde [sensible] ; il semble donc qu'aucune multitude ne pouvait venir du [monde archétypal]. »

« A ce qui est objecté à partir du monde archétypal et du monde sensible, il faut répondre que celui-ci imite celui-là autant qu'il le peut, mais de façon défailante. En effet, dans celui-là, la suprême beauté passe par une unité absolue ; mais ici, [dans le monde sensible], s'il y avait unité, il n'y aurait pas de beauté, parce qu'il n'y aurait ni ordre, ni perfection. C'est pourquoi, pour que le monde imitât dans la

¹⁰⁰⁵ *Breviloquium*, I, c. 8, § 7 : « Quia vero [divina sapientia] simplicissima est, ideo omnes similitudines illae sunt unum in ipsa. Unde sicut Deus una virtute omnia producit ex tempore secundum omnimodam rerum integritatem, sic una veritate omnia exprimit sempiternaliter. »

¹⁰⁰⁶ Sur l'identité entre la vérité et l'essence divines, voir *CS*, I, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, ad 4.

¹⁰⁰⁷ Voir *CS*, I, d. 35, a. un., q. 2, resp. : « ideae sunt unum secundum rem. Et hoc patet sic : idea in Deo dicit similitudinem, quae est ratio cognoscendi ; illa autem secundum rem est ipsa divina veritas, sicut supra [q. 1] monstratum est ; et quia illa est una, patet, quod secundum rem omnes ideae unum sunt. »

¹⁰⁰⁸ *Breviloquium*, I, c. 8, § 7 : « una est veritas unius actus intelligentiae in Deo ; dicuntur tamen plures similitudines, ideae et rationes ratione pluralitatis ideatorum, vel existentium, vel futurorum, vel possibilium. Hae autem rationes vel ideae, licet sint una veritas et lux et essentia, non tamen dicuntur esse una ratio vel idea. Ratio enim vel idea dicitur ut ad alterum secundum rationem intelligendi. »

perfection et la beauté, il fallait qu'il eût une multitude, pour que de multiples [choses] fissent ce que l'un ne pouvait faire par soi. »¹⁰⁰⁹

Le « monde archétypal » désigne les idées divines qui sont la cause formelle du monde créé¹⁰¹⁰. La multiplicité du créé, et plus précisément ici du sensible, permet de transposer à cette échelle inférieure la perfection qui s'accomplit, en Dieu, par l'unité : ainsi, dans le sensible, pour qu'un ordre et une harmonie apparaissent, il faut que plusieurs éléments puissent être ordonnés et harmonisés. La multiplicité du créé est donc à la fois un déploiement et une inévitable dégradation de la perfection simple de Dieu.

Réciproquement, après ce déploiement du simple, Bonaventure trace un mouvement symétrique de *reductio*, des créatures à Dieu, comparable au retour du cercle vers son centre : les choses « qui sont dans la créature par la multitude de formes et la différence réelle se trouvent en Dieu bien plus parfaitement par l'identité la plus simple »¹⁰¹¹. Cette *reductio* désigne ici non le retour effectif et existentiel des créatures à leur origine incréée, mais l'effort cognitif de l'esprit humain, qui remonte à Dieu à partir de ce qu'il observe dans le créé. Ce faisant, il découvre en Dieu l'alliance, difficile à penser pour lui, entre simplicité absolue et variété des perfections.

¹⁰⁰⁹ CS, II, d. 1, p. II, a. 1, q. 1, arg. 3 et ad 3 : « mundus sensibilis dicitur assimilari mundo archetypo, qui est in mente divina — ad illius enim expressionem factus est — sed in illo omnia sunt unum : ergo et in hoc mundo : ergo videtur, quod ab illo non potuerit esse multitudo. [...] Quod obiicitur de archetypo et sensibili mundo, dicendum, quod iste imitatur illum in quantum potest, sed deficit. In illo enim est summa pulcritudo per omnimodam unitatem ; hic autem, si esset unitas, non esset pulcritudo, quia non esset ordo nec perfectio. Et ideo, ut mundus hic imitaretur in perfectione et pulcritudine, oportuit, quod haberet multitudinem, ut multa facerent quod unum facere per se non posset. »

¹⁰¹⁰ Voir (nous soulignons) : CS, I, d. 6, a. un., q. 3, ad 4 : « ... respondet ad hoc Altissiodorensis in quaestione de mundo archetypo sive de ideis, quod *idea sive mundus archetypus...* » ; CS, I, d. 27, p. II, a. un., q. 4, resp. : « haec tria in *Filio Dei* est considerare : originem, secundum quam dicitur filius ; dispositionem aeternam, secundum quam dicitur *mundus archetypus et ars plena omnium rationum viventium* ; et unionem, secundum quam dicitur homo factus » ; CS, I, d. 6, a. un., q. 3, resp. : « per modum exemplaritatis est procedere dupliciter. Uno modo sicut exemplatum proprie ; et sic *creatura procedit a Deo tanquam exemplatum ab exemplari*, et sic exemplar importat *causalitatem formalem* respectu exemplati. Alio modo dicitur procedere per modum exemplaritatis sicut ratio exemplandi. Et sic videtur procedere ipse Filius, qui dicitur Verbum Patris, quo non tantum se loquitur Pater, sed etiam cetera disponit. Unde *Filius secundum Augustinum* sexto de Trinitate dicitur « *ars plena omnium rationum viventium* ». Et hinc habet ortum illud quod consuevit dici, quod *qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse.* »

¹⁰¹¹ DMT, q. 3, a. 1, ad 1 : « quae in creatura sunt per multiformitatem et differentiam realem multo perfectius reperiuntur in Deo per simplicissimam identitatem ».

2. Simplicité, perfection et perfections

Dieu est Premier et Créateur. Parce qu'il est premier, il est absolument simple, mais en tant que Créateur préexistant en lui toutes les perfections du créé. En effet « ce qui dans la créature dit une noblesse *absolue* doit être attribué *proprie et vere* à l'essence créatrice »¹⁰¹². La simplicité divine s'oppose bien à la composition du créé, mais non à la variété de ses perfections. Il y a même une connexion intime entre cette simplicité et l'excellence suprême des perfections divines.

A. « Simple au plus haut point par l'exclusion de toute composition et l'inclusion de toute perfection »

Saint Bonaventure y insiste immédiatement après avoir démontré la simplicité divine. Il ajoute aux deux notes de *vérité* (il est vrai que Dieu est absolument simple) et de *propriété* (c'est là le propre de Dieu), la note de *perfection* (la simplicité va de pair en Dieu avec la perfection). La simplicité suprême convient à Dieu non seulement « *vere et proprie* », mais également « *perfecte* »¹⁰¹³ :

« En effet, parce qu'il est *parfait au plus haut point*, [Dieu] a toutes les conditions de la noblesse ; mais parce qu'il est *ultime* et le meilleur, ce pour quoi sont toutes choses, il a toutes ces conditions de manière suprême ; parce qu'il est *premier*, sans aucune diversité en lui, il est nécessaire que toutes [ces conditions] soient une en lui et ainsi qu'il soit simple au plus haut point par l'exclusion de toute composition et l'inclusion de toute perfection. Toutes les conditions de la noblesse sont donc en Dieu, à savoir la puissance, la sagesse et la volonté, la bonté, la vérité et l'unité, *être, vivre* et *penser* etc. de manière véritable, parfaite et suprême sous leur raison propre et parfaite ; cependant elles sont tellement une qu'elles n'induisent aucune composition ni ne diminuent la simplicité. »¹⁰¹⁴

Les trois caractéristiques qui ont permis d'établir la simplicité de Dieu – sa primauté, son statut de fin ultime et sa suprême perfection – sont à nouveau convoquées pour marquer l'alliance de sa simplicité avec la perfection. Premièrement, la perfection suprême de Dieu exige, on l'a vu, que toutes les noblesses ou perfections absolues présentes chez les créatures le soient

¹⁰¹² DMT, q. 3, a. 1, ad 3 : « dicendum, quod est nobilitas *simpliciter*, et est nobilitas *secundum quid*. Illud autem, quod in creatura dicit nobilitatem *simpliciter*, proprie et vere attribuendum est creatrici essentiae ; quod autem dicit nobilitatem cum diminutione, illud non convenit Deo attribui. Cum ergo dicitur, quod maior compositio in creatura facit ad perfectionem nobilitatis, sicut patet in homine ; dicendum, quod ista est nobilitas diminuta, quae venit ex multorum aggregatione, quia quod non potest in se habere per unum habet per plura ».

¹⁰¹³ DMT, q. 3, a. 1, concl. : « et sic *esse* simplicissimum convenit Deo *vere et proprie*, non enim est haec tria [i.e. primus, ultimus et perfectissimus] in aliquo alio reperire. – Competit etiam *perfecte* ex hac triplici conditione. »

¹⁰¹⁴ DMT, q. 3, a. 1, concl. : « Quia enim est *perfectissimum*, habet omnes conditiones nobilitatis ; quia vero *ultimum* et optimum, propter quod sunt omnia, omnes illas conditiones habet in summo ; quia *primum*, in quo nulla diversitas, necesse est, quod omnes sint in ipso unum et sic simplicissimum per exclusionem omnis compositionis et inclusionem omnis perfectionis. Sunt ergo in Deo omnes conditiones nobilitatis, scilicet potentia et sapientia et voluntas, bonitas, veritas et unitas, *esse, vivere* et *intelligere* et cetera similia vere, perfecte et summe sub propria et perfecta ratione ; sunt tamen unum adeo, ut nullam inducant compositionem nec minuant de simplicitate. »

aussi *a fortiori* en Dieu. En second lieu, ces perfections sont présentes en Dieu à leur niveau suprême, dans la mesure où en tant que fin ultime, il est aussi l'être le meilleur qui soit. Mais la présence véritable et suprême de toutes ces perfections en Dieu doit s'accorder avec sa simplicité. C'est le troisième point, fondé sur la primauté, dont nous remarquons que des trois caractéristiques, c'est bien elle qui fonde la simplicité. Parce que Dieu est premier et donc absolument simple, toutes ses perfections, aussi véritables soient-elles, sont absolument une. Saint Bonaventure exacerbe le paradoxe : « *per exclusionem omnis compositionis et inclusionem omnis perfectionis* ». Aucune perfection ne manque à Dieu, bien plus il les possède chacune à leur niveau suprême d'excellence, sans que cela entraîne de composition ni compromette sa simplicité absolue.

Une clé pour comprendre ce qui demeure de toute façon un mystère pour notre intelligence est l'excellence suprême des perfections divines : c'est parce qu'elles sont suprêmes qu'elles sont absolument une et, réciproquement, c'est parce que les perfections sont médiocres dans les créatures qu'elles y sont distinctes. Ainsi, « il ne peut pas y avoir de puissance *suprême* là où il n'y a ni volonté ni sagesse »¹⁰¹⁵. Une puissance qui s'exerce sans sagesse recèle beaucoup d'impuissance, comme le montre la faiblesse des régimes tyranniques. C'est pourquoi ces trois perfections de puissance, sagesse et volonté, « disent *explicitement* quelque chose de plus » que l'une d'entre elles, « mais *implicitement* chacune d'entre elles est incluse dans les autres »¹⁰¹⁶, si on les considère à leur niveau suprême. Aussi « si l'une était attribuée à Dieu sans les autres, elle serait attribuée de manière diminuée »¹⁰¹⁷. Par extrapolation, on devine que toutes les perfections suprêmes s'impliquent réciproquement et que leur suprématie est solidaire de leur identité mutuelle. Cette explication, notons-le, n'est pas contraignante et prétend seulement rendre plausible l'accord entre simplicité et perfection absolues.

B. Les limites de notre intelligence

La difficulté qu'éprouve notre intelligence à penser un Dieu à la fois simple et riche de perfections est due à ses limites structurelles. Comme dans le *CS*, saint Bonaventure cite en ce

¹⁰¹⁵ *DMT*, q. 3, a. 1, ad 8 : « non enim potest esse summa potentia, ubi non sit voluntas et sapientia » ; nous soulignons.

¹⁰¹⁶ *DMT*, q. 3, a. 1, ad 8 : « Ad aliud, quod obicitur, quod aut potentia et sapientia et voluntas plus dicunt quam unum aliquod horum, aut nihil ; dicendum, quod *explicite* aliquid plus dicunt, sed *implicite* unum eorum clauditur in reliquo ».

¹⁰¹⁷ *DMT*, q. 3, a. 1, ad 8 : « si unum absque altero Deo attribuatur, diminute attribuitur ».

sens saint Augustin : « Dieu est pensé plus véritablement qu'il n'est dit, et il est plus véritablement qu'il n'est pensé »¹⁰¹⁸. Le *DMT* n'envisage pas la question des *noms* divins et du discours théologique, mais se penche sur le fonctionnement de notre *intelligence*, à cause duquel Dieu « *est* plus véritablement qu'il n'est *pensé* ».

En effet, notre intelligence pense toutes choses, y compris les simples, de manière composée. Saint Bonaventure formule la même loi de la résolution en *quod est* et *quo est* que dans le *CS* : « Notre intellect résout complètement toute intellection d'une chose en l'intellection de son *quo est* et de son *quod est* [...] elle ne peut pas penser autrement. »¹⁰¹⁹ C'est pourquoi elle est incapable d'atteindre comme telle la simplicité suprême¹⁰²⁰. Bien qu'elle affirme que Dieu est simple, elle le pense nécessairement *sur le mode* de la composition : « notre intelligence, quand elle pense Dieu, pense assurément qu'il y a en lui toute simplicité et aucune composition, aucun assemblage (*concretio*), cependant elle [le] pense par mode de *quo est* et *quod est* »¹⁰²¹.

Ce faisant, elle n'est pas pour autant dans l'erreur, car « elle ne pose pas ce mode *circa rem* »¹⁰²². En effet, comme saint Bonaventure a commencé par le préciser¹⁰²³, le mode par lequel l'intelligence pense quelque chose peut s'appliquer soit à la chose elle-même, soit à l'intelligence, soit à la *ratio intelligendi* intermédiaire : il est alors posé respectivement *circa rem* (penser spirituellement les choses spirituelles), *circa se* (penser abstraitement les choses conjointes) ou *circa rationem* (penser l'un de manière multiple, grâce à plusieurs raisons). Le mode de la composition par lequel l'intelligence est obligée de penser Dieu, malgré son absolue simplicité, est ainsi posé non pas *circa rem* – ce qui signifierait que Dieu lui-même est composé – mais *circa se* ou *circa rationem*. « Toute intelligence défaille à penser l'être divin, mais néanmoins l'intelligence fidèle ne pense rien d'autre de lui sinon qu'il est un quand elle pense l'un de manière multiple, l'abstrait concrètement, le simple de manière complexe, l'immense de manière finie, l'éternel temporellement,

¹⁰¹⁸ *De Trinitate*, VII, 4, 7 : « Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur » Saint Bonaventure (*DMT*, q. 3, a. 1, concl.) cite en inversant : « Et hinc est, « quod verius est, quam intelligatur, et verius intelligitur, quam dicatur » ut dicit Augustinus. »

¹⁰¹⁹ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « intellectus noster omnem intellectum rei complete resolvit in intellectum eius *quo est* et *quod est* [...] aliter non potest intelligere. »

¹⁰²⁰ *DMT*, q. 3, a. 2, ad 9 : « ...simplicitatem summam, ad quam [...] non potest intellectus noster pertingere ».

¹⁰²¹ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « intellectus noster, cum Deum intelligit, omnino intelligit, quod in ipso est omnis simplicitas et nulla compositio, nulla concretio, tamen intelligit per modum *quo est* et *quod est* ».

¹⁰²² *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « nec tamen est *falsus*, quia non ponit modum illum *circa rem* ».

¹⁰²³ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « Cum enim ad considerationem necessario concurrant tria, scilicet *intelligens*, *res intellecta* et *medium* sive ratio intelligendi ; aliquis modus potest tripliciter attribui nostro intellectui : aut ita, quod illum modum ponat *circa rem*, et tunc est verus, si in re illa reperitur, ut spiritualiter intelligit spiritualia ; aut ita, quod ponat illum modum *circa se*, ut cum abstracte intelligit coniuncta, et tamen non est mendax, quia, sicut dicit Philosophus, « abstrahentium non est mendacium » ; aut eum ponit *circa rationem*, per quam intelligit, ut cum multipliciter intelligit unum per multa. »

parce que, comme on l'a dit, elle n'attribue pas ces modes à l'intelligible lui-même, mais à soi-même qui intelliige ou à la raison d'intelliiger. »¹⁰²⁴

Notre intellection de Dieu est défaillante, parce que nous le pensons nécessairement sur un mode qui n'est pas le sien, mais sur celui propre aux créatures – le mode de la multiplicité, de la composition, de la finitude, de la temporalité – cependant insiste Bonaventure, cette intellection n'est pas fausse, car malgré la défaillance de notre pensée, nous savons bien ce qu'il en est de Dieu lui-même : il est un, simple, infini, éternel. Mais Bonaventure ne s'attache pas seulement à montrer que notre intellection de Dieu n'est pas *fausse*, il montre ensuite qu'elle n'est pas *vaine* : « notre intellect, quand il pense Dieu [...] pense par mode de *quo est* et de *quod est* ; cependant il n'est pas faux, parce qu'il n'applique pas ce mode à la chose elle-même [i.e. Dieu], ni vain, puisque quelque chose répond réellement du côté de Dieu, bien que ce ne soit pas divers. »¹⁰²⁵ Lorsque nous attribuons diverses choses à Dieu, la diversité n'est certes pas en Dieu mais seulement dans notre intelligence, ceci dit il y a bien quelque chose en Dieu qui correspond à tout ce que nous lui attribuons. Mais ce répondant en Dieu aux diverses perfections que nous lui attribuons est unique.

Comment est-il possible que les perfections soient en Dieu selon leur « raison propre » et pourtant qu'une seule et unique réalité simple en soit le fondement ? La réponse l'affirme sans l'expliquer plus avant et donne seulement des exemples : « il y a véritablement en Dieu essence et suppôt, mais pourtant ils sont un ; véritablement volonté et puissance, qui cependant ne sont pas plusieurs, mais sont connues par plusieurs. »¹⁰²⁶ Le texte le plus précis dans le *DMT* sur la distinction entre les perfections divines répond à l'objection suivante : « ou bien la vérité et la bonté sont identiques, ou bien elles ne le sont pas. Si elles le sont, alors le vestige de la bonté est le vestige de la vérité, ce qui est faux ; mais si elles diffèrent d'une certaine façon, alors ce dans quoi elles sont est composé d'une certaine façon. Si tu réponds qu'elles diffèrent en raison, on demande alors ce qui se tient sous cette raison. »¹⁰²⁷

« quant au signifié principal ou à la chose intelligée par ces noms [vérité et bonté], ils disent la même chose à propos de l'être divin, parce que Dieu n'est pas bon par une chose et vrai par autre chose, mais ce par quoi il est bon, c'est ce par quoi il est vrai. Mais quant à la raison d'intelliiger, selon laquelle

¹⁰²⁴ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « a divino *esse* intelligendo deficit omnis intellectus, et tamen nihilominus intellectus fidelis circa ipsum non intelligit nisi unum, cum *unum* intelligit multiformiter, *abstractum* concrete, *simplex* complexe, *immensum* finite, *aeternum* temporaliter, quia, ut dictum est, modos istos non attribuit ipsi intelligibili, sed sibi intelligenti vel rationi intelligendi. »

¹⁰²⁵ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « Unde intellectus noster, cum Deum intelligit, [...] intelligit per modum quo est et quod est ; nec tamen est falsus, quia non ponit modum illum circa rem, nec vanus, quia revera aliquid respondet ex parte Dei, licet non diversum. »

¹⁰²⁶ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « Vere enim est in Deo essentia et suppositum, sed tamen sunt unum ; vere voluntas et potentia, tamen non sunt plura, sed cognoscuntur per plura. »

¹⁰²⁷ *DMT*, q. 3, a. 1, arg. 6 : « aut est idem veritas et bonitas, aut non. Si idem : ergo vestigium bonitatis est vestigium veritatis, quod falsum est ; si vero aliquo modo differunt : ergo illud, in quo sunt, aliquo modo est compositum. – Si dicas, quod ratione differunt ; quaeritur tunc, quid subsit illi rationi. »

l'intellect s'élève des créatures vers l'intelligence du Créateur, il y a une différence : en effet, puisque la vérité et la bonté incréées est intelligée par [la vérité et la bonté] créées et qu'elles ont dans les créatures une différence selon un certain mode, elles sont dites être distinctes selon un certain mode du côté de la raison d'intelliger, bien qu'elles soient identiques du côté de la chose. Cependant, il n'y a pas ici de fausseté ou d'erreur dans l'intellection, car elles sont véritablement et de la façon la plus parfaite en Dieu, bien qu'elles ne soient pas diversifiées réellement entre elles, comme dans l'être créé. »¹⁰²⁸

Les perfections divines sont identiques *ex parte rei*, du côté de Dieu, mais distinctes *ex parte rationum intelligendi*. C'est parce que les perfections diffèrent entre elles chez les créatures et que nous connaissons Dieu seulement à partir de ces dernières, que nécessairement nous concevons les perfections divines sous le mode de la distinction¹⁰²⁹. Nous sommes incapables de penser les perfections telles qu'elles sont en Dieu, c'est-à-dire sur le mode de la simplicité. La vérité et la bonté sont en Dieu « *vere et perfectissime* », sans y être distinctes, de sorte que « ce par quoi il est bon, c'est ce par quoi il est vrai. » Le fondement en Dieu de sa bonté et de sa vérité, et ainsi de toutes ses perfections, est la même réalité, à savoir Dieu lui-même. Quant au fondement de la diversité des raisons, il se trouve du côté du créé.

Un paragraphe important du *Breviloquium*¹⁰³⁰ complète cette analyse. Il s'agit de l'exposé des trois « modes de différer, *modi differendi* » que l'on peut trouver en Dieu¹⁰³¹. La première différence, « *secundum modos essendi sive emanandi* », est celle existant entre les Personnes divines, elle est la plus grande, « *maior* », des trois différences. Elle est telle qu'une Personne ne peut être dite d'une autre, le Père par exemple n'est pas le Fils. En second lieu, une différence plus petite, « *minor* », « *secundum modos se habendi* », est celle entre l'essence et la Personne : certes elles peuvent se dire l'une de l'autre, le Père est Dieu, Dieu est Père, mais on peut dire de l'une ce qu'on ne saurait dire de l'autre, ainsi la Personne se distingue d'une autre Personne, ce qui n'est pas le cas de l'essence, par exemple le Père se distingue du Fils, mais Dieu ne se distingue pas du Fils. Saint Bonaventure dit que cette deuxième différence se trouve « *in attributis* », c'est-à-dire qu'on peut

¹⁰²⁸ DMT, q. 3, a. 1, ad 6 : « Ad illud quod obiicitur, quod aut idem est in Deo veritas et bonitas, aut non ; dicendum est, quod, quantum est ex parte *principalis significati* seu rei per haec nomina intellectae, idem dicunt circa *esse* divinum, quia non alio est Deus bonus et alio verus, sed eo ipso bonus, quo verus. Quantum autem est ex parte *rationis intelligendi*, secundum quam intellectus a creaturis ascendit ad intelligentiam Creatoris ; sic differentia est : quia, cum veritas et bonitas increata intelligatur per creatam, et haec in creaturis habeant aliquo modo differentiam ; ideo ista aliquo modo dicuntur distinguere ex parte *rationum intelligendi*, licet idem sint ex parte *rei* ; nec tamen est ibi falsitas vel error in intelligendo, quia haec vere et perfectissime sunt in Deo, licet non diversificentur realiter inter se, sicut in *esse* creato. »

¹⁰²⁹ Voir aussi DMT, q. 3, a. 1, ad 7 : « etsi illa sint *idem* secundum rem in Deo, dicuntur tamen *diversificari* secundum *rationem intelligendi* ex parte nostra. Unde sicut illis respondet alia et alia proprietates repraesentativa in vestigio creaturae repraesentantis, quia non est idem bonitas et veritas in natura creata ; sic respondet ei alia et alia potentia in imagine apprehendente, in intellectiva et affectiva, quia tam in vestigio quam in imagine sunt aliqua per diversitatem, correspondentia tamen aliquibus in Deo, quae habent omnimodam identitatem secundum rem. » Les perfections sont identiques en Dieu, mais diverses dans les vestiges et donc dans notre appréhension.

¹⁰³⁰ *Breviloquium*, I, c. 4, § 6.

¹⁰³¹ Sur ce thème, voir Bernhard Jansen, « Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis », in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1929 (53), p. 317-344, notamment p. 332 sq. pour Bonaventure ; Titus Szabo, « De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica », in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Rome, 1951, p. 379-445, notamment pour Bonaventure p. 423 sq. ; Hans Kraml, « Beobachtungen zum Ursprung der « distinctio formalis » », in *Via Scoti. Methodologica ad mentem J. D. Scoti*, éd. L. Siléo, Roma, Antonianum, 1995, p. 305-318.

attribuer à l'une ce qu'on ne peut attribuer à l'autre. Enfin, la troisième différence et la plus petite des trois, « *minima* »¹⁰³², est « *in connotatis* » et « *secundum modos intelligendi* ». C'est ainsi que diffèrent les propriétés substantielles de Dieu, comme la sagesse et la bonté. Certes la sagesse est la bonté et la bonté est la sagesse – sinon ce serait la *differentia maior* – certes on peut dire de l'une ce que l'on dit de l'autre, par exemple en Dieu la sagesse et la bonté sont infinies – sinon ce serait la *differentia minor* – mais cependant il demeure une différence : « En effet, bien que l'un soit dit mutuellement de l'autre, et que la même [chose] puisse être dite des deux, cependant les deux ne connotent pas la même [chose] ni ne sont pensés par la même [chose ou raison]. »¹⁰³³ Si les connotés de la sagesse et de la bonté étaient les mêmes, ces termes seraient synonymes. Saint Bonaventure tient donc à la fois la parfaite simplicité de Dieu, « ce qui est en Dieu est Dieu lui-même un et seul »¹⁰³⁴, et la présence en Dieu de toutes les perfections dans leur totale spécificité et intégrité, « sous leur raison propre et parfaite »¹⁰³⁵.

Mais pour donner l'intuition de ce mystère d'alliance entre simplicité et variété des perfections, qui est le mystère de Dieu lui-même, saint Bonaventure adopte volontiers un point de vue plus élevé que celui de la différence de raison. En effet, immédiatement après avoir expliqué dans le *DMT* que toutes les perfections sont en Dieu « véritablement, parfaitement et suprêmement, sous leur raison propre et parfaite », sans pour autant induire de composition ni diminuer la simplicité, il invite à prendre de la hauteur : « On ne peut le voir clairement que si on pense de la même façon dans l'être divin la suprême simplicité avec la suprême immensité »¹⁰³⁶. Ce sera l'objet d'une bonne partie de la question 4.

¹⁰³² Voir aussi *DMT*, q. 3, a. 2, resp. : « Differentia vero quantum ad rationes intelligendi est in proprietatibus essentialibus, quae omnino idem sunt, sicut veritas et bonitas ; tamen noster intellectus intelligit per diversa et sub alia ratione et alia, et ideo aliter nominat ; et haec est minima differentia, quae possit inveniri circa divina, quia magis est ex parte nostri quam Dei. Stat igitur summa simplicitas non solum cum personali distinctione, sed etiam cum multiforimi attributione. »

¹⁰³³ *Breviloquium*, I, c. 4, § 6 : « Licet enim unum de altero dicatur ad invicem, et idem possit dici de utrisque, non tamen idem connotatur utrobique, nec per idem intelligi datur utrumque. »

¹⁰³⁴ *Breviloquium*, I, c. 4, § 6 : « quidquid est in Deo est ipse Deus unus et solus ».

¹⁰³⁵ *DMT*, q. 3, a. 1, concl.

¹⁰³⁶ *DMT*, q. 3, a. 1, concl. : « Sunt ergo in Deo omnes conditiones nobilitatis [...] vere, perfecte et summe sub propria et perfecta ratione ; sunt tamen unum adeo, ut nullam inducant compositionem nec minuant de simplicitate. – Quod clare non videt, nisi qui similiter intelligit circa divinum esse summam simplicitatem cum summa immensitate »

3. Simplicité et infinité

En passant à l'étude de l'infinité dans la question 4, saint Bonaventure ne quitte pas pour autant le terrain de la simplicité. Les deux attributs forment un couple indissociable et fondateur dans le *DMT*. L'article 1 de la question 4 oriente toute la démonstration de l'infinité divine sous l'angle de sa compatibilité et plus encore de sa « concorde admirable » avec la simplicité. Saint Bonaventure y montre non seulement que l'infinité peut être dérivée de la simplicité, mais surtout qu'il y a un accord profond entre ces deux attributs. Ainsi qu'il l'avait annoncé, c'est cet accord qui permet ultimement selon lui de comprendre l'alliance en Dieu entre la simplicité et la richesse des perfections. La question 4 doit donc clarifier en retour les affirmations de la question précédente sur la simplicité divine.

A. Une « concorde admirable »

La réponse de l'article 1 de la question 4 est animée à chacune de ses étapes par l'alliance entre simplicité et infinité : tout d'abord dans le travail de définition de l'infini, où l'infini proprement divin se voit caractérisé par sa conformité à la simplicité suprême ; puis dans la démonstration de l'infinité divine, dont le fondement premier est la simplicité suprême de Dieu ; enfin dans le développement conclusif, où il s'agit précisément de comprendre « comment la simplicité ne contredit pas l'immensité »¹⁰³⁷ en faisant appel à l'excellence divine, mesurée par la *quantité de puissance*.

a. L'infinité comme perfection, définie grâce à la simplicité

Saint Bonaventure commence par distinguer les différentes manières de parler d'*infini*, selon plusieurs divisions successives¹⁰³⁸, jusqu'à identifier un infini « par négation de la fin », où la

¹⁰³⁷ *DMT*, q. 4, a. 1, resp. : « quomodo simplicitas non repugnat immensitati. »

¹⁰³⁸ Il distingue tout d'abord l'infini qui se dit « *privative* » de celui qui se dit « *negative* ». L'infini privatif concerne ce qui est *privé* de fin, c'est-à-dire ce qui est fait pour être fini, mais n'est pas actuellement fini. Cet infini « prive de l'acte » et est donc une imperfection. L'infini négatif quant à lui écarte absolument la fin, « *simpliciter removel finem sive finitatem* », et cela de deux manières différentes selon que la fin signifie le terme ou bien la perfection. L'infini « *per abnegationem finis-complementi* » dit évidemment une imperfection et un mal. C'est donc dans l'infini « *per abnegationem finis-termini* » qu'il faut chercher l'infini divin. Sur la transformation de la distinction aristotélicienne entre infini privatif et négatif que Bonaventure effectue et sur la relative « confusion » qui en résulte, voir A. Côté, *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, p. 112, note 1 : « alors que la distinction aristotélicienne permettait d'opposer

fin désigne le terme. C'est ici que la simplicité intervient comme critère discriminant pour identifier l'infinité proprement divine.

En effet, il y a deux manières de parler de *terme*, en fonction du type de quantité considéré :

« Il y a en effet un terme selon la quantité matérielle, et il y a un terme selon la quantité spirituelle ; la première est dite 'quantité de masse', la seconde 'quantité de puissance'. Donc, l'infini par négation de terme quant à la quantité de masse dit toujours une certaine imperfection, ou bien en acte, ou bien en puissance, parce qu'il dit un éloignement de la simplicité. En effet, une telle quantité ne demeure pas en même temps avec la simplicité dans une même [chose] et sous le même rapport, et un tel infini n'est jamais en acte, mais seulement en puissance, ce qui est en acte est [ici] le fini. En revanche, l'infini par négation de terme quant à la quantité de puissance ne dit aucune imperfection, mais la suprême perfection, parce qu'il ne contredit pas la simplicité mais bien plutôt ne peut exister que dans du suprêmement simple ; et c'est de cette manière que l'autorité de l'Écriture et la confession de la foi posent l'infinité ou l'immensité dans le Dieu même qui est simple au plus haut point. »¹⁰³⁹

Le couple augustinien *quantitas molis* – *quantitas virtutis* est reformulé avec clarté en quantité matérielle – quantité spirituelle. L'infini comme négation du terme est donc double, selon qu'il s'agit d'un terme selon la quantité matérielle ou la quantité spirituelle. Or saint Bonaventure utilise le critère de la simplicité pour déterminer quel infini convient à Dieu, dont on sait grâce à la question précédente, qu'il est suprêmement simple. L'infini divin n'est pas l'infini selon la quantité matérielle. En effet, rien de ce qui a une quantité matérielle n'est simple, de sorte que l'infini y implique *a fortiori* une diminution de la simplicité, « *dicit recessum a simplicitate.* » Plus quelque chose est grand matériellement, plus il est composé. Dans le domaine de la quantité matérielle, l'infini est donc une imperfection, d'ailleurs dans ce domaine, seul le fini est en acte, l'infini n'est qu'en puissance. Cet infini n'est donc pas celui de Dieu, qui est une perfection et à ce titre nécessairement en acte.

A l'inverse, l'infini par négation de terme selon la quantité spirituelle est propre à Dieu, puisqu'« il ne peut être que dans le suprêmement simple ». Le critère de la simplicité permet de cerner l'infini proprement divin. Mais il reste à démontrer ce qui a été seulement affirmé, à savoir que l'infini selon la quantité spirituelle ne s'oppose pas à la simplicité suprême, mais au contraire y est chez lui.

clairement un infini « noble » à un infini imparfait, les deux infinis de saint Bonaventure [dans le *DMT*] connotent l'incomplétude. [...] Cette maladresse est atypique comme le montrent les passages parallèles ».

¹⁰³⁹ *DMT*, q. 4, a. 1, resp. : « Est enim terminus secundum quantitatem materialem, et est terminus secundum quantitatem spiritualem ; prima dicitur quantitas molis, secunda quantitas virtutis. Infinitum igitur per abnegationem termini circa quantitatem molis semper dicit aliquam incomplectionem aliquo modo, vel actu, vel potentia, quia dicit recessum a simplicitate. Talis enim quantitas non simul stat cum simplicitate in eodem et secundum idem, et tale infinitum nunquam est actu, sed solum potentia, actu autem finitum. Infinitum vero per abnegationem termini circa quantitatem virtutis non dicit aliquam imperfectionem, sed summam perfectionem, quia non repugnat simplicitati, immo non potest esse nisi in summe simplici ; et tali modo Scripturae auctoritas et fidei confessio ponunt infinitatem sive immensitatem in ipso Deo simplicissimo. »

b. Suprêmement simple donc infini

La démonstration de l'infinité divine constitue le deuxième temps de la réponse. Elle s'ouvre par une phrase riche de sens : « L'être divin est infini par cela même par quoi il est suprêmement simple et simplement/absolument suprême », « *Divinum igitur esse eo ipso est infinitum, quo est summe simplex et simpliciter summum.* »¹⁰⁴⁰ Ce beau chiasme donne le plan des lignes suivantes, où saint Bonaventure montrera que Dieu est infini tout d'abord parce qu'il est suprêmement simple, puis parce qu'il est absolument suprême. C'est le premier point qui nous intéressera ici.

Cette phrase introductive est également remarquable par le lien très étroit qu'elle établit entre infinité et simplicité. Elle ne dit pas seulement : « l'être divin est infini parce qu'il est suprêmement simple », mais elle dit : « l'être divin est infini *par cela même par quoi* il est suprêmement simple ». Certes l'infinité dérive de la simplicité. Mais plus profondément, il faut dire que l'infinité et la simplicité ont strictement la même racine en Dieu.

La démonstration de l'infinité à partir de la simplicité en comporte elle-même deux¹⁰⁴¹, selon que l'on part de la simplicité de l'être de Dieu ou bien de la simplicité de sa puissance. « Parce qu'il est suprêmement simple, il est suprêmement uni en soi et dans son pouvoir »¹⁰⁴². Remarquons que dans cette démonstration le vocabulaire de la simplicité fait place à celui de l'unité, sans doute pour faire écho à la maxime du *De Causis*, XVII qui y est citée : « *Omnis virtus unita plus est infinita* ».

Le premier trajet, de la simplicité de l'être divin à son infinité, est rapide : « parce que [l'être divin] est suprêmement uni en soi, il n'a rien en lui de contractant, ni de limitant, ni de déterminant, ni d'enfermant dans un genre, et par là il est hors de tout et au-dessus de tout. »¹⁰⁴³ Il faut sans doute comprendre implicitement que le suprêmement simple ou un ne saurait être limité d'aucune manière, car la limitation implique dualité et composition : elle dit en effet limite et limité, déterminant et déterminé etc. Sans limite, le suprêmement un est de ce fait infini, « *extra omnia et supra omnia* ».

¹⁰⁴⁰ DMT, q. 4, a. 1, resp.

¹⁰⁴¹ Le texte complet, analysé ci-dessous est DMT, q. 4, a. 1, resp. : « *Divinum igitur esse eo ipso est infinitum, quo est summe simplex et simpliciter summum.* – Quia enim est *summe simplex*, ideo unitum est *summe in se* et in suo *posse* ; et quia *summe in se* unitissimum, ideo nihil habet contrahens, nihil limitans, nihil determinans et nihil claudens in genere, ac per hoc extra omnia et supra omnia. – Quia *rursus* unitissimum est respectu *posse*, ideo idem est in eo omnino *esse* et *posse*, et ideo, ubicumque est suum *esse*, et suum *posse* ; et ubi est *esse*, est centrum et origo et fons ipsius *posse* ; et ubi est fons et origo et centrum ipsius *posse*, semper ultra potest ; et ideo, ubicumque potest, semper amplius et ultra potest, ac per hoc *posse* et simul *esse* necesse est infinitatem habere. Cui concordat illud de Causis : « *Omnis virtus unita plus est infinita* » etc. Non ergo haec infinitas simplicitati repugnat, immo est ei consona mirabili et inseparabili concordia. »

¹⁰⁴² DMT, q. 4, a. 1, resp. : « Quia enim est *summe simplex*, ideo unitum est *summe in se* et in suo *posse* ».

¹⁰⁴³ DMT, q. 4, a. 1, resp. : « et quia *summe in se* unitissimum, ideo nihil habet contrahens, nihil limitans, nihil determinans et nihil claudens in genere, ac per hoc extra omnia et supra omnia. »

Le second trajet, de la simplicité de la *puissance* divine à l'infinité de Dieu, apparaît fréquemment dans l'œuvre de saint Bonaventure :

« Puisque [l'être divin] est uni au plus haut point relativement à son pouvoir, être et pouvoir sont en lui absolument identiques, et par conséquent, partout où il y a son être, il y a son pouvoir ; et là où il y a son être, il y a le centre, l'origine et la source de son pouvoir ; et là où il y a la source, l'origine et le centre de son pouvoir, il peut toujours davantage ; aussi, partout où il peut, il peut toujours plus et davantage, et par là il est nécessaire que son pouvoir et en même temps son être aient l'infinité. Avec cela concorde ce passage du *De Causis* : « Toute puissance unie est plus infinie » etc. Cette infinité ne contredit donc pas la simplicité, bien plutôt elle est avec elle dans une consonance admirable et une concorde inséparable. »¹⁰⁴⁴

Nous retrouvons l'argument du *CS*, qui est là encore une explicitation du *De Causis*, XVII. La simplicité implique qu'en Dieu la puissance ne s'ajoute pas à l'être comme quelque chose de distinct. Elle est identique à l'être divin. Or l'être est « le centre, l'origine et la source » de la puissance. La puissance coïncide donc avec sa propre origine, et à ce titre est illimitée. La puissance divine est donc infinie parce qu'elle est simple et coïncide avec l'être divin. De l'infinité de la puissance divine on en déduit aussi immédiatement celle de l'être divin, puisque puissance et être sont identiques en Dieu.

La simplicité de Dieu implique donc son infinité et saint Bonaventure se plaît à souligner ce renversement paradoxal : « Cette infinité ne contredit donc pas à la simplicité, bien plutôt elle est avec elle dans une consonance admirable et une concorde inséparable. » C'est une alliance que l'esprit humain ne conçoit pas spontanément. Ainsi, parmi les objections initiales à l'infinité de Dieu, deux faisaient particulièrement référence à sa simplicité. L'une opposait l'infini au plus petit, et identifiait au contraire ce dernier au suprême simple : « tout infini est dit par opposition au plus petit et par éloignement de ce dernier ; or le plus petit est le simple au plus haut point dans chaque genre : donc l'infini dit l'éloignement de la simplicité. »¹⁰⁴⁵ C'est en effet ce qui vient tout d'abord à l'esprit et qui pousse à opposer simplicité et infinité : l'infinité n'évoque-t-elle pas la richesse la plus multiple, l'extension illimitée, tandis que la simplicité serait du côté de la petitesse du point et finalement d'une certaine pauvreté ? L'autre objection est classique et a pour thème la compréhension du simple¹⁰⁴⁶. L'enchaînement est connu : le simple est sans parties, donc est connu tout entier quand il est connu, donc peut être compris ; or ce qui

¹⁰⁴⁴ *DMT*, q. 4, a. 1, resp. : « Quia rursus unitissimum est respectu *posse*, ideo idem est in eo omnino *esse* et *posse*, et ideo, ubicumque est suum *esse*, et suum *posse* ; et ubi est *esse*, est centrum et origo et fons ipsius *posse* ; et ubi est fons et origo et centrum ipsius *posse*, semper ultra potest ; et ideo, ubicumque potest, semper amplius et ultra potest, ac per hoc *posse* et simul *esse* necesse est infinitatem habere. Cui concordat illud de *Causis* : « Omnis virtus unita plus est infinita » etc. Non ergo haec infinitas simplicitati repugnat, immo est ei consona mirabili et inseparabili concordia. »

¹⁰⁴⁵ *DMT*, q. 4, a. 1, arg. 6 : « omne infinitum dicitur per oppositionem ad minimum et per recessum ab eo ; sed minimum est simplicissimum in unoquoque genere : ergo infinitum dicit recessum a simplicitate. »

¹⁰⁴⁶ *DMT*, q. 4, a. 1, arg. 14 : « omne comprehensibile est finitum ; sed omne simplex est comprehensibile : ergo omne simplex est finitum ; sed divinum esse est simplex : ergo finitum. Minor probatur, quia omne, quod totum cognoscitur, comprehenditur ; sed cum cognoscitur simplex, totum cognoscitur, cum non habeat partem et partem. »

peut être compris est nécessairement fini, l'infini est incompréhensible. Donc ce qui est simple, et Dieu en particulier, est fini.

La « répugnance » que ces objections instaurent entre simplicité et infinité vient d'une conception de la quantité limitée à la quantité matérielle. Comme le disait la réponse, « l'infini par négation de terme quant à la quantité de masse [...] dit l'éloignement de la simplicité. » C'est la quantité spirituelle, *quantitas virtutis*, qui permet de répondre à ces arguments et de concilier simplicité et infinité, bien plus même d'en montrer le lien indissoluble.

c. « Plus grand et meilleur sont ici identiques »

Les réponses à ces deux objections soulignent en effet l'alliance entre simplicité et infinité selon la quantité de puissance. La réponse à l'objection opposant *infinitum* et *minimum* distingue les deux types de quantité : « A l'objection selon laquelle l'infini est dit par opposition au plus petit, il faut répondre que cela est vrai de l'infini fondé sur la quantité contredisant la simplicité, ainsi la quantité de masse, mais non de celui fondé sur la quantité de puissance, parce que cela est suprêmement en harmonie (*consonat*) »¹⁰⁴⁷. La réponse à l'autre objection fait même de cette « consonance » une sorte de relation de cause à effet, comme si la simplicité découlait de l'infinité selon la quantité de puissance : « l'être divin n'est pas compréhensible par une puissance finie, bien qu'il soit simple, parce que la simplicité et l'immensité sont enracinées dans la même [chose], en ce qu'il [i. e. l'être divin] a l'infinité selon la quantité virtuelle, comme cela a été montré précédemment ; et ainsi, de même qu'il ne peut être connu selon des parties, étant suprêmement simple, il ne peut être compris totalement à cause de sa suprême immensité. »¹⁰⁴⁸ Ces lignes ne sont pas tout à fait dans la lignée de la réponse principale, qui d'une part identifiait infinité et immensité¹⁰⁴⁹ et d'autre part démontrait l'infinité à partir de la simplicité. Il y aurait donc un parfait accord entre ces deux attributs, chacun impliquant l'autre.

Pour mieux comprendre cet accord, il faut éclairer le sens de la *quantitas virtutis* ou *quantitas spiritualis*. Saint Bonaventure le précise dans une autre réponse aux objections : « la quantité de puissance ne concerne pas seulement la puissance opérant à l'extérieur, mais elle dit

¹⁰⁴⁷ DMT, q. 4, a. 1, ad 6. : « Ad illud quod obiicitur, quod infinitum dicitur per oppositionem ad minimum ; dicendum, quod verum est de infinito fundato super quantitatem repugnantem simplicitati, sicut est quantitas molis, non autem de eo quod fundatur super quantitatem virtutis, quia hoc summe consonat ».

¹⁰⁴⁸ DMT, q. 4, a. 1, ad 14. : « divinum esse non est comprehensibile virtuti finitae, licet sit simplex, pro eo quod simplicitas et immensitas radicanter super idem in eo quod habet infinitatem secundum quantitatem virtualem, sicut prius ostensum est ; et ideo, sicut non potest cognosci secundum partem et partem, quia est summe simplex ; sic nec potest totaliter comprehendi propter summam immensitatem. »

¹⁰⁴⁹ DMT, q. 4, a. 1, resp. : « tali modo Scripturae auctoritas et fidei confessio ponunt infinitatem sive immensitatem in ipso Deo simplicissimo. »

aussi l'excellence de la valeur »¹⁰⁵⁰. Elle exprime « un degré d'excellence »¹⁰⁵¹ (*gradus excellentiae*). Que cette quantité soit infinie signifie donc que Dieu est d'une excellence, d'une noblesse ou d'une perfection sans limite. Autrement dit, il y a une implication mutuelle entre la simplicité absolue et l'excellence suprême. C'est de fait ce qu'affirme Bonaventure pour faire comprendre plus profondément la concordance entre simplicité et infinité :

« Puisque dans les [choses] spirituelles, plus grand et meilleur sont identiques, et puisque l'essence et la puissance sont d'une égale bonté, elles seront nécessairement d'une égale infinité. A partir de cette affirmation, nous pouvons être amenés à saisir en quoi la simplicité ne contredit pas l'immensité. Si en effet, comme le dit Augustin, « plus grand et meilleur sont ici identiques », de même qu'on peut comprendre que le suprêmement simple soit le meilleur, de même on peut [comprendre] qu'il soit le plus grand »¹⁰⁵²

Il s'appuie sur saint Augustin¹⁰⁵³ pour éclairer la notion de quantité spirituelle : une quantité propre aux réalités spirituelles, dont la grandeur n'est pas extensive mais qualitative, signifiant un degré de bonté ou d'excellence. Dès lors, si « le suprêmement simple est le meilleur », et ce de façon absolue, un meilleur tel qu'il ne peut en exister de meilleur, alors il va de soi qu'il est le plus grand au sens spirituel, de façon là encore absolue, c'est-à-dire qu'il est infini.

Il s'agit donc de « comprendre que le suprêmement simple soit le meilleur ». Bonaventure ne justifie pas cette idée, qu'il considère manifestement comme intuitive voire même évidente, si l'on se reporte à sa défense de la simplicité de Dieu fondée sur sa noblesse, où il affirme que « la simplicité est une condition relevant de la noblesse, comme cela est manifeste »¹⁰⁵⁴. Mais on peut aussi accepter « que le suprêmement simple soit le meilleur » en considérant qu'on a démontré, par d'autres voies, la simplicité absolue de Dieu, et qu'il est, presque par définition, « le meilleur ». Quoi qu'il en soit, il apparaît que Bonaventure éclaire le mystère de Dieu selon une démarche là encore circulaire ; il ne s'agit pas d'un diallèle où deux propositions se prouvent l'une par l'autre et uniquement l'une par l'autre, Bonaventure prend le soin de démontrer les vérités théologiques selon diverses voies, par exemple l'infinité ne s'appuie pas que sur la simplicité et la simplicité est démontrée à partir de nombreux autres attributs que l'infinité. Cependant, Bonaventure chemine parfois à double sens, formant ainsi un cercle entre deux points ; par exemple, il disait que pour comprendre que tous les attributs sont présents en Dieu sans blesser sa simplicité, il fallait considérer l'accord entre sa simplicité et son infinité ; mais ensuite, pour faire comprendre cette

¹⁰⁵⁰ *DMT*, q. 4, a. 1, ad 4 : « licet in Deo non sit quantitas molis, est tamen quantitas virtutis ; haec autem quantitas virtutis non solum attenditur in potentia operante extra, sed etiam quantitas virtutis dicitur excellentia valoris ».

¹⁰⁵¹ *DMT*, q. 4, a. 1, ad 4.

¹⁰⁵² *DMT*, q. 4, a. 1, resp. : « cum in spiritualibus idem sit maius et melius ; cum aequalis bonitatis sit essentia et potentia, necessario et aequalis erit infinitatis. Ex hoc verbo possumus manuduci ad intelligendum, quomodo simplicitas non repugnat immensitati. Si enim, ut dicit Augustinus, « idem est ibi maius et melius » [De Trinitate, VI, c. 8, n. 9] ; sicut potest intelligi, quod summe simplex sit *optimum*, ita potest et *maximum* ».

¹⁰⁵³ *De Trinitate*, VI, 8, 9 ; voir *supra* la section sur le *CS*.

¹⁰⁵⁴ *DMT*, q. 3, a. 1, f. 5 : « simplicitas est conditio spectans ad nobilitatem, ut patet ».

dernière concordance, il demande de considérer celle entre la simplicité et la perfection absolues, perfection absolue qui pour nous suppose la présence de toutes les perfections que nous connaissons. Pourtant, il est manifeste que Bonaventure « ne tourne pas en rond », que cette démarche circulaire, qui éclaire les vérités théologiques les unes par les autres, n'est pas stérile mais permet à l'intelligence de mieux « goûter » ces dernières. C'est que ce cheminement circulaire est hautement conforme à l'objet même de la théologie, Dieu absolument simple, dans lequel toute chose s'équivaut l'une à l'autre. Ne pouvant saisir directement cette simplicité, notre esprit la goûte cependant par sa répercussion sur l'ensemble des vérités théologiques, qu'elle rend ultimement identiques entre elles.

B. Simple et infini, donc éternel

L'alliance de la simplicité et de l'infinité, établie dans la question 4, prouve immédiatement sa fécondité dans la question 5 sur l'éternité. En effet, dans la lignée de Boèce et de la *Consolation de la Philosophie*, V, 6, saint Bonaventure montre que la seule infinité ne suffit pas à fonder l'éternité – la seule sempiternité pourrait convenir – mais qu'il est indispensable de lui adjoindre la simplicité.

L'article 1 de la question 5 gravite autour de la définition de l'éternité donnée par Boèce : « la possession parfaite et tout entière à la fois d'une vie sans fin », « *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* »¹⁰⁵⁵. L'éternité ne dit pas seulement l'absence de termes – ni commencement ni fin – mais aussi l'absence de succession. L'éternité n'est pas une temporalité infinie, ce serait la sempiternité. Boèce lui-même fait bien la distinction :

« ce qui est soumis à la loi du temps peut bien, comme c'est l'opinion d'Aristote à propos du monde, n'avoir ni commencement ni fin, et sa vie tendre vers l'infini du temps, ce n'est pas encore d'une nature telle qu'on puisse avec raison la dire éternelle. Car cela ne saisit pas ni n'embrasse en même temps la durée totale d'une vie même si elle est infinie : il ne possède pas encore le futur, il ne possède plus le passé. C'est donc ce qui embrasse et possède d'un seul coup toute la plénitude d'une vie sans fin, sans absence du futur, sans écoulement du passé, que l'on tient avec raison pour éternel »¹⁰⁵⁶.

C'est pourquoi la définition de l'éternité comporte bien ces deux notes : *interminabilis* et *tota simul*. Saint Bonaventure les ramène aux deux attributs d'infinité et de simplicité. Dans la chaîne des attributs construite par le *DMT*, le maillon de l'éternité succède donc bien rigoureusement aux maillons précédents de la simplicité et de l'infinité. La réponse est sans ambiguïté :

¹⁰⁵⁵ *De Consolatione Philosophiae*, V, 6, 4 (éd. Moreschini ; nous traduisons).

¹⁰⁵⁶ *De Consolatione Philosophiae*, V, 6, 6-8 (trad. Guillaumin).

« l'être divin est éternel, du fait qu'il est simple et infini. – En effet, parce qu'il est infini, il n'a ni principe ni fin ; car s'il avait l'un de ces derniers, il aurait effectivement de ce côté-là un terme et une limitation, et ainsi il ne serait pas d'une suprême immensité. Mais parce qu'il est simple, il n'a ni avant ni après, qui induisent nécessairement une diversité et une certaine composition. La simplicité suprême pose donc une simultanéité absolue ; quant à la suprême immensité, [elle pose] une absence absolue de terme ; ces deux [caractéristiques] jointes ensemble constituent l'éternité. En effet, l'éternité n'est rien d'autre que « la possession de la vie, sans termes et tout entière à la fois ».¹⁰⁵⁷

L'absence de terme et la simultanéité boécienne sont converties dans l'infinité, qui implique évidemment l'absence de début et de fin, et dans la simplicité, qui implique l'absence de succession, laquelle suppose en effet une diversité de parties et une composition¹⁰⁵⁸. L'insuffisance de la seule infinité est soulignée dans une réponse aux objections :

« A l'objection selon laquelle l'éternité est l'absence de terme, il faut répondre que cette dernière ne comprend pas toute la raison d'éternité, parce qu'elle ne dit pas seulement l'absence de terme, mais aussi la simultanéité ; et de même que par le mode de l'absence de terme, elle dit une certaine circonférence intelligible, n'ayant ni principe ni fin, de même par mode de simultanéité, elle dit la simplicité et l'indivision sur le mode du centre ; ces deux [caractéristiques] sont posées en même temps au sujet de l'être divin, parce qu'il est en même temps simple et infini. »¹⁰⁵⁹

L'image du cercle, sans début ni fin, ne suffit pas à épuiser la notion d'éternité, qui s'exprime également dans la simultanéité du point. Il faut poser en Dieu aussi bien l'illimitation de la circonférence que la simplicité du centre, l'éternité embrasse ces deux dimensions. C'est une erreur de considérer « l'éternité, en tant qu'elle est seulement la mesure de l'être immense », elle doit en même temps être pensée comme « la mesure de [l'être] simple et indivisible »¹⁰⁶⁰.

L'expression « *nunc aeternitatis* », « maintenant de l'éternité » met en relief cette simultanéité inhérente à l'éternité. Le terme d' « éternité » quant à lui évoque selon Bonaventure l'infinité et l'absence de terme :

« Puisque dans l'éternité il y a la simultanéité et l'absence de terme, ou bien la simplicité et l'immensité, « le maintenant de l'éternité » nomme cette durée quant à sa simultanéité simple, mais « l'éternité » quant à son immensité sans terme. De même donc que l'immensité sans terme n'ajoute rien réellement à l'indivisibilité de la simplicité divine et de la simultanéité, mais seulement selon la raison d'intelliger, de même en va-t-il pour l'éternité à l'égard du *maintenant* de l'éternité. »¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁷ DMT, q. 5, a. 1, resp. : « *divinum esse est aeternum, eo ipso quod simplex et infinitum. – Quia enim infinitum est, ideo caret principio et fine ; nam si alterum horum haberet, utique ex illa parte haberet terminationem et limitationem, et ita non esset immensitatis summae. Quia vero simplex est, caret priori et posteriori, quae necessario inducunt diversitatem et aliquam compositionem. Summa igitur simplicitas ponit omnimodam simultatem ; summa vero immensitas omnimodam interminabilitatem ; quae duo simul iuncta constituunt aeternitatem. Nihil enim aliud est aeternitas nisi « vitae possessio interminabilis et tota simul ».*

¹⁰⁵⁸ Quelle composition implique la succession ? Au minimum, peut-on suggérer, celle entre la substance et les accidents, puisque si un même être perdure dans le temps, c'est qu'il a une partie de lui-même qui reste elle-même à travers le temps (sinon ce n'est pas le même être qui perdurerait), et une autre qui se modifie.

¹⁰⁵⁹ DMT, q. 5, a. 1, ad 7-8 : « Ad illud quod obiicitur, quod aeternitas est interminabilitas ; dicendum, quod non accipit totam rationem aeternitatis, quia non tantum dicit interminabilitatem, sed etiam simultatem ; et sicut per modum interminabilitatis dicit circumferentiam quandam intelligibilem, carentem principio et fine ; sic per modum simultatis simplicitatem et indivisionem dicit ad modum centri ; et haec duo circa divinum esse simul ponuntur, quia simul est simplex et infinitum ».

¹⁰⁶⁰ DMT, q. 5, a. 1, ad 7-8 : « Sicut enim praecedens ratio, ita et haec procedit ex insufficienti : quia considerat aeternitatem, in quantum est mensura esse immensi tantum, cum simul debeat hoc intelligi, quod ipsa sit mensura simplicis et indivisibilis ».

¹⁰⁶¹ DMT, q. 5, a. 1, ad 13 : « cum in aeternitate sit simultas et interminabilitas, sive simplicitas et immensitas ; *nunc aeternitatis* nominat illam durationem quantum ad simplicem simultatem, aeternitas vero quantum ad interminabilem

Ces lignes suggèrent en outre la primauté, selon la raison, de la simplicité sur l'infinité et de la simultanéité sur l'absence de termes. Nous avons vu comment, là encore uniquement selon la raison d'intelliger, l'infinité découle de la simplicité ; de même, l'absence de termes découle de la simultanéité.

En effet, saint Bonaventure insiste sur l'insuffisance de la seule infinité pour fonder l'éternité, et la nécessité de prendre en compte la simplicité. Mais on peut se demander si la seule simplicité ne suffit pas à démontrer l'éternité. L'absence de commencement et de fin ne suffit pas à définir l'éternité, qui inclut aussi la simultanéité. La sempiternité serait ce cas d'infini sans simplicité, d'*interminabilitas* sans *simultas*. Mais l'inverse est-il possible ? Pourrait-on concevoir une *simultas* sans *interminabilitas* ? Il semble bien que non : si en Dieu il n'y a ni avant ni après, il n'y a pas non plus de commencement ni de fin. La seule simplicité suffit donc à fonder l'éternité, dont la note caractéristique est avant tout la simultanéité¹⁰⁶².

Relevons ici les précisions que donne saint Bonaventure sur ce concept de simultanéité. Elle n'est pas comme chez les créatures la coïncidence d'éléments divers, ce qui irait contre la simplicité :

« la simultanéité n'est pas dite ici par la position d'une codurée et d'une coexistence de divers durables, mais plutôt par la privation de succession dans la continuité de la chose qui dure ; par suite l'éternité est dite « tout entière en même temps », parce qu'en elle rien ne succède à un autre, non parce qu'existeraient en même temps en elle des [éléments] divers et variés. Par suite la simultanéité ne dit rien d'autre que la présence suprême, simple et indivise, et celle-ci ne dit aucune diversité intrinsèque. »¹⁰⁶³

L'éternité dit avant tout cette « *praesentialitatem summam et simplicem et indivisam* », dont l'*interminabilitas* n'est qu'une conséquence. C'est d'ailleurs ainsi que Boèce concevait les choses. L'illimitation convient aussi à l'ordre temporel et non seulement à l'éternité. Le propre de l'éternité, en tant précisément qu'elle est hors de la temporalité, est l'absence de succession dans un présent indivisible. Boèce précise même que la sempiternité n'est que l'imitation créée, nécessairement dégradée, de l'éternité divine :

« Il ne faut pas voir Dieu comme plus ancien que la création sous le rapport de la quantité de temps, mais plutôt à cause de la simplicité de nature qui le caractérise. Car le mouvement sans fin des choses temporelles se fait à l'imitation de cette vie immuablement inscrite dans le présent, et ne pouvant

immensitatem. Sicut ergo *immensitas* interminabilis supra indivisibilitatem divinae simplicitatis et similtatis secundum rem nihil quidem addit, sed solum secundum *rationem intelligendi* ; sic et *aeternitas* supra *nunc* aeternitatis. »

¹⁰⁶² D'ailleurs, dans les arguments initiaux en faveur de l'éternité, deux sont uniquement fondés sur la simplicité : DMT, q. 5, a. 1, f. 4 : « omne illud, quod est *suum esse*, est aeternum ; *esse* enim non potest non esse, ergo nec incipere nec desinere, igitur caret principio et fine : si ergo Deus, cum sit simplicissimum, est *suum esse*, immo simpliciter est *esse* ; ergo est omnino aeternum. » et surtout f. 9 : « omne illud, in quo est summa *simplicitas*, est aeternum ; divinum *esse* est huiusmodi : ergo etc. *Minor* est manifesta ; *maior* probatur : quia in quocumque est summa simplicitas, non differt primum, medium et ultimum, et nihil tale habet praeteritum et futurum, sed tantum praesens mansivum ; sed omne tale aeternum : ergo etc. »

¹⁰⁶³ DMT, q. 5, a. 1, ad 11 : « *simultas* non dicitur ibi per positionem condurationis et coexistentiae diversorum durabilium, sed potius per privationem successionis in continuitate rei durantis ; unde *tota simul* dicitur aeternitas, quia in ea nihil alteri prorsus succedit, non propter hoc, quod in ea diversa et varia simul existant. Unde *simultas* nihil aliud dicit quam praesentialitatem summam et simplicem et indivisam, et haec nullam dicit diversitatem intrinsecam. »

ni en donner l'image ni l'égal, tombe de l'immobilité dans le mouvement, dégénère de la simplicité du présent à l'infini du futur et du passé »¹⁰⁶⁴.

Précisons que l'infinité propre à la sempiternité n'est pas l'infinité présente dans l'éternité divine. L'infinité qui permet de fonder l'éternité et qui va de pair avec la simplicité absolue est une infinité selon la *quantitas virtutis*. Or l'infinité du temps illimité, dans laquelle se dégrade l'indivisibilité de l'éternité, est une infinité d'ordre quantitatif, selon la *quantitas molis*.

L'association entre infinité et simplicité sur laquelle saint Bonaventure insiste tant pour prouver l'éternité de Dieu résulte finalement plutôt d'un souci pédagogique que d'une véritable nécessité argumentative. Il s'agit de partir d'une compréhension commune de l'éternité, associée plus immédiatement à l'infinité, afin de montrer l'insuffisance d'une telle conception et d'en venir à la simplicité, pour distinguer l'éternité de la sempiternité. Le fondement véritable et profond de l'éternité paraît donc être la simplicité absolue de Dieu, et l'infinité n'est qu'une étape pédagogique pour le faire comprendre. L'association de l'infinité et de la simplicité se justifie également par la fidélité à la définition boécienne de l'éternité, elle aussi bipolaire, associant *interminabilitas* et *simultas*, et par l'enchaînement structuré des attributs dans le *DMT*, conçu de telle sorte que chaque attribut présuppose les attributs démontrés antérieurement.

Après avoir envisagé la simplicité dans son rapport aux autres attributs, selon la dynamique transversale qui anime le *DMT*, intéressons-nous à la dynamique interne à la question 3, qui confronte simplicité et trinité des Personnes.

4. Simplicité et Trinité

L'alliance entre la simplicité de l'essence divine et la pluralité des Personnes divines est d'abord, aux yeux de saint Bonaventure, une certitude de foi : « le premier principe est en même temps trine et simple au plus haut point, de sorte que ni la trinité ne supprime la suprême simplicité, ni la suprême simplicité n'exclut la trinité ; et cela, nous le tenons de la façon la plus certaine par la foi. »¹⁰⁶⁵ Néanmoins, il s'efforce de montrer, autant que possible, la rationalité de

¹⁰⁶⁴ *Consolation de la Philosophie*, V, 6, 11-12 (trad. Guillaumin modifiée).

¹⁰⁶⁵ *DMT*, q. 3, a. 2, resp. : « Dicendum, quod primum principium simul est trinum et simplicissimum, ita quod nec trinitas tollit summam simplicitatem, nec summa simplicitas excludit trinitatem ; et hoc quidem certissime per fidem tenemus. »

cette alliance¹⁰⁶⁶, tout en reconnaissant, une fois qu'il a atteint les limites de l'intelligibilité, que l'intelligence humaine se trouve dépassée par ce mystère. Le mystère de la Trinité apparaît, on le verra en conclusion, comme une conséquence du mystère de la simplicité suprême, et il ne s'éclaire que dans la mesure où l'on tient compte de cette simplicité :

« Puisque donc ni la pluralité ne divise l'unité, ni l'unité ne confond la pluralité, il apparaît que l'être divin est singulièrement admirable et admirablement singulier. En effet, cela convient à lui seul en raison de sa suprême simplicité, qui ne souffre pas que sa nature ait une partie ni ne soit agrégée à de la matière ; c'est pourquoi cela convient à lui seul, et par là admirablement, parce que rien d'absolument semblable ne peut être trouvé. Donc, un être un en plusieurs hors de toute multiplication et diversification de l'essence est proprement le propre de la nature divine et son privilège singulier. [...] nul ne loue parfaitement l'unité divine, s'il ne lui attribue en même temps la trinité »¹⁰⁶⁷.

La simplicité suprême apparaît comme « la clé » de cette alliance étonnante entre unité absolue de l'essence et pluralité des Personnes. Seul un être absolument simple peut être trine. Cette affirmation peut se justifier de deux façons : la simplicité suprême 1/ protège l'essence d'une division et 2/ implique une certaine pluralité. Dans le texte ci-dessus, Bonaventure fait référence au rôle protecteur de la simplicité ; il reprend ce qu'il montrait un peu plus tôt dans la réponse, en associant simplicité et immatériabilité¹⁰⁶⁸ : « parce que la nature divine est sans parties et sans aucune matière, elle n'est pas multipliée ni nombrée par une division ou une partition : elle est donc absolument une dans le produit et celui qui produit. »¹⁰⁶⁹ La simplicité évite, pour ainsi dire par définition, « toute multiplication et diversification de l'essence ». Mais, pourrait-on demander, n'est-ce pas justement qu'il n'y a en Dieu aucune forme de pluralité ? Pourquoi y distinguer producteur et produit ? Ici intervient le second volet de l'argumentation, le plus audacieux et paradoxal : c'est parce que l'unité de Dieu est si éminente et sa simplicité si absolue qu'une pluralité doit l'habiter. Plusieurs arguments sont avancés. Bonaventure établit, comme dans le *CS*, une échelle à trois degrés : *unum in uno*, *unum in pluribus multiplicatum* et *unum in pluribus non multiplicatum*¹⁰⁷⁰. L'universel (deuxième degré) est plus simple que le singulier (premier degré), mais l'être divin (troisième degré) est d'une simplicité encore plus haute et même maximale puisqu'il est en plusieurs sans se multiplier, ainsi les trois Personnes divines ne forment pas *trois*

¹⁰⁶⁶ *DMT*, q. 3, a. 2, resp. : « Ut autem aliquatenus intelligamus (...) », poursuit-il en effet après avoir affirmé que cette alliance est certaine par la foi.

¹⁰⁶⁷ *DMT*, q. 2, a. 2, resp. : « Cum igitur nec pluralitas dividit unitatem, nec unitas confundit pluralitatem ; apparet divinum esse singulariter admirabile, et mirabiliter singulare. Hoc enim sibi soli competit propter summam simplicitatem, quae non patitur, naturam habere partem nec cum materia aggregari ; et ideo competit sibi soli, ac per hoc admirabiliter, quia nihil potest omnino simile reperiri. Esse ergo unum in pluribus absque omni multiplicatione et diversificatione essentiae proprie proprium est divinae naturae et eius privilegium singulare. [...] nullus perfecte laudat divinam unitatem, nisi pariter sibi attribuat trinitatem ».

¹⁰⁶⁸ Et en faisant de la matière le principe de la multiplicité numérique.

¹⁰⁶⁹ *DMT*, q. 2, a. 2, resp. : « quia igitur divina natura est impartibilis et sine omni materia, ideo non multiplicatur nec numeratur divisione nec partitione : est ergo omnino una in producto et producente. »

¹⁰⁷⁰ *DMT*, q. 3, a. 2, f. 1 : « Contingit reperire aliquid simplex, quia est unum in uno, et aliquid amplius simplex, qui est unum in pluribus non multiplicatum ; quod est simplicius, quia unum in pluribus, sicut universale, sed tamen non summe, quia numeratur : ergo si aliquid esset unum in pluribus non multiplicatum, illud esset simplicissimum ; sed hoc attribuendum est divino esse, quod est simplicissimum : ergo trinitas non tollit simplicitatem divinae essentiae. »

dieux. Tout d'abord, l'universel permet de comprendre que la simplicité est d'autant plus grande qu'elle peut supporter la pluralité ; selon ce même raisonnement, Bonaventure justifie la pluralité des Personnes : « l'unité qui demeure une en plusieurs est plus excellente que celle qui ne peut conserver son unité que dans une seule personne ; or l'unité divine est excellente au plus haut point : il est donc nécessaire qu'elle coexiste avec la pluralité des Personnes »¹⁰⁷¹. Puis, l'idée que les Personnes divines sont *trines* et non pas triples, permet de dégager un niveau suprême de simplicité, où la pluralité n'entraîne aucune multiplicité. Dans le passage suivant, Bonaventure précise en ce sens ce qui distingue forme universelle et « forme de la déité » :

« il y a deux types de forme : l'une qui est multipliée en plusieurs suppôts, et dans une telle forme ne peuvent coexister l'unité parfaite et la pluralité des suppôts. Il y a une autre forme, qui ne se trouve pas nombrée en plusieurs suppôts ; la forme de la déité est de cette sorte ; parce qu'une telle forme n'est en aucune manière nombrée par la pluralité des suppôts, avec elle coexistent la pluralité véritable et l'unité suprême, ce qu'indique le nom de *trinité*, dans lequel est contenue l'unité de nature avec la pluralité. »¹⁰⁷²

Bonaventure revient souvent sur le fait qu'il n'y a pas ici plus en trois qu'en un : « l'essence et nature divine est aussi complètement et parfaitement dans l'une de ses hypostases que dans les trois »¹⁰⁷³, « il n'y a rien de plus grand dans les trois Personnes que dans une seule ; en effet n'importe laquelle des Personnes est suprêmement étant, vraie et bonne ; aussi, bien que la trinité pose dans les [Personnes] divines la raison de pluralité, néanmoins, à cause de cela, elle ne pose pas la raison de totalité véritable »¹⁰⁷⁴, « il n'y a pas ici d'agrégation de plusieurs unités ni entités ni vérités, mais il y a une réplique de la même unité chez l'un et l'autre ; c'est cela qu'implique ce terme de « trinité », à savoir l'unité des trois. »¹⁰⁷⁵ Il n'y a pas agrégation de parties en une totalité, ce qui serait contraire à la simplicité, mais une « réplique » et une pluralité qui n'occasionnent aucun accroissement. Chaque Personne a une perfection absolue et suprême à laquelle les autres ne peuvent rien ajouter¹⁰⁷⁶.

A ces arguments abstraits fondés sur la prise en compte de l'universel et la distinction fine des concepts, saint Bonaventure ajoute des arguments plus « existentiels », qui donnent davantage

¹⁰⁷¹ *DMT*, q. 2, a. 2, f. 6 : « excellentior est unitas, quae in pluribus manet una, quam quae non potest sui unitatem servare nisi in una persona ; sed divina unitas est excellentissima : necesse est igitur stare cum personarum pluralitate ».

¹⁰⁷² *DMT*, q. 2, a. 2, ad 1 : « duplex est forma : una, quae multiplicatur in pluribus suppositis, et in tali forma non potest simul stare perfecta unitas et suppositorum pluralitas. Alia est forma, quae non habet in pluribus suppositis numerari, cuiusmodi est forma deitatis ; et quia talis forma nullo modo numeratur per pluralitatem suppositorum : ideo simul stat cum illa vera pluralitas et summa unitas, quod insinuat nomen *trinitatis*, in quo clauditur unitas naturae cum pluralitate. »

¹⁰⁷³ *DMT*, q. 3, a. 2, ad 1 : « ita complete et perfecte est divina essentia et natura in una suarum hypostasum, sicut in tribus. »

¹⁰⁷⁴ *DMT*, q. 3, a. 2, ad 6 : « nihil maius est in tribus personis quam in una ; quaelibet enim personarum est summe ens et vera et bona ; ideo licet trinitas in divinis ponat rationem pluralitatis, non tamen ponit propter hoc rationem verae totalitatis. »

¹⁰⁷⁵ *DMT*, q. 3, a. 2, ad 7 : « non est ibi aggregatio multarum unitatum, sicut nec entitatum nec veritatum, sed est eiusdem unitatis replicatio circa alium et alium ; et hoc importat ipsum vocabulum, quod dicitur trinitas, id est unitas trium. »

¹⁰⁷⁶ Voir aussi *DMT*, q. 3, a. 2, f. 5 : « in beata Trinitate quaelibet persona est optima : ergo non sunt aliquid melius tres quam unum, ergo nec maius. [...] ergo illa summa trinitas nullam omnino ponit compositionem ».

de sens à ce que la simplicité suprême implique une certaine pluralité. Relevons, dans cet esprit, un très bel argument, consacré sans doute à l'unité plus qu'à la simplicité, et fondé sur l'unité produite par l'amour :

« l'unité dans laquelle l'unité de charité demeure avec l'unité de nature, est plus parfaite ; or « la charité tend vers l'autre » : aussi elle inclut la distinction de l'aimant et de l'aimé ; par conséquent, si l'unité divine est parfaite au plus haut point, il est nécessaire qu'elle ait une pluralité intrinsèque ; en effet, en dehors d'elle, il n'y a rien qui soit suprêmement aimable. »¹⁰⁷⁷

La perfection absolue de l'unité divine implique en Dieu l'unité de charité – si Dieu n'avait pas cette unité en partage, il ne serait pas *suprêmement* un –, et ce à son degré maximal. Cet argument rend compte de la trinité sous ses deux aspects de pluralité et de simplicité : dans la mesure où la charité est relation vers l'autre, l'unité de charité implique que Dieu soit tourné vers un autre ; mais parce que seul Dieu peut susciter un amour absolu, lui seul étant absolument parfait, l'aimé de Dieu est également divin. Autrement dit, en raison de la radicalité de l'unité divine, il y a une altérité en Dieu lui-même, « une pluralité intrinsèque », une distinction entre des Personnes dont pourtant chacune est Dieu lui-même.

Les arguments davantage centrés sur la simplicité lui associent la pluralité *via* la perfection et la communication. La simplicité suprême inclut la perfection suprême, qui elle-même inclut la pluralité¹⁰⁷⁸ ; il faut sans doute entendre la pluralité en tant que témoignage de richesse et d'abondance. Ce raisonnement trouve une justification plus précise par l'association entre simplicité suprême et puissance infinie, toujours fondée sur le *Liber de Causis*, XVII :

« la suprême simplicité n'exclut pas, mais inclut la suprême puissance et force (*virtutem*), parce que, comme cela a été montré, plus une force est unie, plus elle est infinie ; or la force suprême et actuelle au plus haut point pose une communication et production suprême et parfaite au plus haut point, et cela pose la trinité : la trinité demeure donc nécessairement en même temps que la suprême simplicité. »¹⁰⁷⁹

La simplicité suprême donne une efficacité absolue à la puissance, ce qui se traduit par une production parfaite impliquant la trinité des Personnes¹⁰⁸⁰. Ici, tous les maillons du

¹⁰⁷⁷ DMT, q. 2, a. 2, f. 9 : « perfectior est unitas, in qua cum unitate naturae manet unitas caritatis ; sed « caritas ad alium tendit » : ergo includit distinctionem diligentis et dilecti : ergo si divina unitas est perfectissima, necesse est, quod habeat pluralitatem intrinsecam ; nam extra se nihil habet, quod sit summe amabile. »

¹⁰⁷⁸ DMT, q. 3, a. 2, f. 6 : « summa simplicitas non excludit, sed includit summam perfectionem ; summa perfectio non excludit, sed includit pluralitatem : ergo a primo, summa simplicitas pluralitatem personarum non excludit, sed includit : ergo non repugnat, sed maxime consonat. »

¹⁰⁷⁹ DMT, q. 3, a. 2, f. 7 : « summa simplicitas non excludit, sed includit summam potentiam et virtutem, quia, sicut supra probatum est, quanto aliqua virtus magis est unita, tanto magis est infinita ; sed summa virtus et actualissima ponit summam et perfectissimam communicationem et productionem, et hoc ponit trinitatem : ergo simul stat necessario trinitas et summa simplicitas. »

¹⁰⁸⁰ Le DMT dérive ainsi la trinité des Personnes divines de la simplicité, *via* la puissance infinie et la communication parfaite. Le *Breviloquium* est moins audacieux. Il associe simplicité et perfection, mais sans dériver la seconde de la première : « cum *primum* et *summum* principium, hoc ipso quod *primum*, sit *simplicissimum* ; hoc ipso quod *summum*, sit *perfectissimum* : ideo perfectissime se communicat, quia *perfectissimum* ; et indivisionem omnimodam servat, hoc ipso quod *simplicissimum* » (I, c. 3, § 2). Dieu est caractérisé comme principe premier et suprême. La primauté implique la simplicité suprême, qui elle-même garantit l'indivision de la nature divine ; la simplicité n'a donc, vis-à-vis de l'affirmation trinitaire, qu'un rôle négatif de protectrice de l'unité. Ce qui motive positivement la trinité des Personnes s'appuie sur l'autre note divine, la suprématie. Elle implique la perfection absolue. Cette perfection explique elle-même que Dieu se communique (implicitement, la perfection est associée semble-t-il à la bonté, diffusive d'elle-même) et qu'il se communique parfaitement, c'est-à-dire selon les deux modes de la nature et de la volonté (I, c. 3, §

raisonnement ne sont pas explicités. Il faut comprendre qu'une production parfaite s'effectue par des actes spirituels et intérieurs, et qu'il n'y en a que deux types, selon « la nature » ou l'intelligence et selon la volonté, expliquant respectivement la génération du Fils et la production du Saint-Esprit¹⁰⁸¹. La communication est parfaite en ce que Dieu se communique totalement dans chacun de ces actes, si bien que le Fils et le Saint-Esprit sont Dieu comme le Père.

Bonaventure souligne que les actes supposés par la vie trinitaire, loin de blesser la simplicité, lui sont parfaitement conformes, étant intérieurs et spirituels. Tout d'abord, il propose un argument *a fortiori* à partir de la création, présupposant que Dieu peut à la fois être suprêmement simple et produire *ad extra* des êtres multiples et composés: « Dieu peut créer sans aucune diminution de sa simplicité: donc si engendrer et spirer sont chacun des actes intrinsèques, il engendre et spire en préservant d'autant plus la simplicité suprême. »¹⁰⁸² La simplicité n'interdit pas la production d'un autre que soi, *a fortiori* quand cet acte est intérieur. Bonaventure y insiste en examinant de plus près l'acte d'intelligence :

« intelliger est un acte qui ne contredit en rien la simplicité, mais bien plutôt en témoigne et est en harmonie avec elle ; or chaque esprit qui s'intelligit engendre une similitude de lui-même, appelée « verbe », distinct de celui qui engendre ; aussi, de même que l'acte d'intelliger peut coexister avec la suprême simplicité, de même aussi la génération »¹⁰⁸³.

De l'intelligence connaissante procède un concept de la chose connue, ou un verbe intérieur selon la formulation augustinienne, qu'elle connaisse autre chose qu'elle-même ou soi-même par réflexion. C'est la connaissance réflexive qui est ici visée, puisque le Père engendre le Fils en se connaissant lui-même, la vie trinitaire étant évidemment indépendante du créé. Par la médiation de l'acte intellectuel qui les réunit, Bonaventure veut démontrer la compatibilité entre simplicité et génération. Il justifie le lien intellection/génération, mais présuppose sans le justifier le lien intellection/simplicité. Il en affirme la profonde consonance et révèle par là la signification qu'il donne à la simplicité : elle est avant tout spiritualité. De fait, dans la question 8 où il montre l'harmonie entre la primauté et la trinité divines, il noue également simplicité et intellect, mais explicite le maillon intermédiaire, à savoir la nature spirituelle : « le premier principe, du fait qu'il

2 : « Modi autem emanandi perfecte sunt duo tantum, scilicet per modum *naturae* et *voluntatis*. Primo est *generatio*, secundus *spiratio* sive processio »). La perfection permet donc de comprendre qu'il y a trois Personnes en Dieu (voir I, c. 3, § 3).

¹⁰⁸¹ Voir *DMT*, q. 8, a. un., resp. : « Quoniam ergo perfecta productio, emanatio et pullulatio attenditur tantum secundum duos modos intrinsecos, scilicet per modum *naturae* et per modum *voluntatis*, verbi scilicet et amoris ; hinc est, quod necesse est, ibi poni ratione summae perfectionis, fontalitatit et fecunditatis duplicem modum emanandi respectu duplicis hypostasis productae, emanantis a prima persona tanquam a primo principio producente ; ac per hoc necesse est, ponere personas tres. »

¹⁰⁸² *DMT*, q. 3, a. 2, f. 3 : « Deus potest creare sine omni suae simplicitatis diminutione : ergo si generare et spirare est actus intrinsecus, multo fortius generat et spirat, manente simplicitate summa. »

¹⁰⁸³ *DMT*, q. 3, a. 2, f. 4 : « intelligere est actus, qui simplicitati in nullo repugnat, sed magis attestatur et consonat ; sed mens quaecumque se intelligendo generat sui similitudinem, quae dicitur verbum a generante distinctum : ergo sicut cum summa simplicitate stare potest actus intelligendi, ita etiam generatio ».

est premier, est simple au plus haut point et spirituel au plus haut point : il est donc nécessaire qu'il soit intellect. »¹⁰⁸⁴

De façon cohérente, Bonaventure emploie l'image de la lumière – simple, pour ainsi dire immatérielle, éclairante – pour désigner Dieu et là encore allier simplicité et production. Ici, il réunit simplicité et génération par la médiation, non plus seulement de l'intellection, mais plus largement de la lumière, dont l'intelligence n'est qu'une espèce :

« la lumière est dite de la substance spirituelle et corporelle, et de [la substance] spirituelle créée et incréée selon une certaine proportion et analogie ; or la production de la splendeur matérielle ne diminue en rien la simplicité de la lumière matérielle, de même la production de la lumière spirituelle, comme celle de l'intelligence ou du verbe par l'esprit, ne diminue en rien la simplicité de la substance intellectuelle ; aussi la production de la Splendeur éternelle par le Père ne diminue en rien la simplicité de la lumière éternelle. »¹⁰⁸⁵

La lumière est une image sensible de la simplicité : elle n'est pas un tout composé de parties, puisqu'un rayon ou une flamme ne perdent rien à se diviser ; elle est riche néanmoins, puisqu'elle contient réellement mais simplement l'ensemble des couleurs. Or non seulement elle rend visible ce qui est, mais elle le produit. Tout d'abord, et Bonaventure renvoie implicitement au Pseudo-Denys¹⁰⁸⁶, le soleil est, d'une certaine façon, la cause du sensible, en tout cas du vivant, qui ne saurait se conserver sans lui. Pourtant la lumière du soleil, dont l'action et la production sont aussi multiples que le sensible, n'en est pas divisée pour autant. De même l'intelligence, qui est une lumière spirituelle, n'éclaire pas seulement, mais produit, comme on l'a vu, un verbe intérieur, qui n'entame pas non plus sa simplicité. Bonaventure transpose ces exemples créés au niveau incréé, pour rendre plausible que Dieu, « lumière éternelle », éminemment simple, puisse produire une similitude de lui-même, le Fils, « Splendeur éternelle »¹⁰⁸⁷, sans aucune atteinte à sa simplicité.

Enfin, à côté de ces arguments de convenance, qui donnent l'intuition de la cohérence profonde entre simplicité et trinité, Bonaventure justifie conceptuellement que la distinction réelle n'entraîne pas nécessairement la composition. Il montre, en s'appuyant explicitement sur Richard de Saint-Victor, que les personnes peuvent se distinguer entre elles soit par l'origine seule, soit par la qualité seule, soit par les deux à la fois. Ainsi, les hommes se distinguent aussi bien par la

¹⁰⁸⁴ *DMT*, q. 8, a. un., f. 6 : « primum principium, hoc ipso quod primum, est simplicissimum et spiritualissimum : ergo necesse est, quod intellectus ».

¹⁰⁸⁵ *DMT*, q. 3, a. 2, f. 8 : « lux dicitur de substantia spirituali et corporali, et spirituali creata et increata secundum quandam proportionem et analogiam ; sed productio splendoris materialis nihil diminuit de simplicitate lucis materialis, productio etiam lucis spiritualis, utpote intelligentiae sive verbi a mente, nihil diminuit de simplicitate substantiae intellectivae : ergo productio aeterni Splendoris a Patre nihil diminuit de simplicitate lucis aeternae. »

¹⁰⁸⁶ Voir Pseudo-Denys, *Noms divins*, V, 8, 824 B-C.

¹⁰⁸⁷ Le terme de « splendeur » pourrait être un écho à saint Paul, *Hb*, 1, 3 : « splendor gloriae, et figura substantiae ejus » (Vulgate), pour désigner le Fils par rapport à Dieu.

qualité que par l'origine, les anges seulement par la qualité, puisque l'un ne procède pas de l'autre, mais les Personnes divines seulement par l'origine¹⁰⁸⁸. La catégorie de la relation va donc se trouver au cœur de la solution. Elle rend possible une distinction qui n'affecte pas la simplicité absolue de la substance divine. Cette simplicité implique que « toutes les catégories disant un mode absolu passent dans la substance »¹⁰⁸⁹, ainsi chacune des qualités de Dieu est identique à sa substance¹⁰⁹⁰. Mais cela ne s'applique pas à la relation « qui dit un mode d'être relatif (*respectivum*) » et peut être considérée de deux points de vue. « En comparaison au sujet » de la relation, la relation passe dans la substance, « de sorte que l'hypostase est sa propriété », ici le raisonnement est le même que pour les catégories absolues : « de même que Dieu intellige par lui-même et est son intellect, le Père engendre par lui-même et est la génération elle-même, et de même le Fils est sa filiation »¹⁰⁹¹. En revanche, « en comparaison au terme » de la relation, la distinction demeure, puisque la relation relie le sujet à un autre que lui : la génération est distincte du Fils, la filiation distincte du Père. « La différence de la relation par rapport au sujet *in quo* induit une composition, mais la différence par rapport au terme *ad quem* n'induit que la seule distinction. »¹⁰⁹² Seule cette seconde différence est réellement en Dieu.

Il demeure néanmoins un mystère pour notre intelligence : le Père n'est pas le Fils, et pourtant l'un et l'autre sont Dieu. Ou pour le dire autrement : les propriétés distinctives des Personnes (génération, filiation, spiration) sont réellement distinctes entre elles, et pourtant chacune d'elle est réellement identique à l'unique nature divine, et n'a avec cette dernière qu'une différence « selon l'intellect ». Chaque Personne est absolument simple, elle n'est pas composée de la nature divine et de sa propriété. Pourtant, chaque Personne « ajoute » quelque chose à la nature divine, si bien qu'une Personne n'est pas une autre, chacune a une propriété caractéristique.

¹⁰⁸⁸ Voir *DMT*, q. 3, a. 2, resp.

¹⁰⁸⁹ *DMT*, q. 3, a. 2, resp. : « omnia praedicata dicentia modum absolutum transeunt in substantiam, relatione excepta, quae dicit modum essendi respectivum ; qui modus dicendi in comparatione ad subiectum transit in substantiam, ut hypostasis sit sua proprietas, ne inducatur compositio ; sed manet in comparatione ad terminum, ut vera salvetur distinctio. Differentia enim relationis a subiecto in quo inducit compositionem ; sed differentia a termino ad quem non inducit nisi solam distinctionem. »

¹⁰⁹⁰ Le *Breviloquium*, I, c. 4, § 2, examine sur quel mode les catégories aristotéliennes sont applicables à Dieu. Cinq des dix catégories concernent ce qui est corporel ou muable, et donc ne peuvent s'appliquer à Dieu : « *passio, ubi, quando, situs et habere* », en revanche les cinq autres « *substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio* » s'appliquent à Dieu, mais en respectant une double exigence de perfection et de simplicité (il commence en effet par rappeler : « cum primum principium sit perfectissimum simul et simplicissimum... »). Les catégories absolues qui s'identifient à la substance sont donc la quantité, la qualité et l'action.

¹⁰⁹¹ *DMT*, q. 3, a. 2, resp. : « sicut Deus se ipso intelligit et est suus intellectus, ita Pater se ipso generat et est ipsa generatio, similiter Filius sua filiatio ».

¹⁰⁹² Voir aussi *Breviloquium*, I, c. 4, § 2 : « Alia vero quinque praecedentia Deo attribuuntur, secundum id quod completionem dicunt, ita tamen, quod divinam simplicitatem non impediunt. Omnia ergo haec praedicamenta sunt id ipsum, quod est illud, de quo praedicantur ; et ita per comparationem ad subiectum, in quo sunt, omnia dicuntur transire in substantiam, relatione tamen excepta ; quae, cum duplicem habeat comparationem, scilicet ut ad subiectum in quo, et ut ad terminum ad quem, primo modo transit, ne faciat compositionem, secundo modo manet, ut faciat distinctionem. »

« dans les [Personnes] divines, il y a véritablement ces trois [éléments], à savoir la nature, la propriété et l'hypostase distinguée par sa propriété ; cependant ils sont absolument un en elles par la simplicité suprême, que notre intellect ne peut atteindre, si bien qu'il pense et nomme [ces éléments] sous une raison différente et sous une certaine composition, qu'il ne pose pas dans la chose elle-même, mais dans lui-même qui intèllige »¹⁰⁹³.

C'est donc le mystère de la simplicité suprême qui nous empêche de comprendre celui de la Trinité. Notre esprit est prisonnier de ses structures qui le portent à penser toute pluralité sur le mode de la composition. La thèse de la simplicité divine implique qu'il est possible d'être véritablement pluriel dans l'unité parfaite. Pluralité, donc distinction réelle des propriétés personnelles, mais unité, donc identité de chacune de ces propriétés à la nature divine. Ici, il n'est pas vrai que si $A = C$ et $B = C$, alors $A = B$. Cette loi ne vaut pas pour la pluralité en régime de simplicité absolue. Elle ne vaut que là où la pluralité est une addition ou composition d'unités. Bonaventure distingue ces deux formes de pluralité et souligne combien la pluralité divine dépasse les capacités de notre intelligence, incapable de comprendre la pluralité autrement que comme composition d'éléments primitifs :

« A l'objection selon laquelle l'unité est antérieure réellement et selon l'intellect à la pluralité, il faut répondre que cela est vrai de cette pluralité, qui provient de l'agrégation d'unités ; mais quant à la pluralité dans laquelle l'unité [de chacun] des trois est la même, cela n'est pas vrai, parce qu'en eux une est la vérité, une la lumière, une la raison d'intelliger du côté de l'intellect même de Dieu. Mais si nous, nous intelligeons l'unité avant la trinité, c'est à cause d'un défaut de l'intelligence de notre côté. »¹⁰⁹⁴

Mystère de Dieu, mystère de la simplicité suprême, mystère de la Trinité : un unique mystère dont l'esprit humain peut préciser les termes, sans pour autant en dissiper l'obscurité pour lui. L'être humain est convié, après cet effort intellectuel, et donc sans qu'il y ait là la moindre facilité ni paresse, à accéder à une activité supra-rationnelle, à être « suspendu au-delà de soi en une haute vision »¹⁰⁹⁵, où « l'intelligence [est] mise en suspens par la contemplation »¹⁰⁹⁶. Seule cette contemplation, gage d'« un sens très haut de Dieu »¹⁰⁹⁷, permet de saisir que la cause première est à la fois simple et infinie, son art à la fois un et multiple¹⁰⁹⁸, et de considérer « le Soleil éternel, Père, Fils et Esprit Saint », tel que « l'énergie [le Père], la splendeur [le Fils] et la chaleur [le Saint Esprit], forment un seul soleil, et tout en se distinguant ne sont pas trois

¹⁰⁹³ *DMT*, q. 3, a. 2, ad 9 : « in divinis vere sunt illa tria, scilicet natura et proprietas et hypostasis distincta per proprietatem suam ; sunt tamen omnino unum in ipsa per simplicitatem summam, ad quam quia non potest intellectus pertinere, intelligit et nominat sub differenti ratione et sub quadam compositione, quam non ponit circa ipsam rem, sed circa se ipsum intelligentem ».

¹⁰⁹⁴ *DMT*, q. 8, a. un., ad 6 : « Ad illud quod obiicitur, quod unitas prior est re et intellectu quam pluralitas ; dicendum, quod illud est verum de illa pluralitate, quae est ex aggregatione unitatum ; de illa autem pluralitate, in qua eadem est unitas trium, veritatem non habet, quia una est in eis veritas, una lux, una ratio intelligendi ex parte ipsius Dei intellecti. Quod autem nos prius intelligamus unitatem quam trinitatem, hoc est propter defectum intelligentiae ex parte nostra. »

¹⁰⁹⁵ *Collationes in Hexaëmeron*, XII, 11 : « Hoc autem videre non est nisi hominis suspensi ultra se in alta visione » (trad. Ozilou).

¹⁰⁹⁶ *Collationes in Hexaëmeron*, XX, 1 (trad. Ozilou).

¹⁰⁹⁷ *Collationes in Hexaëmeron*, XII, 9 : « Oportet enim alte sentire de Deo. » (trad. Ozilou)

¹⁰⁹⁸ *Collationes in Hexaëmeron*, XII, 9-11.

soleils »¹⁰⁹⁹. Or, quelle est la condition pour atteindre cette contemplation ? *Summa simplicitas* ! « La contemplation ne peut être que dans la suprême simplicité et la suprême simplicité ne peut être que dans la plus grande pauvreté »¹¹⁰⁰. Il faut, avec saint François d'Assise, épouser dame Pauvreté, pour goûter cette pauvreté de Dieu qui ne possède rien, puisqu'il est ce qu'il est dit avoir. Devenir simple, par la pureté du cœur, pour saisir le Dieu simple : « les âmes contemplatives [...] sont pures, aussi est-il écrit : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » [Mt 5, 8]. C'est pourquoi il faut s'introduire dans la contemplation par la pureté et non par la raison. Pour cette raison, il est écrit : « sa parole est aux simples » [Prov. 3, 32] »¹¹⁰¹.

¹⁰⁹⁹ *Collationes in Hexaëmeron*, XXI, 2 (trad. Ozilou).

¹¹⁰⁰ *Collationes in Hexaëmeron*, XX, 30 : « Contemplatio non potest esse nisi in summa simplicitate ; et summa simplicitas non potest esse nisi in maxima paupertate » (trad. Ozilou).

¹¹⁰¹ *Collationes in Hexaëmeron*, XX, 6 (trad. Ozilou).

Quatrième partie : la simplicité divine chez saint Thomas d'Aquin

L'absolue simplicité est l'outil majeur dont se sert saint Thomas pour penser la transcendance de Dieu et son caractère incréé. Elle est la négation aussi bien de la composition créée que de la simplicité créée. Mais formulée positivement, elle atteint ce qui, pour Thomas, constitue le cœur du mystère de Dieu : *l'ipsum esse subsistens*, l'être même subsistant. « Moïse fut plus pleinement instruit [que les patriarches antérieurs] de la simplicité de l'essence divine, lorsqu'il lui fut dit (*Exode*, 3, 14) : « Je suis celui qui suis ». »¹¹⁰² Dieu est « celui qui est », il se caractérise non par telle ou telle essence déterminée, mais par le fait même d'être. Il a pour essence d'être. Cette identité entre l'essence et l'être est la marque de l'incréé, puisqu'être créé, c'est au contraire recevoir l'être d'un autre. Toutes les créatures sont donc composées au minimum d'essence et d'être. Dieu, en tant que Créateur, capable de faire surgir l'être du néant, est l'être même, c'est là sa nature propre. Cela implique son absolue simplicité, dans la mesure où, montre Thomas, la composition d'être et d'essence est la condition nécessaire de toutes les autres formes de composition. Réciproquement, la non-composition en Dieu d'être et d'essence résulte de son absolue simplicité, alors fondée, directement ou indirectement, sur sa primauté. Directement, en ce que tout composé est second par rapport à ses composants. Indirectement, dans la mesure où la primauté entraîne la pure actualité, la perfection suprême et l'indépendance. Or tout composé est dépendant – de ses composants ou de l'agent qui les a unis – imparfait, puisque ses parties sont dénuées de la perfection propre au tout qu'elles forment, et surtout mêlé de puissance et d'acte. Cette alliance complémentaire de puissance et d'acte assure l'unité du composé, la composition étant « une imitation de l'unité »¹¹⁰³. Dieu, lui, est acte pur, il n'est donc pas composé, mais est l'être substantiel, puisque « l'être est l'actualité de tous les actes »¹¹⁰⁴.

¹¹⁰² *ST*, IIa-IIae, q. 174, a. 6, resp. : « Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, Exod. III, ego sum qui sum ».

¹¹⁰³ *De veritate*, q. 2, a. 7, ad 3 : « compositio autem est quaedam imitatio unitatis ».

¹¹⁰⁴ *DP*, q. 7, a. 2, ad 9 : « esse est actualitas omnium actuum ».

Saint Thomas étudie donc la simplicité divine par opposition au créé et à la composition qui le caractérise. Dès le *Commentaire des Sentences*, il exclut de s'appuyer sur des similitudes créées de la simplicité divine¹¹⁰⁵ : « en aucune chose créée, on ne trouve quelque chose de semblable à la simplicité divine, qui implique que celui qui a est ce qu'il a ; en effet, toutes les choses semblables qui pourraient être présentées, comme les points [...], ont plus de dissimilitude que de similitude ; aussi elles éloignent plus de la vérité qu'elles ne conduisent l'intellect vers le vrai. »¹¹⁰⁶ Face aux limites de notre intellect créé et humain, seule une connaissance *négative* de la simplicité divine nous est accessible. C'est une constante dans la pensée de Thomas, du *Commentaire des Sentences* – « Les [choses] simples, notamment divines, ne sont manifestées par aucun mode meilleur que par rémotion, comme le dit Denys »¹¹⁰⁷ – à la *Somme théologique* : « Nous avons coutume de définir négativement les choses simples, comme on dit du point : c'est ce qui n'a pas de parties. Ce n'est pas que la négation appartienne à l'essence de ces choses ; c'est parce que notre esprit, qui appréhende d'abord le composé, ne vient à la connaissance des choses simples qu'en écartant d'eux la composition. »¹¹⁰⁸ Les deux *Sommes*, qui défendent de façon générale la voie négative pour la connaissance de Dieu¹¹⁰⁹, étudient ainsi sa simplicité dans des sections qui écartent de lui la composition. Le chapitre I, 18 de la *Somme contre les Gentils* prouvant qu'il n'y aucune composition en Dieu, « *in Deo nulla sit compositio* », n'évoque même la « simplicité » que dans l'un de ses sept arguments, tandis que la *Somme théologique*, Ia, q. 3, enquête « sur sa simplicité, par laquelle on

¹¹⁰⁵ Dans son commentaire du *De hebdomadibus*, l. 2, Thomas reconnaît chez les créatures une simplicité *secundum quid*, relative à tel ou tel mode de composition dont elles seraient dénuées. Les corps simples sont homogènes, une forme simple n'a pas de parties quantitatives etc. Mais seul Dieu est absolument simple en ce que lui seul ne participe pas à l'être, mais est l'être même. « Est tamen considerandum, quod *cum simplex dicatur aliquid ex eo quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, inquantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex*. Unde ignis et aqua dicuntur simplicia corpora, inquantum carent compositione quae est ex contrariis, quae invenitur in mixtis, quorum tamen unumquodque est compositum tum ex partibus quantitatis, tum etiam ex forma et materia. Si ergo inveniuntur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae ; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, *nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse*. [...] *Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens*. Hoc autem non potest esse nisi unum ; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans : et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. *Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus*. » (nous soulignons) (*In Librum Boetii De Hebdomadibus expositio*, in *Opuscula theologica*, v. II, Marietti, 1954) Voir sur ce passage John F. Wippel, "Aquinas and Participation", in *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1987, p. 123-126.

¹¹⁰⁶ *CS*, I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 2 : « in nulla re creata invenitur aliquid simile divinae simplicitati, ut habens sit id quo [sic : mais n'est ce pas plutôt quod ?] habetur ; omnia enim similia quae possent induci vel de punctis vel de differentiis existentibus in genere, plus habent de dissimilitudine quam de similitudine ; et ideo magis abducunt a veritate quam in verum intellectum inducant. »

¹¹⁰⁷ *CS*, I, d. 8, q. 2, a. 1, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum, quod simplicia, et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem, ut dicit Dionysius [*De div. nom.*, VII, § 3]. »

¹¹⁰⁸ *ST*, Ia, q. 10, a. 1, ad 1 : « simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est cuius pars non est. Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis. »

¹¹⁰⁹ Voir *CG*, I, 14, et *ST*, Ia, q. 3, prooemium : « Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. »

écarte de lui la composition »¹¹¹⁰. A chaque fois, en plus des arguments généraux excluant toute composition, Thomas examine les différents modes de composition présents chez les créatures, pour les nier successivement de Dieu¹¹¹¹.

Mais l'approche négative de la simplicité divine ne se limite pas à nier que Dieu soit composé. En effet, saint Thomas ne parvient pas à réduire tout étant créé à un composé. Si tout composant était lui-même composé, il y aurait une régression à l'infini que Thomas refuse. Il existe des premiers principes créés et sans parties, comme la matière première, la forme ou l'étant commun. Face à cette simplicité créée, la stratégie de Thomas varie selon les œuvres et au sein même de ses œuvres. Parfois, notamment dans la *Somme contre les Gentils*, il maintient l'identité entre simplicité et non composition de parties, le propre de Dieu n'est plus alors la simplicité, mais l'alliance entre simplicité et perfection. En effet, dans le créé, ce qui n'a pas de parties est lui-même une partie et n'existe que dans un autre, tandis que ce qui a la perfection d'exister par soi est composé. La *Somme théologique* garde la trace de cette démarche, qui justifie ainsi que l'attribut de perfection soit étudié après celui de simplicité : « D'abord on enquête sur sa simplicité, par laquelle on écarte de lui la composition. Et parce que les simples, dans les choses corporelles, sont imparfaites et des parties, on enquêtera dans un deuxième temps sur sa perfection »¹¹¹². Mais la stratégie dominante de saint Thomas est plutôt d'élargir le sens de la simplicité au-delà de la non-composition de parties, de sorte que la simplicité absolue caractérise Dieu et sa transcendance. Il ménage une troisième voie entre la simplicité et la composition de parties : « tout ce qui procède de Dieu dans la diversité de l'essence, déchoit de sa simplicité. Mais ce n'est pas parce qu'il déchoit de la simplicité, qu'il est nécessaire qu'il tombe dans la composition ; de même, ce n'est pas parce qu'il déchoit de la bonté suprême, qu'il est nécessaire que quelque

¹¹¹⁰ *ST*, Ia, q. 3, prooemium : « Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. »

¹¹¹¹ *CG*, I, 20-25 ; *ST*, Ia, q. 3, a. 1-6.

¹¹¹² *ST*, Ia, q. 3, prooemium : « Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiratur de perfectione ipsius ». Voir Rudi Te Velde, *Aquinas on God, The « Divine Science » of the Summa Theologiae*, Aldershot, Ashgate, 2006, « The Dialectical Relationship between Simplicity and Perfection », p. 77-85, qui montre comment la voie d'éminence, via la perfection, corrige la voie négative de la simplicité. « La notion de simplicité manifeste une ambiguïté typique. La simplicité n'inclut pas nécessairement la perfection. Alors que la simplicité est supposée signifier que Dieu ne dépend de rien d'autre, puisque ce qui est simple ne peut être réduit à quelque chose d'antérieur, elle tend à conduire à l'exact opposé : Dieu comme le principe formel de toutes les choses, une partie du tout composé et donc dépendant du tout composé et subsistant. [...] Afin de sauver l'intention de la simplicité à l'égard de Dieu, on doit ajouter une autre notion par laquelle il est signifié que la simplicité divine n'est pas une pure abstraction, mais est complètement déterminée en elle-même : *perfectio*. L'attribut de perfection sert de correcteur au regard de l'aspect négatif (abstraitif) de la simplicité. La voie divine de la simplicité ne peut être exprimée qu'en combinaison avec l'attribut de perfection. [...] Dieu n'est pas une transcendance négative, mais une transcendance excessive, ce qui signifie qu'il est distingué de toutes les choses en étant toutes les choses selon une voie excessive (unifiée, concentrée). » (p. 79-80, nous traduisons et soulignons)

malice advienne en lui. »¹¹¹³ Les premiers principes auxquels mène l'analyse du créé ne sont ni simples ni composés. Mais ils sont « *componibile alteri, quod divina simplicitas non patitur* »¹¹¹⁴, ils peuvent entrer en composition avec d'autres, ce que la simplicité divine ne tolère pas. Si Dieu était simple à leur manière, il serait une partie, « quelque chose de tout, et non au-dessus de tout. »¹¹¹⁵ Le propre de Dieu est à la fois d'être sans parties et de ne pas être une partie, alors que tout créé soit a des parties, soit est une partie. « Ce qui est le plus simple chez nous n'est pas tant une chose complète qu'une partie de la chose. Tandis que la simplicité est attribuée à Dieu comme à une chose parfaite subsistante. »¹¹¹⁶ La véritable simplicité exclut donc à la fois d'être composé et d'entrer en composition. Dieu est au-delà de « la logique du tout et des parties »¹¹¹⁷, et c'est donc par une *double* négation que sa simplicité est caractérisée : elle exclut non seulement la composition, nécessairement créée, mais aussi la non-composition créée. La démarche effective de saint Thomas, par double négation de contraires créés, au profit d'une mise en valeur de la transcendance divine, évoque le pseudo-Denys, et notamment ces passages des *Noms divins*, que certes Thomas n'évoque pas dans ses études de l'attribut de simplicité, mais qu'il connaît pour les avoir commentés. Denys cite saint Hiérothée : « La Divinité de Jésus [...] n'est elle-même ni partie ni tout, et tout ensemble tout et partie, car en soi elle contient et possède, de façon éminente et par anticipation, et le tout et les parties du tout »¹¹¹⁸, puis affirme lui-même : « cet Etre unique, qui communique son unité à toute partie et à toute totalité, à l'un et au multiple, cet Etre n'est un pourtant que de façon suressentielle, car il n'est lui-même ni partie d'une multitude ni totalité formée de parties »¹¹¹⁹.

Les notions d'"être même subsistant" et d'"acte pur" expriment chacune cette double dimension de la simplicité. Dieu n'est pas composé de parties, il n'a donc pas seulement l'être, il est l'être même, et il est n'est pas composé de puissance et d'acte. Mais il n'entre pas non plus en

¹¹¹³ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, resp. : « omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate ejus. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem ; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet quod incidat in ipsum aliqua malitia. »

¹¹¹⁴ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, resp.

¹¹¹⁵ *CG*, I, 26, 8 : « tunc est aliquid omnium, non autem super omnia. »

¹¹¹⁶ *CG*, I, 26, 12 : « id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfectae subsistenti. »

¹¹¹⁷ J'emprunte cette expression à Christian Godin, *La Totalité*, t. 2, Seyssel, Champ Vallon, 1998.

¹¹¹⁸ *Noms divins*, II, 10. Thomas commente : « Est quidem *totum et pars* Christi deitas, sicut in seipsa non divisim, sed simul *accipiens omnium et partem et totum*, quia quidquid est perfectionis, in quocumque toto vel parte, totum praeexistit in Deo. *Est autem neque totum neque pars*, quia non eodem modo habet perfectionem totius et partis, sicut totum et pars, sed supereminetius et prius. » (*Expositio in Dionysium De divinis nominibus*, chap. 2, l. 5, Marietti, 1950).

¹¹¹⁹ *Noms divins*, II, 11. Thomas commente : « Non enim est sicut unum quod est *pars multitudinis*, cum nihil ei ex aequo connumerari possit ; neque etiam est unum, sicut aliquod *totum ex partibus* constitutum ; et sic non *est unum* eo modo quo alia, *neque habet unum* quasi participans ipso ; sed tamen *unum est*, elongatum *ab istis* quae hoc sunt unum, in quantum *est super unum* quod invenitur *in existentibus* creatis ; et hoc est unum quod producit multitudinem rerum in esse et perficit, attribuendo rebus proprias perfectiones et continet, conservando omnia in suo esse et in suo ordine. » (*Expositio in Dionysium De divinis nominibus*, chap. 2, l. 6)

composition, il existe par soi, son être est donc subsistant – à la différence de l'*esse commune* – et sa pureté est celle de l'acte et non bien sûr celle de la matière première. Ainsi compris, l'attribut de simplicité n'a pas besoin d'être complété par celui de perfection, mais les deux s'impliquent réciproquement, puisqu'être l'*actus purus* et donc l'*ipsum esse subsistens*, c'est être absolument parfait : « l'être est l'actualité de tous les actes, et à cause de cela il est la perfection de toutes les perfections »¹¹²⁰, « l'être même est le plus parfait de tous, car il est par rapport à toutes [les choses] comme l'acte. »¹¹²¹

Ainsi, pour reprendre les termes de Hiérothée cité par Denys, d'une certaine façon, c'est parce que Dieu n'est ni tout ni partie, qu'il est à la fois tout et partie, dans la mesure où il « contient et possède, de façon éminente et par anticipation, et le tout et les parties du tout ». Il ne manque à Dieu aucune des perfections du monde composé qu'il a créé. Ici Thomas est explicitement fidèle à Denys : « Puisque Dieu est première cause efficiente des choses, les perfections de toutes choses doivent préexister en Dieu selon un mode plus éminent. Denys signale cet argument quand il dit de Dieu : « Il n'est pas ceci à l'exclusion de cela ; mais il est tout, en tant que cause de tout. » »¹¹²² Cette citation des *Noms divins*, V, 8, précède la comparaison de Dieu avec le soleil, que Thomas exploite si souvent pour montrer que Dieu, dans sa simplicité, précontient synthétiquement toutes les essences créées.

La simplicité divine contraint donc à élaborer une notion de perfection adaptée à l'incréd. Thomas discerne en Dieu une perfection simple et éminente, « *plena et omnimoda perfectio* »¹¹²³, qui est l'unique fondement réel de toutes les perfections qui lui sont attribuées. « La simplicité divine n'exclut pas la perfection, car dans son être simple, elle a tout ce qui se trouve de perfection dans les autres choses par une certaine agrégation des perfections ou des formes »¹¹²⁴. Saint Thomas veille à préserver la simplicité et la perfection divines, sans jamais sacrifier l'une à l'autre. Aussi, en même temps qu'il adapte la perfection divine aux exigences de la simplicité, il conçoit la simplicité divine à la lumière de la perfection : Dieu est simple, mais n'est pas monotone, sa perfection est

¹¹²⁰ *DP*, q. 7, a. 2, ad 9 : « esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum ».

¹¹²¹ *ST*, Ia, q. 4, a. 1, ad 3 : « ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. »

¹¹²² *ST*, Ia, q. 4, a. 2, resp. : « Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeesistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens de Deo quod *non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa.* » Voir aussi *Expositio in Dionysium De divinis nominibus*, chap. 2, l. 1 : « Totum autem hic non accipitur secundum quod ex partibus componitur, sic enim deitati congruere non posset, utpote eius simplicitati repugnans, sed prout secundum Platonicos totalitas quaedam dicitur ante partes, quae est ante totalitatem quae est ex partibus ; utpote si dicamus quod domus, quae est in materia, est totum ex partibus et quae praeesistit in arte aedificatoris, est totum ante partes. Et in hunc modum tota rerum universitas, quae est sicut totum ex partibus, praeesistit sicut in primordiali causa in ipsa deitate ; ut sic, ipsa deitas patris et filii et spiritus sancti, dicatur tota, quasi praehabens in se universa ».

¹¹²³ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4e point.

¹¹²⁴ *CG*, I, 59, 4 : « Divina simplicitas perfectionem non excludit : quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum invenitur ». Voir par exemple *ST*, Ia, q. 4, a. 2, ad 3 : « ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam ; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens. »

unique mais n'est pas réductrice. Autrement dit, Thomas maintient avec force l'intégrité des perfections divines, dont il soutient la distinction de raison avec un fondement *ex parte rei*.

Aussi, malgré leur identité réelle dans l'être simple qu'est Dieu, il reste légitime d'étudier les perfections divines particulières. L'attribut de simplicité apparaît alors chez Thomas comme un outil puissant pour dépasser le mode d'être et de fonctionnement créé de ces perfections. Il joue le rôle, pourrions-nous proposer, d'un méta-attribut, qui détermine le statut des attributs divins substantiels et opératifs¹¹²⁵.

Il contraint à identifier Dieu à chacun de ses attributs. Cela vaut pour ses attributs opératifs – Dieu non seulement pense ou veut, mais est pensée et vouloir, il est son action, et non seulement actif –, pour ses attributs substantiels qui précisent ce qu'il est – Dieu est la bonté même, et non seulement bon –, et même pour ses attributs substantiels qui précisent comment il est¹¹²⁶, puisque Thomas applique le même raisonnement à l'éternité : « Et non seulement il est éternel, mais il est son éternité, alors que nulle autre chose n'est sa propre durée, n'étant pas son être. Dieu, au contraire, est son être simple (*uniforme*), et c'est pourquoi, de même qu'il est sa propre essence, il est aussi son éternité »¹¹²⁷, « l'éternité n'est pas autre chose que Dieu lui-même. »¹¹²⁸

Cet effet d'identification exerce une contrainte théorique très forte sur l'analyse des attributs divins, qui la préserve de tout anthropomorphisme et l'oblige à élaborer des outils théoriques adaptés au mode d'être et d'agir divin. C'est particulièrement notable au sujet de l'action divine, qui, d'une part, a toutes les caractéristiques de Dieu lui-même auquel elle est identique, mais, d'autre part, est en rapport – *via* la connaissance, la volonté, la création – avec le créé multiple et contingent. Saint Thomas défend l'alliance entre la simplicité et la fécondité créatrice, et refuse le modèle de l'émanation qui dispose des médiations entre Dieu et la multiplicité sensible pour protéger la simplicité divine. Mais cette confrontation directe de la simplicité absolue incréée avec la composition créée exige une analyse particulièrement pointue de l'action divine, qui rende compte et de sa simplicité et de sa puissance universelle.

¹¹²⁵ Aussi, pour souligner que la simplicité divine joue chez Thomas un rôle de « *formal feature* », de « trait formel », David B. Burrell préfère, quand il étudie saint Thomas, la traduction anglaise de « *simplicitas* » par « *simpleness* » plutôt que « *simplicity* ». Voir *Aquinas, God and Action*, p. 18 et *Knowing the Unknowable God*, p. 38 note 5.

¹¹²⁶ En reprenant la distinction « *quid sit/quomodo sit* » proposée par Thomas dans le prologue de la question 3 de la *ST*, Ia pars, et sans tenir compte de la voie négative qu'il y propose.

¹¹²⁷ *ST*, Ia, q. 10, a. 2, resp. : « *Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas, cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme, unde, sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas.* » (trad. Cerf modifiée)

¹¹²⁸ *ST*, Ia, q. 10, a. 2, ad 3 : « *aeternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum.* »

Les œuvres majeures où saint Thomas a étudié la simplicité divine sont le *Commentaire des Sentences*, la *Somme contre les Gentils*, les questions disputées *De Potentia Dei*, *Sur la puissance de Dieu*, et enfin la *Somme théologique*. Dans cette dernière, la simplicité a une position spectaculaire, puisqu'elle est le premier attribut établi par Thomas, dans la question 3 de la *prima pars*, après la démonstration de l'existence de Dieu dans la question 2. Dans la *Somme contre les Gentils*, elle n'intervenait que plus tard, après l'immutabilité, l'éternité et la pure actualité. Comme le souligne le P. Bonino, dans la *Summa theologiae*, « par rapport à la *Summa contra Gentiles*, la simplicité a donc détrôné l'immutabilité comme notion-clé et principe architectonique, puisque l'étude de l'immutabilité divine ne vient qu'en quatrième position. La simplicité apparaît désormais à saint Thomas d'Aquin comme une notion plus fondamentale (et donc plus explicative du mystère de Dieu) que l'immutabilité. »¹¹²⁹

L'originalité de la dernière *Somme*, œuvre pédagogique de maturité et de synthèse, consiste plus dans la prééminence accordée à la simplicité que dans le traitement de cet attribut¹¹³⁰. La question 3 comporte huit articles : les six premiers détaillent la structure métaphysique du créé et ses modes de composition, pour les exclure l'un après l'autre de Dieu ; puis, après cette démarche analytique, l'article 7 propose des arguments pour exclure généralement toute composition de Dieu et établir son absolue simplicité ; enfin l'article 8 montre que Dieu n'entre pas en composition avec d'autres. Cette question a récemment fait l'objet d'un commentaire très détaillé et approfondi¹¹³¹, par le P. J. J. Herrera, dans *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, publié en 2011. Face aux interprètes contemporains de Thomas, qui le lisent à l'aune de principes philosophiques analytiques inadaptés, il propose une lecture contextualisée, selon une approche historico-doctrinale, et considère que saint Thomas est le meilleur interprète de lui-même¹¹³². Il a choisi de se concentrer sur la question 3 de la *Somme théologique*, parce qu'il s'agit de l'œuvre de la maturité, qui exprime de façon synthétique la pensée définitive de Thomas¹¹³³. Le P. Herrera a repris la structure, qu'il juge pédagogique, de la question 3 pour organiser son propre

¹¹²⁹ Préface de l'ouvrage de J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011, p. 8.

¹¹³⁰ Concernant l'attention portée par Thomas à la structure et à l'ordre de son propos, notamment dans la *Somme de théologie*, en relation avec ses sources néoplatoniciennes, voir W. J. Hankey, *God in Himself, Aquinas' Doctrine of God as expounded in the Summa theologiae*, Oxford, Oxford UP, 1987, notamment p. 57-80 pour le groupe de questions 3 à 11 de la *prima pars*, qui part de la simplicité et finit par l'unité, revenant de façon circulaire à son point de départ.

¹¹³¹ Elle avait déjà été lue et commentée par le P. Bonino, directeur de la thèse du P. Herrera, dans « La simplicité de Dieu », *Istituto san Tommaso, Studi 1996*, a cura di Dietrich Lorenz, Roma, 1996, p. 117-151. Cet article reproduit le plan de la question 3.

¹¹³² J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011, p. 67-71 et 75-76.

¹¹³³ J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011, p. 73 et 177.

commentaire. Il recourt parfois aux autres œuvres de Thomas pour expliquer la question 3, son but étant une compréhension intégrale de la doctrine de Thomas sur la simplicité de Dieu¹¹³⁴.

Nous proposons d'étudier successivement les trois autres œuvres dans lesquelles saint Thomas examine en détail la simplicité divine, auxquelles le P. Herrera ne consacre qu'une présentation de cinq pages¹¹³⁵. Chacune aborde cet attribut selon une orientation bien spécifique : dans le *Commentaire des Sentences*, auquel nous joignons le *De ente et essentia*, la simplicité permet de dégager le propre de Dieu, par comparaison statique avec les créatures, et a pour racine l'identité d'être et d'essence ; dans la *Somme contre les Gentils*, elle sert une étude de Dieu en lui-même selon sa constitution intrinsèque et est fondée sur sa pure actualité ; dans le *De Potentia*, elle qualifie Dieu en tant que Créateur, dans sa relation dynamique avec les créatures, et dérive de sa primauté. Dans chaque œuvre, elle rencontre une objection dominante particulière : la diversité des attributs divins dans le *Commentaire des Sentences*, dans la *Somme contre les Gentils* la simplicité de la matière première et de la forme, dont tirent parti les doctrines panthéistes, et dans le *De Potentia* la multiplicité des créatures.

Paradoxalement, c'est en considérant chacune de ces œuvres pour elle-même que l'on met plus facilement à jour les réseaux de problèmes qu'articule la simplicité divine. Une lecture *a priori* plus philosophique, qui reconstruirait la pensée de Thomas sur la simplicité divine, en synthétisant l'ensemble de ses œuvres, nous paraît en réalité moins féconde philosophiquement. Cette synthèse perd en effet l'enjeu problématique propre à chaque œuvre et, pour organiser son propos, finit par reproduire plus ou moins le plan de la question 3 de la *Somme*, c'est-à-dire par réduire le problème de la simplicité divine chez Thomas à la négation d'une série de compositions¹¹³⁶.

¹¹³⁴ J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011, p. 71 et 75-76.

¹¹³⁵ J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011, p. 173-177.

¹¹³⁶ C'est par exemple le cas de l'ouvrage de 2008 de Peter Weigel, *Aquinas on simplicity, An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*. Après un premier chapitre qui situe la simplicité par rapport aux autres attributs, le chapitre 2 énumère les différents modes de composition créés, puis les chapitres 3 et 4 examinent leur négation en Dieu, traitant de Dieu comme pure actualité et existence subsistante, tandis que le chapitre 5 mêle les arguments généraux de non-composition, l'absence en Dieu d'accidents et de matière. Enfin le chapitre 6 traite de la simplicité et des noms divins. Autrement dit, les chapitres 2 à 5 s'inspirent globalement des articles de la question 3, tandis que le chapitre 6 est parallèle aux questions 12-13 de la *Somme théologique* sur notre connaissance de Dieu et les noms divins. Bien entendu, dans chacun de ses chapitres, Peter Weigel s'alimente à l'ensemble de l'œuvre de Thomas. Mais sa démarche de reconstruction et de synthèse aboutit davantage à une démonstration développée de la simplicité de Dieu qu'à une mise à jour de ses enjeux problématiques.

Le Commentaire des Sentences

C'est *le propre de Dieu* que la notion de simplicité permet d'éclairer chez le jeune Thomas d'Aquin du *Commentaire des Sentences*¹¹³⁷ et du *De ente et essentia*¹¹³⁸. La comparaison de Dieu avec les créatures, notamment spirituelles, le conduit à caractériser Dieu comme le seul en qui l'être et l'essence coïncident, de sorte que l'être n'est pas une partie de lui, mais tout lui-même, à la différence des créatures, qui ont l'être mais ne le sont pas. L'être substantiel de Dieu apparaît, dès ces œuvres de jeunesse, comme la racine de sa simplicité absolue.

Dans son *CS*, saint Thomas est naturellement orienté, pour penser la simplicité divine, par le cadre du texte de Pierre Lombard, qui, dans la distinction 8 du livre I, étudie la simplicité de Dieu par contraste avec la complexité des créatures. Saint Thomas voit dans ce principe méthodologique la clé de ces chapitres 3-8 de la distinction 8, comme en témoigne sa *divisio textus*¹¹³⁹. La thèse de Pierre Lombard est formulée d'après lui dans la première phrase du chapitre 3 et se résume à : « Dieu, et lui seul, est absolument simple », ce qui suppose de montrer non seulement que Dieu est simple, mais que cela lui est propre. Sa simplicité s'établit donc au regard de la composition du créé. Thomas reproduit cette dualité Dieu/créatures dans son commentaire

¹¹³⁷ Selon R. L. Friedman, Thomas les lut de septembre 1252 à début 1256, voir G. R. Evans (éd.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, volume I, *Current Research*, Leiden, Brill, 2002, p. 45. Sur son *CS*, voir J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires, 1993, 2002², p. 58-69.

¹¹³⁸ Voir J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires, 1993, 2002², p. 69-71 ; C. Michon, présentation du traité *L'Être et l'Essence* de Thomas d'Aquin, in Thomas d'Aquin-Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'essence*, Paris, Seuil, 1996, p. 37-69 ; R. Imbach et A. Oliva, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2009, p. 93-96.

¹¹³⁹ Thomas d'Aquin, *Divisio textus, Sentences*, I, d. 8, c. 3-8 :

Magister determinat de divina simplicitate.

I. Proponit quod intendit. (1^e phrase du c. 3)

II. Probat propositum.

A) *Ostendit creaturae multipliciter.*

1. Excludit simplicitatem a creatura corporali. (fin du c. 3 + c. 4.1)

2. Excludit simplicitatem a creatura spirituali. (c. 4.2)

B) *Ostendit divinam simplicitatem.*

1. Ostendit simplicitatem.

a) Ostendit veritatem. (c. 4.3)

b) Excludit dubitationem. (c. 5)

2. Excludit a Deo omnem compositionem vel multipliciter.

a) Ostendit specialiter quod in Deo non est compositio accidentis ad subjectum.

i. Excludit a Deo accidentium praedicationem. (c. 6)

ii. Concludit, quod nec etiam substantia de eo proprie praedicatur. (c.7)

b) Ostendit universaliter quod in ipso nulla est compositio. (c. 8)

des chapitres 3-8 de la distinction 8, qui s'effectue en deux temps : « la simplicité divine » et « la simplicité de la créature »¹¹⁴⁰.

Saint Thomas examine tout particulièrement les créatures *spirituelles*, ainsi consacre-t-il un article spécifique à la simplicité de l'âme (I, d. 8, q. 5, a. 2), où il s'oppose à la thèse, notamment franciscaine¹¹⁴¹, de l'hylémorphisme universel. L'étude de l'âme et de l'ange lui permet de dégager le mode de composition propre aux créatures comme telles, bien plus fondamental que la composition hylémorphique partagée par les créatures matérielles. Il s'agit bien entendu de la composition de quiddité ou d'essence et d'être. C'est donc l'identité de l'être et de l'essence qui exprime au mieux la simplicité absolue et proprement divine. Saint Thomas approfondit ici une autre indication de la distinction 8 de Pierre Lombard, qui, dans le premier chapitre, affirme que Dieu *est* par excellence et que lui seul est au sens propre essence ou être. Thomas y reprend la référence scripturaire à *Exode*, 3, 14, et défend que « *Qui est* », « Celui qui est », est le nom le plus propre de Dieu.

Mais que Dieu soit déterminé en propre par sa simplicité absolue ou par son être substantiel ne va pas sans paradoxe. L'absence d'essence particulière ou d'addition de différences spécifiques pourrait laisser croire que Dieu est au contraire parfaitement indéterminé. Saint Thomas s'attache donc à dégager un mode de détermination sans addition et à distinguer Dieu de l'*ens commune*, l'étant commun. Dieu est déterminé par le fait de ne pouvoir recevoir aucune addition, autrement dit par sa simplicité absolue, étant si parfait et excellent que rien ne peut lui être ajouté. La simplicité et la perfection absolues sont donc nouées dans l'être divin.

Aussi les attributs divins n'ajoutent-ils rien à l'être de Dieu, qui réunit dans l'unité et la plénitude toutes les perfections que l'on discerne dans les créatures. Dans le *CS*, saint Thomas affronte le problème des attributs divins et de leur éventuelle différence, avec Dieu et entre eux. Il y examine de façon bien plus précise que dans ses œuvres ultérieures la question de la pluralité des attributs, notamment dans la distinction 2 du livre I, qui la confronte à l'unité de l'essence divine. Tout en écartant toute pluralité de Dieu, saint Thomas s'attache à maintenir l'intégrité des perfections qui lui sont attribuées, et fait appel pour cela au concept d'une perfection simple, pleine et absolue, qui est le fondement réel de toutes les perfections particulières qui lui sont

¹¹⁴⁰ Voir le plan détaillé ci-dessous.

¹¹⁴¹ J. G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988, p. 115 : « Saint Thomas préparant en 1253-1257 sa « *lectura* » des Sentences avait sous les yeux celle d'Albert le Grand et celle de Bonaventure terminée en 1252. »

attribuées. Ses textes manifestent une tension entre les exigences de la simplicité et celles de la perfection, que saint Thomas tente de concilier sans jamais sacrifier l'une à l'autre. Cette tension est le symptôme de l'incapacité structurelle de notre intelligence à connaître véritablement le simple. L'enquête théologique se double donc d'une analyse épistémologique.

1. L'être et l'essence : la racine ontologique de la simplicité divine

La distinction 8 du livre I, consacrée à l'essence divine commune aux trois Personnes et dont la seconde partie porte sur la simplicité de Dieu, prend chez saint Thomas une orientation nettement ontologique. Il suffit de comparer le plan de son Commentaire à celui de saint Bonaventure pour déjà le deviner.

Saint Bonaventure	Saint Thomas
<p><u>Partie I : La vérité et l'immutabilité de Dieu</u></p> <p><u>Article 1 : La vérité de Dieu</u></p> <p>Question 1 : La vérité est-elle une propriété de l'être divin ? Question 2 : L'être divin est-il à ce point vrai qu'il ne peut pas être pensé ne pas être ?</p> <p><u>Article 2 : L'immutabilité de Dieu</u></p> <p>Question 1 : Dieu est-il immuable ? Question 2 : Dieu seul est-il immuable ?</p>	<p><u>(Partie I : L'être et l'immutabilité de Dieu)</u></p> <p><u>L'être divin</u></p> <p>Question 1 : l'être divin lui-même</p> <p>Article 1 : L'être est-il dit proprement de Dieu ? Article 2 : Dieu est-il l'être de toutes choses ? Article 3 : Le nom « <i>qui est</i> » est-il le premier parmi les noms divins ?</p> <p>Question 2 : la mesure de l'être divin, i.e. l'éternité</p> <p>Article 1 : La définition de l'éternité donnée par Boèce convient-elle ? Article 2 : L'éternité convient-elle seulement à Dieu ? Article 3 : Des paroles temporelles peuvent-elles être dites de Dieu ?</p> <p><u>L'immutabilité de Dieu</u></p> <p>Question 3</p> <p>Article 1 : Dieu est-il changeant de quelque manière ? Article 2 : Toute créature est-elle changeante ? Article 3 : Les modes de changement des créatures sont-ils attribués convenablement par Augustin ?</p>
<p><u>Partie II : La simplicité de Dieu</u></p> <p><i>Divisio textus</i> <i>Tractatio quaestionum</i></p> <p>Question 1 : Dieu est-il suprêmement simple ?</p>	<p><u>(Partie II : La simplicité de Dieu)</u></p> <p><i>Divisio secundae partis textus</i></p> <p>Question 4 : La simplicité divine</p> <p>Article 1 : Dieu est-il absolument simple ?</p>

<p>Question 2 : La simplicité suprême convient-elle à Dieu seul ?</p> <p>Question 3 : L'âme rationnelle est-elle tout entière dans tout le corps, et tout entière dans chacune de ses parties ?</p> <p>Question 4 : Dieu appartient-il à un genre déterminé ou à une catégorie ?</p> <p><i>Dubia circa litteram Magistri</i></p>	<p>Article 2 : Dieu appartient-il à la catégorie de la substance ?</p> <p>Article 3 : Les autres catégories sont-elles dites de Dieu ?</p> <p>Question 5 : La simplicité de la créature</p> <p>Article 1 : Y a-t-il une créature simple ?</p> <p>Article 2 : L'âme est-elle simple ?</p> <p>Article 3 : L'âme est-elle tout entière dans tout (le corps), et tout entière dans chaque partie ?</p> <p><i>Expositio secundae partis textus</i></p>
--	---

Rappelons les premières lignes de la distinction 8 du Lombard : « *Nunc de veritate sive proprietate et incommutabilitate atque simplicitate divinae naturae vel substantiae sive essentiae agendum est* »¹¹⁴², qui en annoncent les trois parties : 1/ Dieu seul est *vere et proprie* 2/ Dieu seul est immuable 3/ Dieu seul est simple. Saint Bonaventure ne se montre pas sensible à la dimension ontologique de la première partie, où Pierre Lombard analyse pourtant la notion d'*essentia*, l'assimile à l'*esse* et même à l'*existentia*, affirmant : « *Solus igitur Deus vere est, cuius essentiae comparatum nostrum esse non est* »¹¹⁴³, « *Deus ergo solus proprie dicitur essentia vel esse* »¹¹⁴⁴, en s'appuyant sur *Exode*, 3, 14 : « *Ego sum qui sum* ». Saint Bonaventure commente ce passage sous l'angle de la propriété divine de la *vérité*. Pierre Lombard en effet annonce qu'il traitera « *de veritate sive proprietate [...] divinae [...] essentiae* », et saint Bonaventure se concentre sur cette notion de *vérité*, bien au-delà du texte du Lombard, sans reprendre sa réflexion proprement ontologique.

Il en va tout autrement du *Commentaire* de saint Thomas, qui aborde franchement cette distinction 8 sous l'angle de l'*esse*. La première question sur l'être divin lui-même – et non une propriété de cet être – donne sa marque à toute la distinction, en particulier au traitement de la simplicité dans les questions 4 et 5. En effet, en écho au *De ente et essentia* écrit à la même époque, c'est l'identité en Dieu entre son être et son essence ou sa quiddité, au cœur de la question 1, qui constitue le fondement profond de la simplicité divine et la différence majeure d'avec les substances créées, composées en effet d'être et d'essence, comme le défend la question 5, en particulier dans son inédit article 2 : « L'âme est-elle simple ? ». Cette question est la seule dans cette partie sur la simplicité qui ne trouve pas son équivalent chez saint Bonaventure. Saint Thomas s'oppose à la thèse franciscaine de l'hylémorphisme universel et y montre que l'âme, tout comme les anges, est composée d'être et de quiddité. Cette question sur la simplicité de l'âme permet ainsi de dégager la composition caractéristique de l'ordre créé et *a contrario* de manifester le sens ontologique profond de la simplicité absolue de Dieu, à savoir l'identité entre l'être et l'essence.

¹¹⁴² I, d. 8, c. 1.1.

¹¹⁴³ I, d. 8, c. 1.3.

¹¹⁴⁴ I, d. 8, c. 1.7.

A. La non-composition de Dieu : de la primauté à l'être essentiel

Avant de dégager la structure ontologique du créé, saint Thomas établit par trois arguments le fait de la simplicité absolue de Dieu, « *omnino simplex* »¹¹⁴⁵. Plus précisément, il prouve à chaque fois que Dieu n'est pas composé ; ici, dans cette q. 4, a. 1, la simplicité équivaut à la non-composition. Nous verrons cependant en q. 5, a. 1, que saint Thomas mitige cette opposition, certaines créatures n'étant ni absolument simples, ni composées de parties.

Ces trois arguments forment un ensemble cohérent et progressif, où Dieu est caractérisé comme premier et cause de l'être :

« tout composé est postérieur à ses composants, parce qu'[une chose] est plus simple en soi avant qu'on lui ajoute quelque chose pour la composition d'un tiers. Or rien n'est antérieur à ce qui est premier absolument. Donc, puisque Dieu est le premier principe, il n'est pas composé.

Ensuite, celui qui, le premier, donne l'être à tous, a son être non dépendant d'un autre ; en effet, celui qui a l'être dépendant d'un autre, a l'être par un autre, et rien de tel n'est le premier donateur de l'être. Or Dieu est celui qui donne le premier l'être à tous. Donc son être ne dépend pas d'un autre. Or l'être de n'importe quel composé dépend de ses composants ; si ces derniers sont écartés, l'être du composé est détruit aussi bien réellement que selon l'intellect. Donc Dieu n'est pas composé.

De même, ce qui est le premier principe de l'être, a l'être sur le mode le plus noble qui soit, puisque quelque chose est toujours plus noble dans la cause que dans le causé. Or le mode le plus noble qui soit pour avoir l'être, est celui par lequel quelque chose est tout entier son être. Donc Dieu est son être. Or aucun composé n'est tout entier son être, parce que son être résulte de ses composants, qui ne sont pas l'être même. Donc Dieu n'est pas composé. »¹¹⁴⁶

L'argument initial par la primauté est traditionnel, c'est aussi le premier qu'évoque Bonaventure dans son propre *CS*. Dieu, le premier principe, est absolument premier et par conséquent ne saurait être composé, puisqu'alors il serait postérieur à ses composants.

Dans les deux autres arguments, Dieu n'est plus caractérisé comme « premier principe », mais comme « premier donateur de l'être » et « premier principe de l'être ». La primauté enveloppe donc les trois arguments, mais après avoir été tout d'abord saisie à l'état pur, comme telle, elle est déterminée dans les deux derniers arguments selon une orientation ontologique. En

¹¹⁴⁵ *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, arg. 1. Edition utilisée : S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, tomus I, ed. R. P. Mandonnet, o. p., Paris, Lethielleux, 1929 (tomus II, 1929 ; *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, tomus III et tomus IV : R. P. M. F. Moos, 1933 et 1947).

¹¹⁴⁶ *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, f. 1-2-3 : « omne compositum est posterius suis componentibus : quia simplicius est prius in se quam addatur sibi aliquid ad compositionem tertii. Sed primo simpliciter nihil est prius. Cum igitur Deus sit primum principium, non est compositus. Praeterea, illud quod est primum dans omnibus esse, habet esse non dependens ab alio : quod enim habet esse dependens ab alio, habet esse ab alio, et nullum tale est primum dans esse. Sed Deus est primum dans omnibus esse. Ergo suum esse non dependet ab alio. Sed cujuslibet compositi esse dependet ex componentibus, quibus remotis, et esse compositi tollitur et secundum rem et secundum intellectum. Ergo Deus non est compositus. Item, illud quod est primum principium essendi, nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse, est quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse. Sed nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentia, quae non sunt ipsum esse. Ergo Deus non est compositus. »

effet, que Dieu soit premier absolument implique en particulier qu'il est absolument premier dans le domaine de l'être. Il ne reçoit pas l'être d'un autre, car alors il serait second. Il est donc le donateur absolument premier de l'être, le premier principe de l'être qui cause l'être en toutes choses et ne le tient pas d'un autre.

Dans le deuxième argument, cette primauté ontologique permet de caractériser Dieu par rapport à ce qui n'est pas lui : il est indépendant. Son être ne saurait dépendre d'un autre, puisque, le premier, il donne l'être à toutes choses. Il ne peut donc dépendre d'un autre dont il recevrait l'être. Or l'être d'un composé dépend de ses composants, puisque si l'on supprime un composant, c'est le composé lui-même qui est atteint.

Avec le dernier argument, saint Thomas en vient à ce qui exprime à ses yeux le plus profondément la simplicité absolue de Dieu, à savoir l'identité de Dieu avec son être. Il part à nouveau de la primauté ontologique de Dieu, mais pour en tirer cette fois-ci une conclusion concernant Dieu de manière intrinsèque, quant à son être même, et non dans sa relation aux créatures, comme dans le deuxième argument. Dieu est premier principe et première cause de l'être. Thomas fait ici appel à un principe qu'il convoque régulièrement : une chose est plus noble dans la cause que dans l'effet¹¹⁴⁷. Dieu possède donc l'être sur le mode le plus noble qui soit, par conséquent il n'a pas seulement l'être, l'être n'est pas une partie de lui-même, mais il *est* tout entier son propre être¹¹⁴⁸.

Ici, cette identité de Dieu avec son être n'est pas dérivée de sa simplicité. Elle est dérivée de sa primauté et de sa noblesse, pour fonder sa simplicité. En effet « aucun composé n'est tout entier son être. » Un composé a nécessairement plusieurs parties. Chaque composant a l'être, mais n'est pas l'être qu'il a, sinon il n'y aurait aucune différence entre les composants. La composition implique que les composants, et donc le tout en résultant, *participent* seulement à l'être. Dieu, qui est son être, est donc sans parties.

¹¹⁴⁷ Ce principe fait écho au *Liber de Causis*, I, 14 : « *omnem operationem quam causa efficit secunda, et prima etiam causa efficit ; verumtamen efficit eam per modum alium, altiore et sublimiore* », « toute opération que la cause seconde accomplit, la cause première l'effectue aussi ; et elle l'effectue même d'une autre façon, plus noble et plus relevée. » Dans son commentaire du *De Causis*, l. 1, 23-24 (*In Librum de causis expositio*, Marietti, 1955), Thomas fait appel à deux principes pour expliquer ce passage : « *eminentius convenit aliquid causae quam causato* », « quelque chose convient de façon plus éminente à la cause qu'au causé » et « *quod autem est prius in omnibus est magis, quia perfectiora sunt priora naturaliter* », « ce qui est antérieur en toutes choses est davantage, parce que ce qui est antérieur est par nature plus parfait ». Le principe selon lequel quelque chose est plus noble dans la cause que dans l'effet apparaît notamment en *CS*, I, d. 2, q. 1, a. 1, ad 1 et *Compendium* I, 102, pour justifier que ce qui est un dans la cause est multiplié dans les effets ; en *CG*, I, 23, 6 (on reprend la référence de la traduction publiée par GF), il sert, comme ici, à prouver que Dieu est tout ce qu'il a (cf. note ci-dessous). Sur Thomas lecteur du *Liber de Causis*, voir C. d'Ancona Costa, « Saint Thomas lecteur du « Liber de Causis » », *Revue thomiste* 92 (1992), p. 785-817 ; J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, p. 126-130.

¹¹⁴⁸ Voir *CG*, I, 23, 6 : « Toute chose est plus noble dans la cause que dans l'effet. Or, Dieu est la cause de toutes choses. Donc tout ce qui est en lui s'y trouve de la manière la plus noble. Or, ce qui convient le plus parfaitement possible à une chose, c'est ce qu'elle est elle-même : c'est là une union plus parfaite que quand une chose s'unit substantiellement à une autre, comme la forme à la matière ; et cette dernière union est elle-même plus parfaite que celle d'une chose qui inhère accidentellement dans une autre. Reste donc que Dieu soit tout ce qu'il a. »

Saint Thomas est donc parti d'un argument par la primauté, classique, reçu, mais sans résonance, pour le retravailler en fonction de son propre intérêt philosophique 1/ en déterminant ontologiquement cette primauté : Dieu est premier principe *de l'être* 2/ puis en orientant le regard vers la constitution intrinsèque de Dieu, et non plus son rapport aux créatures, qu'évoquent les concepts de primauté et d'indépendance. Le fondement intime de la simplicité de Dieu, c'est donc qu'il est l'être même.

B. La composition fondamentale d'être et d'essence des substances créées

Une fois démontrée la non-composition de Dieu et pour en percevoir la signification profonde, il faut se tourner vers les créatures et déterminer le mode de composition qui leur est commun. Dans sa distinction 8, Thomas traite distinctement et explicitement « de la simplicité divine » dans la question 4 puis « de la simplicité du côté de la créature » dans la question 5, où il insiste en particulier sur la composition de l'âme dans l'article 2, et plus généralement sur celle des substances spirituelles, car il y est aussi question des anges. Cet article a un rôle décisif dans l'économie de cette distinction 8, car il permet de dégager, au-delà de la composition hylémorphique, le mode de composition partagé par toutes les créatures, y compris spirituelles, et dont l'absence en Dieu donne son véritable sens à son *absolue* simplicité. L'analyse de la composition des créatures dans cette distinction consacrée à l'essence divine n'est pas d'abord menée pour elle-même, mais est au service d'une meilleure connaissance de Dieu.

a. Une connaissance négative de la simplicité

Cette approche de la simplicité divine par contraste avec les créatures et l'identification de la simplicité avec la non-composition, témoignent de l'usage de la voie négative¹¹⁴⁹ envers cet

¹¹⁴⁹ Saint Thomas reprend les trois voies dyonisiennes, par lesquelles Dieu est connu à partir des créatures, par causalité, par rémotion ou négation et par éminence : « Respondeo dicendum, quod, cum creatura exemplariter procedat ab ipso [Deo] sicut a causa quodammodo simili per analogiam, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam. » (I, d. 3, q. 1, a. 3, resp.) « ...secundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius ponit [*De div. nom.*, VII, § 3]. Dicit enim quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum : scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam. Et ratio hujus est, quia esse creaturae est ab altero. Unde secundum hoc ducimur in causam a qua est. Hoc autem potest esse dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum est ; et sic ducimur per modum causalitatis : aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur ; et sic habemus duos modos, scilicet secundum remotionem imperfectionis a Deo et secundum hoc quod illud quod receptum est in creatura, perfectius et nobilius est in Creatore ; et ita est modus per eminentiam. » (I, d. 3, q. 1, divisio primae partis textus) Voir Thierry-Dominique Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, en particulier p. 321-323 sur « les trois voies ».

attribut. A l'occasion de la définition de l'éternité, saint Thomas fait d'ailleurs explicitement de la *via remotionis* le meilleur moyen pour connaître les choses simples en général :

« Les [choses] simples, notamment divines, ne sont manifestées par aucun mode meilleur que par remotion, comme le dit Denys. La raison en est que l'intellect ne peut comprendre parfaitement leur être ; aussi, en niant d'elles ce qui est écarté de leur [être], l'intellect est conduit à les connaître d'une certaine façon. Ainsi, le point est défini par une négation. Et par suite, dans la raison d'éternité, il y a une certaine négation, en tant que l'éternité est unité, et l'unité indivision, et les [choses] de ce type ne peuvent être définies que par négation. »¹¹⁵⁰

Notre intellect ne peut connaître directement ce qui est simple, mais seulement par le détour des négations, par rapport aux réalités composées qu'il est apte à comprendre. Le point est ainsi défini comme ce qui n'a pas de surface ou ne peut être divisé. Mais cela vaut surtout pour la simplicité divine, connue en écartant de Dieu tous les modes de composition envisageables. L'usage de la voie négative conduit ainsi à opposer Dieu à la Création, comme le simple au composé. On se souvient que chez Bonaventure, une certaine hésitation demeurait : tantôt il insistait, conformément à la voie négative, sur la composition des créatures, tantôt il dégageait dans le créé une certaine simplicité, que la simplicité divine poussait, par éminence, à son degré suprême. De ce point de vue, le propos de saint Thomas est plus unifié. Il insiste de façon plus unilatérale sur le défaut de simplicité des créatures, opposées à Dieu. Au sujet de la simplicité, il y a, dit-il, beaucoup plus de dissimilitude que de similitude entre Dieu et les créatures :

« en aucune chose créée, on ne trouve quelque chose de semblable à la simplicité divine, qui implique que celui qui a est ce qu'il a ; en effet, toutes les choses semblables qui pourraient être présentées, comme les points [...], ont plus de dissimilitude que de similitude ; aussi elles éloignent plus de la vérité qu'elles ne conduisent l'intellect vers le vrai. »¹¹⁵¹

Essayer d'atteindre la simplicité divine à partir de la simplicité des créatures est une voie dangereuse pour saint Thomas, qui laisse échapper le propre d'une simplicité absolue : être ce que l'on a. Cela explique qu'il n'emploie guère les expressions chères à Bonaventure, qui désignent la simplicité *absolue* comme atteignant un degré *suprême* de la simplicité : « *simplicissimus* » ou « *summe simplex* ». Il y a une différence de nature, et non seulement de degré, entre simplicités créée et incréée.

¹¹⁵⁰ CS, I, d. 8, q. 2, a. 1, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum, quod simplicia, et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem, ut dicit Dionysius [*De div. nom.*, VII, § 3]. Cujus ratio est, quia ipsorum esse intellectus perfecte non potest comprehendere ; et ideo ex negationibus eorum quae ab ipso removentur, manuducitur intellectus ad ea aequaliter cognoscenda. Unde et punctus negatione definitur. Et praeterea in ratione aeternitatis est quaedam negatio, in quantum aeternitas est unitas, et unitas est indivisio, et hujusmodi non possunt sine negatione definiri. » Chez le pseudo-Denys, voir aussi par exemple *Théologie mystique*, I, 2, 100B. Sur la négation chez Denys, voir Ysabel de Andia, *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996, « L'apophase et le silence », p. 376-398. Sur Thomas lecteur de Denys : Th.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, p. 335-478 ; Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, Brill, 1992 (notamment p. 3-61 sur la connaissance de Dieu et la négation) ; W. J. Hankey, « Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas : tradition and transformation », in Y. de Andia, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997, p. 405-438.

¹¹⁵¹ CS, I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 2. Texte latin dans l'introduction de la quatrième partie, *supra*.

b. La composition des créatures spirituelles

L'étude des substances spirituelles – âme humaine et ange – permet de cerner la racine de la simplicité divine. Ces substances sont plus simples que les créatures corporelles, mais en quoi ne sont-elles pas *absolument* simples ?

Saint Thomas propose sa réponse personnelle – « *Et hoc modo intelligo*, je conçois de cette façon... »¹¹⁵², « *mibi non videtur*, il ne me semble pas... »¹¹⁵³ – dans le cadre d'un débat avec saint Bonaventure et l'école franciscaine, partisane de l'hylémorphisme généralisé. On se souvient que dans son *Commentaire des Sentences*, saint Bonaventure a jugé insuffisante la seule composition dans l'âme de *quo est* et *quod est*¹¹⁵⁴, en raison de sa mutabilité, qui suppose à ses yeux une composition de matière, spirituelle néanmoins, et de forme.

Dans sa distinction 8, saint Thomas fait état de ces deux thèses au sujet de la composition de l'âme : « Certains disent que l'âme est composée de matière et de forme [...]. D'autres disent que l'âme est composée de *quo est* et de *quod est*. »¹¹⁵⁵ Il réfute la première en montrant que l'intellection suppose d'être séparé de la matière¹¹⁵⁶. De surcroît, il écarte la possibilité d'une matière incorporelle et spirituelle, toute matière étant unie à la « forme de la corporéité »¹¹⁵⁷. Le *De ente et essentia*, IV, 1-2, privilégie également l'argument par la puissance intellectuelle, valable pour toutes les substances séparées, âmes et anges, et qui constitue la « *demonstratio potissima*, la démonstration la plus puissante »¹¹⁵⁸ de leur immatérialité. Dans le *CS*, Thomas ajoute un argument spécifique à l'âme, considérée comme *forme* du corps¹¹⁵⁹.

¹¹⁵² *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 2, resp.

¹¹⁵³ *CS*, II, d. 17, q. 1, a. 2, resp.

¹¹⁵⁴ Voir E.-H. Wéber, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, Vrin, 1974, p. 35, note 21, qui cite O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e s.*, Gembloux, 1942-1960, I, p. 460 : « Jean de la Rochelle, à la suite de Philippe (le Chancelier), soutient la composition des deux principes *quod est* et *quo est* ; Alexandre de Halès en revient à la composition de matière et forme. Odon Rigaud ne voit pas de différence entre les deux opinions. Richard Rufus prône la composition de matière et forme. »

¹¹⁵⁵ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 2, resp. : « Quidam enim dicunt, quod anima est composita ex materia et forma [...]. Alii dicunt, quod anima est composita ex « quo est » et « quod est ». »

¹¹⁵⁶ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 2, resp. : « Unde Avicenna, tract. III, cap. VIII, dicit, quod aliquid dicitur esse intellectivum, quia est immune a materia. »

¹¹⁵⁷ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 2, resp. : « prima forma quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua nunquam denudatur, ut dicit *Comment. in I Physic.*, text. com. 63. Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. »

¹¹⁵⁸ *DEE*, IV, 1. Dans ce passage, saint Thomas met un nom sur ces *quidam* qui soutiennent l'hylémorphisme généralisé. Il ne cite pas son contemporain franciscain Bonaventure, mais Avicenne (Ibn Gabirol, né vers 1022) et son *Fons vitae*, qu'il considère être l'« *auctor* » de cette thèse. Voir E.-H. Wéber, *Dialogue et dissensions*, p. 37 et 295-296, qui explique que l'un des textes invoqués par l'école franciscaine en faveur de la matière spirituelle, et attribué à Boèce, le *Libellus de Unitate et Uno*, serait en fait une reprise d'Ibn Gabirol, attribuée à Gundissalinus. Saint Thomas a lui-même exclu que ce texte soit de Boèce, *Quodlibet* IX, q. 4, a. 1, ad 2 : « liber ille non est Boethii ». »

¹¹⁵⁹ La réponse de *CS*, II, d. 17, q. 1, a. 2 (« *Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia* »), en plus de développer ce nouvel argument propre à l'âme, propose une synthèse intéressante quant à la composition des substances séparées : « Respondeo dicendum, quod mihi non videtur in *anima* vel in aliqua *spirituali substantia* aliquo modo esse materiam ; sed ipsas esse *simplices formas et naturas*, quamvis quidam aliter dicant. Et praeter alias rationes quibus hoc de angelis impossibile videtur, ut supra, distinct. IV, dictum est, etiam quadam speciali ratione materia a

L'immatérialité de l'âme et plus généralement des substances séparées a pour conséquence décisive la simplicité de leur essence, de leur quiddité ou autrement dit encore de leur nature. Leur essence n'est autre que la forme simple qu'elles sont, tandis que dans le cas des composés hylémorphiques, l'essence résulte de la conjonction de la forme et de la matière ; ainsi l'essence de l'homme, l'humanité, ne se réduit pas à sa forme – l'âme – mais inclut son corps¹¹⁶⁰.

« Puisqu'il n'appartient pas à la raison de quiddité ou d'essence, qu'elle soit composée ou un composé, on pourra par conséquent trouver et penser une quiddité simple, ne résultant pas de la composition de forme et de matière. [...] l'ange ou l'âme peuvent être dit quiddité ou nature ou forme simple, en tant que leur quiddité n'est pas composée de divers [éléments] »¹¹⁶¹.

C'est ici qu'intervient le cœur de la réponse, qui dégage le mode de composition d'essence et d'être, partagé par les substances spirituelles créées et qui seul permet de les distinguer de Dieu :

« Si nous trouvons une quiddité qui n'est pas composée de matière et de forme, cette quiddité ou bien est son être, ou bien ne l'est pas. Si cette quiddité est son être, elle sera l'essence de Dieu lui-même, qui est son être, et elle sera absolument simple. Mais si elle n'est pas l'être même, il faut qu'elle ait l'être acquis d'un autre, comme pour toute quiddité créée. Et parce que, par hypothèse, cette quiddité ne subsiste pas dans la matière, elle n'acquiert pas l'être dans un autre, comme pour les quiddités composées, mais elle acquiert plutôt l'être en elle-même ; et ainsi cette quiddité sera le *quod est* et son être même sera le *quo est*. Tout ce qui n'a pas quelque chose par lui-même est en puissance par rapport à lui ; donc une quiddité de cette sorte, puisqu'elle a l'être par un autre, sera en puissance à l'égard de cet être, et aussi à l'égard de celui par lequel elle a l'être, dans lequel il n'y a nulle puissance ; ainsi, dans une telle quiddité, on trouve puissance et acte, selon que cette quiddité est en puissance et que son être est son acte. C'est de cette façon que je comprends dans les anges, et de la même façon dans l'âme, la composition de puissance et d'acte, et celle de *quod est* et de *quo est*. »¹¹⁶²

Au-dessus des quiddités composées de matière et de forme, il y a, on vient de le voir, les quiddités ou les formes simples. Mais au sein même des quiddités simples, saint Thomas fait le

ratione animae secluditur ; cum enim anima sit forma corporis, oportet quod vel secundum totam essentiam suam sit corporis forma ; vel secundum partem essentiae suae. [ici suit le long argument]. Ex simili ratione Avicenna ostendit in sua *Metaph.*, IX, 4, intelligentias esse simplices. Nec tamen negamus animam rationalem quemdam *modum compositionis* habere, scilicet *ex esse et quod est*, ut supra, dist. III « De angelis », et in I, dist. VIII, de ipsa anima expositum est, qui *tamen compositionis modus in aliis formis non invenitur, quia non possunt esse subsistentes quasi in esse suo*, sed sunt per se compositi : et *in hoc anima deficit a simplicitate divina*. Hoc etiam, in 1, dist. VIII, plenius expositum est. » (nous soulignons)

¹¹⁶⁰ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 2, resp. : « ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas ». Voir *DEE*, IV, 4 : « In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis, quod essentia substantiae compositae non est tantum forma sed complectitur formam et materiam, essentia autem substantiae simplicis est forma tantum. »

¹¹⁶¹ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 2, resp. : « Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum ; consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. [...] angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, in quantum eorum quidditas non componitur ex diversis ».

¹¹⁶² *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 2, resp. : « Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est esse suum, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se ; et ita ipsa quidditas erit hoc « quod est », et ipsum esse suum erit « quo est ». Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius ; huiusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia ; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in angelis compositionem potentiae et actus, et de « quo est » et « quod est », et similiter in anima. » Voir, concernant les analyses parallèles de la *Somme contre les Gentils*, N. Kretzmann, *The Metaphysics of Creation : Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles II*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 256-267 : « The metaphysical complexity of the simplest possible creatures ».

partage entre la quiddité divine, « absolument simple » en ce qu'elle est identique à son être, et les quiddités créées, qui ne sont pas leur être mais le reçoivent d'un autre. Les quiddités des âmes et des anges sont simples, mais les âmes et les anges sont composés précisément de leur quiddité et de leur être. L'essence de l'âme est simple en ce qu'elle ne résulte pas de la composition de parties, mais elle entre en composition avec l'être, et c'est pourquoi l'âme est composée, comme toute créature¹¹⁶³.

Cette composition d'essence et d'être est l'expression chez les substances séparées créées de la composition entre *quod est* et *quo est*, 'ce qui est' et 'ce par quoi cela est', et plus profondément encore, de la composition entre puissance et acte propre aux créatures. Saint Thomas explique un peu plus haut que « le *quod est* dit le support ayant l'être »¹¹⁶⁴. Le *quod est* correspond à la quiddité, soit composée chez les créatures matérielles, soit simple chez les créatures spirituelles, qui existe par l'être reçu de Dieu, l'*esse* est donc bien le *quo est*.

La quiddité qui n'est pas identique à l'être mais le reçoit d'un autre, est en puissance par rapport à l'être. Les anges et les âmes, bien qu'immatériels, sont également composés de puissance et d'acte, la puissance étant leur quiddité et l'acte leur être. C'est pourquoi ces substances séparées ne sont pas absolument simples, à la différence de Dieu en qui la quiddité s'identifie à l'être, si bien qu'il est l'être purement en acte. Le *DEE* développe ce point. « Ces substances, bien qu'elles soient des formes sans matière, n'ont pourtant pas une simplicité complète et ne sont pas non plus des actes purs, mais elles ont un mélange de puissance. »¹¹⁶⁵ Saint Thomas y précise que les substances spirituelles, les « intelligences », sont hiérarchisées en fonction de leur degré d'acte et de puissance. Un ange est supérieur à un autre en ce qu'il a plus d'acte et moins de puissance, et ainsi est-il plus proche de Dieu¹¹⁶⁶. L'âme humaine se situe au dernier degré des substances spirituelles, parce qu'elle a plus de puissance qu'elles toutes et c'est pourquoi elle est unie à un corps¹¹⁶⁷.

L'analyse de l'ange et de l'âme humaine intéresse directement la simplicité divine, puisqu'elle permet à saint Thomas d'identifier le fondement de la simplicité absolue propre à

¹¹⁶³ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 2, resp. : « angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, in quantum eorum quidditas non componitur ex diversis ; sed tamen advenit ibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse. »

¹¹⁶⁴ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 2, resp. : « « quod est », dicit suppositum habens esse ».

¹¹⁶⁵ *DEE*, IV, 5 : « Huiusmodi ergo substantiae, quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae. » (trad. C. Michon, in *L'être et l'essence*, éd. A. de Libera et C. Michon, Paris, Seuil, 1996) Voir aussi IV, 7 sur la composition puissance/acte et *quod est/quo est* des substances séparées.

¹¹⁶⁶ Voir *DEE*, IV, 8.

¹¹⁶⁷ Voir *DEE*, IV, 9 : « Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus ut res materialis trahatur ad participandum esse suum : ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito ».

Dieu et partagée par aucune créature : l'identité de l'être et de l'essence. C'est elle qui permet pour Thomas de distinguer Dieu des créatures, et non plus l'immatérialité. Le chapitre V du *DEE* dresse de manière récapitulative une échelle à trois degrés, articulant Dieu, les substances spirituelles créées et les substances matérielles :

« Les substances peuvent posséder l'essence de trois manières. En effet, il y a <d'abord> quelque chose comme Dieu dont l'essence est son être propre. [...] »

C'est selon un second mode que l'essence se trouve dans les substances intellectuelles créées, en qui l'être et l'essence sont distincts, même si l'essence est sans la matière. C'est pourquoi leur être n'est pas séparé (*absolutum*), mais reçu, et donc limité et fini par la capacité de la nature de ce qui le reçoit ; mais leur nature ou quiddité est séparée et non reçue dans une matière. [...]

C'est d'une troisième manière que l'essence se trouve dans les substances composées de matière et de forme, où l'être est reçu et fini du fait qu'elles le reçoivent d'un autre, de même que leur nature ou quiddité est reçue dans la matière désignée. »¹¹⁶⁸

Toutes les créatures ont un être reçu, *ab alio*, qui est limité par l'essence avec laquelle il se compose. La racine de la finitude du créé est sa composition d'être et d'essence. La matérialité permet seulement de distinguer des créatures inférieures à d'autres.

c. Le défaut de simplicité des créatures

L'article 1 de la d. 8 consacré à la simplicité des créatures en général, et non pas seulement à celle de l'âme (article 2), fait très nettement de la composition d'être et d'essence la caractéristique des substances créées¹¹⁶⁹ :

« Puisqu'en Dieu seul son être est sa quiddité, il faut que dans n'importe quelle créature, qu'elle soit corporelle ou spirituelle, on trouve sa quiddité ou nature, et son être, qu'elle a acquis de Dieu, dont l'essence est son être ; ainsi est-elle composée d'être, ou de *quo est*, et de *quod est*. »¹¹⁷⁰

Pour justifier qu'en Dieu *seul*, l'essence soit identique à l'être, on peut se reporter au *DEE*, qui montre que la chose dont la quiddité est identique à l'être est « unique et première »¹¹⁷¹. En effet, la multiplication provient soit de l'ajout d'une différence – dans le cas des espèces – soit de la diversité des matières – dans le cas des individus. Or l'être subsistant ne saurait recevoir de

¹¹⁶⁸ *DEE*, V, 1-8 : « Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsummet suum esse [...]. Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis ; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. [...] Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata. » (trad. C. Michon)

¹¹⁶⁹ Sur cet article, voir J. F. Wippel, « Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One : a Dialectic between Being and Nonbeing », *The Review of Metaphysics*, 38/3 (1985), p. 563-590, p. 573-577.

¹¹⁷⁰ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, resp. : « Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse ; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est. »

¹¹⁷¹ *DEE*, IV, 5 : « Nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse, et haec res non potest esse nisi una et prima ».

différence, car alors il ne serait plus seulement être, mais aurait de surcroît une certaine forme¹¹⁷². Etant subsistant, il ne peut non plus par définition être reçu dans une matière. « C'est pourquoi, finalement, une telle chose, qui est son être, ne peut être qu'unique, de sorte qu'en toute autre chose l'être est distinct de la quiddité ou nature ou forme »¹¹⁷³.

Dans le *CS*, Thomas interprète donc le couple *quod est/quo est* comme celui quiddité/être. Dans son premier argument en faveur de la composition des créatures, il s'appuyait ainsi sur l'autorité de Boèce et sa distinction entre le *quod est* et l'*esse*, reformulé suite à Gilbert de Poitiers en *quo est* : « Selon Boèce, dans le *De Trinitate*, « Dans tout ce qui est en-deçà du premier, il y a une différence entre le *quod est* et le *quo est*. » Or toute créature est en-deçà du premier. Donc elle est composée d'être et de *quod est*. »¹¹⁷⁴ Il faut ici souligner le déplacement qu'opère saint Thomas, qui passe de la *différence* entre le *quod est* et le *quo est* à leur *composition*. Saint Bonaventure en restait à l'affirmation d'une différence¹¹⁷⁵.

Dans le second argument, saint Thomas dérive la composition de la créature de sa finitude : « toute créature a un être fini. Or l'être non reçu en quelque chose n'est pas fini, mais bien au contraire absolu. Donc toute créature a un être reçu en quelque chose ; et ainsi il faut qu'elle ait au moins deux [éléments], à savoir l'être et ce qui reçoit l'être. »¹¹⁷⁶ Ce qui reçoit l'être et qui donc par là le limite, sera identifié dans la réponse comme étant la quiddité.

Cependant, cette composition d'être et d'essence ne suffit pas à rendre compte du défaut de simplicité de l'ensemble des créatures. En effet, certaines créatures ne sont pas composées de parties, saint Thomas cite en ce sens la forme¹¹⁷⁷ et l'*ens commune*, l'étant commun. Ce dernier est désigné comme « ce à quoi s'arrête l'analyse (*resolutio*) ultime de l'intelligence » ; il est donc

¹¹⁷² *DEE*, IV, 5 : « iam non esset esse tantum sed esse et praeter hoc forma aliqua ».

¹¹⁷³ *DEE*, IV, 5 : « Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse non potest esse nisi una ; unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua » (trad. C. Michon).

¹¹⁷⁴ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, f. 1 : « Boetius, I *De Trinitate*, cap. II : « In omni eo quod est citra primum, differt et quod est et quo est. » Sed omnis creatura est citra primum. Ergo est composita ex esse et quod est. » Sur l'histoire de l'axiome *Omne quod est citra Primum est compositum ex quod est et quo est*, qui n'est pas textuellement chez Boèce, voir P. Duhem, « Digression au sujet d'un axiome de Boèce : l'esse, le quod est, le quo est », in *Le système du monde*, t. V, Paris, Hermann et Fils, 1917, p. 285-316.

¹¹⁷⁵ Voir Bonaventure, *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, f. 1 : « Nulla creatura est actus purus, quia in omni creatura, ut dicit Boethius, differt *quo est* et *quod est* ; ergo in omni creatura est actus cum possibili ; sed omnis talis habet in se multiformitatem et caret simplicitate ». Dans la réponse, il fait état chez les créatures de la « différence entre l'étant et l'être », « *differentia entis et esse* ». Le *quo est* est l'*esse*. Le *quod est* n'est pas l'essence comme chez Thomas, mais l'étant, l'*ens*. On peut se demander si chez Bonaventure le rapport du *quod est* au *quo est* n'est pas celui du tout à la partie, le *quod est* au sens d'*ens* incluant en effet l'*esse*, tandis que chez Thomas le *quod est* et le *quo est* sont chacun deux parties du tout, l'essence et l'être. On comprend alors que Bonaventure en reste nécessairement à l'affirmation d'une différence. Il n'y a de composition qu'entre des parties, non entre un tout et sa partie.

¹¹⁷⁶ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, f. 2 : « omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo ; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit. »

¹¹⁷⁷ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, arg. 1.

absolument simple, puisque « l'analyse de l'intelligence ne s'arrête pas aussi longtemps qu'elle trouve de la composition, que [les choses] soient séparables en réalité ou non »¹¹⁷⁸. Dans la lignée d'Avicenne, saint Thomas soutient que l'étant est le concept le plus simple, le plus commun et le plus fondamental, auquel donc s'arrête la voie de la résolution¹¹⁷⁹. Cet étant est dit commun, puisqu'il peut être prédiqué de tout type de réalité. L'*ens commune* est l'étant en tant qu'étant, l'*ens universale*.

A ces deux contre-exemples, saint Thomas ajoute un argument général, pour montrer que toute créature n'est pas composée. Il repose sur le refus d'une régression à l'infini. Si toute créature était composée, alors ses composants seraient également composés, et ceci à l'infini. Puisque « ni la nature ni l'intelligence » n'admettent une telle régression à l'infini, il faut arriver à des premiers composants simples¹¹⁸⁰.

En quoi donc ces créatures qui ont un rôle de principe, qui entrent dans la composition des substances mais ne sont pas elles-mêmes composées, en quoi donc ne sont-elles pas aussi simples que Dieu ? Pour répondre à cette question, saint Thomas ménage un tiers entre la simplicité et la composition : « tout ce qui procède de Dieu dans la diversité de l'essence, déchoit de sa simplicité. Mais ce n'est pas parce qu'il déchoit de la simplicité, qu'il est nécessaire qu'il tombe dans la composition ; de même, ce n'est pas parce qu'il déchoit de la bonté suprême, qu'il est nécessaire que quelque malice advienne en lui. »¹¹⁸¹ Les créatures qui, parce qu'elles déchoient de la simplicité absolue de Dieu, tombent dans la composition sont celles qui ont « l'être complet en elles-mêmes, comme l'homme »¹¹⁸², ce sont des substances, qui comme telles sont par elles-mêmes et non dans un autre. Elles sont toutes composées d'essence et d'être. Mais il existe un autre type de créature, qui « n'a pas l'être en elle-même, mais seulement dans un autre, comme la matière première, n'importe quelle forme ou l'universel »¹¹⁸³. Saint Thomas précise ici qu'« il n'y a d'être de rien, si ce n'est de particuliers subsistants dans la nature » ; il énonce ainsi sa thèse

¹¹⁷⁸ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, arg. 2 : « resolutio intellectus non stat quousque invenit compositionem, sive sint separabilia secundum rem, sive non ; multa enim separantur intellectu quae non separantur actu, secundum Boetium. Illud ergo in quo ultima stat resolutio intellectus est omnino simplex. Sed ens commune est hujusmodi. Ergo, etc. »

¹¹⁷⁹ Voir par exemple *De veritate*, q. 1, a. 1, resp. (S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, vol. I, *De Veritate*, ed. P. F. R. Spiazzi, o. p., Turin-Rome, Marietti, 1949) : « Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicae* suae [I, 9]. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. »

¹¹⁸⁰ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, arg. 3 : « si omnis creatura est composita, constat quod non est composita nisi ex creaturis. Ergo et componentia sua erunt composita. Igitur vel itur in infinitum, quod natura et intellectus non patitur ; vel erit devenire ad prima componentia simplicia, quae tamen creaturae sunt. »

¹¹⁸¹ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, resp. : « omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate ejus. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem ; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet quod incidat in ipsam aliqua malitia. »

¹¹⁸² *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, resp. : « Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et huiusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. »

¹¹⁸³ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, resp. : « Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale ; non enim est esse alicujus, nisi particularis subsistentis in natura, et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita. »

constante, selon laquelle seules existent les substances particulières, les universaux n'existent pas par eux-mêmes, mais seulement instanciés dans des substances particulières. Ainsi une forme ou un universel ne peut exister par lui-même et n'a donc d'existence que dans un autre, à savoir un « particulier subsistant », qui donc a l'être complet en lui-même. Cependant, il faut comprendre pourquoi ces créatures qui n'existent que *in alio* ne sont pas simples comme Dieu, bien qu'elles ne soient pas composées :

« Une telle créature ne déchoit pas de la simplicité de telle sorte qu'elle soit composée.

En effet, si on dit qu'elle est composée de sa propre nature et des rapports par lesquels elle est rapportée à Dieu ou à ce avec quoi elle entre en composition, on demande de même si ces rapports sont des réalités (*res*) ou non : et s'ils ne sont pas des réalités, ils ne forment pas de composition ; mais s'ils sont des réalités, eux-mêmes ne sont pas rapportés par d'autres rapports, mais par eux-mêmes : car ce qui est par soi relation, n'est pas rapporté par une autre relation. Par suite, il faudra recourir à quelque chose qui n'est pas composé, mais qui cependant déchoit de la simplicité du premier [principe] ; et on juge que ce défaut a deux motifs : ou bien parce que [ce quelque chose] est divisible en puissance ou par accident, comme la matière première, la forme et l'universel ; ou bien parce qu'il peut entrer en composition avec un autre, ce que la simplicité divine ne tolère pas. »¹¹⁸⁴

Avant d'expliquer le défaut de simplicité des créatures du second type, saint Thomas écarte une thèse selon laquelle, malgré tout, ces créatures – la matière première, la forme, l'universel – seraient elles aussi composées : elles seraient composées de leur nature et de la relation qu'elles ont vis-à-vis de ce avec quoi elles entrent en composition – ainsi, la matière serait composée de son essence et de la relation nécessaire qu'elle a vis-à-vis de la forme ; plus largement, toutes seraient composées de leur essence et de la relation qu'elles ont nécessairement, en tant que créatures, vis-à-vis de Dieu. Nous reconnaissons la thèse bonaventurienne selon laquelle toute créature est composée, parce qu'elle est nécessairement dépendante de Dieu, et qu'à ce titre elle a vis-à-vis de Dieu une relation de dépendance essentielle, dont pourtant elle diffère, et qui donc se compose avec son essence. Le modèle de cette analyse est chez Bonaventure la relation de dépendance essentielle que la matière a vis-à-vis de la forme, qui cependant diffère de l'essence de la forme, avec laquelle donc elle entre en composition. On se rappelle la phrase de saint Bonaventure : « Rien de ce qui dépend n'est sa dépendance, donc rien de tel n'est suprêmement simple »¹¹⁸⁵. Sans réfuter cette thèse elle-même, saint Thomas montre qu'elle ne permet pas de conclure que toute créature est composée. Il considère ces relations ou ces rapports qui entreraient en composition avec la nature des créatures mises en relation. Ces rapports « eux-mêmes ne sont pas rapportés par d'autres rapports, mais par eux-mêmes : car ce

¹¹⁸⁴ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, resp. : « talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita. Si enim dicatur, quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinis quibus refertur ad Deum vel ad illud cum quo componitur, item quaeritur de illis habitudinibus utrum sint res, vel non : et si non sunt res, non faciunt compositionem ; si autem sunt res, ipsae non referuntur habitudinibus aliis, sed seipsis : quia illud quod per se est relatio, non refertur per aliam relationem. Unde oportebit devenire ad aliquid quod non est compositum, sed tamen deficit a simplicitate primi : et defectus iste perpenditur ex duobus : vel quia est divisibile in potentia vel per accidens, sicut materia prima, et forma, et universale ; vel quia est componibile alteri, quod divina simplicitas non patitur. »

¹¹⁸⁵ Saint Bonaventure, *CS*, I, d. 8, p. II, a. un., q. 2, après ad 2-3-4 : « Nihil autem, quod dependet, est sua dependentia : ideo nihil tale est summe simplex. »

qui est par soi relation, n'est pas rapporté par une autre relation. » Ces relations mettent un terme à une éventuelle régression à l'infini des composants. Quand bien même les créatures qui n'ont pas l'être complet en elles-mêmes seraient composées de leur essence et de la relation par laquelle elles sont rapportées à ce avec quoi elles entrent en composition, cette relation elle-même ne se rapporte pas à autre chose par une autre relation, mais par elle-même¹¹⁸⁶. Il demeure donc que certaines créatures ne sont pas composées.

Finalement, saint Thomas avance deux motifs du manque de simplicité des créatures qui ne sont que dans un autre. Le premier est qu'elles sont divisibles en puissance ou par accident. La divisibilité ne repose pas ici sur une composition effective de parties, mais sur l'union possible à un principe de multiplicité. Ainsi, explique John F. Wippel, « la matière première [...] est capable d'être divisée seulement dans la mesure où elle est le sujet de la quantité ou désignée par la quantité. Une forme substantielle donnée peut être divisée ou distinguée d'autres formes du même type ou de la même espèce en étant reçue dans différentes instances de matière quantifiée. Un universel est potentiellement divisible ou divisible *per accidens* en ce que différents intellects peuvent le partager ou y participer. Une forme accidentelle peut être divisée d'autres formes accidentelles du même type en étant reçue dans différents sujets substantiels. »¹¹⁸⁷ Ce premier motif suppose implicitement que le défaut de simplicité provient non de la constitution intrinsèque mais de l'union à un principe extrinsèque. Le second motif met davantage en relief ce rapport à l'extériorité : la simplicité supposerait non seulement de ne pas être composé d'éléments, *ex aliis*, mais de ne pas pouvoir entrer en composition avec d'autres, *cum aliis*¹¹⁸⁸. En ce sens, même si des créatures n'existant que dans un autre ne sont pas composées de parties, elles ne sont pas simples, car elles sont « *componibile alteri* », elles peuvent entrer en composition avec d'autres créatures. Saint Thomas affirme sans le justifier que cela suffit à leur ôter l'absolue simplicité propre à Dieu. Un peu plus tôt dans la distinction 8, pour montrer que Dieu n'est pas

¹¹⁸⁶ Sur la relation relative par elle-même, voir Avicenne, *Metaphysica*, III, 10.

¹¹⁸⁷ John F. Wippel, *The metaphysical thought of Thomas Aquinas*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2000, p. 186 : « For instance, prime matter, as it enters into Thomas's account of individuation, is capable of being divided only insofar as it is subject to quantity or designated by quantity. A given substantial form can be divided or distinguished from other forms of the same type or species by being received in different instances of quantified matter. A universal is potentially divisible or divisible *per accidens* in that it can be shared in or participated in by different intellects. An accidental form can be divided from other accidental forms of the same kind by being received in different substantial subjects. »

¹¹⁸⁸ Voir Eileen C. Sweeney, « Thomas Aquinas' Double Metaphysics of Simplicity and Infinity », *International Philosophical Quarterly*, 33/3 (1993), p. 297-318, qui commente ce texte du *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, p. 298-300, pour justifier qu'il n'y a pas qu'une seule notion de simplicité chez Thomas d'Aquin, mais qu'il faut, pour le voir, prendre en compte les objections et '*sed contra*' et non seulement les réponses. « En un sens, les simples sont les parties intégrales d'un tout essentiellement complexe ; en un autre sens, les simples sont les causes les plus hautes, les plus unifiées et les plus puissantes des états les plus bas, les plus fragmentés, les moins puissants. Cette simplicité caractérise les deux bouts de l'échelle ontologique, Dieu et la matière première ; un bout est radicalement imparfait et incomplet, l'autre également radicalement complet et parfait. D'une manière similaire, ces deux bouts de l'échelle de l'être sont infinis de différentes façons, l'un est radicalement indéterminé mais limité, l'autre est le plus déterminé et cependant le plus illimité. » (p. 297)

l'être de toutes choses, il s'est appuyé sur le *De Causis*, XIX, 155, pour justifier que Dieu n'entre pas en composition avec le créé : « Dieu n'est pas uni aux choses, ce que montre le Philosophe dans le *Liber de Causis* : « la cause première régit toutes les choses, sans qu'elle soit mêlée avec elles. » »¹¹⁸⁹ La proposition suivante, 156, associe le mélange au créé avec un affaiblissement de l'unité, l'unité suprême implique transcendance et séparation¹¹⁹⁰. La simplicité absolue est ainsi reliée par saint Thomas à la transcendance et à la pureté de l'être divin, ce qui suppose un enrichissement de la notion de simplicité, excluant la composition aussi bien *ex aliis* que *cum aliis*¹¹⁹¹.

C. *Esse* et simplicité de Dieu

a. La simplicité et le nom propre de Dieu : « *qui est* »

On le voit, pour saint Thomas dans le *CS*, l'expression privilégiée de la simplicité divine est l'identité en Dieu entre l'essence et l'être¹¹⁹². La simplicité divine se trouve donc au cœur de ce qui fait le propre de Dieu et qui lui donne son nom « *maxime proprium*, le plus propre »¹¹⁹³. La distinction 8 s'ouvre par une question consacrée à l'être divin et montrant que l'être est le nom divin le plus propre et le plus fondamental. L'horizon est scripturaire, c'est la réponse en Exode 3, 14, de Dieu à Moïse¹¹⁹⁴. Dieu donne lui-même son nom : « *qui est* », « Celui qui est »¹¹⁹⁵. Celui

¹¹⁸⁹ *CS*, I, d. 8, q. 1, a. 2, arg. 1 : « Deus non unitur rebus, quod patet etiam per Philosophum, lib. *De causis*, propos. 20 : « Causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis. » » Le *Liber de Causis*, XIX, 155, dit exactement : « Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis. »

¹¹⁹⁰ *Liber de Causis*, XIX, 156 : « Quod est quia regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem neque destruit eam neque prohibet eam essentia unitatis ; eius seiuncta a rebus quin regat res. »

¹¹⁹¹ Bonaventure les unifiait en montrant que la composition *cum aliis* suppose une composition *ex aliis*, via son analyse de la relation. Thomas semble exclure cette voie (sinon il y aurait une régression à l'infini). Le couple puissance/acte pourrait permettre d'unifier les deux sens : ce qui peut entrer en composition avec d'autres est en puissance (*componibile*) ; il ne peut donc être acte pur. Il est donc soit composé de puissance et d'acte, soit pure puissance. Dans le premier cas, il est évident qu'il n'est pas simple. Dans le second cas, il s'agit de savoir si la matière première peut être dite absolument simple. Cette question est abordée dans la section sur la *Somme contre les Gentils*.

¹¹⁹² En plus des textes déjà cités, comme *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 2, resp. : « Si illa quidditas [non composita ex materia et forma] sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex », voir aussi *CS*, I, d. 26, q. 1, a. 1, ad 5 : « propter simplicitatem, idem est in Deo essentia et esse » ou I, d. 33, q. 1, a. 1, resp. : « Sed haec est natura divinae simplicitatis, ut in ipsa non nisi unum esse possit esse, nec in ea differat esse et quod est et quo est. Istud ergo esse paternitatis non potest esse aliud esse quam esse essentiae ; et cum esse essentiae sit ipsa essentia, et esse paternitatis sit ipsa paternitas ; relinquitur de necessitate quod ipsa paternitas secundum rem est ipsa essentia ; unde non facit compositionem cum ea. »

¹¹⁹³ *CS*, I, d. 8, q. 1, a. 1, resp. : « Respondeo dicendum, quod « qui est », est maxime proprium nomen Dei inter alia nomina. »

¹¹⁹⁴ *Exode*, 3, 13-14 (Vulgate) : « Ait Moyses ad Deum : Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis : Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi : Quod est nomen eius? quid dicam eis? Dixit Deus ad Moysen : Ego sum qui sum. Ait : Sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos. »

¹¹⁹⁵ Pour une étude plus complète des interprétations thomasiennes d'*Exode* 3, 14, voir Emilie Zum Brunn, « La « métaphysique de l'Exode » selon Thomas d'Aquin », in *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 245-269 ; Edouard Wéber, « L'herméneutique christologique d'Exode 3, 14

donc dont l'essence n'est pas d'être ceci ou cela, mais tout simplement d'être. Saint Thomas donne quatre arguments pour justifier ce nom, dont le dernier et le plus développé est fondé précisément, à l'aide d'Avicenne¹¹⁹⁶, sur l'identité entre l'essence de Dieu et son être :

« La quatrième raison peut être empruntée à une affirmation d'Avicenne : puisque dans tout ce qui est il faut considérer sa quiddité, par laquelle il subsiste dans une nature déterminée, et son être, par lequel on dit de lui qu'il est en acte, le nom de 'chose' est appliqué à la chose à partir de sa quiddité, selon Avicenne, le nom 'qui est' ou 'étant' est appliqué à partir de l'acte même d'être. Or, puisque dans n'importe quelle chose créée, son essence diffère de son être, cette chose est dénommée proprement à partir de sa quiddité, et non à partir de son acte d'être, ainsi l'homme à partir de l'humanité. Mais en Dieu son être même est sa quiddité : aussi le nom pris à partir de l'être le nomme proprement, et est son nom propre, de même que le nom propre de l'homme est pris à partir de sa quiddité. »¹¹⁹⁷

Puisque le nom d'une chose est dérivé de son essence et que l'essence de Dieu est d'être, le nom qui caractérise le mieux Dieu fait référence à cet acte d'être. Certes, fait remarquer saint Thomas, le nom « *qui est* » signifie imparfaitement l'être divin, puisqu'il signifie un être absolument simple sur le mode de la composition, comme si l'*esse* était prédiqué du *qui*. Mais cependant, ce nom est moins imparfait que les autres, qui nécessairement induisent une plus grande composition. Ainsi, dans « Dieu est sage », il y a double composition, à celle présente dans « *qui est* » s'ajoute celle venant de l'attribution de la sagesse¹¹⁹⁸.

b. Comment Dieu est-il à la fois simple et déterminé ? Déterminé par sa simplicité

En défendant le nom divin « *qui est* », saint Thomas paraît soutenir une certaine *indétermination* de Dieu. Alors que les créatures seraient déterminées, en ce qu'elles auraient une « nature déterminée »¹¹⁹⁹ que l'être viendrait actualiser, Dieu n'aurait pas de nature déterminée

chez quelques maîtres parisiens du 13^e siècle », in A. de Libera et E. Zum Brunn (éd.), *Celui qui est, Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3-14*, Paris, Cerf, 1986, p. 86-101 sur Albert et Thomas. Sur la question du *nomen proprium* de Dieu, voir J.-F. Courtine, *Inventio analogiae*, Paris, Vrin, 2005, p. 271-278.

¹¹⁹⁶ Voir John F. Wippel, « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics », in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2007, p. 31-64, dont « Essence and existence », p. 44-50.

¹¹⁹⁷ *CS*, I, d. 8, q. 1, a. 1, resp. : « Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae, *Metaph.* (VIII, 1), in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen « res » imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, *Metaph.* (II, 1), hoc nomen « qui est » vel « ens » imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas : et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus : sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua. »

¹¹⁹⁸ *CS*, I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 3 : « cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen « qui est » imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cujusdam concretionis et compositionis ; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina : cum enim dico, Deum esse sapientem, tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio : una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine « qui est » ; et superadditur alia ex propria ratione sapientiae. »

¹¹⁹⁹ *CS*, I, d. 8, q. 1, a. 1, resp. : « in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu ».

distincte de son être, mais aurait pour essence son être même. Cette indétermination de l'être est même l'une des justifications pour faire de « *qui est* » le nom le plus propre de Dieu. Saint Thomas s'appuie en cela sur saint Jean Damascène¹²⁰⁰ : « tous les autres noms disent l'être selon une autre raison déterminée, ainsi 'sage' dit être quelque chose ; mais ce nom 'Celui qui est' dit l'être absolu et non déterminé par quelque chose d'additionné ; aussi Damascène dit qu'il ne signifie pas ce qu'est Dieu, mais il signifie un certain océan infini de substance, pour ainsi dire non déterminé. »¹²⁰¹ Dans ces conditions, la simplicité de Dieu semble aller de pair avec l'indétermination et l'infini de son être, alors que chez les créatures, la composition et l'addition de différences particulières permettraient de les déterminer et de les délimiter.

Cependant, l'analyse ne saurait en rester là. Si Dieu était absolument indéterminé, en quoi alors se distinguerait-il des autres étants ? S'il était absolument indéterminé, il serait ce que saint Thomas appelle l'*ens commune*, l'étant commun, l'étant comme tel, en tant qu'étant, par opposition à tel étant particulier. Si l'on peut nier un certain nombre de choses de Dieu, c'est bien qu'en un sens il est ceci et non cela, Dieu n'est pas matériel, il n'est pas mauvais, il n'est pas fini. Il se distingue par exemple de l'ensemble des créatures. Il n'est donc pas un être indéterminé prédicable de tout étant, mais un certain étant déterminé¹²⁰². Certes l'être divin est un « être absolu et indéterminé par quelque chose d'additionné », mais cela ne signifie pas qu'il est absolument indéterminé. La simplicité divine oblige à penser un mode de détermination sans addition.

Pour le comprendre et dissocier la détermination sans addition de l'indétermination, saint Thomas distingue deux manières pour un être d'être sans addition, la première convient à Dieu,

¹²⁰⁰ Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IX, 1-2 (version de Burgundio, éd. E. M. Buytaert, New York, S. Bonaventure, 1955) : « Deus simplex est et incompositus. Quod autem ex multis et differentibus connectitur, compositum est. Si igitur increabile et sine principio et sine tempore, et incorporeum et immortale et aeternum et bonum et conditorem, et alia talia, substantialia differentias dixerimus in Deo, ex tot connexum non simplex erit, sed compositum ; quod ultimae impietatis est. [...] Igitur videtur quidem omnibus principalius eorum quae in Deo dicuntur nominibus esse « qui est », quemadmodum « ipse oraculo loquens Moysi in monte », ait « Dic filiis Israel : Qui est misit me ». « Totum enim in seipso comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum ». »

¹²⁰¹ *CS*, I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4 : « alia omnia nomina dicunt esse secundum aliam rationem determinatam ; sicut sapiens dicit aliquid esse ; sed hoc nomen « qui est » dicit esse absolutum et non determinatum per aliquid additum ; et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. » Voir aussi : *CS*, I, d. 8, q. 1, a. 1, resp. : « Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni (*Fid. orth.*, I, 9), qui dicit, quod « qui est » significat esse indeterminate, et non quid est : et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis « qui est ». »

¹²⁰² Sur la différence, dans l'œuvre de saint Thomas, entre *esse commune* et *esse subsistens*, voir John F. Wippel, « Thomas Aquinas and Participation », in *Studies in Medieval Philosophy*, éd. J. F. Wippel, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1987, p. 117-158, notamment p. 134-151. Il conteste l'interprétation de Klaus Kremer (*Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1966), qui identifie chez Thomas *esse commune* et *ipsum esse subsistens*.

la seconde à l'étant commun¹²⁰³. Un être peut être sans addition soit parce qu'« il appartient à sa définition (*ratione*) que rien ne lui soit ajouté », soit parce qu'« il n'appartient pas à sa définition que lui soit faite une addition, ni qu'elle ne lui soit pas faite ». De même, par comparaison, il y a deux manières d'être sans raison : l'âne est sans raison « parce que la négation de la raison est incluse dans sa signification, et par là il est déterminé selon une différence propre », tandis que « l'animal commun est dit être sans raison, parce qu'il n'appartient pas à sa signification d'avoir la raison, ni de ne pas l'avoir », puisqu'il est le genre commun aussi bien aux animaux irrationnels qu'à l'homme. Ainsi l'étant commun n'inclut pas dans sa définition d'être sans addition – d'ailleurs dans ce cas aucune addition ne pourrait lui être faite, ce qui est absurde puisque s'il est dit « commun », c'est précisément parce qu'« une addition peut lui être faite afin qu'il soit déterminé en un particulier (*ad proprium*) ». L'étant indéterminé, c'est donc bien l'étant commun. Par là même, on voit à la lumière de ce qui précède, en quoi l'*ens commune* n'est pas absolument simple. Certes, il est sans addition, il n'est pas composé ; mais il est « *divisibile in potentia* » et « *componibile in alteri* »¹²⁰⁴, puisqu'il peut recevoir l'addition d'une détermination.

Dieu qui est absolument simple est sans addition en ce que la négation de toute addition est incluse dans sa *ratio*, de même qu'il appartient à la définition de l'âne d'être sans raison. L'addition irait contre sa simplicité, elle irait aussi contre sa perfection absolue : « il faut en effet que [l'être à la définition duquel il appartient que rien ne lui soit ajouté] soit parfait en soi du fait qu'il ne reçoit pas d'addition. » Par conséquent, et nous en venons au point décisif, « l'être divin est déterminé en soi et distinct de tous les autres [êtres], par ceci qu'aucune addition ne peut lui être faite. » C'est le fait même de ne pouvoir recevoir d'addition, comme traduction nécessaire de son absolue simplicité et perfection, qui détermine l'être divin. Saint Thomas développe cette conclusion au détour de la d. 24 du livre I :

« Dieu est quelque chose de déterminé en soi, sinon les conditions des autres étants ne pourraient être niées de lui. Il n'est pas dit un étant déterminé parce qu'il serait [dé]fini par un certain terme, mais parce qu'il se distingue de tous les autres [étants] par l'excellence de son être, qui est simple au plus haut point et ne reçoit pas d'addition. »¹²⁰⁵

¹²⁰³ *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 1 : « aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cujus ratione est ut nihil sibi addatur : et sic dicitur de Deo : hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit ; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio. Aut ita quod non sit de ratione ejus quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione. In intellectu enim entis non includitur ista conditio, sine additione ; alias nunquam posset sibi fieri additio, quia esset contra rationem ejus ; et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinetur ad proprium ; sicut etiam animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu ejus non est habere rationem, neque non habere ; asinus autem dicitur sine ratione esse, quia in intellectu ejus includitur negatio rationis, et per hoc determinatur secundum differentiam propriam. Ita etiam divinum esse est determinatum in se et ab omnibus aliis divisum, per hoc quod sibi nulla additio fieri potest. Unde patet quod negationes dictae de Deo, non designant in ipso aliquam compositionem. »

¹²⁰⁴ *CS*, I, d. 8, q. 5, a. 1, resp. Voir l'arg. 2 pour l'*ens commune* comme terme de la *resolutio*.

¹²⁰⁵ *CS*, I, d. 24, q. 1, a. 1, ad 3 : « Deus est aliquid determinatum in se, alias non possent de ipso negari conditiones aliorum entium. Nec dicitur determinatum ens quia aliquo termino finitus sit, sed quia per excellentiam sui esse, quod est simplicissimum, additionem non recipiens, ab omnibus aliis distinguitur. »

Dieu n'est pas dé-terminé, au sens où une nature particulière s'ajouterait à son être et le limiterait. Mais il est déterminé au sens où il est un étant distinct de tous les autres, duquel de fait on peut nier beaucoup de choses. Ce qui le détermine et le distingue entre tous, c'est son absolue simplicité et son absolue perfection, qui expliquent qu'aucune addition ne puisse lui être faite¹²⁰⁶.

c. Dieu *est* et est *quelque chose*.

L'excellence de l'être divin permet d'expliquer l'attribution à Dieu de perfections déterminées, malgré son absolue simplicité. La deuxième objection à la simplicité divine arguait ainsi, à partir du début de la 6^e règle du *De hebdomadibus* de Boèce¹²⁰⁷, que non seulement Dieu *est*, mais est *quelque chose* :

« Selon Boèce, « tout ce qui est, participe à l'être pour être ; mais il participe à autre chose, pour être quelque chose. » Or Dieu est en toute vérité un étant et il est quelque chose, puisqu'il est bon, sage et ainsi de suite. Donc Dieu a son être par lequel il est, et par-dessus cela il a quelque chose d'autre par lequel il est quelque chose. Donc il n'est pas simple. »¹²⁰⁸

Puisque Dieu non seulement existe, mais est de surcroît doué de perfections, comme la bonté ou la sagesse, il semblerait qu'il soit composé d'être et de perfections déterminées.

¹²⁰⁶ Voir aussi *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 2 : « in rebus creatis res determinatur ut sit aliquid, tripliciter : aut per additionem alicujus differentiae, quae potentialiter in genere erat ; aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et fit hoc aliquid ; aut ex eo quod alicui additur accidens, per quod dicitur esse vel sciens vel albus. Nullus istorum modorum potest esse in Deo, quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit quod non addatur sibi aliquid ; nec etiam ejus natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus ; nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem. Remanet autem quod sit aliquid determinatum per conditionem negandi ab ipso omnem additionem vel conditionem, et per hoc removetur ab eo omne illud quod possibile est additionem recipere. » Les créatures sont toujours déterminées par addition : le genre est déterminé en une espèce par l'addition de la différence spécifique ; l'espèce est déterminée en un individu par l'addition de la matière ; l'individu est déterminé par l'ajout d'accidents. Dieu est déterminé par la « condition » de nier de lui toute addition. Il en résulte qu'il y a entre Dieu et le créé non pas une différence (qui suppose un élément commun auquel s'ajoutent des traits distincts), mais une diversité : « Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utriusque superadditis, sed seipsis : unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse : diversum enim est absolutum, sed differens est relatum, secundum Philosophum, X *Metaph.*, text. 13. Omne enim differens, aliquo differt ; sed non omne diversum, aliquo diversum est. » (*CS*, I, d. 8, q. 1, a. 2, ad 3)

¹²⁰⁷ La voici intégralement, telle que donnée aujourd'hui par les éditeurs : « *Omne quod [est] participat eo quod est esse ut sit, alia vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit ; est vero ut participet alio quolibet.* » : « Tout ce qui participe à l'être pour être, participe à autre chose pour être quelque chose. De ce fait, ce qui est participe à l'être pour être, mais il est pour participer à n'importe quoi d'autre. » [Nous reprenons le texte latin et sa traduction du glossaire des sources dressé par Alain de Libera et Cyrille Michon au début de *L'Être et l'Essence*, 1996, p. 31] Les éditeurs actuels, comme Lambert Marie de Rijk [« Gilbert de Poitiers, ses vues sémantiques et métaphysiques », in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains, aux origines de la Logica Modernorum*, Jolivet et de Libera (éd.), 1987, p. 151] et Hélène Merle [Traductrice des *Courts traités de théologie*, Opuscula sacra, de Boèce, Paris, Cerf, 1991 ; voir p. 103.], indiquent que les meilleurs manuscrits ne portent pas, au début, « *Omne quod est participat...* », mais « *Omne quod participat...* » ; saint Thomas lit « *Omne quod est...* », comme au demeurant Gilbert de Poitiers. Certes l'objection avancée par Thomas tomberait avec cette nouvelle lecture de la phrase de Boèce, mais elle pourrait toujours être formulée au moyen de la deuxième phrase : « *id quod est participat eo quod est esse ut sit...* ». Cette « erreur » sur le texte de Boèce ne change donc rien sur le fond.

¹²⁰⁸ *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, arg. 2 : « Boetius : « *Omne quod est, esse participat ut sit ; alia autem participat, ut aliquid sit.* » Sed Deus verissime est ens et est aliquid, quia bonus et sapiens et hujusmodi. Ergo Deus habet esse suum quo est, et super hoc habet aliquid aliud quo aliquid est. Ergo non est simplex. »

L'erreur de cet argument est de raisonner sur Dieu, dont l'être est l'essence, comme sur les créatures, qui participent à l'être. La phrase de Boèce ne s'applique qu'à elles. « La maxime de Boèce ne se comprend que pour ceux qui participent à l'être, et non pour celui qui est essentiellement son être. »¹²⁰⁹ Dieu est déterminé en un certain quelque chose, distinct de tous les autres, par son seul être : « par son être absolu non seulement il est, mais il est quelque chose »¹²¹⁰, tandis que, chez les créatures, l'*esse absolutum* se distingue de l'*esse aliquid*. C'est pourquoi la sagesse que l'on attribue à Dieu ne s'ajoute pas à lui ; entre la sagesse et Dieu ou l'être divin, il n'y a pas de différence réelle, mais une différence « par le mode de signifier ou de raison »¹²¹¹. Aussi l'attribution de perfections à Dieu n'implique-t-elle aucune composition¹²¹². Saint Thomas ajoute une précision particulièrement intéressante : « la sagesse ne provoque pas de composition selon sa raison, mais selon son être, dans la mesure où elle est dans un sujet différant réellement de lui, ce qui n'est pas le cas en Dieu »¹²¹³. Ce ne sont pas les attributs qui sont responsables de la composition, par eux-mêmes ils ne l'impliquent pas. La composition est engendrée par le type d'être que viennent qualifier les attributs. Autrement dit, la composition sujet-attributs dépend et découle d'une autre composition, plus fondamentale, celle entre l'essence et l'existence. S'il n'y a pas de composition essence-existence, si le sujet est son être, il n'y a pas non plus de composition sujet-attribut. Ainsi saint Thomas corrige *de facto* le « Tout ce qui est, participe à l'être pour être ; mais il participe à autre chose, pour être quelque chose » en « Tout ce qui, pour être, participe à l'être, participe à autre chose, pour être quelque chose » : autrement dit, il montre qu'un être est soit absolument simple, soit composé à différents niveaux hiérarchisés. Et la composition décisive, qui entraîne la simplicité absolue si l'on en est privé, ou bien toutes sortes de compositions si l'on en est doué, c'est la composition essence-existence.

Le *DEE* exprime avec beaucoup de clarté cette alliance en Dieu entre la simplicité de l'être et la possession de toutes les perfections. Bien que Dieu soit « *esse tantum* », et à vrai dire parce qu'il est *esse tantum*, il est aussi absolument parfait. Il possède toutes les perfections, mais sur le mode de l'unité, à la différence des créatures en qui elles sont diverses : « toutes ces perfections lui conviennent selon son être simple ; de même que, si quelqu'un pouvait produire par une seule qualité les opérations de toutes les qualités, il aurait dans cette unique qualité toutes les autres

¹²⁰⁹ *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 2 : « Dictum autem Boetii intelligitur de participantibus esse, et non de eo qui essentialiter est suum esse. »

¹²¹⁰ *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 2 : « per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. »

¹²¹¹ *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 2 : « Nec differt in eo quod est et aliquid esse, nisi per modum significandi, vel ratione, ut supra dictum est [Cf. d. 2, a. 2] de attributis. » L'édition des *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, 1980, Stuttgart-Bad Cannstatt, donne une autre leçon : « *quo est et aliquid esse* », qui paraît plus cohérente avec l'ensemble de l'argumentation, qui articule l'*esse* – que désignerait le *quo est* – et l'*esse aliquid*.

¹²¹² *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 2 : « attributa nullam compositionem in ipso faciunt. »

¹²¹³ *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 2 : « Sapientia enim secundum suam rationem non facit compositionem, sed secundum suum esse, prout in subjecto realiter differens est ab ipso ; qualiter in Deo non est. »

qualités. Dieu possède ainsi dans son être toutes les perfections. »¹²¹⁴ Par son seul être, Dieu donc non seulement existe, mais est tout ce qu'il est : bon, sage, juste, provident, immuable et parfait de toutes les manières possibles.

Cette idée selon laquelle ce qui est multiple chez les créatures est un en Dieu demande néanmoins à être approfondie.

2. Simplicité de Dieu et diversité de ses attributs

La doctrine de l'être essentiel de Dieu, dont le nom le plus propre est « Celui qui est », est en parfaite harmonie avec la thèse de la simplicité divine absolue et en donne chez saint Thomas le sens profond.

Mais Dieu a aussi d'autres noms, certes moins propres et plus imparfaits¹²¹⁵, mais cependant légitimes : il est sage, immuable, Créateur, Seigneur, bon, infini etc. Comment cette diversité de noms ou d'attributs¹²¹⁶ s'accorde-t-elle avec la simplicité absolue de Dieu ? Il s'agit d'une difficulté majeure posée à la thèse de la simplicité divine, que saint Thomas prend dans son *CS* un soin tout particulier à affronter. Le développement majeur apparaît dans la distinction 2 du premier livre¹²¹⁷, consacrée à l'unité de l'essence divine, dont les articles 2 et 3 traitent de manière

¹²¹⁴ *DEE*, V, 3 : « quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones et nobilitates. [...] omnes ille perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex ; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. » (trad. C. Michon)

¹²¹⁵ Voir *CS*, I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 3 : « major imperfectio est in aliis nominibus quam in hoc nomine « qui est » ».

¹²¹⁶ Comme l'explique M. J. F. M. Hoenen (*Marsilius of Inghen, Divine knowledge in late medieval thought*, Leiden, Brill, 1993, p. 35), l'usage du terme d'« attributs » pour désigner les perfections divines remonte aux années 1240-1250, où il apparut pour la première fois dans les *Commentaires des Sentences* d'Albert le Grand et de Thomas. Pierre Lombard, Alexandre de Halès et Bonaventure parlaient plutôt des « noms » divins. Hoenen fait référence à H. A. Wolfson, qui relève (*The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., 1976, p. 350-352) 1/ que la réception de la traduction latine du *Guide des Égarés* de Maïmonide, postérieure à 1230, serait à l'origine de cet usage du terme d'« attribut » 2/ que Guillaume d'Ockham (*Quodlibeta*, III, q. 2) nommait *antiqui* ceux qui utilisaient le terme de « nomen » et *moderni* ceux qui employaient « attributum ». Relevons que « nom » et « attribut » ne se situent naturellement pas sur le même plan : 1/ le nom est le signifiant, l'attribut le signifié, ainsi Thomas évoque « les divers noms des attributs » (*CS*, I, d. 22, q. 1, a. 3, resp. : « diversa nomina attributorum ») ; pour être plus précis, et dans la mesure où un Dieu simple n'a pas réellement d'attributs, au sens où ils seraient ajoutés à Dieu et distincts de lui, le nom divin « juste » a pour signifié Dieu, connu par la médiation de la raison de l'attribut de justice ; quoi qu'il en soit, le nom relève du signe, l'attribut de la chose, *res*. 2/ à chaque nom divin ne correspond pas un attribut : si l'on reprend la distinction dyonisienne entre noms mystiques et noms symboliques (*Hierarchie céleste*, II, 3, voir Irène Rosier, « *Res significata et modus significandi* : Les implications d'une distinction médiévale », p. 147), aux premiers peuvent correspondre des attributs (ainsi pour 'bonté' ou 'sagesse'), mais en aucun cas aux seconds (comme 'pierre' ou 'lion'). Enfin, remarquons avec Th.-D. Humbrecht (*Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, p. 189) : « Dans les *Sentences*, Thomas parle plutôt d'attributs divins ; dans la *Somme contre les Gentils*, plutôt de perfections divines ; dans l'ultime *Somme*, plutôt de noms divins. »

¹²¹⁷ Nous proposons en annexe une traduction de cette distinction 2 du livre I du *CS*. Nous nous sommes appuyés sur les collations aimablement mises à disposition par la Commission Léonine. Nous y indiquons en notes de bas de page les modifications que l'étude de ces collations apporte au texte édité par le P. Mandonnet. Le texte latin que nous proposerons ici de cette distinction 2 intègre ces modifications.

approfondie de la diversité des attributs divins¹²¹⁸. Toujours dans le livre I, les autres textes essentiels sont dans la distinction 22 sur les noms divins, q. 1, a. 3 : « *Utrum Deus habet tantum unum nomen* » et l'ad 2 de la d. 35, q. 1, a. 1, qui demande si l'attribut de science convient à Dieu.

A. Les noms divins ont-ils un fondement en Dieu ou seulement dans la créature ?

a. Le cas des noms négatifs et relatifs

La multiplicité de certains noms divins est sans danger pour la simplicité de Dieu, car elle vient seulement de la multiplicité des créatures avec lesquelles notre intelligence met Dieu en relation. La multiplicité est alors du côté de notre intelligence et des créatures, mais aucunement en Dieu. Ainsi, en justifiant dans la d. 22 que Dieu n'ait pas un nom unique, saint Thomas discerne tout d'abord une multiplicité de noms divins provenant uniquement « *ex parte intellectus* » :

« la multiplicité des noms peut [...] provenir [...] de l'intellect, parce que, dans la mesure où les noms expriment l'intellect, il arrive qu'une seule et même [chose] soit signifiée par des noms divers, selon qu'elle peut être reçue de diverses manières dans l'intellect. Aussi, nous pouvons nommer Dieu et selon qu'il est en soi, et selon ce qu'il est par rapport aux créatures. Et dans ce dernier cas, doublement : ou bien selon les négations par lesquelles les conditions des créatures sont écartées de Dieu ; et alors viennent les noms négatifs, qui reçoivent la multitude des conditions des créatures qui sont niées de Dieu, et principalement celles qui échoient universellement à toute créature, ainsi 'immense', 'incrée' etc. ; ou bien selon la relation de Dieu à la créature, qui cependant n'est pas réellement en Dieu, mais dans la créature ; et alors viennent les noms divins qui impliquent une relation à la créature, comme 'seigneur', 'roi' et ainsi de suite. »¹²¹⁹

Sont concernés les noms négatifs et les noms à proprement parler relatifs. Il y a certes plusieurs noms négatifs, immuable, infini, immense, incrée par exemple. Mais cette multiplicité n'est que celle des caractéristiques du créé que l'on nie de Dieu : être muable, fini, mesuré, créé etc. En écartant de Dieu certaines propriétés, on n'en pose aucune en lui. Les attributs négatifs ne risquent donc pas d'introduire de composition.

¹²¹⁸ Dans *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra doctrina*, Paris, Vrin, 2006, p. 160-161, A. Oliva indique que cet article 3 du *CS*, I, d. 2, est au moins antérieur à 1256-1257. Il réfute l'analyse d'A. Dondaine qui le considérait comme la trace d'une dispute tenue à Rome entre 1265-1269 (Cf. A. Dondaine, « Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des 'attributs divins' ? (I Sent., d. 2, q. 1, a. 3) » *Bulletin Thomiste. Notes et communications* 3 (1930-1933) p. 171-182 ; « Saint Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent., d. 2, a. 3). Authenticité et origine » *Archivum Fratrum Praedicatorum* 8 (1938) p. 253-262).

¹²¹⁹ *CS*, I, d. 22, q. 1, a. 3, resp. : « multiplicitas nominum potest [...] contingere [...] ex parte intellectus, quia cum nomina exprimant intellectum, contingit unum et idem diversis nominibus significari, secundum quod diversimode in intellectu accipi potest. Et inde est quod Deum possumus nominare et secundum quod in se est, et secundum id quod est ad creaturas se habens. Et hoc dupliciter : vel secundum negationes quibus conditiones creaturarum a Deo remouentur ; et inde veniunt nomina negativa, quae multitudinem recipiunt ex creaturarum conditionibus quae de Deo negantur, et praecipue quae consequuntur universaliter omnem creaturam, ut immensus, increatus, etc. ; vel secundum relationem Dei ad creaturam, quae tamen realiter in Deo non est, sed in creatura ; et inde veniunt illa nomina divina quae important habitudinem ad creaturam, ut dominus, rex et huiusmodi. »

Les noms divins dits relatifs considèrent Dieu non pas en tant que tel, absolument (comme infini, sage, bon etc.), mais relativement aux créatures. Ainsi Créateur, Roi ou Seigneur. Ils paraissent affecter la simplicité divine non seulement par leur multiplicité, mais aussi parce qu'ils n'ont pas toujours pu, semble-t-il, être prédiqués de Dieu. Avant d'avoir créé, Dieu n'était pas Créateur ni Seigneur. Ces attributs semblent apparaître dans le temps et donc ne pas appartenir à la substance même de Dieu, qui aurait bien pu ne jamais être Créateur. S'ils se rajoutent à la substance de Dieu, c'est donc que ce dernier n'est pas simple ! Saint Thomas formule cette objection dans la d. 8¹²²⁰ et sa réponse¹²²¹ permet d'étayer l'affirmation du texte précédent : « ...la relation de Dieu à la créature, qui cependant n'est pas réellement en Dieu, mais dans la créature ». Il identifie ces propriétés de Dieu relatives aux créatures à des relations *ad extra*. Être Créateur, c'est être Créateur *de*, Seigneur Seigneur *de*. Pour montrer que ces relations ne sont réellement rien en Dieu, mais posent quelque chose de réel seulement dans la créature, saint Thomas fait appel à l'enseignement d'Aristote¹²²², qui montre que certaines choses sont dites relatives seulement parce qu'autre chose est relative à elles, et non parce qu'elles seraient elles-mêmes relatives à quelque chose. « Il arrive en effet, expose saint Thomas, que quelque chose soit dit relativement, non parce qu'il serait lui-même relatif, mais parce que quelque chose est relatif à lui ; c'est ainsi dans tous les cas où l'un dépend de l'autre, et non l'inverse ; comme le connaissable n'est pas relatif, si ce n'est parce que la science est relative à lui ; en effet le connaissable ne dépend pas de la science, mais c'est l'inverse. » De manière analogue, puisque la création dépend du Créateur, et non l'inverse, il faut dire que le Créateur n'est pas relatif, si ce n'est parce que la création est relative à lui. Mais pourquoi alors donner des noms relatifs à ce qui n'est pas relatif ? Saint Thomas l'explique : « Mais parce que notre intellect ne peut percevoir une relation dans l'un des relatifs, sans que soit compris en lui à quoi il réfère, aussi pose-t-il une certaine relation dans (*circa*) le connaissable lui-même et le désigne-t-il lui-même relativement. Par conséquent, cette relation qui est désignée dans le connaissable, n'est pas réellement en lui, mais seulement selon la raison ; elle est en revanche réellement dans la science. » Ainsi, par exemple, notre intellect ne perçoit pas de relation de connaissance dans le concept de « table » ; il n'en

¹²²⁰ Voir *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, arg. 3.

¹²²¹ *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 3 : « Ad tertium dicendum, quod hujusmodi relationes quae dicuntur de Deo ex tempore, non ponunt aliquid in ipso realiter, sed tantum in creatura. Contingit enim, ut dicit philosophus, aliquid dici relative, non quod ipsum referatur, sed quia aliquid refertur ad ipsum ; sicut est in omnibus quorum unum dependet ab altero, et non e contrario ; sicut scibile non est relativum, nisi quia scientia refertur ad ipsum ; scibile enim non dependet a scientia, sed e converso. Sed quia intellectus noster non potest accipere relationem in uno extremorum, quin intelligatur in illo ad quod refertur, ideo ponit relationem quamdam circa ipsum scibile, et significat ipsum relative. Unde illa relatio quae significatur in scibili, non est realiter in ipso, sed secundum rationem tantum ; in scientia autem realiter. Ita etiam relatio importata per hoc nomen Deus, vel creator, cum de Deo dicatur, non ponit aliquid in Deo nisi secundum intellectum, sed tantum in creatura. Ex quo patet quod diversitas relationum ipsius Dei ad creaturas non ponit compositionem in ipso. »

¹²²² Voir *Métaphysique*, V, 15, 1021 a 26-b 3.

perçoit une que si la table est désignée comme « connaissable », c'est-à-dire relative à la connaissance. Mais cette relation à la connaissance n'existe pas réellement dans la table, alors que la relation à un objet – ici la table – existe réellement dans la connaissance, qui se définit comme connaissance de quelque chose ; alors que la table ne se définit pas comme objet de connaissance. Le raisonnement s'applique à Dieu, dont notre intellect ne perçoit la relation de création ou de domination qu'à condition de le désigner par un nom relatif. Mais cette relation ne pose rien de réel en lui ; la relation par exemple de création n'est réelle que dans les créatures, qui dépendent effectivement de Dieu, mais elle n'est en Dieu que « selon la raison » ou « l'intellect ». Quand on prédique de Dieu « être Créateur », on n'ajoute réellement rien de nouveau à sa substance. C'est pourquoi ces relations de Dieu vis-à-vis de ses créatures n'impliquent en lui aucune composition.

Les noms négatifs et relatifs ne posent en Dieu aucune propriété susceptible d'introduire une certaine complexité, puisque les premiers se contentent d'écartier de Dieu des imperfections, tandis que les seconds ne désignent une relation réelle que dans les créatures. Rien de positif n'est posé en Dieu par ces négations et ces relations de raison.

b. Est-ce le cas de tous les noms divins de ne rien poser *en* Dieu ?

Les noms négatifs et relatifs ne menacent pas l'absolue simplicité de Dieu, car ils ne signifient pas la substance divine, ils ne désignent pas quelque chose qui serait *en* Dieu. Mais ce que saint Thomas admet pour cette catégorie précise de noms, d'autres philosophes l'ont étendu à tous les noms divins :

« Certains disent en effet, comme Avicenne et Rabbi Moïse, que cette chose qui est Dieu, est un certain être subsistant, et qu'il n'y a rien d'autre en Dieu que l'être : par suite, ils disent qu'il est l'être sans essence. Mais toutes les autres [choses] qui sont attribuées à Dieu, sont selon eux vérifiées de lui de deux manières : ou par mode de négation, ou par mode de causalité. »¹²²³

« d'autres disent que tous les noms de cette sorte ne prédisent rien en Dieu, sinon peut-être son être même ; aussi ils sont dits improprement de Dieu ; mais ils se trouvent dits de Dieu pour deux raisons, ou bien en raison d'une négation, [...] ou bien à cause d'une similitude d'œuvre »¹²²⁴

Avicenne évoque en effet la négation en défendant que Dieu est purement être, sans quiddité, à la différence des créatures : « le Premier n'a donc pas de quiddité, mais l'être coule de

¹²²³ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « Quidam enim dicunt, ut Avicenna et Rabbi Moyses, quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est : unde dicunt, quod est esse sine essentia. Omnia autem alia quae Deo attribuuntur, verificantur de eo dupliciter, secundum eos : vel per modum negationis, vel per modum causalitatis ».

¹²²⁴ *CS*, I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2 : « alii dixerunt, quod omnia hujusmodi nomina nihil praedicant in Deo, nisi forte esse ipsius ; unde improprie de Deo dicuntur, sed duabus rationibus inveniuntur dicta de Deo. Vel ratione negationis, [...] vel propter similitudinem operis ».

lui sur ceux qui ont une quiddité ; lui est l'être dépouillé, par la négation des privations et des autres propriétés. »¹²²⁵ Mais c'est surtout Maïmonide¹²²⁶ qui développe, dans le *Guide des égarés*, une importante théorie des attributs divins visée ici par Thomas. Elle est animée non par le souci de préserver la pureté d'un être divin dénué d'essence – d'ailleurs, Maïmonide ne dit pas que Dieu est l'être sans essence, mais plutôt qu'en lui être et essence sont identiques¹²²⁷ – mais par la défense du premier pilier de la religion qu'est l'unité de Dieu¹²²⁸. L'essentiel du livre I du *Guide* a pour objet d'interpréter le langage théologique dans un sens compatible avec l'unité de Dieu, qu'il s'agisse des noms bibliques impliquant la corporéité¹²²⁹ (chap. 1-49) ou des attributs divins (chap. 50-70). La préservation de la simplicité absolue de Dieu est le but de toute cette analyse des attributs¹²³⁰. Maïmonide distingue deux grandes catégories d'attributs, les affirmatifs et les négatifs. Parmi les attributs affirmatifs, il n'accepte que les attributs d'action, qui permettent de connaître ce que Dieu fait, et non ce qu'il est, si bien qu'ils « sont loin de l'essence du sujet »¹²³¹ et ne supposent pas de multiplicité en Dieu. Les diverses actions divines ne se font en effet que par l'essence simple de Dieu, de même que la liquéfaction, la cuisson ou la brûlure n'émanent que de la seule qualité qu'est la chaleur¹²³². Mais Dieu n'a pas d'attribut affirmatif relatif, car la transcendance divine absolue empêche toute relation entre Dieu et la créature, ce qui d'ailleurs implique la thèse de l'équivocité des noms divins¹²³³. Surtout il n'a aucun attribut affirmatif essentiel, car cela supposerait en lui une composition, soit au sein de sa quiddité, soit avec un accident¹²³⁴. Le seul moyen de connaître l'essence de Dieu est donc de recourir aux attributs

¹²²⁵ *Métaphysique*, VIII, 4 (p. 788 de l'édition Porro). La traduction est reprise à la note 68 p. 129 de *L'être et l'essence*, éd. A. de Libera et C. Michon, Paris, Seuil, 1996.

¹²²⁶ Voir Avital Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire*, Paris, Cerf, 1988, notamment p. 105-164 sur « La nature et les attributs de Dieu » ; David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God, Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre-Dame, University of ND Press, 1986 et « Aquinas' debt to Maimonides » in *Faith and freedom, An interfaith perspective*, Blackwell Publishing, 2004, p. 64-75.

¹²²⁷ *Guide des égarés*, I, 57, trad. Munk, Verdier, 1979, p. 132 : « son existence est sa véritable essence ; son essence est son existence, et elle n'est point une essence à laquelle il soit arrivé d'exister ». Voir Shlomo Pinès, « Dieu et l'être selon Maïmonide. Exégèse d'Exode 3, 14 et doctrine connexe », in A. de Libera et E. Zum Brunn (éd.), *Celui qui est, Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3-14*, Paris, Cerf, 1986, p. 15-24 ; cet article donne des indications sur les sources de Maïmonide quant à sa conception de l'être et de l'essence : Avicenne, mais antérieurement à ce dernier des textes marqués par le néoplatonisme "porphyrien" et le *Commentaire* de Thémistius sur le livre *Lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote.

¹²²⁸ *Guide des égarés*, II, 13, p. 278 : la création ex nihilo est « un principe fondamental de la loi de Moïse, notre maître, le second principe après celui de l'unité (de Dieu) ».

¹²²⁹ *Guide des égarés*, I, 35, p. 85 : « il n'y a unité que lorsqu'on écarte la corporéité ».

¹²³⁰ Voir *Guide des égarés*, I, 50, p. 112 : « Celui qui croirait qu'il est un, possédant de nombreux attributs, exprimerait bien, par sa parole, qu'il est un, mais, dans sa pensée, il le croirait multiple » ; I, 51, p. 114 : « s'il y avait de nombreux attributs, il s'ensuivrait qu'il y a beaucoup de choses éternelles ; mais il n'y a unité qu'à condition d'admettre une essence une et simple, dans laquelle il n'y ait ni composition, ni multiplicité d'idées, mais, au contraire, une idée unique, qu'on trouve une de quelque côté qu'on l'envisage et à quelque point de vue qu'on la considère, qui en aucune façon ni par aucune cause ne saurait être divisée en deux idées, et dans laquelle il n'existe point de multiplicité, ni hors de l'esprit, ni dans l'esprit (du penseur) ».

¹²³¹ *Guide des égarés*, I, 52, p. 119.

¹²³² Voir *Guide des égarés*, I, 53.

¹²³³ Voir *Guide des égarés*, I, 52, p. 117-119.

¹²³⁴ Voir *Guide des égarés*, I, 52, p. 115-117.

négatifs. Tandis que les attributs affirmatifs essentiels désignent une partie du sujet, les attributs négatifs disent seulement ce que n'est pas l'essence de Dieu et à ce titre « il ne résulte de leur part aucune multiplicité »¹²³⁵. Cependant, à condition de les accumuler, ils permettent de produire, en creux donc, une caractérisation singulière de Dieu¹²³⁶. Tous les attributs essentiels de Dieu sont donc en fait des attributs négatifs, même si leur formulation est positive. Ainsi, dire que Dieu est vivant, puissant et sage c'est seulement dire qu'il n'est pas sans vie, ni impuissant, ni ignorant. Le point décisif est qu'en excluant Dieu de la catégorie des impuissants, on ne l'inclut pas pour autant dans celle des puissants, car les attributs négatifs sont des *négations* de privation. Par la négation, l'impuissance s'oppose non seulement à la puissance, mais aussi à ce qui n'a rien à voir avec le genre de la puissance. « Dieu est impuissant » est à comprendre sur le modèle « le mur n'est pas aveugle », et non « tel homme n'est pas aveugle », ce qui impliquerait qu'il voit¹²³⁷.

Pour Maïmonide donc, les attributs ne disent pas ce que Dieu est, mais soit, par les attributs d'action, ce qu'il fait, soit, par les attributs négatifs, ce qu'il n'est pas. Ainsi se trouve évacuée toute menace pour la simplicité d'une essence qui, en effet, n'est concernée par aucun de ces deux types d'attribut.

A partir des thèses de Maïmonide, avec cependant quelques déplacements, saint Thomas formule trois interprétations des attributs divins selon lesquelles ils ne posent rien *en* Dieu : 1/ les noms divins seraient négatifs¹²³⁸ 2/ ou ils signifieraient le rapport de causalité de Dieu à la créature, ainsi dire que Dieu est bon, serait seulement dire que Dieu est cause de la bonté, sans aucunement poser de bonté en Dieu lui-même¹²³⁹ 3/ ou enfin ils seraient attribués à Dieu en raison d'une certaine similitude dans les œuvres, ainsi Dieu serait sage parce qu'il agit à la manière du sage, de même on le dit en colère en tant qu'il agit à la manière de l'irascible, sans pour autant que l'on pose en lui la colère¹²⁴⁰.

¹²³⁵ *Guide des égarés*, I, 58, p. 135.

¹²³⁶ Voir *Guide des égarés*, I, 59-60.

¹²³⁷ Voir *Guide des égarés*, I, 58, p. 136.

¹²³⁸ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « Per modum negationis dupliciter : vel ad removendum privationem seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem, ut removeatur defectus qui est in carentibus sapientia ; vel secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine unus, qui ex hoc ipso quod non est divisus, est unus. Similiter ex hoc ipso quod est immaterialis, est intelligens. Unde, secundum eos, omnia ista nomina potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. » I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2 : « Vel ratione negationis, ut quando dicitur Deus sciens, intelligitur non esse ignorans, sicut lapis ».

¹²³⁹ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « Item per modum causalitatis dupliciter : vel inquantum producit ista in creaturis, ut dicatur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit et sic de aliis »...

¹²⁴⁰ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : ... « vel inquantum ad modum creaturae se habet, ut dicatur Deus volens vel pius, inquantum se habet ad modum volentis vel pii in modo producendi effectum, sicut dicitur iratus, quia ad modum irati se habet. » I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2 : « vel propter similitudinem operis, ut dicatur Deus sciens, quia operatur effectum sicut aliquis sciens ; sicut dicitur iratus, inquantum punit ad similitudinem irati, non quod ira sit in eo ; ita nec scientia, nec vita, nec aliquid hujusmodi, sed tantum esse. »

Mais saint Thomas réfute ces diverses manières de minimiser la portée des attributs divins et de préserver la simplicité divine à bon compte. En premier lieu, les attributs négatifs n'exonèrent pas de poser *en* Dieu quelque chose qui les fonde. En effet, de même que si l'on dit « l'homme n'est pas un âne », c'est parce qu'il y a *dans* l'homme une nature incompatible avec celle de l'âne ; de même, si l'on peut nier de Dieu l'ignorance, c'est parce qu'il y a *en* lui quelque chose de réel qui s'y oppose¹²⁴¹. Ensuite, l'interprétation en terme de causalité inverse le rapport entre Dieu et les créatures : « Dieu n'est pas dit sage parce que la sagesse vient de lui, mais bien plutôt la chose créée est dite sage en tant qu'elle imite la sagesse divine »¹²⁴² ; de surcroît, quand bien même Dieu n'aurait jamais créé, il serait vrai de dire qu'il est sage ou bon. Ce n'est donc pas en tant qu'il cause sagesse et bonté qu'il est dit tel, mais en raison de quelque chose existant *en* lui-même. Enfin les attributs ne peuvent se réduire à désigner les actions divines sans que cela affecte l'essence divine elle-même. En effet, « tout acte procède d'un agent en raison de quelque chose qui est en lui »¹²⁴³, ainsi l'acte de punir dérive de sa justice.

Tous les attributs divins ne fonctionnent donc pas sur le mode des attributs négatifs et relatifs, qui par eux-mêmes ne désignent pas quelque chose qui serait réellement en Dieu. Remarquons que saint Thomas fait lui-même le rapprochement entre la conception maïmonidienne des attributs et le fonctionnement des attributs relatifs :

« selon [cette opinion], ce qui est conçu des noms des attributs ne se réfère pas à Dieu, comme si c'était la similitude de quelque chose qui est en lui. De là s'ensuit que les raisons de ces noms ne sont pas en Dieu, comme s'ils avaient en lui un fondement proche, mais [ils ont en lui un fondement] éloigné ; de la même manière parlons-nous des relations qui sont dites de Dieu *ex tempore* ; en effet, les relations de cette sorte ne sont pas réellement (*secundum rem*) en Dieu, mais suivent le mode d'intellection [...]. Et ainsi, selon cette opinion, les raisons de ces attributs sont seulement dans l'intelligence, et non dans la chose, qui est Dieu ; et l'intelligence les découvre par la considération des créatures ou par négation ou par causalité, comme cela a été dit. »¹²⁴⁴

¹²⁴¹ *CS*, I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2 : « omnis negatio de re aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur, homo non est asinus, veritas negationis fundatur supra hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur. Unde si de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc sit ratione alicujus quod in ipso est : et ita oppositum ignorantiae oportet in ipso ponere. »

¹²⁴² *CS*, I, d. 2, q. un., a. 2, resp. : « Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis : quod non potest esse : tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso : unde Deus non dicitur sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens in quantum imitatur divinam sapientiam : tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et hujusmodi. »

¹²⁴³ *CS*, I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2 : « omnis actus procedit ab agente ratione alicujus quod in ipso est, sicut calidum calefacit et leve ascendit sursum. Unde oportet quod in eo qui operatur actum scientiae, sit aliquid ad rationem scientiae pertinens ; quamvis illud forte non competenter tali nomine significetur, sicut punire Dei actus est justitiae ipsius ; nec oportet iram in eo ponere, quia punire non est per se actus irae. »

¹²⁴⁴ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « Secundum hoc ergo, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicujus quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum ; sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur ; hujusmodi enim relationes in Deo secundum rem non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus. Et sic, secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est ; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem, ut dictum est. »

Il faut donc accepter, puisque cette interprétation négative ou causale des attributs divins n'est pas convaincante¹²⁴⁵, que des attributs positifs et absolus comme la justice, la sagesse, la bonté etc., désignent quelque chose de réel en Dieu.

c. Les raisons des attributs sont en Dieu.

Il s'agit donc de comprendre comment les attributs qui ne sont ni négatifs ni relatifs ont un fondement réel en Dieu, sans que cela ne remette en cause son absolue simplicité.

La distinction 22 du livre I, où saint Thomas demande si Dieu a un seul nom, expliquait, nous l'avons vu, que la multiplicité de certains noms divins – les négatifs et relatifs – venait « *ex parte intellectus* »¹²⁴⁶, en fonction des diverses manières dont l'intelligence considère le même et unique objet, c'est-à-dire en fonction des diverses raisons ou conceptions de l'intellect que précisément les noms expriment¹²⁴⁷. Mais la multiplicité des noms divins peut aussi venir « *ex parte rei* », et alors ils « exprim[ent] ce qui est en Dieu »¹²⁴⁸. Il s'agit d'abord des noms des Personnes divines, dont la distinction est la seule réelle en Dieu¹²⁴⁹. Mais qu'en est-il des attributs de l'essence divine ?

« On trouve aussi en Dieu une distinction des raisons, qui sont réellement et véritablement en lui, comme la raison de sagesse, [celle] de bonté etc., qui sont toutes bien une réellement, et diffèrent selon une raison, qui est maintenue dans sa propriété et sa vérité, dans la mesure où nous disons que Dieu est véritablement sage et bon, et non seulement dans l'intellect de celui qui raisonne ; de là viennent les divers noms des attributs, qui tous, bien qu'ils signifient une seule chose, ne signifient pas néanmoins une unique [chose] selon une unique raison ; c'est pourquoi ils ne sont pas synonymes. »¹²⁵⁰

L'essence de Dieu étant absolument simple, sa sagesse et sa bonté sont une seule et même chose, à savoir l'essence divine elle-même ; elles sont réellement identiques et ne se distinguent que selon la raison. Cependant, « Dieu est véritablement sage et bon », les raisons de sagesse et de bonté « sont réellement et véritablement en lui » et non seulement – comme dans le cas des noms négatifs et relatifs – « dans l'intellect de celui qui raisonne ». C'est pourquoi, bien que ces attributs soient seulement distincts en *raison*, on peut dire que leur multiplicité est fondée « *ex parte rei* » et

¹²⁴⁵ Voir *CS*, I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2 : « Sed hoc non videtur sufficiens. »

¹²⁴⁶ *CS*, I, d. 22, q. 1, a. 3, resp.

¹²⁴⁷ *CS*, I, d. 22, q. 1, a. 3, resp. : « nomina expriment intellectum » ; *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis ».

¹²⁴⁸ *CS*, I, d. 22, q. 1, a. 3, resp. : « multiplicitas nominum potest contingere ex parte rei secundum quod nomina rem significant ; et inde veniunt nomina exprimentia id quod in Deo est. »

¹²⁴⁹ *CS*, I, d. 22, q. 1, a. 3, resp. : « In Deo autem non est invenire aliquam realem distinctionem nisi personarum, quae sunt tres res ; et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res. »

¹²⁵⁰ *CS*, I, d. 22, q. 1, a. 3, resp. : « Sed praeter hoc est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis, et hujusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis ; et inde veniunt diversa nomina attributorum ; quae omnia quamvis significant unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem ; et ideo non sunt synonyma. »

non uniquement « *ex parte intellectus* », parce que les raisons de ces attributs positifs et absolus sont présentes en Dieu « *realiter et vere* ».

La distinction 2 affirme avec netteté cette même conclusion, gardant l'équilibre entre la simplicité absolue de Dieu, d'où une distinction seulement de raison, et la réalité en Dieu de ses attributs, d'où leur fondement *ex parte rei* : « la sagesse, la bonté et toutes les [choses] du même genre sont absolument une réellement en Dieu, mais différent en raison : et cette raison n'est pas seulement du côté de celui qui raisonne, mais vient de la propriété de la chose elle-même. »¹²⁵¹ Les raisons de ces attributs divins positifs et absolus ne sont pas de purs étants de raison, n'existant que dans l'intelligence humaine, mais elles existent d'une certaine manière en Dieu.

Mais que signifie exactement pour les raisons des noms divins, d'être en Dieu ?

Dans l'article 3 de la d. 2, saint Thomas précise ce qu'est ici une « raison » et ce qui fait qu'elle est ou non dans une chose. Sans se référer ici au *Peri hermeneias* d'Aristote, comme il le fera dans des œuvres ultérieures¹²⁵², mais à la *Métaphysique*¹²⁵³, saint Thomas explique que « la raison, selon qu'elle est prise ici, n'est rien d'autre que ce qu'appréhende l'intelligence de la signification de quelque nom [...] la raison de sagesse qui est dite de Dieu, est ce qui est conçu de la signification de son nom [...] Cependant ce nom de « raison » ne signifie pas la conception elle-même, [...] mais il signifie l'intention de cette conception, de même que ce nom de « définition », et les autres noms d'imposition seconde. »¹²⁵⁴ La raison d'une chose n'est pas un être mental, mais est, dans la chose, ce que vise l'intelligence au travers de la signification du nom correspondant. Cela permet de comprendre que la raison puisse être dans la chose existant hors de l'âme. Certes

¹²⁵¹ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione : et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. » Cette phrase reprend la conclusion de l'article précédent I, d. 2, q. un., a. 2, resp. : « quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a creatore : imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, inquantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniuntur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione : et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum hujusmodi, relinquuntur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei ».

¹²⁵² Ainsi *ST*, Ia, q. 13, a. 1, resp., *DP*, q. 7, a. 6, resp.

¹²⁵³ *Γ*, 7, 1012 a 23 : « la notion, en effet, exprimée par un nom, est la définition même de la chose. » (trad. Tricot)

¹²⁵⁴ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis : et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod philosophus dicit : *ratio quam significat nomen est definitio*. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis ; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei ; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis. »

la raison, en tant que conception de l'intelligence, « est dans l'âme comme dans [son] sujet ; mais elle est dite être dans la chose, en tant qu'il y a quelque chose, dans la chose hors de l'âme, qui répond à la conception de l'âme, comme le signifié au signe. »¹²⁵⁵ Ainsi, dire que les raisons des attributs sont en Dieu, et non seulement du côté de l'intelligence, c'est dire qu'il y a un fondement en Dieu à tous ces attributs et donc à la pluralité de ces attributs. Pour préciser cela, saint Thomas distingue¹²⁵⁶ trois sortes de relation qu'une *ratio* peut entretenir avec la *res* correspondante : 1/ la raison a un fondement immédiat dans la chose ; elle est alors la similitude de la chose ; par exemple : la raison « homme » ; 2/ la raison a un fondement éloigné dans la chose et un fondement proche dans l'intelligence ; elle n'est pas la similitude de la chose, mais suit le mode d'intellection de la chose ; par exemple, la raison de « genre » ; 3/ la raison n'a pas de fondement dans la chose ; elle n'est pas une similitude de la chose, ni n'en suit le mode d'intellection ; par exemple, la chimère. C'est dans le premier de ces trois cas que la raison est dite être dans la chose, c'est-à-dire quand elle en est la similitude et a donc dans la chose son fondement immédiat.

Les raisons des attributs divins ont donc en Dieu un fondement proche, quelque chose qui leur répond et dont elles sont la similitude. Ces raisons n'ont pas une existence seulement mentale, dans l'esprit de celui qui considère Dieu ; elles existent en Dieu quand bien même personne ne le considérerait. Elles ne sont pas seulement du côté du *ratio cinantis*, mais elles viennent *ex proprietate ipsius rei*.

¹²⁵⁵ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re ; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto : sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo. » Voir aussi ad 4 : « sicut ratio hominis non dicitur esse in homine quasi res quaedam in ipso, sed est sicut in subjecto in intellectu, et est in homine sicut in eo quod praestat fulcimentum veritati ipsius ; ita etiam ratio bonitatis divinae est in intellectu sicut in subjecto, in Deo autem sicut in eo quod correspondet per quamdam similitudinem isti rationi, faciens ejus veritatem. » et ad 5 : « aliquid dicitur fundari vel radicari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Rationes autem intellectae habent duplicem firmitatem : scilicet firmitatem sui esse, et hanc habent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis ; et firmitatem suae veritatis, et hanc habent ex re cui conformantur. Ex eo enim quod res est vel non est locutio et intellectus veritatem vel falsitatem habet. Rationes ergo attributorum fundantur vel radicantur in intellectu quantum ad firmitatem sui esse, quia, ut dictum est, intellectus est earum subjectum ; in essentia autem divina quantum ad firmitatem suae veritatis ; et hoc in nullo repugnat divinae simplicitati. »

¹²⁵⁶ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo ; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam : et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster advenit ; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis ; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis ; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones advenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio Chimerae : quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae : et ideo ista conceptio est falsa. »

Ainsi saint Thomas suit-il ce qu'il présente être l'opinion de Denys et Anselme, par opposition à celle d'Avicenne et Maïmonide, pour lesquels les raisons des attributs divins étaient seulement dans l'intelligence et n'avaient en Dieu qu'un fondement éloigné¹²⁵⁷ :

« Mais d'autres disent, comme Denys et Anselme, qu'existe en Dieu de manière prééminente chacune des perfections qui est dans les créatures. [...] selon cette opinion, les conceptions que notre intelligence conçoit à partir des noms des attributs, sont vraiment des similitudes de la chose, qui est Dieu, bien que déficientes et incomplètes [...]. Par suite, les raisons de cette sorte ne sont pas seulement dans l'intelligence, parce qu'elles ont un fondement proche dans la chose qui est Dieu. »¹²⁵⁸

Mais en reconnaissant aux raisons des attributs divins un fondement et un correspondant en Dieu, ne risque-t-on pas d'introduire une diversité en Dieu, répondant à la diversité des attributs ? Si ces raisons existent en Dieu, ne remet-on pas en cause sa simplicité au profit de sa richesse ?

B. Aucune pluralité de raisons en Dieu, mais une perfection simple et éminente

Cette question est l'objet propre de l'article 3 de la distinction 2. En effet, après avoir montré dans l'article 2 et répété au début de l'article 3 que « les raisons des attributs sont vraiment en Dieu »¹²⁵⁹, saint Thomas demande « si la pluralité de ces raisons est seulement du côté de notre intelligence, ou d'une quelconque manière du côté de la chose »¹²⁶⁰. Autrement dit, de ce que les raisons sont en Dieu, suit-il que la *pluralité* de ces raisons est elle-même en Dieu ?

¹²⁵⁷ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicujus quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum; sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur; hujusmodi enim relationes in Deo secundum rem non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus. Et sic, secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem, ut dictum est. »

¹²⁵⁸ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « Alii vero dicunt, ut Dionysius et Anselmus, quod in Deo praeceminenter existit quidquid perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria: scilicet quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua una creatura. Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis: quod non est in creaturis. Item quantum ad unitatem; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam simulantur. Secundum ergo hanc opinionem, conceptions quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus quae Deo simulantur. Unde hujusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est. Et ex hoc contingit quod quidquid sequitur ad sapientiam, in quantum hujusmodi, recte et proprie convenit Deo. »

¹²⁵⁹ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 3^e point : « rationes attributorum sunt vere in Deo »

¹²⁶⁰ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp. : « utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei. »

Saint Thomas a dans cet article des phrases très nettes qui excluent toute pluralité en Dieu¹²⁶¹ :

« à la pluralité de ces raisons répond quelque chose dans la chose qu'est Dieu : non certes la pluralité de la chose, mais la pleine perfection, par laquelle il se produit que toutes ces conceptions lui sont appropriées »¹²⁶²

« il y a quelque chose en Dieu correspondant à toutes ces conceptions, à savoir sa pleine perfection sous toutes ses formes, selon laquelle il se produit que n'importe lequel des noms signifiant ces conceptions est dit de Dieu véritablement et proprement ; mais non de telle sorte qu'une diversité ou multiplicité soit posée dans la chose, qu'est Dieu, par la raison de ces attributs. »¹²⁶³

« cette multiplicité des attributs n'est en aucune manière posée en Dieu comme s'il était lui-même multiple réellement ; mais cependant, conformément à sa perfection simple, lui-même correspond à la multitude de ces attributs si bien qu'ils sont dits véritablement de Dieu. »¹²⁶⁴

La notion clé qui rend compatible la diversité des attributs avec la simplicité de Dieu est donc celle de perfection. C'est la perfection qui, en Dieu, répond aux diverses raisons des attributs et en est le fondement immédiat. Mais il s'agit manifestement d'une perfection d'un ordre exceptionnel : « pleine perfection » (*plena perfectio*), « pleine perfection sous toutes ses formes » (*plena et omnimoda perfectio*), « perfection simple » (*simplicem perfectionem*), disent les textes cités ci-dessus. En quoi cette perfection est-elle si éminente ? Un peu plus haut dans l'article, saint Thomas avait fait référence à Denys et Anselme, selon lesquels toutes les perfections des créatures existent en Dieu de manière prééminente ; or cette éminence y est caractérisée par trois notes, l'universalité, la plénitude et l'unité : « l'universalité, parce qu'en Dieu toutes les perfections sont réunies, [elles] qui [en revanche] ne sont pas rassemblées dans une seule créature », « la plénitude, parce qu'ici la sagesse est sans aucun défaut, et de même des autres attributs : ce qui n'est pas le cas dans les créatures », « l'unité ; en effet, ce qui est divers dans les créatures est un en Dieu. »¹²⁶⁵ Cette dernière note d'unité est celle qui intéresse le plus notre propos. La perfection divine contient dans l'unité et la simplicité l'ensemble des perfections des créatures, et ce à leur niveau suprême d'excellence.

¹²⁶¹ Qui répond à la pluralité des attributs. Il y a certes en Dieu une pluralité réelle des Personnes, mais il est question ici de l'essence divine.

¹²⁶² *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est : non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur. »

¹²⁶³ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur ; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum. »

¹²⁶⁴ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, ad 3 : « multiplicitas ista attributorum nullo modo ponitur in Deo quasi ipse secundum rem sit multiplex ; sed tamen ipse secundum suam simplicem perfectionem, multitudini istorum attributorum correspondet, ut vere de Deo dicantur. »

¹²⁶⁵ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 3^e point : « Alii vero dicunt, ut Dionysius et Anselmus, quod in Deo praeminenter existit quidquid perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria : scilicet quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua creatura. Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis : quod non est in creaturis. Item quantum ad unitatem ; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. »

C'est parce que Dieu est la première cause, le Créateur, qu'il contient de la sorte toutes les perfections des créatures. L'article 2 expliquait déjà :

« tout ce qui, dans les créatures, relève de l'étantité (*entitatis*) et de la bonté, vient tout entier du Créateur ; en revanche l'imperfection ne vient pas de lui, mais arrive à cause des créatures, en tant qu'elles sont *ex nihilo*. Or ce qui est la cause de quelque chose la possède [d'une manière] plus excellente et plus noble. Par suite il faut que toutes les noblesses de toutes les créatures soient trouvées en Dieu sur un mode très noble et sans aucune imperfection : et c'est pourquoi elles qui sont diverses dans les créatures, sont unes en Dieu à cause de sa suprême simplicité. »¹²⁶⁶

La perfection est du côté de l'être, de l'*entitas*, tandis que l'imperfection manifeste un manque d'être, ainsi est-elle le lot des créatures, qui sont *ex nihilo*, qui ne sont pas l'être mais le reçoivent. Dieu, parce qu'il est la première cause et – c'est implicite ici – l'être même, possède les perfections présentes chez les créatures, mais débarrassées des limitations et imperfections que leur statut de créature y introduit. Dieu est donc parfait absolument. Or parmi les imperfections qui atteignent les perfections créées, il y a la diversification et la séparation de ce qui est simple en Dieu. C'est donc par une perfection unique et suprême que Dieu est sage, bon, juste, heureux etc.

Un autre passage important du *CS* sur les attributs divins, dans la distinction 35 du premier livre¹²⁶⁷, fait état de la même doctrine, toujours appuyée sur Denys. Les perfections présentes chez les créatures, et qui ne supposent pas la matérialité, comme l'être, la vie et la science, sont véritablement en Dieu, et même plus véritablement en lui que dans les créatures, sans pour autant entraîner de composition ; autrement dit, les raisons de ces attributs sont en Dieu, mais pas la pluralité de ces raisons. En effet, « de même que ces noms conviennent proprement aux créatures à cause de diverses [choses] existant en elles, de même aussi

¹²⁶⁶ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 2, resp. : « quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a creatore : imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, inquantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniuntur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. »

¹²⁶⁷ *CS*, I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2 : « Et ideo dicendum est, quod omnia hujusmodi proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi ; et quantum ad id quod est proprium de ratione cujuslibet horum, licet non quantum ad rationem generis ; ut supra habitum est. Et ideo dicendum, quod omnia ista quae non dicunt aliquam materialem vel corporalem dispositionem in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt ; immo, sicut ista nomina proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa existentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes uniformiter praeaccipit, ut Dionysius dicit (*De div. nomin.*, V, § 8), quod patet in simili. Si ponantur tres homines, quorum unusquisque secundum suum habitum sciat ea quae pertinent ad unam scientiam, scilicet naturalia, alius geometricalia, et grammaticalia alius, et quartus, qui horum omnium per unum habitum scientiam habeat, de quo constat quod vere poterit dici, quod est grammaticus vel grammatica est in eo, et similiter geometria, et physica : et quamvis in eo non sit nisi una res, secundum quam omnia haec sibi conveniunt, tamen aliud et aliud secundum rationem nominis unumquodque horum in ipso nominat, eo quod unumquodque eorum imperfecte exprimit illam rem. Ita etiam est et in Deo. Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere, et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis existentia ; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem. Unde cum Deus nominatur ens, non exprimitur nisi aliquid quod pertinet ad perfectionem ejus et non tota perfectio ipsius ; et similiter cum dicitur sciens et volens, et hujusmodi ; et ita patet quod omnia haec unum sunt in Deo secundum rem, sed ratione differunt, quae non tantum est in intellectu, sed fundatur in veritate et perfectione rei : et sicut proprie Deus dicitur ens, ita proprie dicitur sciens et volens, et hujusmodi : nec est ibi aliqua pluralitas vel additio, vel ordo in re, sed in ratione tantum. »

conviennent-ils proprement à Dieu à cause de son être unique et simple, qui précontient en soi dans l'unité (*uniformiter*) les vertus (*virtutes*) de toutes [les créatures], comme le dit Denys (*Noms divins*, V, 8) »¹²⁶⁸. « En Dieu, son être unique et simple a la vertu et la perfection de toutes » les perfections qui existent dans les créatures sur le mode de la diversité¹²⁶⁹. Saint Thomas propose une comparaison. Dieu serait comme un homme qui, en ayant seulement une seule science, serait en toute vérité à la fois grammairien, géomètre et physicien, alors que les créatures seraient semblables à ces trois hommes, respectivement grammairien, géomètre et physicien, en possédant chacun une science différente¹²⁷⁰.

C. Pourquoi alors y a-t-il une pluralité de raisons ? La connaissance du simple

Si les raisons des attributs divins positifs et absolus ont en Dieu un fondement réel, mais unique conformément à sa simplicité absolue – à savoir sa perfection suréminente, qui contient dans l'unité ce qui est divers chez les créatures – il reste alors à justifier la *pluralité* de ces raisons. Puisque la perfection en Dieu est unique, pourquoi ne la connaissons-nous pas par une seule raison ?

Nous touchons ici aux limites de notre intelligence créée face à la transcendance divine. En effet, « cette pluralité de raisons vient de ce que la chose qu'est Dieu s'élève au-dessus de notre intelligence. En effet, notre intelligence ne peut pas recevoir les divers modes de la perfection par une seule conception »¹²⁷¹ ; « la pluralité des noms vient de ce que Dieu lui-même excède notre intelligence. Or, que Dieu excède notre intelligence est du côté de Dieu lui-même, à cause de la plénitude de sa perfection, et du côté de notre intelligence, qui se trouve en déficit pour la comprendre. »¹²⁷²

Thomas propose deux explications à ce déficit de notre intelligence. L'une se réfère au *mode humain* de connaissance, l'autre souligne les limites de toute intelligence *créée*.

¹²⁶⁸ *CS*, I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2.

¹²⁶⁹ *CS*, I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2.

¹²⁷⁰ *CS*, I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2.

¹²⁷¹ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere ».

¹²⁷² *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. »

a. Une connaissance humaine de Dieu à partir du créé

Pour expliquer que notre intelligence passe nécessairement par une pluralité de conceptions pour penser le Dieu absolument simple, saint Thomas évoque tout d'abord, dans la distinction 2, notre mode de connaissance, qui est empirique et fondé sur les créatures : notre intelligence « reçoit la connaissance à partir des créatures, dans lesquelles il y a divers modes de perfections selon diverses formes »¹²⁷³. Parce qu'elle pense Dieu à l'aide d'outils forgés pour les créatures, notre intelligence le pense nécessairement sur un mode multiple.

Dans la distinction 2, saint Thomas n'insiste pas sur cette première explication, mais il l'invoque dans d'autres passages du *CS* pour justifier que nous pensons Dieu sur le mode de la composition et en parlons au moyen de propositions complexes.

« L'énonciation suit l'appréhension. Aussi, il est nécessaire que nous énoncions les choses selon la façon dont nous les intelligeons. Or l'appréhension s'effectue selon le pouvoir de celui qui appréhende ; par conséquent, notre intellect énonce par mode d'une certaine composition les choses qui sont simples ; comme au contraire, Dieu intellige les choses composées par un mode simple ; de là vient que notre intellect forme à propos de Dieu des propositions sur le mode des choses composées, desquelles il reçoit naturellement sa connaissance. »¹²⁷⁴

« l'être divin lui-même qui est simple, est l'exemplaire de tout être composé qui est dans la créature ; aussi, par son être simple, il connaît sans composition ni division de l'intellect tout être ou non-être qui convient à une chose. Mais notre intellect, dont la connaissance tient son origine des choses qui ont un être composé, n'appréhende cet être qu'en composant et divisant »¹²⁷⁵

Notre intelligence connaît à partir du créé, et même du créé sensible, qui est hautement composé. C'est pourquoi elle pense le simple et en parle sur le mode de la composition. Ce raisonnement, on le voit, est réciproque : étant simple, Dieu pense le composé sur le mode de la simplicité, et ce, on le devine dans le second extrait, en se pensant lui-même, puisqu'il est la cause exemplaire du créé composé.

Est-ce à dire que la diversité des raisons selon lesquelles nous pensons Dieu, est le seul fruit de notre intelligence et de sa contemplation des créatures ? S'il est possible de connaître Dieu à partir des créatures, n'est-ce pas en vertu d'une relation de causalité, qui autorise à

¹²⁷³ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas ».

¹²⁷⁴ *CS*, I, d. 4, q. 2, a. 1, resp. : « enuntiatio sequitur apprehensionem. Unde secundum quod intelligimus aliqua, oportet quod enuntiemus illa. Apprehensio autem fit secundum potestatem apprehendentis ; et ideo ea quae sunt simplicia intellectus noster enuntiat per modum cuiusdam compositionis ; sicut e contrario Deus intelligit res compositas modo simplici : et inde est quod intellectus noster de Deo format propositiones ad modum rerum compositarum, a quibus naturaliter cognitionem accipit. »

¹²⁷⁵ *CS*, I, d. 38, q. 1, a. 3, ad 2 : « ipsum esse divinum quod est simplex, est exemplar omnis esse compositi quod in creatura est ; et ideo per esse suum simplex cognoscit sine compositione intellectuum vel divisione omne esse vel non esse quod rei convenit. Sed intellectus noster, cuius cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo ».

attribuer à Dieu de façon primordiale les perfections créées ? Un passage du *CS* emprunte cette voie, mais en la poussant si loin qu'il situe en Dieu la *différence* des raisons des perfections :

« certains noms sont dits proprement de Dieu, qui sont, quant aux choses signifiées, en Dieu avant que dans les créatures, comme la bonté, la sagesse etc. Et leur diversité ne se prend pas par rapport aux créatures, mais c'est plutôt l'inverse. En effet, c'est parce que la raison de sagesse et la raison de bonté diffèrent en Dieu, que la bonté et la sagesse sont diverses dans les créatures non seulement en raison, mais aussi réellement. Mais il est vrai que la diversité de ces noms, dans la mesure où ils sont prédiqués de Dieu, nous est connue à partir de leur diversité dans les créatures. »¹²⁷⁶

Ce texte semble contredire les passages du *CS*, I, d. 2, a. 2 et 3, cités plus haut, où Thomas exclut de Dieu toute diversité, pluralité ou multiplicité due aux raisons des attributs, au profit d'une « pleine perfection sous toutes ses formes », et attribue la diversité des perfections à la déficience des créatures. Ici, la diversité des créatures semble le reflet d'une diversité préexistante en Dieu ; du point de vue de la connaissance, la diversité des perfections est première dans les créatures, mais du point de vue de l'être, elle y serait seconde. Sauf à soupçonner Thomas de se contredire grossièrement, on peut interpréter cette divergence des textes comme signe de notre incapacité à comprendre de façon unitaire comment Dieu est à la fois absolument simple et riche de toutes les perfections. Saint Thomas s'efforce de maintenir ces deux dimensions, sans rabattre l'une sur l'autre. Même si Dieu est absolument simple, il n'en reste pas moins qu'il est à la fois sage et bon, véritablement sage et véritablement bon, et sur ce point les textes des distinctions 2 et 22 se rejoignent : « n'importe lequel des noms signifiant ces conceptions est dit de Dieu véritablement et proprement » (d. 2, q. un., a. 3, resp.), « la raison de sagesse et la raison de bonté diffèrent en Dieu » (d. 22, q. 1, a. 3, ad 3). C'est cela que veut souligner le texte de la d. 22 : la diversité que nous découvrons dans les créatures entre la bonté, la sagesse, la justice etc. est, d'un certain point de vue, une perfection, qui s'oppose par exemple à l'uniformité et la monotonie. Dieu est simple, mais il n'est pas monotone ! Et s'il y a dans les créatures une richesse en vertu de leur diversité, c'est que cette diversité, en tant qu'elle est une perfection, préexiste d'une certaine façon en Dieu. Mais, et c'est là toute la difficulté du texte de la d. 22, il serait incohérent d'en déduire une diversité réelle des attributs en Dieu, en tant que, d'un autre point de vue, la diversité est une imperfection, due, comme le soulignait la d. 2, à la déficience des créatures *ex nihilo*. Même donc si Dieu est riche et, pour ainsi dire, différencié dans ses perfections, il n'en est pas moins totalement simple et un. Le concept de « *plena et omnimoda perfectio* » proposé dans la d. 2 tente de réunir ces deux pôles : le singulier d'une perfection,

¹²⁷⁶ *CS*, I, d. 22 q. 1, a. 3, ad 3 : « quaedam nomina dicuntur proprie de Deo, quae quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et hujusmodi ; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, immo potius e converso. Quia ex hoc quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est quod diversitas talium nominum prout praedicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis. »

correspondant à la simplicité de Dieu, mais le qualificatif *omnimoda*, signifiant la diversité en ce qu'elle est richesse et marque de perfection.

La pluralité des raisons découle de ce que nous connaissons Dieu à partir des créatures, mais deux cas sont à distinguer : en tant que la pluralité est une imperfection, elle provient absolument des créatures et de notre mode de connaissance empirique ; mais en tant que la pluralité est une perfection, contraire à la monotonie, elle provient de Dieu lui-même et n'est dans les créatures qu'à titre dérivé, même si nous ne pouvons l'attribuer à Dieu qu'à partir de notre connaissance du créé.

b. Les limites structurelles de toute intelligence créée

Saint Thomas développe davantage, dans la distinction 2, une seconde explication de la pluralité des raisons, plus profonde, qui fait appel aux limites structurelles de notre intelligence, du fait qu'elle est créée, indépendamment de son mode humain de connaissance. En effet, même si elle voyait Dieu directement, sans passer par les créatures, notre intelligence ne pourrait pas en avoir une conception simple : « ce qui en Dieu est un et simple, est pluralisé dans notre intelligence, même si elle recevait [la connaissance] immédiatement de Dieu »¹²⁷⁷. D'ailleurs, les anges eux-mêmes, qui voient directement l'essence divine, mais demeurent des créatures limitées, appréhendent la perfection divine dans la diversité des attributs : « comme le dit aussi Chrysostome, que les anges louent Dieu, l'un sa majesté, l'autre sa bonté, et ainsi de suite, en signe qu'ils ne le voient pas d'une vision compréhensive »¹²⁷⁸. En effet, « il est impossible que la conception de l'intelligence créée représente toute la perfection de l'essence divine. »¹²⁷⁹ Dieu seul peut se penser d'une manière exhaustive et parfaite par une unique conception, qui est donc nécessairement incréée et n'est autre que le Verbe, la deuxième Personne de la Trinité : « la conception le représentant parfaitement [i.e. Dieu] est le Verbe incréé ; et c'est pourquoi il n'y en a qu'un. »¹²⁸⁰

C'est la diversité qui permet aux créatures de manifester la richesse contenue d'une manière absolument simple en Dieu. Ainsi, les diverses bontés finies des créatures témoignent de

¹²⁷⁷ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet ».

¹²⁷⁸ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « sicut etiam Chrysostomus dicit, quod Angeli laudant Deum, quidam ut majestatem, quidam ut bonitatem, et sic de aliis, in signum quod ipsum non vident visione comprehendente ».

¹²⁷⁹ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « impossibile est quod conceptio intellectus creati repraesentet totam perfectionem divinae essentiae. »

¹²⁸⁰ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « conceptio perfecte repraesentans eum est verbum increatum ; et ideo est unum tantum. »

la bonté à la fois simple et infinie de Dieu¹²⁸¹. De même, c'est par diverses conceptions que notre intelligence a une certaine connaissance de la perfection simple et totale de Dieu¹²⁸². De façon analogue, proposera Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, « l'homme, quand il voit qu'un seul mot ne peut suffire à exprimer ce que son esprit a conçu, multiplie diversement les paroles, pour exprimer par cette diversité la conception de son esprit. »¹²⁸³

¹²⁸¹ *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet ; sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. »

¹²⁸² *CS*, I, d. 2, q. un., a. 3, resp., 4^e point : « cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem ejus apprehendere, et per consequens nec nominare ; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas. »

¹²⁸³ *CG*, III, 97, 2 : « nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. »

La Somme contre les Gentils

L'étude de la simplicité divine dans la *Somme contre les Gentils*¹²⁸⁴ (CG) a un profil spécifique en rapport avec les grandes caractéristiques de cette œuvre¹²⁸⁵. Cette étude est orientée vers la connaissance de Dieu en lui-même, sans qu'il soit question d'une comparaison avec les créatures. Il ne s'agit pas de dégager le propre de Dieu, mais de le pénétrer, pour ainsi dire, dans sa constitution intrinsèque. De fait, les chapitres 18 à 27 étudiant directement ou indirectement la simplicité divine, appartiennent au premier des quatre livres de la CG, consacré à « l'étude de ce qui convient à Dieu en lui-même »¹²⁸⁶, qui débute (chap. 10-13) par la démonstration de son existence et se poursuit par l'étude de sa nature ou de ses caractéristiques (chap. 14-102), depuis l'immutabilité et l'éternité jusqu'à la béatitude.

Sans doute, la simplicité n'a pas dans la CG une position éminente et fondatrice, comme ce sera le cas dans la *Somme théologique*. Plus discrète, son influence n'en est pas moins profonde, puisque saint Thomas convoque la simplicité de Dieu tout au long du livre I pour préciser le statut et le sens des autres attributs divins.

Le premier attribut qui initie la recherche de ce qu'est Dieu, une fois prouvée son existence, est l'immutabilité, que saint Thomas ne démontre pas mais reçoit de sa preuve, double et approfondie, de l'existence d'un premier moteur non mû¹²⁸⁷. Cela le conduit rapidement à caractériser Dieu comme « quelque chose qui est seulement en acte et nullement en puissance »¹²⁸⁸, comme « l'acte pur »¹²⁸⁹, se distinguant radicalement de la matière première, qui est

¹²⁸⁴ Edition utilisée : Sancti Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, in *Opera omnia*, éd. Léonine, t. XIII-XV, Rome, 1918-1930. Traduction empruntée à l'édition suivante : Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, trad. Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau, 4 volumes, Paris, GF Flammarion, 1999. Nous empruntons également à cette édition la numérotation des paragraphes au sein de chaque chapitre, absente de l'édition Léonine.

¹²⁸⁵ Voir pour des présentations générales de cette œuvre sur laquelle Thomas d'Aquin a travaillé de 1257 à 1265 : J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires, 1993, 2002², p. 148-170 ; R. Imbach et A. Oliva, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2009, p. 108-115. Pour une présentation plus développée et une traduction en français : Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, trad. Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau, 4 volumes, Paris, GF Flammarion, 1999. Pour une lecture approfondie des deux premiers livres : Norman Kretzmann, *The Metaphysics of theism* et *The Metaphysics of creation*, Oxford, Clarendon Press, 1997 et 1999.

¹²⁸⁶ CG, I, 9, 4.

¹²⁸⁷ Pour la démonstration de l'existence d'un premier moteur immobile, référée explicitement à la *Physique* d'Aristote, voir CG, I, 13, 2-33, deux premières voies ; pour l'immobilité comme point de départ dans la connaissance de Dieu, voir CG, I, 14, 4.

¹²⁸⁸ CG, I, 16, 7.

« la puissance pure ». C'est à ce stade que saint Thomas démontre que Dieu n'est pas composé, et c'est ici la qualité d'acte pur qui constitue la racine de la simplicité divine. Que Dieu soit son propre être, que son essence soit identique à son être, n'est dans la *CG* qu'une conséquence de la simplicité divine, démontrée dans les chapitres ultérieurs 21-22, et non son fondement comme dans le *CS*.

La simplicité n'est donc pas particulièrement mise en valeur dans la construction d'ensemble de la *CG*, mais pourtant elle y joue un rôle essentiel tout au long du livre I, en assurant une juste compréhension des autres attributs. La simplicité est convoquée dans la section sur les noms divins (chap. 30-36) et permet d'élaborer la thèse d'une prédication analogique. Puis, pour chaque perfection démontrée appartenir à Dieu, comme la bonté, la pensée, la volonté, la vie ou la béatitude, saint Thomas double chacun des chapitres pour montrer que Dieu est substantiellement la perfection en question : par exemple, non seulement il est bon, mais il est la bonté, non seulement vivant, mais la vie et ainsi de suite. Enfin, la simplicité a une incidence particulièrement forte sur l'analyse des opérations divines, immanentes – la pensée (chap. 44-71) et la volonté (chap. 72-88) – et transitives – la création (livre II). Ces opérations sont examinées de façon très minutieuse dans la *CG*, en harmonie avec la caractérisation principale de Dieu comme acte pur. L'analyse de saint Thomas les préserve dans leur intégrité, mais tient hautement compte de la simplicité divine, dont les conséquences se révèlent ici radicales : Dieu est sa pensée, Dieu est sa volonté, donc sa pensée et sa volonté sont absolument simples, dans leur objet comme dans leurs modalités, elles ont aussi toutes les autres caractéristiques de Dieu, ainsi elles sont toujours en acte, elles sont immuables et nécessaires, mais alors si la volonté de Dieu est nécessaire, la création est-elle un acte libre ? Le retentissement de la simplicité sur l'action divine est considérable et particulièrement mis en relief dans la *CG*.

La duplication, sous forme adjectivale puis nominale, de chaque perfection, sur le modèle « Dieu est bon, Dieu est la bonté même », est un trait caractéristique de la *CG*, auquel saint Thomas donne un sens profond, linguistique et théologique. Cette dualité entre noms concrets, comme « bon », et noms abstraits, comme « bonté », pour désigner Dieu permet de compenser l'incapacité de notre langage à désigner un être comme étant à la fois subsistant et non-composé. Chez les créatures, ne pas être composé de parties implique d'exister dans un autre et non par soi, et réciproquement subsister suppose d'être composé de parties. La simplicité ne peut s'y allier avec la perfection de subsister par soi. L'élaboration de l'idée de simplicité divine conduit saint Thomas à caractériser Dieu comme le seul à n'être ni composé de parties, ni lui-même une partie,

¹²⁸⁹ *CG*, I, 17, 7.

le seul à être à la fois non-composé et subsistant. Cette caractérisation est le fruit d'une double exigence qui pèse sur la *CG* : d'une part, saint Thomas y affirme la prééminence de la voie négative pour connaître Dieu¹²⁹⁰, et c'est ainsi qu'il commence, de façon éliminative, par écarter de Dieu diverses caractéristiques, notamment la composition, si bien qu'à ce stade Dieu n'est même pas qualifié de « simple », mais seulement de « non-composé » ; mais d'autre part, saint Thomas veut réfuter dans la *CG* les erreurs opposées à la foi chrétienne et s'y oppose donc avec précision aux thèses panthéistes, en montrant que Dieu ne peut être la partie d'un tout, quand bien même il est lui-même sans partie. Le concept de simplicité se trouve alors tendu dans la *CG* entre un sens strictement négatif de non-composition, qui ne permet pas de distinguer la simplicité de Dieu de celle de la matière première, et un sens positif et proprement divin, associé à la transcendance et à la noblesse suprême. Dieu est finalement décrit comme étant « au sommet de la simplicité », « *in fine simplicitatis* », selon l'expression du *Livre des Causes*, XXI, et la simplicité divine comme alliant la non-composition de parties et l'impossibilité d'entrer en composition. La simplicité s'enracine donc bien non seulement dans la *pureté*, mais dans la pure *actualité* : l'acte pur comme la pure puissance sont dénuées de parties, mais seul l'acte pur ne peut être une partie, puisque toute partie est en puissance par rapport au tout.

1. Etablir et spécifier la simplicité divine

Dans le premier livre de la *CG*, après avoir démontré que Dieu est, en s'appuyant essentiellement sur la preuve aristotélicienne de l'existence d'un premier moteur immobile (I, 13), saint Thomas recherche ce qu'il est, ou plutôt ce qu'il n'est pas. En effet, il affirme dans la *CG* la prééminence de la voie négative¹²⁹¹ pour connaître la substance de Dieu¹²⁹². Le premier attribut

¹²⁹⁰ Voir *CG*, I, 14.

¹²⁹¹ Faisant écho à Maïmonide très présent dans cette œuvre, comme le souligne l'introduction générale de *Somme contre les Gentils*, livre I, Paris, GF, 1999, p. 54-56.

¹²⁹² *CG*, I, 12, 8 : « Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinatorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus » ; I, 14, 2 : « Est autem via remotio utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit : et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. » Cependant, dans le livre I de la *CG*, le chapitre 28 sur la perfection marque un tournant, en quittant la voie négative des chapitres antérieurs pour aborder des attributs positifs, comme la bonté, la sagesse, la vie etc., applicables à Dieu en raison de la ressemblance des effets créés à leur cause divine (chap. 29) Sur la connaissance de Dieu dans le premier livre de la *CG*, voir John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2000, « Quidditative Knowledge of God and Analogical Knowledge », p. 513-521 et 555-562, et « Thomas Aquinas on God's Freedom to Create or Not », in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2007, p. 225: « Le point tournant prend place dans les discussions de Thomas sur la perfection de Dieu. Par exemple, dans la *CG*, I, c. 28, il commence à discuter de ce sujet en utilisant la voie de la négation. Un étant est parfait à tous égards dans la mesure où aucune excellence d'aucune sorte ne lui manque. [...] s'il y a quelque chose auquel appartient le pouvoir total de l'être (*virtus essendi*), aucune excellence qui puisse appartenir à une chose quelconque (*res*) ne lui manque. [...] Donc Dieu est totalement parfait. Ce que je trouve fascinant dans cet argument, c'est qu'en niant toute sorte de limitation ou

négatif, qui initie la recherche, n'a pas à être démontré, il est donné immédiatement par la preuve de l'existence d'un premier moteur non mû : c'est l'immutabilité. Saint Thomas en déduit tout d'abord l'éternité (I, 15), puis que Dieu n'a pas de puissance passive, c'est-à-dire est pur acte (I, 16), et donc immatériel (I, 17), ce qui lui permet de conclure dans le chapitre 18 qu'il n'est pas composé. Exception faite de l'un des sept arguments, le terme de « simplicité » n'est même pas mentionné, au profit de la non-composition et en conformité avec la *via remotionis*.

A. La non-composition de l'acte pur

Si Dieu n'est pas composé, c'est en premier lieu parce qu'il n'est aucunement en puissance. Ce premier argument justifie que la non-composition apparaisse à cet endroit de l'argumentation, une fois qu'il a été démontré que Dieu est pur acte.

a. Le mélange d'acte et de puissance de tout composé

Saint Thomas explique l'unité du composé par l'alliance complémentaire d'acte et de puissance, qui seule permet à des éléments divers d'être réunis en un tout véritablement un, et non seulement juxtaposés : « dans tout composé doivent se trouver l'acte et la puissance. Plusieurs choses ne peuvent en effet en devenir absolument une si l'une n'est pas acte et l'autre puissance. Car les choses en acte ne s'unissent que par une sorte de lien ou de rassemblement, qui n'en font pas quelque chose d'absolument un. »¹²⁹³ Saint Thomas considère ici les parties du composé entre elles, et affirme que nécessairement certaines sont en acte, et d'autres en puissance.

La suite de l'argument semble cependant passer un autre plan, celui des parties considérées par rapport au tout. Elles sont toutes nécessairement en puissance d'être réunies : « Les parties rassemblées y sont comme en puissance à l'égard de l'union : elles sont en effet unies en acte après l'avoir été en puissance. »¹²⁹⁴

d'imperfection, autrement dit, en niant de Dieu toute négation de cette sorte, Thomas tire une conclusion positive.» (nous traduisons)

¹²⁹³ CG, I, 18, 2 : « in omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia. Quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel sicut congregata, quae non sunt unum simpliciter. »

¹²⁹⁴ CG, I, 18, 2 : « In quibus etiam ipsae partes congregatae sunt sicut potentia respectu unionis : sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potentia unibiles. »

Dans tout composé il y a donc mélange d'acte et de puissance, que l'on considère une partie par rapport à une autre, ou bien les parties par rapport au tout. Or comme l'a montré précédemment saint Thomas à l'aide de l'éternité, de la primauté, de la nécessité ou encore de l'immutabilité de l'être divin, Dieu est sans aucun mélange de puissance et donc acte pur. Aussi ne peut-il être composé.

b. Autres arguments de la non-composition de Dieu

Saint Thomas montre également par d'autres voies que Dieu n'est pas composé, en recourant à des caractéristiques divines fondamentales, la primauté et la nécessité, qui avaient elles-mêmes servi à nier qu'il soit en puissance.

Ce qui est premier absolument ne saurait être composé, puisque « tout composé est postérieur à ses composants »¹²⁹⁵ et que, de manière générale, « avant toute multiplicité, il faut trouver une unité »¹²⁹⁶. De plus, la composition des parties suppose un agent antérieur qui les compose, puisque « rien n'est cause de soi-même »¹²⁹⁷ ; la première cause ne peut donc être composée.

L'être divin est nécessaire, or « tout composé est en puissance de dissolution » et donc « en puissance à l'égard du non-être »¹²⁹⁸. Un composé est contingent, puisque ses parties peuvent se séparer et se disjoindre.

Un argument original et particulièrement intéressant repose sur la bonté et la perfection suprêmes de Dieu, qui ne seront quant à elles démontrées que plus tard dans la *CG*, en I, 28 et 41. Un tout composé de parties ne saurait, explique l'argument¹²⁹⁹, être suprêmement bon, puisque nécessairement il manquerait à ces parties la perfection propre au tout qu'elles composent. « Les parties sont imparfaites au regard du tout » et par conséquent aucun composé

¹²⁹⁵ *CG*, I, 18, 3 : « Omne compositum posterius est suis componentibus. »

¹²⁹⁶ *CG*, I, 18, 8 : « Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. »

¹²⁹⁷ *CG*, I, 18, 5 : « Omnis compositio indiget aliquo componente : si enim compositio est, ex pluribus est ; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem : non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius ; esset enim prius seipso, quod est impossibile. »

¹²⁹⁸ *CG*, I, 18, 4 : « Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis : licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse. »

¹²⁹⁹ *CG*, I, 18, 7 : « In omni composito bonum non est huius vel illius partis, sed totius, – et dico bonum secundum illam bonitatem quae est propria totius et perfectio eius : nam partes sunt imperfectae respectu totius : sicut partes hominis non sunt homo, partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii, et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae quae in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio et bonitas eius propria invenitur in toto, non autem in aliqua eius partium. Et sic non erit in eo pure illud bonum quod est proprium ei. Non est ergo ipse primum et summum bonum. »

ne saurait être absolument parfait. On peut toujours concevoir un degré de perfection supérieur à celui des parties d'un tout et donc à celui de ce tout.

c. Simplicité divine et simplicité de la matière première

Si l'on en reste à une définition négative de la simplicité comme non-composition, il semble alors qu'elle ne soit pas propre à Dieu, mais également partagée par la matière première. En effet, puisque, nous a expliqué saint Thomas, dans tout composé se mêlent la puissance et l'acte, et puisque de manière évidente tout ce qui mêle puissance et acte est composé, il y a une réciprocité entre « être composé » et « être mêlé de puissance et d'acte ». Par conséquent sont équivalents « être simple » et « n'être pas mêlé de puissance et d'acte », ce qui ne convient qu'à deux réalités : l'acte pur et la pure puissance, c'est-à-dire Dieu et la matière première¹³⁰⁰.

Un passage de la *CG* attribue indirectement la simplicité aussi bien à la matière première qu'à Dieu, et, pour distinguer Dieu de la matière première, ne recourt pas comme le ferait le *CS* à sa suprême simplicité. Il s'agit de la fin de I, 17¹³⁰¹, où, après avoir montré que Dieu est immatériel, saint Thomas dénonce « la folie de David de Dinant¹³⁰² » qui identifiait Dieu à la matière première, justement en raison de leur commune simplicité. Dans sa réfutation, Thomas ne conteste pas l'application du terme de simplicité aussi bien à la matière première qu'à Dieu, mais s'attaque à l'argument que David propose à partir de ce constat d'une commune simplicité.

¹³⁰⁰ *CG*, I, 43, 6 : « In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima ; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra ostensum est ; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae. » Il est ici intéressant d'évoquer le texte de Proclus, *Éléments de théologie*, prop. 59 : « Tout ce qui est substantiellement simple est meilleur ou pire que ce qui est complexe. Puisque les extrémités du réel sont produites par des causes moins nombreuses et plus simples, alors que les moyens termes le sont par des causes plus nombreuses, ceux-ci seront complexes, tandis que, parmi les extrêmes, les uns seront plus simples par excès, les autres par défaut. » (trad. Trouillard)

¹³⁰¹ *CG*, I, 17, 7 : « In hoc autem insania David de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia ; nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. – Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in X *Metaph.* determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens : diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt : oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant ; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant, sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur : non enim participant genus quasi partem suae essentiae ; et ideo non est quaerendum quibus differant, seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes. »

¹³⁰² Voir G. Théry, *Autour du décret de 1210, I- David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste*, Le Saulchoir, Kain, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1925 (p. 38-41 sur l'identité entre Dieu et la matière première) ; Elena Casadei, « David de Dinant », in *Dictionnaire du Moyen-Âge*, dir. Cl. Gauvard, A. de Libera et M. Zink, Paris, Puf, 2004, p. 391-392 et surtout *I testi di David di Dinant : Filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2008 (p. 19-20 pour sa présence chez Thomas d'Aquin, qui, à la différence d'Albert le Grand, ne semble pas avoir eu accès aux œuvres originales de David) ; J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011, p. 596-600.

En effet, David de Dinant « a osé dire que Dieu est identique à la matière première, prétendant que si l'un et l'autre n'étaient pas identiques, il faudrait qu'ils diffèrent par certaines différences, et qu'ainsi ils ne seraient pas simples, car, dans ce qui diffère d'autre chose par une différence, cette différence introduit une composition. » La simplicité se limite ici à la non-composition. David de Dinant suppose donc que tout ce qui n'est pas identique diffère, à partir d'une base commune, grâce à l'ajout de différences particulières, sur le modèle de deux espèces d'un même genre qui diffèrent par leurs différences spécifiques.

C'est ce présupposé que saint Thomas remet en question. Deux choses peuvent en effet ne pas être identiques sans pour autant *différer*, et ce en étant *diverses* absolument. S'appuyant sur Aristote, qui dans la *Métaphysique*¹³⁰³, distingue les notions de différence et d'altérité, il montre que « la différence est donc à rechercher dans les <êtres> qui conviennent en quelque chose », c'est-à-dire qui ont quelque chose de commun, tandis que « chez ceux qui ne conviennent en rien, il n'y a pas à chercher en quoi ils diffèrent, mais ils sont divers par eux-mêmes. » Deux choses diverses absolument se distinguent sans partager de partie commune et ne sont donc pas nécessairement composées. « C'est ainsi que Dieu et la matière première se distinguent : l'un est l'acte pur, l'autre la puissance pure, et ils n'ont de convenance en rien. »

A ce stade de la réflexion, la simplicité divine n'apparaît pas être d'un rang supérieur à la simplicité de la matière première. Cela découle d'une compréhension de la simplicité limitée à la non-composition actuelle de parties.

B. Une simplicité transcendante

C'est que la *CG* n'est pas le *CS*, saint Thomas n'y fait pas d'exposé général sur la simplicité divine, ni ne cherche à montrer qu'elle est le propre de Dieu. Il traite dans ce chapitre 18 de la simplicité divine 1/ selon la voie négative, d'où son sens de non-composition 2/ au sujet de Dieu seul, sans la perspective d'une comparaison avec les créatures 3/ avec l'intention non pas de faire un exposé complet sur cet attribut, mais de fonder l'argumentation des chapitres suivants, par exemple sur l'être essentiel de Dieu, l'absence d'accidents en Dieu ou encore la compatibilité entre la simplicité divine et la pluralité des noms divins. Cet objectif argumentatif explique que

¹³⁰³ Voir Aristote, *Métaphysique*, I, 3, 1054 b 23-31 : « il n'est pas nécessaire que l'altérité porte sur quelque caractère défini [...] il faut nécessairement qu'il y ait un élément identique par lequel les choses diffèrent. Cet élément identique, c'est le genre ou l'espèce » (trad. Tricot).

soit privilégié le sens de la non-composition *ex aliis* et que le chapitre 18 n'envisage même pas la non-composition *cum aliis*.

Cependant, quelques passages de la *CG* permettent incidemment de mieux spécifier la simplicité divine, de lui donner un sens au-delà de la seule non-composition et ainsi de la distinguer de la simplicité de la matière première.

a. *In fine nobilitatis, in fine simplicitatis*

L'un des arguments du chapitre 18 se démarque de tous les autres, dont nous avons vu que, partant de la primauté, de la nécessité ou de la perfection divines, ils concluent que Dieu n'est pas composé de parties. Ici, saint Thomas semble oublier un instant la *via remotionis* et établit la simplicité divine en un sens positif et bien supérieur à la non-composition : « En tout genre une chose est d'autant plus noble qu'elle est plus simple. [...] Donc, ce qui est au sommet de la noblesse de tous les êtres doit aussi être au sommet de la simplicité », « *Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis* », et il s'agit de Dieu, la cause première, « la cause est en effet plus noble que l'effet »¹³⁰⁴.

Il est question de différents niveaux de simplicité, dont Dieu aurait le degré suprême. Nous retrouvons l'expression du *Liber de causis*, XXI, § 162-163 : « *Primum [...] est simplex in fine simplicitatis.* »¹³⁰⁵ Cette simplicité éminente est évidemment propre à Dieu, puisqu'elle découle de sa noblesse transcendante de première cause, et semble bien ne plus avoir beaucoup de rapport avec la simplicité de la matière première, qui se situe au contraire tout en bas de l'échelle de la noblesse.

Comment d'ailleurs comprendre ce principe, *tanto nobilius, quanto simplicius*, « plus une chose est noble, plus elle est simple », quand on se rappelle que sont non-composés aussi bien l'acte pur que la puissance pure ? La matière première ne devrait-elle pas selon ce principe être ce qu'il y a de plus composé, puisqu'elle est ce qu'il y a de moins noble ?

¹³⁰⁴ *CG*, I, 18, 6 : « In quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius : sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigiditatem. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa : causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest. »

¹³⁰⁵ Dans son *In Librum de causis expositio*, saint Thomas commentera ce passage aux § 368-375. Il le réfèrera à la proposition CXXVII des *Eléments* de Proclus, « *Omne Divinum simplex prime est et maxime et propter hoc per-se-sufficientissimum* », qu'il commentera ainsi (§ 370) : « Probat autem quod Deus sit prime et maxime simplex, ex ratione unitatis : nam Deus est maxime unum cum sit prima Unitas sicut et prima Bonitas ; simplicitas autem ad rationem unitatis pertinet. Dicitur enim simplex quod est unum non ex pluribus aggregatum. Unde Deus, in quantum est prime et maxime unum intantum est etiam prime et maxime simplex. » (éd. Marietti 1955)

Ce principe ne vaut en fait pas universellement et d'ailleurs saint Thomas précise bien lui-même son domaine de validité : « *en tout genre* ». Il donne l'exemple du feu, qui est ce qu'il y a de plus noble au sein du genre du chaud, puisqu'il est pur de tout mélange avec le froid. Mais ce principe ne vaut pas si l'on considère les réalités matérielles dans leur ensemble. Ainsi, expliquera Thomas dans le livre II de la *CG*, les corps simples que sont les éléments sont moins nobles que les corps composés : « Plus un corps est proche de la matière première, moins il est noble, puisqu'il est davantage existant en puissance, et moins en acte achevé. Or les éléments sont plus proches de la matière première que les corps composés, puisqu'ils sont la matière proche des corps mixtes. Les éléments sont donc des corps moins nobles, selon leur espèce, que les corps mixtes. »¹³⁰⁶ Dans le domaine matériel, plus une réalité est simple, moins elle est noble, et cela s'applique par excellence à la matière première.

Dans ces conditions, il est malaisé de comprendre ce que saint Thomas entend ici par « genre ». Dans quel genre pourrait-on inscrire Dieu de sorte qu'en effet, le plus simple y soit toujours le plus noble ? On pourrait tenter une réponse inspirée du *CS* : le genre des esprits est en tant que tel plus noble que celui des corps, puisque le moindre des esprits est plus noble selon sa nature que le plus excellent des corps, et au sein du genre des esprits, le plus noble est effectivement le plus simple. Ceci dit, cette perspective n'est pas celle de la *CG*, qui ne hiérarchise pas les anges selon leur degré de simplicité, mais plutôt selon l'universalité de leur pouvoir¹³⁰⁷.

Demeure l'affirmation d'une simplicité divine transcendante, parallèle à la transcendance de l'être divin.

b. La simplicité d'une chose subsistante et non d'une partie

Pour préciser la nature de cette simplicité qui transcende l'ordre créé, il faut se tourner vers les quelques passages de la *CG* où saint Thomas montre non pas, comme dans la plupart des chapitres, que Dieu n'est pas fait de parties, mais qu'il n'est pas lui-même la partie d'un tout. Il s'agit essentiellement des chapitres 26 et 27 du livre I, qui défendent, contre Amaury de Bène¹³⁰⁸,

¹³⁰⁶ *CG*, II, 90, 5 : « Quanto aliquod corpus est propinquius materiae primae, tanto est ignobilius : utpote magis in potentia existens, et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materiae primae quam corpora mixta : cum et ipsa sint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis. »

¹³⁰⁷ Voir *CG*, III, 80.

¹³⁰⁸ Voir G. C. Capelle, *Autour du décret de 1210, III- Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel*, Paris, Vrin, 1932 (p. 42-50 sur sa présence dans l'œuvre de Thomas) ; Elena Casadei, « Amaury de Bène », in *Dictionnaire du Moyen-Âge*, dir.

que « Dieu n'est pas l'être formel de toutes les choses » et, contre les « païens », qu'il n'est pas « la forme d'un corps » ou l'âme du monde. Avec le chapitre 17, montrant que Dieu n'est pas matériel et réfutant l'identification entre Dieu et la matière première opérée par David de Dinant, ils constituent la réfutation de la *CG* contre le panthéisme et la thèse de l'immanence divine. Certes Dieu est partout, mais « n'allons pas croire cependant qu'il est dans les choses en y étant mêlé : on a montré en effet au livre I qu'il n'est ni la matière ni la forme de quoi que ce soit »¹³⁰⁹, rappellera le chapitre 68 du livre III sur l'omniprésence divine. Ces trois formes de panthéisme seront exposées et réfutées dans un même article de la *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 8, demandant si Dieu entre en composition avec les autres êtres. La *CG*, qui a pour objet direct la réfutation des « erreurs contraires » à la « la foi catholique »¹³¹⁰, développe plus abondamment la réfutation de chacun de ces panthéismes, tandis que la *ST* les envisage au sein de la question sur la simplicité divine, pour donner un portrait de cet attribut. L'optique n'est pas la même dans les deux œuvres, mais cependant les chapitres 26 et 27 de la *CG* contribuent à spécifier la simplicité de Dieu et à la distinguer de toute autre simplicité créée.

En effet, après avoir montré que Dieu, s'il est l'être même, n'est pas pour autant l'être commun à toutes choses, saint Thomas identifie les raisons de cette thèse-ci, dont l'une est précisément une mauvaise compréhension de la simplicité divine :

« Comme Dieu est au sommet de la simplicité, ils ont pensé que l'élément dernier auquel aboutit la résolution des choses qui sont chez nous était Dieu, puisqu'il est le plus simple : on ne peut en effet remonter à l'infini dans la composition des choses qui sont chez nous. Mais leur raisonnement est défectueux en ce qu'ils n'ont pas remarqué que ce qui est le plus simple chez nous n'est pas tant une chose complète qu'une partie de la chose. Tandis que la simplicité est attribuée à Dieu comme à une chose parfaite subsistante. »¹³¹¹

Amaury de Bène et ses partisans ont, selon l'analyse de saint Thomas, fait de Dieu le terme dernier de la *via resolutionis*, qui analyse un composé en ses éléments les plus simples et eux-mêmes indécomposables. Puisque l'*esse commune* est le terme de cette résolution et que Dieu est *in fine simplicitatis*, ils ont identifié les deux, sans voir que le terme de la *via resolutionis* n'est pas le plus simple absolument, mais le plus simple dans le domaine des *parties* et dans l'ordre créé, « chez nous ». L'*esse commune* et la matière première sont les parties les plus simples, car on ne peut pas

Cl. Gauvard, A. de Libera et M. Zink, Paris, Puf, 2004, p. 47-48 ; J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011, p. 594-596.

¹³⁰⁹ *CG*, III, 68, 11 : « Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus : ostensum est enim in primo quod neque materia neque forma est alicuius. »

¹³¹⁰ Voir *CG*, I, 2.

¹³¹¹ *CG*, I, 26, 12 : « Quia enim Deus in fine simplicitatis est, aestimaverunt illud quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae fiunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum : non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfectae subsistenti. »

les décomposer en éléments encore plus simples, ils ne sont pas composés de parties. Si Dieu était simple à leur manière, il serait une partie de la création, il serait « quelque chose de tout, et non au-dessus de tout. »¹³¹² Dieu au contraire a en propre de n'être *à la fois* ni composé de parties ni lui-même une partie. Bien que simple au plus haut point, il est « une chose complète », qui existe par soi et non en une autre, il est « une chose parfaite subsistante », alors que la matière première par exemple, certes n'est pas composée de parties, mais n'a pas non plus la perfection d'une chose subsistante, elle n'existe pas par elle-même mais seulement en composition avec une forme. Dieu est à la fois non-composé et subsistant, tandis que chez nous seuls les composés subsistent.

Deux arguments du chapitre 27 corroborent cette analyse en montrant que Dieu ne peut pas être la partie d'un tout. En effet, « les parties sont en puissance par rapport au tout », alors que Dieu est pur acte¹³¹³. Ainsi parce qu'il est *pur* acte, Dieu n'est composé d'aucune partie, mais parce qu'il est pur *acte*, il n'est pas non plus une partie, à la différence de la matière première, pure puissance. Ensuite, parce qu'il est le plus noble qui soit, il ne saurait avoir l'être en un autre, car il est plus noble d'avoir l'être par soi¹³¹⁴.

Le propre de la simplicité divine est d'aller de pair avec la transcendance de Dieu. Elle ne se limite pas à une non-composition de parties, que partagent aussi certaines réalités créées, comme la matière première. Elle inclut l'impossibilité d'entrer en composition. Elle n'est pas cette simplicité déficiente de ce qui est trop pauvre par soi-même pour exister seul. Elle est au contraire la simplicité de celui qui subsiste absolument par soi et est toute perfection. Cette alliance entre simplicité suprême et perfection absolue s'exprime dans la notion d'acte pur.

¹³¹² CG, I, 26, 8 : « tunc est aliquid omnium, non autem super omnia. »

¹³¹³ CG, I, 27, 4 : « Partes autem sunt in potentia respectu totius. In Deo autem nulla est potentialitas. »

¹³¹⁴ CG, I, 27, 5.

2. Un outil pour penser les attributs divins : un méta-attribut

La *CG* fait apparaître très clairement que la simplicité n'est pas seulement un attribut divin parmi les autres, mais qu'elle occupe une place spécifique en faisant comprendre le sens ultime des autres attributs. Nous pourrions ainsi la désigner comme un « méta-attribut », un attribut au second degré.

La démonstration de la non-composition de Dieu fait ressentir ses effets durant tout le livre I et jusqu'au début du livre II. Tout d'abord, les chapitres 19 à 27 tirent les conséquences directes de cette absence de composition, en particulier ontologiques : Dieu est sa propre essence, en lui l'être et l'essence sont identiques¹³¹⁵ et il n'a aucun accident.

La section sur les noms divins, dans les chapitres 30-36, dégage et justifie les limites du discours théologique au regard de la simplicité divine, qu'il s'agisse de la pluralité des noms divins, de la complexité des propositions ou de l'incapacité de notre langage à exprimer quelque chose d'à la fois simple et subsistant.

Puis, avec une insistance particulièrement frappante, saint Thomas montre que Dieu est substantiellement chacun de ses attributs¹³¹⁶ : dans le livre I, « Dieu est bon » (c. 37), « Dieu est la bonté même » (c. 38) ; « Dieu pense » (c. 44), « La pensée de Dieu est son essence » (c. 45) ; la vérité est en Dieu (c. 59), « Dieu est la vérité » (c. 60) ; « Dieu veut » (c. 72), « La volonté de Dieu est son essence » (c. 73) ; de même pour sa vie (c. 97 et 98), sa béatitude (c. 100-101). Dans le livre II, la puissance active est en Dieu (c. 7) et est identique à sa substance (c. 8). Enfin, dans le chapitre 9, parce que deux choses identiques à une troisième le sont entre elles, est démontré que la puissance de Dieu est identique à son action.

¹³¹⁵ En commentant le chapitre I, 22 de la *CG* qui identifie l'être et l'essence de Dieu, N. Kretzmann (*The Metaphysics of Theism : Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles I*, Oxford, Clarendon Press, 1997) oppose une objection à l'argument fondant cette identité sur la non-composition de Dieu. « Aucune doute qu'une chose dont l'existence est autre que la nature est conceptuellement plus complexe qu'une autre dont ce n'est pas vrai, mais les distinctions conceptuelles n'impliquent pas des composants réels. Toute complexité n'est pas composition [...]. Aussi le fait que la nature d'une chose soit autre que son être ne peut par lui-même montrer que cette chose est composée, au sens où il semble juste de dire qu'Alpha [Dieu] ne peut être composé, parce qu'il est concevable que la nature d'une chose puisse simplement *impliquer* son être. » (p. 124, nous traduisons) Kretzmann estime en revanche que cette identité découle de façon convaincante du fait que Dieu existe nécessairement par lui-même (p. 125-127). Il relève (p. 127-128) que Thomas identifie Dieu tantôt à l'*ipsum esse*, tantôt à *suum esse*, et semble préférer la seconde formulation, dans la mesure où la première « suggère que Dieu n'est rien d'autre que l'existence, or, comme un récent critique le dit, « rien de subsistant ne peut être juste l'existence : une substance simplement existante est trop mince pour être possible » (Hugues 1989 : 21). » »

¹³¹⁶ Hormis ce qu'on peut appeler ses attributs substantiels, du même genre que la simplicité : unité, éternité, infinité, perfection.

A. Identité de Dieu avec ses attributs

a. Preuves

D'un chapitre à l'autre, on retrouve un même noyau d'arguments, fondés sur la simplicité divine, sur ce qui en découle – à savoir que Dieu est l'être même, qu'il est identique à son essence et sans accidents – mais aussi sur ce qui en est la racine : Dieu est acte pur. S'ajoutent des arguments propres à chaque attribut.

Dieu est « absolument simple » et donc « possède son être et ce qu'il est comme <une réalité> unique »¹³¹⁷. Sinon il serait ceci et cela, « *aliud et aliud* ». Si les attributs étaient ajoutés à la substance divine, il y aurait composition de sujet et d'accident, de puissance et d'acte¹³¹⁸. Parce que Dieu n'est pas composé, rien n'est en lui qui ne soit pas lui-même¹³¹⁹.

Autrement dit, il n'y a pas d'accidents en Dieu¹³²⁰ et donc ses attributs sont identiques à sa substance. Ou encore, « tout ce qui est en Dieu est l'essence divine » et chaque attribut « est donc l'essence divine, et l'être divin, et Dieu lui-même, puisque Dieu est son essence et son être. »¹³²¹

Dieu est son être et à ce titre ne participe à rien¹³²². En effet, l'être même est acte pur, or « ce qui participe est puissance », c'est pourquoi « ce qui est peut participer à quelque chose, mais l'être même <ne peut participer> à rien »¹³²³. L'être même est aussi absolument parfait et donc

¹³¹⁷ I, 38, 6 : « Omne simplex suum esse et id quod est unum habet : nam, si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est. Igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua bonitas. » Voir aussi I, 92, 2 : « Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam : cum sit omnino simplex. »

¹³¹⁸ I, 73, 5 : « Si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto ; sequeretur quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum ; et quod esset compositio in Deo. Quae omnia supra improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae. »

¹³¹⁹ I, 98, 5 : « Si sit vivens Deus, ut ostensum est, oportet in ipso esse vitam. Si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse. Et sic erit compositus. Quod supra improbatum est. Est igitur Deus sua vita. »

¹³²⁰ II, 8, 5 : « In rebus quarum potentiae non sunt earum substantiae, ipsae potentiae sunt accidentia : unde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens : ut in Primo ostensum est. Deus igitur est sua potentia. » II, 9, 5 : « Actio quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subiecto : unde et actio unum inter novem praedicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et sua potentia. »

¹³²¹ I, 45, 2 : « Quicquid autem est in Deo, est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus : nam Deus est sua essentia et suum esse. »

¹³²² II, 8, 3 : « De Deo autem nihil potest dici participative : cum sit ipsum suum esse. » Voir aussi I, 60, 4.

¹³²³ I, 38, 5 : « Id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil : quod enim participat potentia est, esse autem actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est. Non est igitur bonus participative, sed essentialiter. »

aucune perfection ne peut s'ajouter à lui comme s'il ne la possédait pas¹³²⁴. Enfin, la participation suppose que ce à quoi on participe est antérieur¹³²⁵ et que l'on est en puissance à son égard¹³²⁶, ce qui ne convient pas à l'étant absolument premier et en acte.

b. Noms concrets et noms abstraits

Cet exposé en deux étapes de chaque attribut divin, sur le modèle : « Dieu est bon », puis « Dieu est la bonté même », manifeste l'incapacité de notre langage à signifier quelque chose à la fois comme substantif et comme simple. Dieu seul, on l'a vu, est un être simple et complet, qui subsiste par soi. Chez les créatures, conformément auxquelles notre langage est forgé, la simplicité dit l'incomplétude et la subsistance suppose la composition. Aussi, pour approcher de ce qu'est Dieu, au sujet par exemple de sa bonté, doit-on croiser deux affirmations, l'une qui désigne sa bonté comme subsistante par le nom concret « bon », l'autre qui la désigne comme simple par le nom abstrait « bonté ». Chaque proposition corrige l'imperfection de l'autre : « Dieu est bon » n'implique ainsi pas de composition entre Dieu et la bonté, parce que « Dieu est la bonté » ; mais réciproquement, et c'est une réponse à l'attaque de Plantinga contre la doctrine de la simplicité accusée de faire de Dieu un être abstrait, « Dieu est la bonté » ne fait pas de Dieu une propriété abstraite, parce qu'il est vrai aussi que « Dieu est bon », or la propriété de bonté n'est pas elle-même bonne, celle de justice n'est pas elle-même juste etc.

C'est ce qu'explique saint Thomas quand il montre que tout nom divin est défectueux à cause de son mode de signifier, marqué par les réalités sensibles, chez lesquelles diffèrent la forme – simple et non subsistante – et ce qui a la forme – substantif mais composé :

« En effet, nous exprimons la chose par le nom avec le même mode que celui selon lequel nous la concevons par l'intellect. Or, notre intellect, prenant des sens le point de départ de sa connaissance, ne transcende pas le mode qui se trouve dans les choses sensibles, en lesquelles la forme est autre que ce qui a la forme, en raison de la composition de matière et de forme. Or, dans ces choses, la forme est bien simple, mais imparfaite, puisqu'elle n'est pas subsistante : c'est ce qui a la forme qui est substantif, mais non simple, puisque, bien au contraire, il implique concrétion. C'est pourquoi notre intellect signifie concrètement tout ce qu'il signifie comme substantif, tandis que ce qu'il signifie comme simple, il le signifie non comme un *ce qui est*, mais comme un *ce par quoi cela est*. Ainsi, dans tout nom énoncé par nous, quant à son mode de signifier, réside une imperfection, qui ne convient pas à Dieu, bien que la chose signifiée convienne à Dieu sur un mode éminent, comme cela est clair des noms *bonté* et *bon* : car *bonté* signifie comme non substantif, et *bon* comme concret. Et sous ce rapport, aucun nom n'est convenablement adapté à Dieu. Il ne l'est que quant à ce que l'on a voulu signifier en imposant le

¹³²⁴ I, 73, 3 : « cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit ». Voir aussi II, 8, 4.

¹³²⁵ Voir I, 98, 4.

¹³²⁶ Voir I, 45, 5.

nom. Ces noms peuvent donc, comme l'enseigne Denys, être affirmés et niés de Dieu : affirmés à cause de la raison du nom, niés à cause du mode de signifier. »¹³²⁷

Saint Thomas distingue dans chaque nom d'une part la raison de ce nom, *ratio nominis*, ou la chose signifiée par lui, *res significata*, ainsi la raison du nom de bonté, qui s'applique à Dieu plus véritablement qu'à tout autre, et d'autre part son mode de signifier, *modus significandi*, qui, lui, dérive de notre mode de connaissance fondé sur le sensible et ne peut convenir à Dieu¹³²⁸.

Un autre aspect de l'imperfection de ce mode de signifier est la composition de la proposition, faite d'un sujet et d'un prédicat. Certes « Dieu est la bonté » fait un effort pour effacer la composition incluse dans « Dieu est bon », en affirmant une identité entre Dieu et la bonté. Cependant, la phrase reste composée. Pour autant, bien que Dieu soit simple, il est légitime d'en parler au moyen de propositions composées, car ce faisant on n'attribue pas à Dieu leur mode composé de signifier :

« quoique notre intellect parvienne à la connaissance de Dieu par des conceptions diverses [...], il comprend cependant que ce qui leur correspond à toutes est absolument un : l'intellect en effet n'attribue pas aux choses conçues le mode par lequel il les conçoit ; il n'attribue pas l'immatérialité à la pierre, bien qu'il la connaisse immatériellement. Et c'est ainsi que l'unité de la chose est posée par une copule (*compositio*) verbale, qui est un signe d'identité, quand on dit : *Dieu est bon* ou *la bonté*. Si donc une certaine diversité réside dans la composition, elle est à mettre au compte de l'intellect, mais l'unité est à mettre au compte de la chose conçue. »¹³²⁹

Ces analyses éclairent l'attribution à Dieu d'une perfection donnée. Mais la simplicité, parce qu'elle implique l'identité de Dieu à chacun de ses attributs, entraîne aussi l'identité de tous

¹³²⁷ CG, I, 30, 3 : « quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens : habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quicquid significat ut subsistens, significat in concretionem : quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo est. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat : ut patet in nomine bonitatis et boni ; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari : affirmari quidem, propter nominis rationem ; negari vero, propter significandi modum. » Voir dans le CS, I, d. 4, q. 1, a. 2, resp. : aucun nom ne signifie quelque chose d'à la fois parfait et simple, aussi à propos de Dieu, nous utilisons des noms abstraits à cause de sa simplicité, et concrets à cause de sa perfection (il subsiste par lui-même). De même, CS, I, d. 33, q. 1, a. 2, resp. ; d. 34, q. 1, a. 1, resp.

¹³²⁸ Sur le couple *res significata/modus significandi*, introduit par Albert le Grand et systématisé par Thomas d'Aquin, qui noue *modus significandi*, *modus intelligendi* et *modus recipiendi*, voir Irène Rosier, « *Res significata* et *modus significandi* : Les implications d'une distinction médiévale », p. 149-152 (in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1995, p. 135-168).

¹³²⁹ CG, I, 36, 2 : « Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est, intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse : non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis ; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit, Deus est bonus vel bonitas : ita quod si qua diversitas in compositione est, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam. »

ses attributs entre eux. Comment comprendre cette pluralité d'attributs dans l'absolue simplicité de Dieu ?

c. La multiplicité des noms divins

Bien que tous les noms divins « signifient la même chose », à savoir l'essence divine à laquelle tous les attributs sont identiques, « ils ne sont pourtant pas synonymes, parce qu'ils ne signifient pas la même notion (*ratio*) »¹³³⁰, sachant que « le nom signifie la conception de l'intellect avant de signifier la chose conçue. »¹³³¹

Cette diversité de raisons vient de ce que notre intellect connaît Dieu à partir de ses effets, c'est-à-dire à partir des perfections créées, qui sont diverses¹³³². Ce mode de connaissance par les effets a été justifié dans le chapitre 29 sur la ressemblance des créatures avec Dieu. Le principe fondamental est qu'« il est de la nature de l'action que l'agent produise son semblable »¹³³³. Il en découle réciproquement que « la forme de l'effet existe d'une certaine façon dans la cause qui le dépasse »¹³³⁴. C'est parce que les perfections des créatures sont créées par Dieu que l'on peut en retour les lui attribuer, sur un mode cependant proprement divin. C'est le fondement de la prédication analogique¹³³⁵.

Le chapitre 31 affronte directement ce problème de la pluralité des perfections de Dieu au regard de sa simplicité¹³³⁶ ; il s'intitule : « Le perfection divine et la pluralité des noms divins ne sont pas opposés à la simplicité divine », « *Quod divina perfectio et pluralitas nominum divinarum divinae simplicitati non repugnant* ». Saint Thomas y développe la notion de pouvoir, *virtus*, montrant en deux

¹³³⁰ CG, I, 35, 1 : « quamvis nomina de Deo dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma : quia non significant rationem eandem. »

¹³³¹ CG, I, 35, 2 : « nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet. »

¹³³² Voir CG, I, 31, 4 : « Ex quo patet necessitas plura nomina Deo dandi. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus. Quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, *Zach. ult. : in die illa erit dominus unus et nomen eius unum.* » Voir N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism : Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles I*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 169-172 : « La multiplication des attributs pour un Dieu simple est motivée pratiquement par le besoin de la théologie naturelle de construire un compte-rendu a posteriori, analogique et fragmenté de l'être dont l'essence simple ne pourrait être connue comme telle par nous. » (p. 170, nous traduisons)

¹³³³ Sur ce principe, voir John F. Wippel, « Thomas Aquinas on our knowledge of God and the axiom that every agent produces something like itself », in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2007, p. 152-171.

¹³³⁴ CG, I, 29, 2 : « de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliquantulum. »

¹³³⁵ Voir CG, I, 34.

¹³³⁶ Voir aussi *De veritate*, q. 2, a. 1.

étapes, et à l'aide de la comparaison dyonisienne entre Dieu et le soleil¹³³⁷, que les perfections créées existent *virtuellement* dans leur cause divine et toutes selon un même et unique pouvoir (*virtus*). Ainsi la chaleur causée par le soleil indique en retour que le soleil possède un pouvoir dans une certaine mesure de même nature que la chaleur : les « effets sont bien dans leurs causes virtuellement, comme la chaleur dans le soleil. Si ce pouvoir n'appartenait pas en quelque manière au genre de la chaleur, le soleil, agissant par lui, ne produirait pas quelque chose qui lui soit semblable. »¹³³⁸ Cependant, cette préexistence des perfections en Dieu n'y introduit pas de multiplicité. L'exemple du soleil permet encore de le faire comprendre. En effet, le soleil produit divers effets par un unique pouvoir : le pouvoir selon lequel il produit la chaleur est aussi celui selon lequel il produit la sécheresse. De même que « la chaleur et la sécheresse, qui sont des qualités diverses dans le feu, sont attribuées au soleil en raison d'un seul pouvoir », de même « les perfections de toutes choses, qui conviennent aux autres choses selon des formes diverses, doivent être attribuées à Dieu en raison d'un pouvoir qui en lui est un. »¹³³⁹ « Ainsi aussi, Dieu, par son être un et simple, possède-t-il la perfection sous toutes ses formes, alors que cette perfection – que dis-je, une perfection bien moindre – les autres choses ne la réalisent que par des qualités diverses. »¹³⁴⁰ On retrouve entre supérieur et inférieurs ce même rapport de l'un au multiple dans nos facultés de connaissance, « car l'intellect connaît par un unique pouvoir tout ce que la partie sensitive appréhende par de multiples puissances, et bien d'autres choses encore »¹³⁴¹, et dans l'organisation politique, « ainsi le pouvoir royal s'étend-il à tout ce à quoi sont ordonnés les divers pouvoirs subalternes. »¹³⁴² L'imperfection des inférieurs est compensée jusqu'à un certain point par leur multiplicité¹³⁴³.

¹³³⁷ Voir Pseudo-Denys, *Noms divins*, V, 8, 824B-C.

¹³³⁸ *CG*, I, 31, 2 : « effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole. Virtus autem huiusmodi nisi aliquid esset de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret. »

¹³³⁹ *CG*, I, 31, 2, « Et sic calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem. Ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam eius virtutem attribui est necesse. »

¹³⁴⁰ *CG*, I, 31, 3 : « Sic igitur et Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae, immo multo minorem, per quaedam diversa consequuntur. »

¹³⁴¹ *CG*, I, 31, 3 : « Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. »

¹³⁴² *CG*, I, 31, 3 : « Potestas etiam regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipso potestates ordinem habent. »

¹³⁴³ Voir sur ce point le très beau texte de *CG*, III, 97, 2 : « parce que toute substance créée est nécessairement déficiente par rapport à la perfection de la bonté divine, et pour que fût plus parfaitement communiquée aux choses la ressemblance de la bonté divine, il fallut qu'il y eût de la diversité dans les choses, de sorte que ce qui ne peut être parfaitement représenté par une seule fût diversement représenté, sur un mode plus parfait, à travers des choses diverses. Ainsi l'homme, quand il voit qu'un seul mot ne peut suffire à exprimer ce que son esprit a conçu, multiplie diversement les paroles, pour exprimer par cette diversité la conception de son esprit. Et nous pouvons contempler l'éminence de la perfection divine aussi dans ce fait, que la bonté parfaite, qui est de façon une et simple en Dieu, ne peut être dans les créatures que sur le mode de la diversité et à travers une pluralité. » « Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur : nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis

Ce pouvoir unique en Dieu n'est autre, en vertu de sa simplicité, que son essence¹³⁴⁴ ou identiquement son être. C'est pourquoi saint Thomas peut écrire que c'est « par son être un et simple » que Dieu possède « la perfection sous toutes ses formes », « *omnimodam perfectionem* », selon la même expression que le *CS*, I, d. 2. Tous les attributs divins sont donc identiques à Dieu et entre eux, non qu'ils aient une même raison, mais parce que l'être divin est d'une telle perfection qu'il les contient tous véritablement et unitairement.

B. Conséquences sur l'analyse de l'action divine

L'identification à Dieu qu'opère la simplicité s'applique notamment aux attributs d'opération, qui précisent ce que Dieu fait, et non seulement ce qu'il est. Mais justement, cette distinction entre l'agir et l'être, au fondement de la distinction entre attributs opératifs et attributs substantiels, se trouve immédiatement annihilée par la simplicité divine. Dieu est son action, donc énoncer ce qu'il fait, c'est énoncer aussi ce qu'il est : pensée, volonté, vie etc... Tous ces actes divins sont l'unique acte d'être qu'est Dieu. La distinction réelle entre l'essence d'un étant et son action caractérise le créé, puisqu'elle suppose d'être en puissance de cette action, et s'appuie sur la distinction entre l'essence et l'acte d'être¹³⁴⁵.

a. L'action divine, identique à Dieu lui-même

L'action est classée par Aristote parmi les catégories accidentelles et chez nous, chez les créatures, aucune action n'existe par soi, mais elle est toujours l'action d'un sujet. La simplicité divine absolue, qui écarte de Dieu tout accident, oblige à identifier Dieu avec son action : « en Dieu, donc, l'action n'est rien d'autre que sa substance »¹³⁴⁶.

conceptionem. Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. »

¹³⁴⁴ *CG*, I, 31, 2 : « Quae item virtus non est aliud a sua essentia : cum ei nihil accidere possit ».

¹³⁴⁵ Voir S.-T. Bonino, introduction de Thomas d'Aquin, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Cerf, 1996, p. 177, « En toute créature les puissances opératives sont réellement distinctes de l'essence par laquelle le sujet agit. Cette distinction énonce pour tout le créé la distinction entre l'ordre de l'être et celui de l'agir et découle de la distinction entre l'essence et l'*esse*, constitutive de l'étant créé. » et la note 2 pour des références bibliographiques. Voir aussi E.-H. Wéber, *Dialogues et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, Vrin, 1974, p. 181, note 54, qui renvoie notamment à *Quodlibet X*, q. 3, a. 1, resp. : « In nulla enim substantia creata est idem esse et operatio ; hoc enim solius Dei est » (éd. Marietti).

¹³⁴⁶ *CG*, II, 9, 5 : « Actio quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subiecto : unde et actio unum inter novem praedicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia ».

Cette identité entre la substance et l'action divines s'appuie aussi sur la bonté absolue de Dieu, qui implique qu'il se vise lui-même comme fin. En effet, « toute substance est pour son opération. Si l'opération de Dieu est différente de la substance divine, quelque chose d'autre qu'elle sera sa fin. Et ainsi, Dieu ne sera pas sa bonté, puisque le bien de chaque chose est sa fin. »¹³⁴⁷ La fin d'une substance, ce qui constitue sa perfection, est son acte ou son opération. La substance divine tend donc vers son opération divine. Or Dieu tend vers lui-même, il est sa propre fin, parce qu'il n'y a rien de meilleur que lui vers lequel il pourrait tendre. L'opération divine vers laquelle tend la substance divine est donc la substance divine elle-même. La substance divine ne fait qu'un avec l'opération divine qui est sa fin, ce qui est cohérent avec la caractérisation de Dieu comme acte pur.

b. Le sens relatif de la puissance divine

Mais si Dieu est lui-même son action, quel sens y a-t-il à parler de sa toute-puissance ? Si la puissance désigne le principe de l'action, comment Dieu, premier principe et action subsistante, peut-il en être doté ?

Saint Thomas distingue deux sortes de puissance¹³⁴⁸ : la puissance passive est la puissance qui s'oppose à l'acte, qui disparaît avec l'apparition de l'acte et en vertu de laquelle un étant est dit être en puissance ; la puissance active est celle selon laquelle un étant est dit être puissant, elle est donc d'autant plus grande que cet étant est en acte et elle « ne disparaît pas avec l'apparition de l'acte, mais [...] celui qui agit garde le pouvoir d'agir dans son action »¹³⁴⁹. Dieu, qui est acte pur, n'a aucune puissance passive, mais est tout-puissant selon la puissance active.

i. La puissance divine, principe non de l'action mais des créatures produites

Cependant, cette affirmation doit être précisée au regard de la simplicité divine. En effet, lorsque la puissance d'une chose est distincte de sa substance, elle en est un accident, ce qui ne peut convenir à Dieu. Il est donc lui-même sa puissance ; il ne participe pas à une puissance pour

¹³⁴⁷ *CG*, I, 45, 6 : « Omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud a se. Et sic Deus non erit sua bonitas : cum bonum cuiuslibet sit finis eius. »

¹³⁴⁸ Voir *CG*, II, 7 et aussi *ST*, Ia, q. 25, a. 1.

¹³⁴⁹ Cyrille Michon, introduction au livre II de la *CG*, éd. GF, p. 17.

être puissant¹³⁵⁰. Or puisqu'il est aussi sa propre action, il en découle qu'« en Dieu, la puissance n'est pas distincte de l'action. »¹³⁵¹

La puissance de Dieu n'est donc pas le principe de son action, car « rien n'est à soi-même son principe ». En quel sens parle-t-on donc d'une puissance divine, s'il n'y a pas en Dieu de principe d'action distinct de l'action elle-même ? Puisque « la puissance implique un rapport à autre chose, à titre de principe », saint Thomas affirme que la puissance de Dieu est bien relative à autre chose, non à l'action mais aux choses produites¹³⁵². C'est pourquoi il n'y a de puissance divine que dans le domaine des actions transitives, dont la fin est un objet – ici une créature – distinct de l'action elle-même. C'est par excellence le cas de la création, qui manifeste la toute-puissance divine. Mais on ne parle pas de puissance divine au sujet des actions immanentes, qui n'ont pas de production extérieure et que sont en Dieu le penser et le vouloir : « l'intellect et la volonté ne sont donc pas en Dieu comme des puissances, mais seulement comme des actions. »¹³⁵³

¹³⁵⁰ Voir *CG*, II, 8.

¹³⁵¹ *CG*, II, 9, 2 : « Igitur in Deo non est aliud potentia et aliud actio. »

¹³⁵² *CG*, II, 10, 1 : « Quia vero nihil est sui ipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam eius potentia, manifestum est ex praedictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii, est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut patet per philosophum in V Metaph. ; manifestum est quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem ; non per respectum ad actionem ». Voir *ST*, Ia, q. 25, a. 1, ad 3 : « potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est divina essentia. »

¹³⁵³ *CG*, II, 10, 1 : « Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones. » Sur la tripartition dyonisienne reprise par Thomas « essence-puissance-opération » et la conception thomasienne des puissances de l'âme, comme accidents de l'âme, voir E.-H. Wéber, *Dialogues et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, Vrin, 1974, p. 166-181. Cette distinction entre l'âme et ses puissances a une justification métaphysique : « le privilège de l'Agent divin de posséder en son essence toutes les ressources requises pour son agir, c'est-à-dire de vérifier l'identité de l'essence et de la puissance opérative. » (p. 181) Voir *ST*, Ia, q. 77, a. 1, resp. : « Operatio autem animae non est in genere substantiae ; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura ». Au sujet des puissances de l'âme, relevons ici le remarquable texte de la *ST*, Ia, q. 77, a. 2, resp., où, pour justifier qu'il y a plusieurs puissances dans l'âme humaine, Thomas propose une hiérarchie, dont Dieu, en qui puissances, actions et essence s'identifient, occupe le sommet : « necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiā, considerandum est quod, sicut philosophus dicit in II de caelo, quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus ; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis ; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis ; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. [...] Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur, et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo, et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam. » L'homme a de nombreuses puissances en raison à la fois de sa perfection et de son imperfection. Il est supérieur aux créatures purement matérielles, qui ne peuvent atteindre la béatitude et dont les opérations sont donc assez pauvres. Mais en revanche, au regard des êtres spirituels, la multitude des puissances et des actions humaines est un signe d'imperfection. Les anges atteignent la même béatitude avec moins d'actions. Dieu ne l'atteint pas, mais est cette béatitude, en même temps qu'il est son action. Voir pour un commentaire de ce passage en relation avec les deux sens de la notion de simplicité, E. C., Sweeney, « Thomas Aquinas' Double Metaphysics of Simplicity and Infinity », *International Philosophical Quarterly*, 33/3 (1993), p. 314-315 : la nature humaine « est complexe en comparaison de la simplicité vide de la matière et de l'être en général, et complexe en comparaison de la simplicité complète et non-fragmentée de la [nature] divine. Ainsi, l'être humain peut être vu comme la plus haute des créatures corporelles parce que la plus complexe sur une échelle qui débute avec la matière première, ou comme la plus basse des créatures spirituelles parce que la plus complexe sur une échelle qui culmine en Dieu ; les deux axes de la simplicité sont

ii. Simplicité et multiplicité des relations

La nature relative de la puissance divine amène saint Thomas, dans les chapitres 11 à 14 du livre II, à faire une parenthèse sur les attributs divins relatifs en général, que sont par exemple la ressemblance, la science, être agent, premier, suprême. Relevons le court chapitre 14, qui prend le soin de montrer que la pluralité des relations ne s'oppose pas à la simplicité divine, mais qu'elle témoigne au contraire d'une suprême simplicité :

« la simplicité divine n'est pas atteinte si plusieurs relations sont dites de Dieu, bien qu'elles ne signifient pas son essence – parce qu'elles résultent de notre mode de penser. Rien n'empêche, en effet, que notre intellect pense plusieurs choses, et se réfère de plusieurs manières à ce qui est en soi simple, de sorte qu'il considère le simple sous une relation multiple. Et plus une chose est simple, plus grand est son pouvoir, et plus grand le nombre de celles dont elle est le principe, de sorte qu'on la pense <comme étant> en relation d'un plus grand nombre de manières. Par exemple, le point est principe d'un plus grand nombre <de figures> que la ligne, et la ligne que la surface. Que plusieurs choses soient dites de Dieu de manière relative, cela même atteste donc sa souveraine simplicité. »¹³⁵⁴

La référence au *Liber de causis*, XVII, 138-141 est latente, « Toute puissance une est plus infinie qu'une puissance multiple. [...] plus elle est rassemblée et unie, plus elle croît et devient forte ». Elle permettra un peu plus loin, nous le verrons, de justifier la multiplicité du créé face à la simplicité du Créateur. Elle assure le passage de la simplicité de la puissance de Dieu, identique à sa substance simple, à la fécondité de cette puissance.

c. La pensée divine

L'affirmation générale que Dieu est son action, a des conséquences radicales sur le détail des opérations divines. Chacune est absolument simple et ne peut donc procéder de manière multiple, composée et successive comme chez les créatures. Saint Thomas examine ainsi en détail le retentissement de la simplicité sur la pensée et la volonté divines. C'est ensuite l'interaction de ces deux opérations immanentes à l'origine de la production des créatures que l'on pourra étudier à la lumière de la simplicité.

partagés par l'être humain, et se croisent en lui." (p. 315, nous traduisons) Cette division de l'échelle des êtres en deux segments, matériel/spirituel, nuance le propos de *ST*, q 3, a. 7, ad 2, qui oppose Dieu au créé considéré dans son ensemble, et associe composition et perfection pour tout le créé, et non seulement pour les créatures matérielles : « apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici, sed in multis. Sed perfectio divinae bonitatis invenitur in uno simplici ».

¹³⁵⁴ *CG*, II, 14 : « divinae simplicitati non derogat si multae relationes de ipso dicuntur, quamvis eius essentiam non significant : quia sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum intelligere multa, et multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret. Et quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis et plurium principium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur : sicut punctum plurimum est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur ipsum quod multa relative de Deo dicuntur, eius summae simplicitati attestatur. »

Parce qu'elle implique d'identifier la pensée de Dieu à Dieu lui-même, la simplicité oblige à transférer à la pensée divine tous les attributs de l'essence divine¹³⁵⁵ : « si la pensée divine est son être, cette pensée doit être simple, éternelle et invariable, existant seulement en acte, et avoir tout ce que l'on a prouvé au sujet de l'être divin. Dieu n'est donc pas pensant en puissance, ni ne commence à penser quelque chose ; il n'éprouve aucun changement ni aucune composition en pensant. »¹³⁵⁶

La première conséquence est que la seule espèce intelligible par laquelle Dieu pense est l'essence divine elle-même. Toute espèce intelligible distincte de Dieu et qui viendrait s'ajouter à son intellect y introduirait en effet une composition accidentelle¹³⁵⁷. Elle serait en outre le principe de son opération intellectuelle, c'est-à-dire de l'essence divine elle-même, or Dieu est le premier principe¹³⁵⁸.

Dieu se pense donc lui-même et ne pense les autres choses qu'en lui-même. La seule chose qu'il connaisse « immédiatement et par soi », « *primo et per se* », c'est-à-dire par son espèce intelligible, est lui-même¹³⁵⁹. Dieu cependant connaît aussi parfaitement toutes les créatures. En effet, puisqu'il se connaît lui-même parfaitement, il sait qu'il est lui-même cause et donc connaît les effets, c'est-à-dire les créatures dont il est cause¹³⁶⁰. Et puisqu'il n'y a aucune imperfection en Dieu, il a une connaissance propre et parfaite de chaque créature, et non seulement une connaissance générale¹³⁶¹. Puisque Dieu n'a de connaissance immédiate que de lui-même, *via* son essence, il ne peut connaître les créatures qu'en lui-même, « comme vues dans son essence »¹³⁶². Les chapitres 51-54 du livre I approfondissent ce dernier point et recherchent comment la seule essence divine, dans sa simplicité, est la similitude propre de toutes les créatures. Il s'agit encore une fois, au sujet de la science divine, de concilier simplicité et perfection.

¹³⁵⁵ Voir S.-T. Bonino, introduction de Thomas d'Aquin, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Cerf, 1996, « Transcendance de la science divine », p. 175-191, et notamment « De la complexité à la simplicité », p. 183-191, qui oppose en détail connaissance humaine et connaissance divine.

¹³⁵⁶ *CG*, I, 45, 7 : « Si autem divinum intelligere est eius esse, necesse est quod intelligere eius sit simplex, aeternum et invariable, et actu tantum existens, et omnia quae de divino esse probata sunt. Non est igitur Deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens. »

¹³⁵⁷ *CG*, I, 46, 4.

¹³⁵⁸ *CG*, I, 46, 2.

¹³⁵⁹ *CG*, I, 48, 1 : « Deus primo et per se solum seipsum cognoscit. »

¹³⁶⁰ *CG*, I, 49, 4.

¹³⁶¹ *CG*, I, 50, 5.

¹³⁶² *CG*, I, 49, 5 : « apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa. »

i. Simplicité de l'essence divine et multitude des choses pensées

Saint Thomas rappelle que « l'essence divine comprend en soi les noblesses de tous les étants, non certes par mode de composition, mais par mode de perfection »¹³⁶³. Il avait en effet montré dans le chapitre 31 que Dieu possède une perfection unique et éminente, identique à son essence, qui justifie de lui attribuer toutes les perfections qui existent séparément les unes des autres chez les créatures¹³⁶⁴.

Or, puisque « toute forme [...] est une certaine perfection »¹³⁶⁵, Dieu peut donc en pensant son essence divine, avoir une connaissance de la forme propre de chaque créature, et ce en voyant dans quelle mesure chaque créature imite son essence, en « pens[ant] la relation propre d'assimilation que chaque créature a avec lui »¹³⁶⁶ :

« l'intellect divin peut comprendre dans son essence ce qui est propre à chaque chose, en pensant ce en quoi chacune imite son essence, et ce en quoi chacune n'atteint pas à la perfection de cette essence. Ainsi, en pensant son essence comme imitable par mode de vie, et non par mode de connaissance, il saisit la forme propre de la plante. S'il la pense comme imitable par mode de connaissance, mais non par mode de connaissance intellectuelle, il saisit la forme propre de l'animal ; et ainsi de suite. »¹³⁶⁷

C'est parce que l'essence divine est absolument parfaite et la plus noble qui soit qu'elle peut être la similitude de toutes les créatures, jusqu'aux plus singulières. En effet, de manière générale, l'intellect peut à partir de la notion d'une chose obtenir les notions propres d'une pluralité d'autres choses, et ce en considérant seulement tel ou tel élément de cette première notion. Ainsi « il peut saisir le dix comme la notion propre du neuf, en soustrayant une unité [...] il peut saisir dans l'homme le type propre de l'animal irrationnel en tant que tel »¹³⁶⁸ en ne considérant pas ce qu'il y a de rationnel en lui. Saint Thomas déduit ensuite en citant Clément¹³⁶⁹, « un certain philosophe » que « les plus nobles des étants sont les types des moins nobles »,

¹³⁶³ CG, I, 54, 4 : « Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. »

¹³⁶⁴ On relève ici, avec S.-T. Bonino, l'affinité entre la question des attributs divins et celle de la science de Dieu. [...] Si [...] l'existence d'une communauté analogique entre le Créateur et les créatures est la condition nécessaire de notre connaissance de Dieu, elle est tout autant [...] ce qui rend possible la connaissance par Dieu des créatures. Saint Thomas l'affirme clairement dans la détermination de l'a. 11, lorsqu'il rejette l'équivocité des attributs : « S'il n'y avait pas une certaine communauté réelle entre la créature et Dieu, l'essence divine ne serait pas la similitude des créatures et, par conséquent, Dieu, en connaissant son essence, ne connaîtrait pas les créatures. » (introduction de Thomas d'Aquin, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Cerf, 1996, p. 192-193).

¹³⁶⁵ CG, I, 54, 4 : « Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam ».

¹³⁶⁶ CG, I, 54, 5 : « Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaqueque creatura ad ipsum ». « Proprium » n'est pas traduit par C. Michon.

¹³⁶⁷ CG, I, 54, 4 : « Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque : utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae ; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis ; et sic de aliis. »

¹³⁶⁸ CG, I, 54, 3 : « Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta [...]. Similiter etiam in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis in quantum huiusmodi ».

¹³⁶⁹ Evoqué par le Pseudo-Denys dans les *Noms divins*, V, 9.

« *nobiliora in entibus, sunt minus nobilium exemplaria.* »¹³⁷⁰ A partir de la notion d'un étant noble et riche de perfections, on peut en effet déduire les notions propres d'un plus grand nombre de choses, qu'à partir de la notion d'un étant pauvre. La perfection absolue de Dieu explique donc qu'à partir de sa seule essence il puisse obtenir les notions propres de l'universalité des étants.

Dieu a donc une connaissance propre de chacune des créatures sans que cela introduise dans son intelligence une quelconque multiplicité¹³⁷¹. Saint Thomas explique que « les notions des choses dans l'intellect divin ne sont [...] multiples et distinctes que dans la mesure où Dieu sait que les choses lui sont assimilables de multiples et diverses manières. »¹³⁷² Dieu connaît toutes les créatures non par leurs similitudes propres et diverses, mais par sa seule essence divine, qui est la « similitude de toutes les choses »¹³⁷³, l'exemplaire qu'imité plus ou moins parfaitement chaque créature.

ii. Conséquence sur la production par Dieu du multiple

Que, malgré sa simplicité, Dieu puisse avoir une connaissance propre de chacune des multiples créatures, rend possible qu'il en soit le créateur immédiat et que de l'un vienne le multiple. Saint Thomas en effet s'oppose en II, 42, au principe néoplatonicien selon lequel de l'un ne vient que de l'un, qui les amène à insérer entre le Premier principe absolument simple et la multitude des créatures une série d'intelligences intermédiaires défailtantes par rapport à la simplicité divine et ainsi à l'origine de la multiplicité. Avicenne est nommément visé¹³⁷⁴.

« Certains ont voulu dire que Dieu, un et simple, ne produit qu'un seul effet, qui est la substance causée en premier, et que celle-ci, ne pouvant pas égaler la simplicité de la cause première, puisqu'elle n'est pas acte pur mais a une part de puissance mêlée à <son acte>, a une certaine multiplicité ; de sorte que déjà une certaine pluralité puisse sortir d'elle, et qu'ainsi, les effets s'éloignant toujours plus de la simplicité

¹³⁷⁰ CG, I, 54, 3.

¹³⁷¹ S.-T. Bonino souligne que « la complexité et la discursivité de l'activité cognitive ne tiennent pas à son objet mais aux conditions du sujet connaissant », « les propriétés de la connaissance dépendent de la *species* et non de l'objet. » (introduction de Thomas d'Aquin, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Cerf, 1996, p. 188 et note 1 p. 189)

¹³⁷² CG, I, 54, 5 : « *rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi.* »

¹³⁷³ CG, I, 53, 5 : « *Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.* »

¹³⁷⁴ CG, II, 42, 11 : « *Excluditur autem ex praedictis opinio Avicennae, qui dicit quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua iam est potentia et actus ; quae, in quantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam ; in quantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis ; in quantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi. Et sic inde procedens diversitatem rerum causari instituit per causas secundas.* » Voir John F. Wippel, « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics », in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2007, p. 31-64, dont « Avicenna's theory of emanation », p. 50-64.

des causes, lorsqu'ils se multiplient, se trouve établie la diversité des choses, dont est constitué l'univers. »¹³⁷⁵

Saint Thomas défend au contraire que la distinction et la multiplicité des choses viennent directement de la cause première, et non de causes secondes. Parce que l'essence divine est la notion propre de chacune des créatures, ces dernières peuvent provenir directement de l'intellect divin, de la même manière que « la maison dans la matière provient de la maison qui est dans l'intellect »¹³⁷⁶ de l'artisan.

« Les formes des diverses choses distinctes et ordonnées sont donc dans l'intellect divin, et cela n'est pas incompatible avec sa simplicité, comme nous l'avons montré plus haut. Si les choses hors de l'âme, dans celles qui sont faites par l'intellect, proviennent des formes qui sont dans l'intellect, des choses multiples et diverses pourront donc être causées immédiatement par la cause première, nonobstant la simplicité divine, en raison de laquelle certains sont tombés dans l'erreur susdite. »¹³⁷⁷

C'est une mauvaise compréhension de la simplicité divine qui est à l'origine de cette théorie néoplatonicienne, soit que la simplicité paraisse incompatible avec la multitude des choses pensées, soit qu'affirmant que « de l'un ne vient que de l'un » on omette que la simplicité absolue de Dieu ne le limite pas, mais bien au contraire assure sa toute-puissance et son infinité, et c'est ici encore le *Liber de causis*, XVII, qui est convoqué :

« le pouvoir divin n'est pas limité à un seul effet, et cela s'accorde avec sa simplicité ; car plus un pouvoir a d'unité, plus il est infini, pouvant s'étendre à un plus grand nombre. Or que de l'un, il ne vienne que de l'un, cela n'est nécessaire que si l'agent est déterminé à un seul effet. Ce n'est donc pas parce que Dieu est un et absolument simple, qu'il faut dire qu'une multitude <d'effets> ne peut venir de lui que par des intermédiaires défailants par rapport à sa simplicité. »¹³⁷⁸

iii. Une pensée sans composition ni division

La simplicité de l'intellect divin oblige également à éliminer la multiplicité au niveau des procédures intellectuelles. Ainsi Dieu considère-t-il simultanément et non pas successivement tout ce qu'il connaît, puisqu'il n'y a ni antérieur ni ultérieur dans l'être divin auquel la pensée

¹³⁷⁵ CG, II, 42, 1 : « quidam dicere voluerunt quod Deus, cum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum, quae est substantia primo causata ; quae, quia simplicitati primae causae adaequari non potest, cum non sit actus purus sed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea iam pluralitas aliqua possit prodire ; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicentur effectus, diversitas rerum constituitur, ex quibus universum consistit. »

¹³⁷⁶ CG, II, 42, 6 : « in rebus enim quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis producitur, provenit a forma simili quae est in intellectu ; sicut domus quae est in materia, a domo quae est in intellectu. »

¹³⁷⁷ CG, II, 42, 6 : « Sunt igitur in intellectu divino formae diversarum rerum distinctarum et ordinarum : nec hoc simplicitati ipsius repugnat, ut supra ostensum est. Si igitur ex formis quae sunt in intellectu proveniant res extra animam, in his quae per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura et diversa, non obstante divina simplicitate, propter quam quidam in praedictam positionem inciderunt. » Trad. légèrement remaniée.

¹³⁷⁸ CG, II, 42, 8 : « virtus divina non limitatur ad unum effectum : et hoc eius simplicitati convenit ; quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita, ad plura se potens extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab eius simplicitate deficientibus. » Pour l'approfondissement du principe « de l'un ne vient que de l'un » et l'analyse de l'agent, voir *infra* section sur le *De Potentia*.

divine s'identifie et que la succession des pensées supposerait une pluralité d'opérations intellectuelles¹³⁷⁹. Cette simultanéité implique qu'il n'y a aucune connaissance habituelle en Dieu, qui au contraire est toujours connaissant en acte¹³⁸⁰, et que Dieu ne connaît pas d'une manière discursive, en passant des principes aux conclusions, mais de manière « intellectuelle » ou intuitive¹³⁸¹.

Enfin, et cela regarde encore plus directement la simplicité divine, Dieu ne pense pas par composition et division. Suivant Aristote¹³⁸², notre intelligence pense par composition dans l'affirmation et par division dans la négation, en associant ou en dissociant deux termes simples au sein d'une proposition. La simplicité de l'intellect divin et le caractère simultané et intuitif de sa connaissance¹³⁸³ s'opposent à une telle procédure, qui implique composition et multiplicité¹³⁸⁴. Un autre argument fait directement appel à la simplicité de l'essence divine : Dieu « connaît toutes choses en connaissant son essence. Or, il ne connaît pas son essence par composition et division, car il se connaît lui-même tel qu'il est, et en lui il n'y a nulle composition. »¹³⁸⁵

En procédant par composition, notre intelligence imite l'unité absolue de l'intellect divin, qui, dans la simplicité, connaît d'une manière bien plus véritable que ne le fait notre intellect en composant et divisant. Dans le *De veritate*¹³⁸⁶, saint Thomas articule de manière intéressante la simplicité de l'intelligence divine et la composition de la nôtre. La composition est une forme d'« union » et une « imitation de l'unité ». Le modèle de l'intellect parfait, c'est l'intellect divin totalement simple, et non pas notre intellect composé, même si ce dernier est celui que nous connaissons le mieux et à partir duquel en conséquence nous analysons tout autre intellect.

¹³⁷⁹ CG, I, 55.

¹³⁸⁰ CG, I, 56.

¹³⁸¹ CG, I, 57.

¹³⁸² Voir *De l'interprétation*, 4-5 et *De l'âme*, III, 6, 430 a26 – b30.

¹³⁸³ CG, I, 58, 3-4

¹³⁸⁴ CG, I, 58, 6-7.

¹³⁸⁵ CG, I, 58, 2 : « Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo : cognoscit enim seipsum sicut est : in ipso autem nulla est compositio. »

¹³⁸⁶ *De veritate*, q. 2, a. 7, ad 3 : « loco compositionis quae est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino ; compositio autem est quaedam imitatio unitatis : unde et unio dicitur ; et sic patet quod Deus non componendo, verius essentialia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens. » Voir S.-T. Bonino, introduction de Thomas d'Aquin, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Cerf, 1996, p. 187-188 : « Si donc l'intellect humain est *componens et dividens*, c'est-à-dire s'il doit, pour atteindre le vrai, former des propositions et prononcer des jugements, s'il doit ensuite rattacher ces vérités les unes aux autres moyennant le discours, c'est essentiellement pour pallier l'imperfection de son activité purement intuitive qui se limite à la saisie des premiers principes et des quiddités abstraites. [...] Comme l'explique saint Thomas, dans une remarque d'inspiration très dionysienne, la composition des *species* par l'intellect discursif est une sorte d'imitation lointaine de l'unité qui caractérise l'intellect divin. »

iv. L'intellect divin peut-il être vrai ?

Cependant, peut-on parler de vérité à propos de l'intelligence divine, si celle-ci procède par appréhension simple, sans composition ni division¹³⁸⁷ ?

En effet, en suivant Aristote, la vérité va nécessairement de pair avec la composition et la division. Un concept par lui-même n'est ni vrai ni faux, il faut une composition de concepts¹³⁸⁸, une attribution d'un prédicat à un sujet pour qu'il y ait vérité ou erreur. Ainsi « *homme* signifie une certaine chose, sans signifier que cette chose existe ou n'existe pas (on n'aura une affirmation ou une négation que si l'on ajoute quelque chose). »¹³⁸⁹ « Quant à l'Être comme vrai, et au Non-Être comme faux, ils consistent dans l'union et dans la séparation [...]. En effet, le vrai, c'est l'affirmation de la composition réelle du sujet et de l'attribut, et la négation de leur séparation réelle ; le faux est la contradiction de cette affirmation et de cette négation. »¹³⁹⁰

Pour comprendre que l'intelligence divine est vraie malgré sa simplicité, il faut distinguer entre procéder par composition et connaître les composés. Certes Dieu ne pense pas par composition, mais il connaît les composés, que ce soit des choses ou des propositions. Les arguments qui ont montré que Dieu a, par sa seule essence divine, une connaissance parfaite de toutes les créatures singulières vaut aussi pour les propositions : « il ne faut pas dire [...] que Dieu ignore les énonçables. Car son essence, étant une et simple, est l'exemplaire de tous les multiples et de tous les composés. Et, par elle, Dieu connaît toute multitude et toute composition, de nature *comme de raison*. »¹³⁹¹ « Dieu, par la simplicité de son intelligence, en laquelle il n'est aucune composition ni division, connaît non seulement les quiddités des choses, mais aussi les

¹³⁸⁷ Le *De veritate*, q. 1, a. 7, « *Utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter* », étudie la présence de la vérité en Dieu en partant d'une autre conséquence de la simplicité divine, à savoir l'identité entre l'intellect divin et l'essence divine, qui est son objet principal. Il n'y a donc pas en Dieu adéquation entre l'intellect et la chose (l'essence divine), selon un rapport de mesuré à mesure, puisqu'ils y sont identiques. Aussi, en Dieu, la vérité selon la chose (*veritas rei*) et la vérité selon l'intellect (*veritas intellectus*) sont identiques. Voir John F. Wippel, « Truth in Thomas Aquinas », in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2007, p. 65-112 (« In what sense is truth assigned to God ? », p. 94-96).

¹³⁸⁸ *De l'âme*, III, 6, 430 a 27 : « Là où [...] il y a place et pour le faux et pour le vrai, il y a d'emblée une certaine composition des concepts, lorsque ceux-ci forment une sorte d'unité. » Voir saint Thomas, *De veritate*, q. 1, a. 3, « *Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente* », resp. : « *verum [...] per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividendis quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus ; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est* ».

¹³⁸⁹ *De l'interprétation*, 4, 16 b 29.

¹³⁹⁰ *Métaphysique*, E, 4, 1027 b 18-22.

¹³⁹¹ *CG*, I, 58, 8 : « *Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. Nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum. Et sic per ipsam Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit.* » (nous soulignons) Saint Thomas s'oppose implicitement à Avicenne, selon lequel Dieu ignore les énonçables et ne connaît les singuliers qu'universellement, voir *CS*, I, d. 38, q. 1, a. 3.

énonciations.»¹³⁹² Dieu pense et connaît des propositions composées, mais non par une intellection composée, de même qu'il connaît immatériellement les choses matérielles¹³⁹³.

« Puisque la vérité de l'intellect est « l'adéquation de l'intellect et de la chose, selon que l'intellect dit que ce qui est est et que ce qui n'est pas n'est pas », la vérité revient à ce que l'intellect dit en lui-même, et non à l'opération par laquelle il le dit. Il n'est pas exigé pour la vérité de l'intellect que l'acte même de penser soit adéquat à la chose, puisqu'il se peut que la chose soit matérielle, tandis que l'acte de penser est immatériel. Mais ce que l'intellect dit et connaît en pensant doit être adéquat à la chose, c'est-à-dire de telle sorte que la chose soit comme le dit l'intellect. »¹³⁹⁴

Or Dieu, dans la simplicité de son intelligence, connaît toute composition. Donc « ce que l'intellect divin dit en pensant, c'est la composition et la division »¹³⁹⁵, si bien que la vérité peut lui appartenir.

L'intelligence humaine a deux opérations différentes pour connaître les complexes et les complexes, à savoir la simple appréhension et le jugement. Ce n'est pas parce que l'intelligence divine est simple que son opération se réduit à la simple appréhension des complexes. La simplicité serait alors un appauvrissement, alors qu'au contraire elle va chez Dieu de pair avec la plus haute perfection. Saint Thomas formule ici très bien ce principe général qui vaut dans beaucoup de domaines : « la simplicité divine n'exclut pas la perfection, car dans son être simple, elle a tout ce qui se trouve de perfection dans les autres choses par une certaine agrégation des perfections ou des formes »¹³⁹⁶. Ainsi par une unique opération, Dieu a la connaissance aussi bien des complexes que des complexes : « Dieu a donc, selon son intelligence simple, cette perfection de la connaissance que notre intellect possède selon ces deux types de connaissance, celle des complexes et celle des complexes. »¹³⁹⁷ Sa simplicité ne s'oppose donc pas à la vérité qui provient de la connaissance des énoncés complexes.

¹³⁹² CG, I, 59, 2 : « Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes ».

¹³⁹³ Saint Thomas fait référence en I, 58, 10 à Denys, *Noms divins*, VII, 2 : « Ainsi donc la sagesse divine, en se connaissant, connaît toutes choses : les choses matérielles immatériellement, les divisibles indivisiblement, et la multiplicité par manière d'unité. » Voir sur ce texte source pour saint Thomas : S.-T. Bonino, introduction de Thomas d'Aquin, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Cerf, 1996, p. 12-14.

¹³⁹⁴ CG, I, 59, 2 : « Cum enim veritas intellectus sit « adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est », ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale : sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. » La citation fait référence à Aristote, *Métaphysique*, Γ, 7.

¹³⁹⁵ CG, I, 59, 2 : « illud quod intellectus divinus intelligendo dicit est compositio et divisio. »

¹³⁹⁶ CG, I, 59, 4 : « Divina simplicitas perfectionem non excludit : quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum invenitur ».

¹³⁹⁷ CG, I, 59, 4 : « Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam intellectus noster habet per utramque cognitionem, et complexorum et incomplexorum. »

d. La volonté divine

i. Une simplicité consécutive à celle de la pensée

Les analyses menées au sujet de la pensée divine s'appliquent de manière parallèle à la volonté divine, puisqu'un bien est voulu dans la mesure où il est pensé.

Comme tous les attributs divins, la volonté de Dieu est identique à Dieu lui-même¹³⁹⁸. L'essence divine est son principal objet, de même qu'elle est l'objet immédiat de l'intelligence divine. En effet, puisque « le bien [...] est l'objet de la volonté dans la mesure où il est pensé » et que « ce qui est principalement pensé par Dieu est l'essence divine », cette dernière est donc aussi l'objet principal de sa volonté¹³⁹⁹. Si la volonté divine avait pour objet principal, c'est-à-dire pour moteur et cause principale, autre chose que l'essence divine, cela signifierait que Dieu est mû et causé par un autre, puisque sa volonté lui est identique. La volonté divine étant l'essence divine, elle ne peut avoir pour moteur principal et fin ultime que Dieu lui-même¹⁴⁰⁰.

Dieu se veut donc lui-même principalement, et veut donc aussi tout aussi principalement les attributs qui sont en lui et lui sont identiques : « Puisque l'essence divine est la pensée de Dieu et toutes les autres choses dont on dit qu'elles sont en lui, il est manifeste en outre qu'il veut, tout aussi principalement penser, vouloir, être un, et tout ce qui est du même ordre. »¹⁴⁰¹ Dieu veut tout ce qu'il est et relevons cette affirmation intéressante : il veut être un.

Cependant, de la même manière qu'en se pensant lui-même, Dieu pense en lui toutes les créatures, de même, puisque « la volonté suit l'intellect »¹⁴⁰², en se voulant lui-même Dieu veut aussi toutes les autres choses. Il les veut dans la mesure où, se voulant lui-même, il veut tout ce qui est en lui, et donc aussi les créatures « qui préexistent d'une certaine manière en lui par leurs

¹³⁹⁸ *CG*, I, 73.

¹³⁹⁹ *CG*, I, 74, 2 : « Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut dictum est. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut supra probatum est. Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas. »

¹⁴⁰⁰ *CG*, I, 74, 3-4-5.

¹⁴⁰¹ *CG*, I, 74, 7 : « Cum autem essentia divina sit Dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi. »

¹⁴⁰² *CG*, I, 75, 7 : « Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus intellectu suo intelligit se principaliter et in se intelligit alia. Igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia. »

notions propres. »¹⁴⁰³ Dieu se veut lui-même principalement à titre de fin ultime, mais veut aussi les créatures dans la mesure où elles lui sont ordonnées comme à leur fin¹⁴⁰⁴.

C'est donc par un unique acte que Dieu se veut lui-même et veut les autres choses. En effet, c'est par un même acte que l'on veut la fin et les choses voulues uniquement pour cette fin, de la même manière que par un même acte nous voyons une couleur et la lumière qui la rend visible et en est la raison formelle, comme la fin est la raison formelle des choses voulues à cause d'elle¹⁴⁰⁵. Le parallélisme entre intelligence et volonté se poursuit : « Comme c'est par un seul acte qu'il [Dieu] se pense et qu'il pense les autres choses, dans la mesure où son essence est l'exemplaire de toutes choses, c'est aussi par un seul acte qu'il se veut et qu'il veut les autres choses, dans la mesure où sa bonté est la raison (*ratio*) de toute bonté. »¹⁴⁰⁶

Cette unicité d'acte de la volonté assure que la multiplicité des objets voulus n'est pas incompatible avec la simplicité divine. Cependant, le risque d'affecter la simplicité n'est pas aussi grand avec la volonté qu'il ne l'était avec l'intelligence. En effet, la multiplicité des objets connus peut impliquer une multiplicité au sein de l'intelligence connaissante, puisque « la connaissance se fait selon que le connu est d'une certaine manière dans le connaissant »¹⁴⁰⁷. Le mouvement de la volonté est au contraire extatique, les choses voulues ne sont pas dans la volonté, mais c'est la volonté qui se porte vers elles. Aussi la multiplicité des objets voulus ne peut causer de multiplicité *au sein* de la volonté, mais elle implique seulement que la volonté a une multitude de relations avec d'autres choses. Or, comme on l'a vu à l'occasion de la puissance divine (II, 14), la simplicité ne s'oppose pas à la multiplicité des relations, bien au contraire, plus une chose est simple, plus nombreuses sont les choses dont elle est le principe. « Qu'une chose soit en rapport avec un grand nombre ne s'oppose pas à sa simplicité : l'unité est le principe de la multiplicité des nombres. »¹⁴⁰⁸ La multiplicité des objets voulus par Dieu entraîne donc seulement une multiplicité de relations qui n'affecte pas sa simplicité.

¹⁴⁰³ CG, I, 75, 5 : « Deus, volendo se, vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem quodammodo praexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra ostensum est. Deus igitur, volendo se, etiam alia vult. »

¹⁴⁰⁴ CG, I, 75, 2.

¹⁴⁰⁵ CG, I, 76, 2.

¹⁴⁰⁶ CG, I, 76, 8 : « Velle competit Deo secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium ; ita uno actu vult se et alia, inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis. »

¹⁴⁰⁷ CG, I, 77, 5 : « Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente ; appetitus autem non, sed e converso secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, quam appetens quaerit vel in qua quiescit. »

¹⁴⁰⁸ CG, I, 77, 5 : « Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius : cum et unitas sit multorum numerorum principium. Multitudo ergo volitorum a Deo non repugnat eius simplicitati. »

Parce que la volonté est l'appétit du bien connu par l'intelligence, elle suit l'intelligence, y compris en Dieu. Toute cette analyse de la volonté divine parallèle et consécutive à celle de la pensée divine repose sur ce principe, et témoigne ainsi qu'aux yeux de saint Thomas, la simplicité n'annihile pas l'intégrité des opérations divines, dont elle implique pourtant l'identité réelle. En effet, la simplicité absolue de Dieu implique que chacune de ses opérations lui est identique et donc qu'elles sont identiques entre elles : « la multitude des actions attribuées à Dieu, comme penser, vouloir, produire les choses, et d'autres semblables, ne sont pas diverses réalités, puisque chacune de ces actions est en Dieu son propre être, qui est un et le même. »¹⁴⁰⁹ L'unique acte divin de penser est donc la même réalité que l'unique acte divin de vouloir.

Cela ne doit pas être compris chez Thomas comme une réduction d'un acte à l'autre. Ainsi fera Descartes, qui nie qu'en Dieu la volonté suive l'intelligence et rabat la pensée de Dieu sur sa volonté. Il ne faut « concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté ; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure (...) en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose. »¹⁴¹⁰ ; « c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*. »¹⁴¹¹ Aussi explique Descartes, « *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, & ideo tantum talis res est vera* »¹⁴¹², du fait même que Dieu veut quelque chose, il connaît par là cette chose, et par là seulement une telle chose est vraie. Ce qui sous-tend cette analyse est une conception maximale de la simplicité divine, qui nie même une distinction de raison en Dieu entre penser et vouloir, « *ne quidem ratione* ». Si saint Thomas peut quant à lui conserver à l'intelligence et la volonté divines leur intégrité, leur perfection et leur mode propre de fonctionnement, c'est qu'il maintient entre elles une distinction de raison.

C'est pourquoi il condamne « l'erreur de ceux qui disaient que toutes choses dépendaient de la simple volonté divine, sans aucune raison »¹⁴¹³, « que toutes choses procèdent de Dieu selon une volonté simple, de telle sorte que l'on ne puisse rendre raison de quoi que ce soit sinon parce que Dieu le veut »¹⁴¹⁴ et défend que Dieu agit selon sa sagesse et non pas arbitrairement parce

¹⁴⁰⁹ CG, II, 10, 2 : « multitudo actionum quae Deo attribuitur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversae res : cum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum eius esse, quod est unum et idem. »

¹⁴¹⁰ Lettre au Père Mesland, 2 mai 1644.

¹⁴¹¹ Lettre au Père Mersenne, 27 mai 1630.

¹⁴¹² Lettre au Père Mersenne, 6 mai 1630.

¹⁴¹³ CG, II, 24, 7 : « quorundam error qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione. »

¹⁴¹⁴ CG, I, 87, 5 : « error quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem : ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia Deus vult. » Trad. modifiée.

que, malgré leur unité dans l'éminence de la perfection divine, il n'en reste pas moins que la volonté suit l'intelligence¹⁴¹⁵.

ii. La volonté divine est-elle nécessaire ?

La volonté de Dieu est identique à son être et en a donc toutes les caractéristiques, en particulier la nécessité, l'immutabilité et la pure actualité. Comment comprendre alors que la création soit un acte libre et contingent¹⁴¹⁶ ? Notre monde, voulu par Dieu, aurait-il pu ne pas être si la volonté divine est nécessaire ? Dieu aurait-il pu agir autrement si sa volonté est toujours en acte, immuable et jamais en puissance face à différents choix possibles ?

Saint Thomas souligne lui-même la difficulté d'accorder la simplicité de Dieu – et donc l'identité de sa volonté avec son être – avec la liberté d'un Dieu qui ne veut pas d'une manière nécessaire tout ce qu'il veut :

« Si la volonté de Dieu à l'égard de certains objets voulus n'est pas déterminée en ce qui les concerne, il semble qu'elle se rapporte indifféremment à l'un ou à l'autre. Or, tout pouvoir qui se rapporte indifféremment à l'un ou à l'autre de ses objets est d'une certaine manière en puissance, car le rapport indifférent à l'un ou à l'autre est une espèce du possible contingent. La volonté de Dieu sera donc en puissance. Elle ne sera donc pas la substance de Dieu, en qui ne se trouve nulle puissance »¹⁴¹⁷.

Si Dieu peut aussi bien vouloir que ne pas vouloir telle ou telle chose créée, sa volonté est semble-t-il en puissance face à cette chose, et par conséquent variable aussi¹⁴¹⁸, puisque tout ce qui est en puissance est muable. La liberté de la création oblige-t-elle à distinguer la volonté de Dieu de son être et ainsi à remettre en cause la simplicité de Dieu ?

¹⁴¹⁵ CG, II, 24, 3 : « Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut ostensum est. Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit. »

¹⁴¹⁶ La liberté de la création dans l'œuvre de saint Thomas fait l'objet d'un débat parmi ses interprètes. Norman Kretzmann soutient en effet que saint Thomas démontre en fait la nécessité de la création, qui dériverait en particulier du principe néoplatonicien « *bonum est diffusivum sui* ». Voir N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles I*, Oxford, 1997, p. 217-225, et *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles II*, Oxford, 1999, p. 120-126 et 132-136. Pour une critique de cette interprétation, voir John F. Wippel, « Norman Kretzmann on Aquinas's Attribution of Will and of Freedom to Create to God », *Religious Studies* 39 (2003), p. 287-298, et « Thomas Aquinas on God's Freedom to Create or Not », in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2007, p. 218-239.

¹⁴¹⁷ CG, I, 82, 2 : « Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quae est ad utrumlibet est quodammodo in potentia : nam ad utrumlibet species est possibilis contingentis. Erit igitur Dei voluntas in potentia. Non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia ».

¹⁴¹⁸ CG, I, 82, 3.

Il n'en est rien et saint Thomas s'applique à démontrer la compatibilité de la liberté de la création avec la nécessité, la pure actualité et l'immutabilité de la volonté divine, consécutives de la simplicité de Dieu¹⁴¹⁹.

Dieu ne veut d'une absolue nécessité qu'un seul objet : lui-même, son essence divine, son être et sa bonté. Dieu se veut et ne peut pas ne pas se vouloir lui-même. Tout le reste, c'est-à-dire les créatures, il peut ne pas les vouloir.

Dieu est l'objet principal et nécessaire de sa propre volonté, car en tant que bien suprême, il est la fin ultime, il est à lui-même sa fin dernière, or – et ce principe s'applique aussi à Dieu – on veut toujours nécessairement sa fin dernière, seul le choix des moyens est libre¹⁴²⁰. A cet argument fondé sur la nécessité du vouloir de la fin dernière, il faut en ajouter un plus spécifiquement rattaché à la nécessité de l'être divin et à sa simplicité. Parce que Dieu est simple, son vouloir est identique à son être et donc toujours en acte. Donc « il est impossible que Dieu ne veuille pas quelque chose en acte : il serait alors seulement en puissance de vouloir ». Son vouloir principal, qui est au fondement du vouloir des autres choses, c'est-à-dire le vouloir que Dieu a de lui-même, ne peut donc pas être en puissance, il est nécessairement toujours en acte, autrement dit il est nécessaire¹⁴²¹.

Dieu ne veut les autres choses, c'est-à-dire les créatures, que dans la mesure où il se veut lui-même, il ne les veut qu'au sein du vouloir foncier et nécessaire de sa propre bonté. Or les créatures, finies et imparfaites, n'ajoutent rien à sa bonté infinie et suprême ; aussi aurait-il pu tout à fait ne pas les vouloir :

La volonté divine « est, en effet, volonté des autres choses comme ordonnées à la fin qu'est sa propre bonté. Or, la volonté ne se porte pas nécessairement sur ce qui est ordonné à la fin, si la fin peut

¹⁴¹⁹ Outre les chapitres de la *CG* que nous étudions ici, le *De veritate*, q. 23, a. 4 examine aussi précisément cette question : « *Utrum Deus de necessitate velit quicquid vult.* » La réponse commence par une distinction que ne fait pas si clairement la *CG* et très précieuse pour notre propos : « *Dicendum, quod divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est : nam actio Dei est eius essentia, quam constat esse aeternam. Unde hoc in quaestione non ponitur ; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparisonem ad volitum : quae quidem comparatio intelligitur cum dicimus ; Deum velle hoc vel illud ; hoc enim quaeritur, cum quaerimus utrum Deus de necessitate aliquid velit.* » Le vouloir divin, tout en étant nécessaire *ex parte ipsius volentis et actus* puisqu'il est identique à l'essence divine éternelle et nécessaire, peut n'être pas nécessaire du côté de l'objet voulu. Voir aussi les arguments (quod sic) 1 à 4 et leurs réponses. Cette distinction est reformulée dans l'arg. 2 : « *velle Dei est necessarium et aeternum ex parte voluntatis, quae est divina essentia, et ex parte eius quod est ratio volendi, quod est divina bonitas ; non autem quantum ad respectum voluntatis ad volitum.* » Les réponses en ad 1 et 2 montreront qu'il s'agit dans cette distinction de la nécessité absolue. C'est seulement du côté du voulu que le vouloir divin n'est pas nécessaire absolument, dans la mesure où ce voulu est déficient et sans proportion avec la bonté divine. Il s'agit donc du créé. Cependant, le rapport de la volonté divine au voulu créé est nécessaire conditionnellement et ainsi éternel. Voir aussi ad 15 : « *respectus divinae voluntatis ad volitum non est necessarius absolute, propter improportionem voliti ad finem, qui est ratio volendi.* »

¹⁴²⁰ *CG*, I, 80, 3 et I, 74, 5.

¹⁴²¹ *CG*, I, 80, 2 : « *Ostensum est enim supra quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito vult suum esse et suam bonitatem : sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu : esset enim volens in potentia tantum ; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse. Necesse est igitur quod velit suum esse et suam bonitatem.* »

être sans cela [...]. Puisque la bonté divine peut être sans les autres choses, d'autant plus qu'elles ne lui ajoutent rien, il n'y a pour elle aucune nécessité de vouloir ces autres choses du fait qu'elle veut sa propre bonté. »¹⁴²²

Si la création était nécessaire à l'accomplissement plénier de la bonté divine, il est manifeste que Dieu serait dépendant de ses créatures, ce qui est impossible. La volonté de Dieu atteint et possède parfaitement sa fin ultime et nécessaire qu'est la bonté divine, puisque Dieu est absolument parfait et heureux par lui-même, sans que la création soit requise pour atteindre cette fin. D'ailleurs, ajoute Thomas, si la volonté divine des créatures était nécessaire, il y aurait une infinité de créatures :

« puisque la bonté divine est infinie, et participable d'une infinité de manières, elle peut aussi être participée d'autres manières qu'elle ne l'est par les créatures qui sont maintenant. Si, du fait que Dieu veut sa propre bonté, il voulait nécessairement les êtres qui y participent, il s'ensuivrait qu'il voudrait qu'il y ait une infinité de créatures, participant d'une infinité de manières à sa bonté. Cela est clairement faux »¹⁴²³.

Le nombre fini des espèces créées manifeste que la création résulte d'un choix divin libre.

Dieu ne veut donc rien de créé de manière absolument nécessaire. Ceci dit, et cela permettra de répondre à bon nombre d'objections, il veut le créé selon ce que Thomas appelle une nécessité de supposition¹⁴²⁴, « *necessitas suppositionis* », ou nécessité conditionnelle : certes Dieu ne veut rien de créé de manière absolument nécessaire et il aurait pu ne pas vouloir créer, mais *si* Dieu veut quelque chose, alors il la veut nécessairement. La volonté de cette chose créée n'était pas nécessaire absolument, mais, étant donné que Dieu a de fait voulu cette chose, ce vouloir est alors nécessaire selon donc une nécessité de supposition. En effet, la volonté divine, identique à Dieu, est immuable comme lui :

« Or, si quelque chose se trouve une fois en quoi que ce soit d'immuable, cela ne peut plus ensuite ne pas y être [...]. Si donc la volonté divine est immuable, étant posé qu'elle veut quelque chose, il faut qu'elle le veuille par une nécessité de supposition. »¹⁴²⁵

Comme le propose Eleonore Stump¹⁴²⁶, il faut distinguer entre changement dans le temps et changement selon les mondes possibles. La volonté divine est immuable et ne peut être autre

¹⁴²² CG, I, 81, 2 : « Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit : non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus nihilominus potest infirmum sanare. Cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat ; nulla inest ei necessitas ut alia velit ex hoc quod vult suam bonitatem. »

¹⁴²³ CG, I, 81, 4 : « Deus, volendo bonitatem suam, vult esse alia a se prout bonitatem eius participant. Cum autem divina bonitas sit infinita, est infinitis modis participabilis, et aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur. Si igitur, ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas, infinitis modis participantem suam bonitatem. Quod patet esse falsum ».

¹⁴²⁴ Voir aussi *De veritate*, q. 23, a. 4, ad 1, sur la distinction entre nécessité *absolute* et nécessité *ex suppositione*.

¹⁴²⁵ CG, I, 83, 2 : « Ostensum enim est divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non esse [...]. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle. »

¹⁴²⁶ Dans *Aquinas*, London and NY, Routledge, 2003, p. 100-127, elle examine de façon approfondie la question de "l'apparente incompatibilité entre la simplicité et le libre arbitre". "Il est vrai qu'un Dieu simple ne peut changer dans le temps ; mais [...] selon Thomas d'Aquin, rien dans cette affirmation n'implique que Dieu ne pourrait pas agir autrement qu'il n'agit ou que Dieu est le même dans tous les mondes possibles. Par conséquent, la doctrine de la simplicité, telle que Thomas d'Aquin la comprend, n'exclut pas la contingence, même en Dieu, dans notre sens de

qu'elle n'est, *dans notre monde*. Mais Dieu aurait pu ne pas vouloir créer ou vouloir créer autrement dans d'autres mondes possibles, si bien que sa volonté aurait été autre ; absolument parlant, sa volonté du créé est donc contingente. La nécessité conditionnelle par laquelle Dieu veut le créé permet de concilier la simplicité divine, qui implique que la volonté divine ait toutes les caractéristiques de Dieu lui-même, avec la liberté de la création :

« Tout ce qui est éternel est nécessaire. Or, il est éternel que Dieu veut un effet : tout comme son être, son vouloir est aussi mesuré par l'éternité. Il est donc nécessaire, mais non considéré absolument : car la volonté de Dieu n'a pas de rapport nécessaire à cet objet voulu [i. e. l'effet]. Ce vouloir est donc nécessaire par supposition. »¹⁴²⁷

Il faut bien distinguer la nécessité absolue par laquelle Dieu se veut lui-même, et ce dans tous les monde possibles, et la nécessité conditionnelle, par laquelle Dieu veut le créé dans notre monde. Seule la première s'oppose à la contingence¹⁴²⁸. Cependant cette double modalité de la volonté divine, nécessité absolue pour le vouloir de soi et contingence/nécessité conditionnelle pour le vouloir du créé, ne nuit pas à l'unicité de son acte :

« Sa volonté veut d'un seul et même acte lui-même et les autres choses, mais le rapport de sa volonté à lui-même est nécessaire et naturel, tandis que le rapport qu'elle a aux autres choses est dû à une certaine convenance ; il n'est certes pas nécessaire et naturel, ni contraint ou contre-nature, mais il est volontaire. »¹⁴²⁹

Mais l'objection initiale vaut toujours : si Dieu, à l'égard du créé, est libre de vouloir ceci ou cela, n'est-ce pas que sa volonté est en puissance à différents objets possibles ? Même si son vouloir de la création est immuable et nécessaire par supposition, il demeure contingent, ce qui suppose, au moins théoriquement, une délibération divine face à plusieurs choix possibles et donc, semble-t-il, une certaine puissance passive dans la volonté divine. Saint Thomas réfute cette objection en distinguant deux manières pour un pouvoir d'être indifférent à une chose ou à une autre, soit quant à lui-même, soit quant à l'objet. Seul le premier cas implique imperfection et puissance du pouvoir. Dans le second cas, l'indifférence vient au contraire de la perfection éminente du pouvoir, qui n'est déterminé à aucun objet non pas parce qu'il serait en puissance de détermination, mais parce qu'en vertu de sa perfection, il n'a besoin d'aucun objet :

'contingence' qui inclut des différences selon les mondes possibles, plutôt qu'un changement dans le temps." (nous traduisons)

¹⁴²⁷ CG, I, 83, 3 : « Omne aeternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse est aeternum : sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur. Est ergo necessarium. Sed non absolute consideratum : quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. Ergo est necessarium ex suppositione. »

¹⁴²⁸ Voir CG, I, 85, 5 : « ...necessitas absoluta. Haec autem sola excludit contingentiam ».

¹⁴²⁹ CG, I, 82, 9 : « Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia : sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis ; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria ». Voir aussi I, 76, 3 : Dieu veut lui-même et les autres choses par un seul acte et non par deux actes distincts de la volonté, car désirer parfaitement la fin – et c'est éminemment le cas de la volonté divine –, c'est la désirer non seulement elle-même, mais c'est aussi désirer tout ce qui devient désirable à cause d'elle. Selon Kretzmann, cet argument rend difficile la liberté de la création, voir *The Metaphysics of Theism*, p. 219-220 : « comment un acte *identique* à cet acte [nécessaire, par lequel Dieu se veut lui-même] pourrait valoir comme un acte de choix ? » (nous traduisons)

« Un pouvoir peut se rapporter indifféremment à une chose ou à une autre de deux façons [...]. Quant à lui-même, lorsqu'il n'a pas encore obtenu sa perfection, par laquelle il est déterminé à une chose. Ce qui rejaillit sur l'imperfection du pouvoir, et montre la potentialité qui est en lui [...]. Quant à l'objet auquel il se réfère, un pouvoir se rapporte indifféremment à une chose ou à une autre lorsque son opération parfaite ne dépend ni de l'une ni de l'autre, bien que l'une ou l'autre puisse être [...]. Cela ne fait rien à l'imperfection du pouvoir, mais plutôt à son éminence : dans la mesure où il dépasse chacun des opposés, et par là n'est déterminé à aucun, mais se rapporte indifféremment à l'un ou à l'autre. Il en va ainsi de la volonté divine à l'égard des autres choses : sa fin ne dépend d'aucune d'elles, puisqu'elle est unie à sa propre fin de manière absolument parfaite. Il ne faut donc pas poser de potentialité dans la volonté divine. »¹⁴³⁰

La volonté divine n'est déterminée à aucun objet créé – i. e. la création est libre – non parce qu'il y aurait en elle une puissance non encore actualisée vis-à-vis des objets créés, mais au contraire parce que, pur acte, absolument parfaite, identique à l'essence divine elle-même, elle possède sa fin – la bonté divine, à laquelle elle est identique – de manière absolument parfaite, de sorte que rien de créé ne peut ajouter à la plénitude de la volonté divine. Rien de créé n'est nécessaire pour que la volonté divine atteigne sa fin. C'est en ce seul sens que la volonté de Dieu est indéterminée à l'égard du créé.

Ces développements de la *Somme contre les Gentils* sur l'action divine montrent de façon exemplaire combien l'idée de simplicité absolue est un outil puissant pour nous aider à « composer de Dieu une image apurée, qui ne doit rien à l'homme »¹⁴³¹ ou plutôt au créé en tant que tel.

¹⁴³⁰ CG, I, 82, 6 : « Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter : uno modo, ex parte sui ; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. Unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa : sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. - Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest : sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam : in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se : nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni. »

¹⁴³¹ Voir le témoignage de Timon sur Xénophane, supra note 168.

Les questions disputées

Sur la puissance de Dieu

Parmi les dix questions disputées *De potentia Dei*¹⁴³² (*DP*), la septième, intercalée entre des questions sur la création et d'autres de théologie trinitaire, est consacrée à « la simplicité de l'essence divine ». Elle apporte, par rapport aux autres écrits de saint Thomas, un nouvel éclairage sur la simplicité divine, en la confrontant à la fécondité de Dieu, intratrinitaire et plus encore extratrinitaire. Il ne s'agit pas ici de connaître Dieu en lui-même, ni d'en discerner le propre, par comparaison statique avec les créatures. Dieu est considéré dans la question 7 du *DP* comme Créateur, dans sa relation dynamique avec les créatures, et c'est de ce point de vue que sa simplicité est à la fois démontrée et interrogée. Parce que le Créateur est premier et est son propre être, il est absolument simple. Mais comment comprendre que le simple puisse produire une multitude de créatures ? Ce mystère de la fécondité du simple est aussi envisagé en relation avec les processions trinitaires ; le *DP* est l'œuvre de saint Thomas qui confronte le plus l'attribut de simplicité à des objections trinitaires, toutefois ces dernières restent isolées et n'empêchent pas que le rapport entre Créateur et créatures domine cette analyse de la simplicité divine.

Cette question 7 sur la simplicité divine a une position centrale dans le *DP*, en articulant les deux groupes de questions consacrés respectivement à la création et à la Trinité. La structure logique du *DP* est une question difficile et débattue, mais une plus grande attention à la question 7 permettrait certainement de mieux comprendre la logique interne de cet ensemble de questions disputées.

Ces questions, objet de l'enseignement de Thomas à Rome en 1265-1266¹⁴³³, ont une structure assez lâche, loin d'un ordre méthodique et systématique. Aussi, certains commentateurs estiment qu'elles rassemblent sans réelle logique des problèmes variés, en fonction de la

¹⁴³² Edition utilisée, dans l'attente de l'édition critique de la Commission léonine : *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Taurini - Rome, 1953.

¹⁴³³ J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires, 1993, 2002², p. 234-238.

dynamique des discussions orales, et que le thème de la première question a donné son titre à l'ensemble¹⁴³⁴. Voici en effet le thème de chacune des questions disputées :

1. La puissance de Dieu en général.
2. Sa puissance d'engendrer.
3. Sa puissance de créer.
4. La création de la matière.
5. La conservation du créé dans l'être.
6. Les miracles.
7. La simplicité de l'essence divine.
8. Les relations en Dieu, *ab aeterno*.
9. Les Personnes divines.
10. Les processions des Personnes divines.

J.-P. Torrell estime ainsi que « le titre de la première question a servi à désigner toute la série, sans qu'il s'applique exactement à tous et à chacun de ses éléments », et remarque que les Catalogues anciens étaient plus exacts en dénommant cette œuvre « *De potentia Dei et ultra* » ou « *De potentia Dei cum annexis* »¹⁴³⁵.

Toutefois, même en l'absence d'un plan méthodique, de nombreux commentateurs relèvent « deux blocs »¹⁴³⁶ dans le *DP* : d'une part les questions 1 à 6 en rapport avec le thème de la puissance divine, d'autre part les questions 7 à 10 de théologie trinitaire, constituant une sorte de traité classique « *De Deo uno et trino* »¹⁴³⁷.

Mais cette bipartition, qui fait du *DP* la conjonction aléatoire de deux problématiques étrangères l'une à l'autre, ce qui peut paraître surprenant étant donnée la qualité de cette œuvre, se heurte de fait à deux grandes objections. Tout d'abord, elle rend mal compte de la question 2, qui est pleinement trinitaire, puisqu'elle s'intéresse à la capacité pour Dieu d'être Père et d'engendrer un Fils. Elle serait associée à des questions consacrées à la création et dissociée par exemple de la question 10 sur les processions trinitaires avec lesquelles elle a pourtant un lien évident¹⁴³⁸. Cette objection amène Stephan Grotz, traducteur allemand du *DP*, à proposer un plan, plus satisfaisant,

¹⁴³⁴ Sur ce débat autour du plan du *DP*, voir la postface de la traduction allemande : Thomas von Aquin, *Über Gottes Vermögen, De potentia Dei*, trad. et éd. Stephan Grotz, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009, tome 1 (q. 1-3), p. 311-319, notamment p. 314 sq. Le tome 2 inclut les questions 4 à 6 ; le tome 3, incluant les questions 7 à 10, est en préparation.

¹⁴³⁵ J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 237 et note 8.

¹⁴³⁶ Selon l'expression de R. Imbach et A. Oliva, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2009, p. 117 (p. 117-121 consacrées au *DP*). J.-P. Torrell (*Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 236-237) propose la même partition.

¹⁴³⁷ Voir la postface de Thomas von Aquin, *Über Gottes Vermögen, De potentia Dei*, trad. et éd. Stephan Grotz, t. 1, p. 315-316, note 12, qui attribue la paternité de cette analyse à P. Glorieux.

¹⁴³⁸ Voir la postface de Thomas von Aquin, *Über Gottes Vermögen, De potentia Dei*, trad. et éd. Stephan Grotz, t. 1, p. 316 et note 13.

en trois parties¹⁴³⁹ : 1/ questions 1-3 : la puissance divine comme telle (q. 1) et ses deux manifestations fondamentales, la puissance d'engendrer *ad intra* (q. 2) et celle de créer *ad extra* (q. 3) ; d'ailleurs, le dernier article de la question 2 compare ces deux puissances, de génération et de création 2/ questions 4-6 : elles étudient des problèmes spécifiques liés au concept de création 3/ questions 7-10 : elles reviennent « à la façon d'une composition circulaire » à la question de la génération intratrinitaire ; saint Thomas y traiterai le problème classique de la relation entre simplicité et trinité de Dieu.

Mais ce plan laisse irrésolue la seconde objection que l'on peut faire à la bipartition du *DP*. Il s'agit du sens accordé à la question 7 sur la simplicité de l'essence divine. Les deux plans proposés intègrent cette question 7 dans une section de théologie trinitaire, comme si son rôle était uniquement d'établir la simplicité de l'essence divine commune aux trois Personnes, avant de montrer que la trinité de ces Personnes ne la remet pas en cause. Les commentateurs donnent finalement à cette question la fonction qu'avait la distinction 8 dans le premier livre des *Sentences* de Pierre Lombard : seule distinction à envisager l'essence divine indépendamment de tout rapport aux créatures, elle était intégrée à un ensemble de distinctions trinitaires, touchant notamment la génération du Fils, et sa seconde partie, sur la simplicité, avait pour but d'écartier toute division au sein du Dieu trine. Mais une telle lecture néglige la caractéristique la plus marquante de cette question 7, et qui interdit de la réduire à une étape de théologie trinitaire : elle considère la simplicité du Créateur et est dominée par le rapport entre Dieu et les créatures. L'examen de ses arguments le montrera, mais la simple lecture du titre de ses articles le suggère :

- art. 1 : Dieu est-il simple ?
- art. 2 : En Dieu, la substance ou l'essence est-elle identique à l'être ?
- art. 3 : Dieu est-il dans un genre ?
- art. 4 : « Bon », « juste », « sage » etc. sont-ils prédiqués de Dieu comme des accidents ?
- art. 5 : Ces noms signifient-ils la substance divine ?
- art. 6 : Ces noms sont-ils synonymes ?
- art. 7 : Ces noms sont-ils dits de Dieu et des créatures de façon univoque ou équivoque ?
- art. 8 : Y a-t-il une relation entre Dieu et la créature ?
- art. 9 : Les relations qui existent entre les créatures et Dieu, sont-elles réellement dans ces créatures ?
- art. 10 : Est-ce que Dieu est réellement relié à la créature, de sorte que cette relation est une chose en Dieu ?
- art. 11 : Ces relations temporelles sont-elles en Dieu selon la raison ?

¹⁴³⁹ Postface de Thomas von Aquin, *Über Gottes Vermögen, De potentia Dei*, trad. et éd. Stephan Grotz, t. 1, p. 318-319.

Cette succession d'articles possède une logique sous-jacente :

- art. 1 : démonstration synthétique de la simplicité divine, en excluant de façon générale toute forme de composition. Les arguments sont fondés sur la primauté de Dieu, considéré donc dans son rapport aux créatures dont il est l'origine première.

- art. 2-4 : démonstration analytique de la simplicité divine, en excluant successivement de Dieu, certes pas tous les modes de composition, comme ce sera le cas dans la *Somme théologique*, mais les modes les plus fondamentaux : être/essence, genre/différence spécifique, sujet/accident. Saint Thomas montre que ces deux dernières formes de composition supposent la composition première d'être et d'essence. L'identité en Dieu de l'essence et de l'être est donc le point focal de cette section, or elle est établie à partir de sa causalité créatrice : Dieu est la cause propre de l'être, et c'est pourquoi il est substantiellement l'être même. Simplicité absolue et capacité de créer sont donc intimement liées : les créatures, qui ont l'être mais ne le sont pas, n'ont pas de maîtrise sur l'être et ne peuvent le causer.

- art. 5-7 : ayant montré dans l'article 4 qu'il n'y a aucun accident en Dieu, saint Thomas étudie en conséquence la question des attributs divins, sous l'angle linguistique des « noms divins ». Aucune réflexion sur la simplicité divine ne peut faire abstraction de la difficulté à dire le simple et doit préciser le sens et la portée du discours théologique. Mais ce petit traité des noms divins s'inscrit lui aussi dans l'examen des relations entre Dieu et les créatures, puisque, pour élaborer, entre univocité et pure équivocité, l'idée d'une prédication analogique, il doit s'appuyer sur la relation de causalité et de similitude imparfaite qui lie les créatures à Dieu.

- art. 8-11 : ils examinent en détail les relations entre Dieu et les créatures, et ménagent ainsi une transition, à partir du concept de relation, vers la question suivante, consacrée aux relations intratrinitaires. Pourquoi cette étude des relations *ad extra* est-elle incluse dans une question sur la simplicité divine ? Tout d'abord, elle est dans la suite logique de l'étude des accidents en Dieu ; après avoir écarté tout accident de Dieu (art. 4), saint Thomas a précisé le sens des attributs divins *absolus* (« juste », « sage », « bon »), relevant dans le créé d'accidents inhérent au sujet, comme la qualité, et signifiant en Dieu sa substance (art. 5-7). Il examine donc ensuite la portée des attributs divins *relatifs* (« Créateur », « Seigneur ») et leur compatibilité avec la simplicité divine. Il montre que les relations des créatures à Dieu sont réelles, mais que celles de Dieu aux créatures sont seulement de raison et ne posent rien de réel en Dieu. Mais l'enjeu, pour la simplicité divine, de cette étude des relations est beaucoup plus profond qu'une étude des accidents prédiqués de Dieu. Il s'agit de savoir si Dieu peut être à la fois Créateur et simple, simple et fécond d'une multiplicité créée potentiellement infinie. La multitude peut-elle venir du simple ? De l'un ne procède-t-il pas que de l'un, du simple du simple ? Cette question hante le *DP*

dans son étude aussi bien de la création que de la simplicité divine¹⁴⁴⁰. La question 3 sur la puissance créatrice demande dans son article 16 « si la multitude peut procéder d'un unique premier » (« *utrum ab uno primo possit procedere multitudo* »), objectant que Dieu étant « absolument un et simple » et étant donnée la conformité entre la cause et l'effet, il ne peut y avoir dans la créature « multitude ni composition »,¹⁴⁴¹ ou encore que « d'un unique simple il ne peut y avoir qu'une seule action », et par conséquent qu'un seul effet¹⁴⁴². L'idée que « d'un simple ne peut procéder que du simple » est aussi utilisée pour justifier que les composés ont un autre auteur que Dieu, puisque ce dernier est « absolument simple »¹⁴⁴³. Cet argument déstabilise donc la thèse de la création divine de notre monde multiple et composé, mais réciproquement fait douter de la simplicité divine : c'est en effet la *première* objection avancée dans la question 7 à la simplicité de Dieu. C'est cette tension entre simplicité et fécondité créatrice que cette dernière section de la question 7 vient résoudre. Afin de montrer qu'il y a un nombre infini de relations entre Dieu et les créatures, saint Thomas s'appuie sur la proposition XVII, 138 du *Liber de Causis*, « Toute puissance une est plus infinie qu'une puissance multiple », il noue simplicité et infinité, la multiplicité des créatures n'est pas une objection à la simplicité de Dieu, mais au contraire sa conséquence.

Il est donc manifeste que lire exclusivement la question 7 comme première étape d'une réflexion sur l'alliance entre simplicité et trinité, en oblitère l'essentiel. Certes, elle accorde une place plus importante que de coutume chez Thomas aux objections trinitaires à la simplicité (a. 1, obj. 4-5-6-10) et s'appuie sur des autorités – saint Hilaire et Boèce (a. 1, *sed contra* 1 et 2, qui citent leurs *De Trinitate* respectifs) – dont la réflexion sur la simplicité divine s'est opérée dans un

¹⁴⁴⁰ Beatrice H. Zedler a défendu dans « Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei' », in *Traditio*, Vol. 6 (1948) 105-159, que le *De Potentia* pouvait être interprété comme une critique de la cosmogonie et de la métaphysique d'Avicenne, et notamment de sa théorie de l'émanation, qui dispose des intermédiaires entre l'Être premier et la multitude sensible. Si le premier effet était multiple, il rendrait impossible la simplicité de l'essence divine. Zedler souligne que « les objecteurs du *De Potentia* semblent vivre dans l'ombre d'une menace de la simplicité divine » (par exemple : *DP*, q. 1, a. 1, arg. 5 : « nihil debet in Deo significari per quod derogetur eius primitiae vel simplicitati ») ; « cette insistance sur la simplicité divine est en accord avec le texte d'Avicenne lui-même » (nous traduisons, p. 114). Zedler montre (p. 114) que saint Thomas considère cette doctrine de l'émanation comme la conséquence du principe selon lequel de l'un ne peut procéder que de l'un. Si Avicenne soutient ce principe, c'est, d'après Thomas et comme le montre Zedler (p. 114-122), parce que Dieu agit, selon Avicenne, en vertu d'une nécessité naturelle (or de fait, la nature est déterminée à un seul effet), et non par son intelligence et sa volonté. Cette lecture du *DP* vise à en dégager le principe organisateur, qui serait non pas logique mais historique, la dispute avec Avicenne serait la clé pour comprendre l'unité du *DP* ; Zedler approfondit une suggestion de M. Bouygues, « L'idée génératrice du *De Potentia* de saint Thomas », *Revue de philosophie* 2 (1931) 113-131 et 247-268. Pour une critique de cette lecture du *DP* comme réponse critique à Avicenne, voir la postface de Thomas von Aquin, *Über Gottes Vermögen, De potentia Dei*, trad. et éd. Stephan Grotz, t. 1, p. 316-317.

¹⁴⁴¹ *DP*, q. 3, a. 16, arg. 7 : « oportet esse conformitatem inter causam et effectum. Sed Deus est omnino unus et simplex. Ergo in creatura, quae est eius effectus, nec multitudo nec compositio debet inveniri. »

¹⁴⁴² *DP*, q. 3, a. 16, arg. 11 : « unius simplicis non est nisi una actio. Sed ab una actione non est nisi unus effectus. Ergo ab uno simplici non potest procedere nisi unus effectus. »

¹⁴⁴³ *DP*, q. 3, a. 6, arg. 22 : « ab uno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex. Ergo huiusmodi composita non sunt ab ipso, sed ab alio auctore. »

contexte trinitaire. Cela montre seulement que la question 7 joue un rôle de transition entre les questions centrées sur la création et celles de stricte théologie trinitaire.

En repartant des intuitions de Stephan Grotz, mais en les complétant, nous pouvons donc grouper les questions du *DP* de la façon suivante : q. 1-3/q. 4-6/q. 7/q. 8-10. Deux sections nouent fécondité *ad intra* et fécondité *ad extra*, la première et la troisième. Les q. 1-3 établissent cette fécondité et soulignent son infinité (q. 1, a. 2 : la puissance de Dieu est infinie), tandis que la q. 7 la confronte à la simplicité divine. Les deux autres sections traitent de problèmes précis liés soit à la fécondité créatrice (q. 4-6), soit à la fécondité intratrinitaire (q. 8-10). La question 7 assure une transition entre ces deux sections. Enfin, on peut dégager, comme le suggère Stephan Grotz, une dynamique circulaire dans le *DP*. Au préalable, ajoutons une remarque supplémentaire sur la présence de la simplicité dans le *DP* : à vrai dire, elle est présente dès la question 1 et présupposée pour justifier que la puissance de Dieu est identique à l'essence divine elle-même ; Dieu est qualifié de « *res simplicissima* »¹⁴⁴⁴, de « *simplex, et primum agens* »¹⁴⁴⁵. A la façon d'un discret mouvement d'*exitus* et de *reditus*, la pensée part ainsi du Dieu simple (q. 1) et de sa vie trinitaire (q. 2) vers la création *ad extra* (q. 3 et q. 4-6) pour revenir au Dieu simple (q. 7) et à sa vie trinitaire (q. 8-10).

1. La simplicité du Créateur

A. La non-composition de l'*ens primum*

Le premier article établit d'emblée l'absolue simplicité de Dieu, en prouvant de manière générale sa non-composition. Les articles ultérieurs excluront quelques modes spécifiques de composition. Ici le propos est universel : « Dieu est simple sous tous les modes »¹⁴⁴⁶.

¹⁴⁴⁴ *DP*, q. 1, a. 1, ad 12.

¹⁴⁴⁵ *DP*, q. 1, a. 1, arg. 5 : « nihil debet in Deo significari per quod derogetur eius *primitiae vel simplicitati*. Sed Deus, in quantum est simplex, et primum agens, agit per essentiam suam. Ergo non debet significari agere per potentiam, quae saltem secundum modum significandi super essentiam addit. » (nous soulignons, pour relever l'association marquante dans le *DP* entre primauté et simplicité) Ad 5 : « ista sunt impossibilia, quod Deus ponatur agere per essentiam suam, et quod non sit in Deo potentia : hoc enim quod est actionis principium, potentia est : unde essentia divina ex hoc ipso quod ponitur Deus per ipsam agere, ponitur esse potentia. Et sic ratio potentiae in Deo non derogat neque simplicitati neque primitiae eius, quia non ponitur quasi aliquid additum essentiae. »

¹⁴⁴⁶ *DP*, q. 7, a. 1, resp. : « Dicendum quod Deum esse simplicem modis omnibus tenendum est. »

Saint Thomas propose trois démonstrations différentes, mais qui chacune partent de Dieu considéré comme « *primum ens* », « premier étant ». Cette caractérisation de Dieu est reprise de la troisième question disputée du *DP*, comme Thomas le rappelle : « on a montré en effet dans une autre [question] disputée que tous les étants sont à partir d'un premier étant, premier étant que nous appelons Dieu. »¹⁴⁴⁷ En effet, l'article 5 de la question 3 demande « s'il peut y avoir quelque chose qui n'est pas créé par Dieu »¹⁴⁴⁸ et propose trois preuves de l'existence d'une cause universelle des choses, de laquelle elles procèdent toutes dans l'être. La première, référée à Platon, justifie l'existence d'une cause unique de l'être commun à toutes choses, comme celle d'une unité précédant la multitude ; la deuxième, référée à Aristote, prouve l'existence d'« un étant suprêmement parfait et vrai », « *perfectissimum et verissimum ens* », à partir des degrés de perfection ; enfin, la troisième¹⁴⁴⁹, référée à Avicenne, admet qu'il existe « un premier étant qui est acte pur, dans lequel il n'y a aucune composition », qui est « son propre être », et démontre que s'il existe un étant existant par soi, alors il est la cause de tous les autres étants, qui ne sont pas leur être, mais ont l'être par participation. Tous les étants sont donc créés par un premier étant, qui est source de l'être puisque non seulement il a l'être, mais il est l'être.

Dans notre question 7, saint Thomas ne présuppose naturellement pas tout ce qui a été affirmé dans cette question 3, il y démontre de façon rigoureuse que Dieu est acte pur, non composé, identique à son être. Mais il reprend de cette analyse antérieure une caractérisation minimale de Dieu : sa primauté, il est le « premier étant ». La primauté est la racine de la simplicité divine dans le *DP*, qui de fait considère Dieu non pas en lui-même, absolument, mais dans son rapport aux créatures.

La primauté permet de déduire trois caractéristiques – la pure actualité, l'indépendance et la perfection suprême – qui chacune obligent à écarter de Dieu toute composition :

1/ parce que Dieu est premier, il est acte pur, puisque l'acte précède la puissance, même temporellement ; or dans tout composé il y a un mélange d'acte et de puissance¹⁴⁵⁰ ;

¹⁴⁴⁷ *DP*, q. 7, a. 1, resp. : « Ostensum est enim in alia disputatione, omnia entia ab uno primo ente esse, quod quidem primum ens Deum dicimus. »

¹⁴⁴⁸ *DP*, q. 3, a. 5 : « Quinto quaeritur utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum. »

¹⁴⁴⁹ *DP*, q. 3, a. 5, resp. : « Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse : quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae. Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata. » (nous soulignons)

¹⁴⁵⁰ *DP*, q. 7, a. 1, resp. : « oportet actum esse priorem potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu. In omni autem composito qualicumque compositione, oportet potentiam actui commisceri. »

2/ en tant que premier, Dieu ne peut pas dépendre d'un agent antérieur, responsable de l'union des parties du composé¹⁴⁵¹ ;

3/ le premier étant est le plus parfait et le meilleur qui soit¹⁴⁵² ; or un composé ne peut être suprêmement parfait, car les parties ne sont pas bonnes de la bonté propre au tout. C'est pourquoi Dieu, *primum* et donc *optimum*, est de ce fait *simplicissimum*¹⁴⁵³. La perfection du premier n'est justifiée que par une opposition à Pythagore et Leucippe, qui pensèrent, dit Thomas, que les principes des choses sont imparfaits. Saint Thomas connaît ces philosophes présocratiques par l'intermédiaire d'Aristote, et ici il s'appuie implicitement sur un passage de la *Métaphysique*¹⁴⁵⁴. En effet, dans son Commentaire de la *Métaphysique*¹⁴⁵⁵, saint Thomas se réfère aux pythagoriciens et à Leucippe¹⁴⁵⁶ comme ayant refusé d'accorder au premier principe l'excellence et la noblesse suprêmes, pour le qualifier d'imparfait. La perfection leur paraissait résider dans les effets, plutôt que dans les principes, puisque la semence, imparfaite, est le principe des végétaux et animaux, parfaits. Thomas reprend la réponse d'Aristote, qui permet de donner sens au principe de la perfection du premier et de relier ce troisième argument au premier, fondé sur la primauté de l'acte sur la puissance. En effet, si un homme naît à partir du sperme, toutefois c'est l'homme qui est premier et non le sperme, puisque ce dernier est émis par un homme. Ce qui est premier absolument, c'est l'acte et le parfait.

La simplicité de Dieu est donc finalement fondée sur deux grands motifs découlant de la primauté : l'indépendance et la perfection de l'acte pur. Ce second motif peut être présenté sur un mode qui oppose de façon binaire Dieu, acte pur, et créatures, mêlant acte et puissance, ou bien sur un mode continu, selon une échelle graduée de perfection dont Dieu est le sommet, *perfectissimum*. Selon le premier mode, c'est le premier des trois arguments, saint Thomas conclut que Dieu est « absolument simple », « *omnino simplex* », mais selon le second mode, c'est le troisième argument, il conclut que Dieu est « suprêmement simple », « *simplicissimum* », adjectif

¹⁴⁵¹ DP, q. 7, a. 1, resp. : « cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. [...] Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente. Primum ergo ens, quod Deus est, a quo sunt omnia, non potest esse compositum. »

¹⁴⁵² DP, q. 7, a. 1, resp. : « oportet primum ens, quod Deus est, esse perfectissimum, et per consequens optimum ; non enim rerum principia imperfecta sunt, ut Pythagoras et Leucippus aestimaverunt. »

¹⁴⁵³ DP, q. 7, a. 1, resp. : « Unde partes non sunt bonae illa bonitate quae est totius propria. Oportet ergo id quod est optimum, esse simplicissimum, et omni compositione carere. »

¹⁴⁵⁴ Λ 7, 1072b 30 – 1073a 3.

¹⁴⁵⁵ In *duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Livre XII, leçon 8, 2545-2546 (Marietti, 1964) : « Excludit opinionem attribuentium imperfectionem primo principio ; dicens, quod non recte existimant quicumque non ponunt optimum et nobilissimum inveniri in primo principio, ut *Pythagorici* et *Leucippus* : qui ex hoc movebantur, quod principia animalium et plantarum sunt quaedam causae boni et perfectionis : sed bonum et perfectum non invenitur in principiis, sed in his quae producuntur ex eis : sicut semina, quae sunt principia animalium et plantarum imperfecta, sunt ex aliquibus aliis prioribus perfectis. Hoc igitur solvit interimendo motivum eorum. Sperma enim non est primum simpliciter, sed aliquid perfectum ; ut si quis dicat hominem esse priorem spermate, non quidem eum qui dicitur nasci ex spermate, sed alterum ex quo sperma resolvitur. Probatum est enim supra, quod actus simpliciter est prior potentia, licet in uno et eodem, ordine generationis et temporis, potentia praecedat actum. »

¹⁴⁵⁶ Alors qu'Aristote se réfère à Speusippe et non à Leucippe.

très fréquent sous la plume de saint Bonaventure, mais si rare dans l'œuvre de saint Thomas qu'il mérite ici d'être souligné¹⁴⁵⁷.

B. L'être essentiel de la cause première

Le *DP* n'en reste pas à un propos général sur la non-composition divine, mais il examine certains modes de composition particuliers pour les exclure de Dieu. Il ne les recense pas de manière systématique et ordonnée, mais se concentre sur la composition de substance ou d'essence et d'être (a. 2), celle du genre et de la différence (a. 3), celle entre le sujet et les accidents (a. 4). Il n'est pas question de la composition hylémorphique¹⁴⁵⁸ ni de celle entre support et essence, dont les anges sont également dépourvus.

Saint Thomas établit d'emblée l'identité entre la substance de Dieu et son être, qui apparaît ainsi une nouvelle fois comme la traduction concrète la plus fondamentale de la simplicité divine. Il montrera que les compositions de genre et de différence ainsi que de sujet et d'accident supposent une différence entre l'être et la substance. La simplicité sous tous les modes s'enracine donc dans le caractère substantiel de l'être divin.

Or, pour démontrer l'identité de la substance et de l'être divins, l'article 2 ne fait pas appel à la non-composition établie dans l'article 1, en disant par exemple qu'une différence entre être et substance implique une composition, mais propose à nouveaux frais une démonstration qui remonte des causes créées à la cause divine transcendante, dont elle prouve l'existence avant d'en préciser la nature. Par là, la simplicité divine est démontrée une nouvelle fois, de façon plus

¹⁴⁵⁷ Pour une esquisse, à la tonalité « bonaventurienne », de degrés de simplicité dans le créé, voir le *Compendium theologiae*, I, 9 (*Opera omnia*, t. XLII, éd. Léonine, Rome, 1979) dont la démarche est tout à fait exceptionnelle chez Thomas. Il s'agit de démontrer que Dieu est absolument simple parce qu'il est le premier de tous les étants. Après un argument classique sur l'antériorité des composants par rapport au composé, Thomas se tourne vers les créatures, pour montrer que parmi elles aussi, primauté et simplicité vont de pair. « Videmus etiam in ordine eorum que [sic] sunt, supra composita simplicia esse : nam elementa naturaliter sunt priora corporibus mixtis ; inter ipsa etiam elementa primum est ignis, quod est subtilissimum ; omnibus autem elementis prius est caeleste corpus, quod in maiori simplicitate constitutum est, cum ab omni contrarietate sit purum. Relinquitur igitur quod primum entium oportet omnino simplex esse. » On relève la hiérarchie au sein même des quatre corps simples, qui suggère un sens positif de la simplicité, puis la simplicité supérieure du corps céleste, qui ne peut entrer en composition avec les quatre éléments. Sur les quatre éléments et le corps céleste, voir par exemple chez Thomas son *Commentaire à la Métaphysique*, livre 11, leçon 10, 2335-2338 : « Non enim est possibile, quod sit corpus simplex praeter elementa, ex quo omnia generantur, sicut quidam posuerunt vaporem : quia unumquodque resolvitur in ea ex quibus componitur : in nullis autem videmus resolvi corpora mixta nisi in quatuor elementa : non est ergo aliquod corpus simplex praeter quatuor elementa. [...] Praetermittit autem hic Philosophus de corpore caelesti, quod est praeter ipsa quatuor elementa, non tamen habet aliquam contrarietatem sive repugnantiam ad ea, nec constituuntur ex eo naturaliter corpora. »

¹⁴⁵⁸ A l'exception d'une phrase conclusive résumant les articles antérieurs : « Sic ergo patet ex praehabitis quod in Deo non est compositio materiae et formae, et quarumcumque partium substantialium, nec generis et differentiae, nec subiecti et accidentis » (q. 7, a. 4, resp.). Cependant, la composition de matière et de forme n'est pas évoquée explicitement dans ce qui précède.

analytique et moins synthétique, puisque l'identité entre l'être et l'essence permet d'exclure tous les autres modes de composition.

a. Dieu, cause propre de l'être

Un principe général anime la démonstration : quand diverses causes ont un effet commun au-delà de la diversité de leurs effets propres, c'est qu'elles produisent cet effet commun par le pouvoir d'une cause supérieure dont c'est l'effet propre¹⁴⁵⁹. Ainsi, le poivre et le gingembre engendrent de la chaleur, au-delà de leurs effets spécifiques à chacun et dus à leur nature propre ; ils produisent cette chaleur par le pouvoir d'une cause antérieure dont la chaleur est l'effet propre, que saint Thomas identifie avec le feu¹⁴⁶⁰. Au-delà des limites de cet exemple, à considérer comme une illustration pédagogique, l'idée sous-jacente est que l'effet propre d'une cause dérive de sa nature ou de sa forme propre. Si donc deux causes différentes ont un effet en commun, ce dernier n'a pour cause propre aucune de ces deux causes, dont les natures sont en effet diverses, mais une cause antérieure à ces deux-ci, de la nature de laquelle dérive en propre cet effet.

Ainsi les causes créées ont chacune un effet propre, dépendant de leurs natures respectives, mais partagent toutes un effet commun, à savoir l'être. « En effet, la chaleur fait être chaud et le constructeur fait être la maison. »¹⁴⁶¹ *Calidum esse, domum esse* : au-delà des effets spécifiques à chaque cause créée, il y a un effet commun, l'*esse*. « Il faut donc qu'il y ait une cause supérieure à toutes [les causes créées], par le pouvoir de laquelle elles causent toutes l'être, et dont l'être est l'effet propre. Cette cause est Dieu. »¹⁴⁶² Il s'agit ici d'une démonstration de l'existence de Dieu considéré comme cause transcendante dont l'effet propre est l'être, c'est-à-dire comme Créateur, seul capable de causer l'être *ex nihilo*.

L'identité en Dieu entre la substance et l'être est ensuite déduite de manière très rapide : « Or l'effet propre de n'importe quelle cause en procède selon une similitude de sa nature. Il faut

¹⁴⁵⁹ DP, q. 7, a. 2, resp. : « cum aliquae causae effectus diversos producentes communicant in uno effectu, praeter diversos effectus, oportet quod illud commune producant ex virtute alicuius superioris causae cuius illud est proprius effectus. »

¹⁴⁶⁰ DP, q. 7, a. 2, resp. : « sicut patet quod diversa complexionata conveniunt in calefaciendo, ut piper, et zinziber, et similia, quamvis unumquodque eorum habeat suum proprium effectum diversum ab effectu alterius. Unde effectum communem oportet reducere in priorem causam cuius sit proprius, scilicet in ignem. »

¹⁴⁶¹ DP, q. 7, a. 2, resp. : « Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod causant esse, sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, et aedificator causat domum. » A ce stade, c'est improprement qu'il est question de causes « créées », puisque le but du raisonnement est précisément de démontrer l'existence d'un Créateur. Il est donc trop tôt pour désigner ces causes comme créées. Il s'agit plutôt des causes sensibles, qu'on observe dans notre monde.

¹⁴⁶² DP, q. 7, a. 2, resp. : « Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent esse, et eius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus. »

donc que cela qu'est l'être, soit la substance ou la nature de Dieu. »¹⁴⁶³ Puisque l'effet propre d'une cause dérive de sa nature propre, on peut à rebours connaître la nature, l'essence ou la substance de Dieu à partir de son effet propre.

Toute cause créée a une nature distincte de son être et est de ce fait incapable de causer l'être absolument, elle ne peut que causer des effets particuliers conformes à sa nature. Dieu seul, parce qu'il est l'être même, parce que c'est là sa nature propre, peut causer non seulement des choses qui sont, mais l'être même de ces choses. Seul le Créateur, qui produit les choses dans l'être à partir de rien, est l'être substantiel.

b. L'identité d'être et d'essence, racine de la simplicité

L'identité de l'essence de Dieu à son être permet d'écarter deux autres modes de composition, entre le genre et la différence, puis entre le sujet et l'accident, et ainsi de fonder son absolue simplicité¹⁴⁶⁴.

i. *Extra genus*

Dieu n'appartient à aucun genre, il est « *omnino existens extra genus* »¹⁴⁶⁵. L'appartenance à un genre s'oppose directement aussi bien à la simplicité qu'à l'infinité divines. En effet, ce qui

¹⁴⁶³ DP, q. 7, a. 2, resp. : « Proprius autem effectus cuiuslibet causae procedit ab ipsa secundum similitudinem suae naturae. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei. »

¹⁴⁶⁴ En supposant qu'il n'existe pas un autre mode de composition possible. Si l'on se reporte aux différents modes de composition examinés dans la *Somme théologique*, Ia, q. 3, art. 1-6 (parties quantitatives, matière/forme, essence/sujet, essence/existence, genre/différence, sujet/accident), on remarque que le DP se concentre sur la seconde moitié de la série. La composition essence/existence est le sommet de cette série, les compositions ultérieures n'en sont que des conséquences. Les compositions précédentes ne concernent, dans la ST, que les étants corporels. Le DP suppose implicitement que Dieu n'est pas corporel. Il faut remarquer néanmoins que la pensée de Thomas a évolué au sujet de la composition essence/sujet. Comme l'explique S.-T. Bonino (« La simplicité de Dieu », Istituto san Tommaso, *Studi* 1996, a cura di Dietrich Lorenz, Roma, 1996, p. 117-151, section II/D/3), « dans la *Prima Pars* de la *Somme de théologie* (1266-1268), il admet une identité réelle du supôt et de la nature chez tous les êtres spirituels et, par conséquent, l'identité entre Dieu et la Dêité se déduit immédiatement de l'incorporité de Dieu. Mais, par la suite, et tout spécialement dans le *Quodl. II* (fin 1269), il reconnaît que, même chez les anges, le supôt se distingue réellement de la nature. [...] Il y a différence supôt - nature en tout être en qui il y a davantage dans le sujet concret que ce qui appartient de droit à son essence. C'est évidemment le cas pour les êtres matériels, chez lesquels la matière signée s'ajoute à l'essence. Mais c'est aussi le cas pour les créatures spirituelles, parce que, en elles, l'être (*esse*) n'appartient pas de soi à l'essence. Il n'en découle pas. Il y a donc davantage dans ce sujet qu'est l'ange que sa seule essence : il y a son être et aussi un certain nombre d'accidents spirituels (tel acte de volonté ou tel acte de pensée...). Seul Dieu est absolument identique à sa Dêité parce qu'en lui l'essence et l'être s'identifient, du fait qu'il est l'Être subsistant. Si donc saint Thomas avait écrit sa *Somme de théologie* après cette évolution, il aurait probablement situé le problème de la distinction nature - supôt après l'actuel a. 4 qui établit l'identité en Dieu de l'essence et de l'être. » Dans le DP, antérieur même à la *Prima Pars*, l'identité entre Dieu et son essence, la dêité, n'est pas envisagée, parce que conçue alors comme découlant de l'immatérialité de Dieu. Voir DP, q. 7, a. 4, resp. : « In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura ».

¹⁴⁶⁵ DP, q. 7, a. 3, ad 3.

appartient à un genre est composé de ce genre et de la différence qui spécifie ou particularise au sein de ce genre, et par là même est composé de puissance et d'acte¹⁴⁶⁶. Il est également compris dans les limites de ce genre et ainsi fini et défini. Dieu, dont l'essence est infinie, ne saurait donc être limité par un genre déterminé¹⁴⁶⁷.

Mais le premier argument¹⁴⁶⁸ qu'avance ici saint Thomas repose sur l'être substantiel de Dieu et le fait que l'être n'est pas un genre. Cet axiome est référé à Aristote¹⁴⁶⁹. En effet, aucune différence ne pourrait être ajoutée au genre que serait l'être, puisqu'une différence ne doit pas participer au genre qu'elle qualifie, or toute différence est nécessairement un étant et participe à l'être¹⁴⁷⁰. Il n'y a rien d'extérieur à l'être qui puisse venir le déterminer, puisque seul le non-être lui est extérieur. En d'autres termes, aucune différence ne peut venir actualiser l'être, puisque l'être est ce qu'il y a de plus actuel et de plus formel et est « l'actualité de tous les actes »¹⁴⁷¹. Dieu ayant pour essence l'être même, ne peut donc être dans un genre¹⁴⁷².

ii. Aucun accident

La preuve qu'il n'y a aucun accident en Dieu est intéressante, car saint Thomas montre explicitement que la composition accidentelle suppose une composition antérieure plus fondamentale.

Un accident est un élément extérieur à un sujet, qui vient s'y ajouter sans en transformer l'essence. L'accident est extérieur à l'essence d'un sujet et s'y ajoute sans que change cette essence. Être musicien est un accident pour un homme, cela n'appartient pas à la définition de l'homme, et l'homme qui devient musicien reste un homme.

¹⁴⁶⁶ DP, q. 7, a. 3, sed contra 1 et resp., « secunda ratio ». Toutefois, dans la *Somme théologique*, saint Thomas montre que les anges appartiennent à un genre et sont d'espèces diverses, alors même qu'il n'y a pas en eux de composition entre le genre et la différence spécifique. Cette composition est propre aux créatures matérielles (Ia, q. 50, a. 2, ad 1). Les anges ne sont pas de la même espèce, non en raison d'une diversité de différences spécifiques, mais en raison des divers degrés de perfection de leur forme (Ia, q. 50, a. 4, notamment ad 1 et ad 2).

¹⁴⁶⁷ DP, q. 7, a. 3, sed contra 2 et resp., « tertia ratio ».

¹⁴⁶⁸ DP, q. 7, a. 3, resp., « primo ».

¹⁴⁶⁹ Voir *Métaphysique*, B, 3, 998 b 22 sq.

¹⁴⁷⁰ DP, q. 7, a. 3, ad 4 : « Ens enim non potest esse alicuius genus, ut probat philosophus, cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum ; differentia vero non debet participare genus. »

¹⁴⁷¹ DP, q. 7, a. 2, ad 9 : « hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam : esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. »

¹⁴⁷² Rien n'est donc prédiqué univoquement de Dieu et des créatures, DP, q. 7, a. 3, ad 6.

C'est pourquoi une simple essence ne peut recevoir d'accident. Car l'accident ajouté modifierait cette essence et ce ne serait donc plus un accident. Ainsi « dans les définitions qui signifient l'essence des choses, n'importe quelle addition ou soustraction fait changer d'espèce »¹⁴⁷³. L'humanité par exemple ne peut recevoir d'accident extérieur, mais peut recevoir seulement ce qui relève de la raison d'humanité¹⁴⁷⁴.

Par conséquent, seul *ce qui a* une essence et ne se confond pas avec elle peut être le sujet d'accidents : « rien d'extérieur ne peut s'adjoindre à aucune nature, ni essence, ni forme, quoique ce qui a une nature, une forme ou une essence peut avoir en soi quelque chose d'extérieur »¹⁴⁷⁵. Ainsi l'homme « qui a l'humanité, peut avoir quelque chose d'autre qui ne relève pas de la raison d'humanité, comme la blancheur et les choses de ce genre, qui ne sont pas dans l'humanité, mais dans l'homme. »¹⁴⁷⁶

L'accident suppose que le sujet puisse accepter en lui quelque chose qui ne soit pas lui, sans que cela le transforme essentiellement. Il suppose une capacité à ne pas être totalement soi. Or la simplicité absolue dit une totale identité à soi, Dieu est tout ce qu'il a et ne peut donc avoir quelque chose qui soit autre que lui, tel un accident.

Les créatures ont toutes en commun de ne pas être ce qu'elles ont. « Dans n'importe quelle créature, on trouve une différence entre celui qui possède et ce qui est possédé », « *differentia habentis et habiti* »¹⁴⁷⁷. Saint Thomas dresse ici une échelle des êtres, pour monter ensuite à Dieu. Tout d'abord, les créatures composées, matérielles, comme l'homme. La différence *habentis/habiti* est double. En effet, l'homme est doublement composé d'essence et de matière individuelle, ainsi que d'être et d'essence. « Le suppôt ou l'individu a la nature de l'espèce, comme l'homme l'humanité, et il a ensuite son être ; par conséquent un accident peut exister dans un homme, mais pas dans l'humanité ni dans son être. »¹⁴⁷⁸ L'homme peut être le sujet d'accidents, car il n'est pas ce qu'il a, et ce doublement, puisqu'il n'est ni son essence ni son être. Les substances simples que sont les anges ne sont pas non plus tout ce qu'elles ont, bien qu'en elles le sujet et l'essence se confondent. Demeure en effet chez les anges la différence proprement

¹⁴⁷³ DP, q. 7, a. 4, resp. : « in definitionibus quae essentiam rerum significant quodlibet additum vel subtractum variat speciem ».

¹⁴⁷⁴ DP, q. 7, a. 4, resp. : « humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. »

¹⁴⁷⁵ DP, q. 7, a. 4, resp. : « nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adiungitur, licet id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere ».

¹⁴⁷⁶ DP, q. 7, a. 4, resp. : « Homo autem qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et huiusmodi, quae non insunt humanitati, sed homini. »

¹⁴⁷⁷ DP, q. 7, a. 4, resp. : « In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. »

¹⁴⁷⁸ DP, q. 7, a. 4, resp. : « In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia, quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse : homo enim nec est humanitas nec esse suum ; unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel eius esse. »

créaturelle d'être et d'essence¹⁴⁷⁹. Les anges peuvent ainsi être le sujet d'accidents, cependant précise saint Thomas, seulement des accidents intelligibles et non matériels¹⁴⁸⁰. En s'aidant de la *Somme théologique*, Ia, q. 54, a. 3, ad 2, on peut comprendre que les accidents intelligibles désignent les accidents qui suivent l'espèce ou l'essence, tandis que les accidents dit matériels suivent le principe d'individuation qu'est la matière. Les créatures matérielles, comme les hommes, ont des accidents des deux types (par exemple l'intellect/une grande taille), tandis que les anges n'ont que les premiers.

Dieu en revanche n'a aucun accident, pas même intelligible, parce qu'il est identique à son propre être : « Mais en Dieu, il n'y a aucune différence entre celui qui possède et ce qui est possédé, ou entre ce qui participe et le participé ; bien plutôt il est lui-même et sa nature et son être ; c'est pourquoi rien d'étranger ou d'accidentel ne peut exister en lui. »¹⁴⁸¹

Saint Thomas a donc démontré selon deux voies différentes la non-composition du Créateur. Tout d'abord, il a raisonné *a priori* en confrontant l'idée de composition à celle de primauté. La définition même de 'composé' implique que celui-ci est imparfait, mêlé de puissance et d'acte, dépendant et second, tandis que la primauté – qui situe le Créateur par rapport aux créatures – implique perfection, pure actualité et indépendance. Puis, selon une démarche *a posteriori*, Thomas a démontré l'existence d'un Créateur simple. Partant de l'observation des causes particulières qui nous entourent, il a déduit l'existence nécessaire d'une cause de l'être – c'est-à-dire d'un Créateur – qui a pour essence l'être même. Or, puisque la composition être/essence est la condition nécessaire des autres modes de composition, il en résulte que le Créateur n'est aucunement composé.

Selon cette même double démarche, *a priori*, *a posteriori*, saint Thomas justifie aussi que cette simplicité n'est pas une pauvreté, mais au contraire une plénitude. Il suggère, par une analyse *a priori*, que l'être substantiel est absolument parfait et sans manque aucun. Il n'a pas d'accident, car il n'en a pas besoin, il est riche par lui-même sans avoir recours à des compléments extérieurs à lui. L'être est ce qu'il y a de plus actuel et de plus formel, il ne peut donc être enrichi par rien, d'où cette affirmation remarquable, « *esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium*

¹⁴⁷⁹ DP, q. 7, a. 4, resp. : « In substantiis vero *simplicibus* est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura : quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna ; non est autem suum esse ; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. » Nous soulignons : ici la composition est assimilée à la matérialité et la simplicité à l'immatérialité ; la simplicité n'est pas réservée à Dieu.

¹⁴⁸⁰ DP, q. 7, a. 4, resp. : « Unde in huiusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale. »

¹⁴⁸¹ DP, q. 7, a. 4, resp. : « In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati ; immo ipse est et sua natura et suum esse ; et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. »

perfectionum »¹⁴⁸², « l'être est l'actualité de tous les actes, et à cause de cela il est la perfection de toutes les perfections »¹⁴⁸³. Sans doute la forme actualise la matière, mais la forme elle-même doit être actualisée par l'être. Dans la *Somme théologique*, Thomas précise ainsi : « l'être même est le plus parfait de tous, car il est par rapport à toutes [les choses] comme l'acte. En effet, rien n'a d'actualité, sinon en tant qu'il est, par suite l'être même est l'actualité de toutes les choses, et aussi de toutes les formes. »¹⁴⁸⁴ « L'être est ce qu'il y a de plus intime dans quoi que ce soit, et qui pénètre au plus profond de toutes [choses], puisqu'il est formel à l'égard de tout ce qu'il y a dans une chose »¹⁴⁸⁵. L'être n'est pas une perfection parmi d'autres, mais le principe de toute perfection, il est simple et indéterminé non par manque mais par plénitude radicale et absolue. Dieu a toutes les perfections puisqu'il est ce qui est au principe de chacune et la définit comme perfection. Ce raisonnement *a priori* est complété par une démarche *a posteriori*, qui part de la multitude des créatures et de leurs perfections, pour remonter à leur origine créatrice.

2. Simplicité divine et multiplicité des créatures

A première vue, l'observation des créatures joue aussi bien en faveur qu'en défaveur de la simplicité divine. En tant qu'elles causent toutes de l'être au-delà de leurs effets propres, elles indiquent l'existence d'un Créateur, qui est l'être même et donc absolument simple. Mais en tant qu'elles sont multiples, ne supposent-elles pas un Créateur habité lui-même par cette multiplicité dont il est la cause ? C'est l'objection principale faite à la simplicité divine dans le *DP*, et la

¹⁴⁸² *DP*, q. 7, a. 2, ad 9.

¹⁴⁸³ Dans son introduction à la traduction du *De Ente et Essentia* (Paris, Seuil, 1996, p. 58-59), Cyrille Michon synthétise les caractéristiques de l'*esse* chez Thomas : « Thomas dit aussi que l'être est l'acte de la forme (elle-même éventuellement acte d'une matière) [*Quaest. de spir. creat.*, art. 1]. Il recourt souvent à l'exemple de la lumière et de la blancheur : elles ne sont effectives, réelles, existantes, que si l'acte de luire ou de blanchoyer est exercé. De la même manière, une forme n'existe, et n'informe éventuellement une matière, que si l'acte d'être est exercé en elle [*CS III*, d. 6, q. 2, a. 2 ; *CG*, II, 54]. L'être (*esse*) est donc un acte [*CG*, I, 22 ; *ST*, Ia, q. 5, a. 1, ad 1], une perfection, l'acte de tout acte et la perfection de toute perfection [notre passage du *DP* ; *ST*, Ia, q. 3, a. 4 ; q. 4, a. 1, ad 3 ; q. 5, a. 1 ; *Quodl. XII*, q. 5, a. 1], ce qui est le plus intime à chaque chose, et qui actualise toutes ses perfections (ce qu'il y a de plus formel en elle) [*ST*, Ia, q. 8, a. 1, resp.]. Il est l'acte de l'étant, ce par quoi l'étant est un étant, ce qui explique que le nom d'*ens* soit tiré de *esse* [*Quaest. de ver.*, q. 1 ; *CS I*, d. 8, q. 1, a. 1 ; d. 25, q. 1, a. 4 ; *CG I*, 25 ; II, 59]. Il faut donc poser que l'être est reçu, à la manière dont la forme est reçue par la matière. Mais l'étant n'est pas ce qui reçoit l'acte, il est constitué par lui ; ce qui est puissance par rapport à l'acte d'être, c'est l'essence : elle reçoit l'être, elle y participe, elle le limite, elle s'unit à lui, autant d'expressions dont se sert Thomas pour signifier le lien entre l'être et l'essence. »

¹⁴⁸⁴ *ST*, Ia, q. 4, a. 1, ad 3 : « ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. »

¹⁴⁸⁵ *ST*, Ia, q. 8, a. 1, resp. : « Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt. »

première qui ouvre la question 7 : puisque de l'un simple ne peut provenir qu'une chose une et que la multitude procède de Dieu, c'est que Dieu n'est pas simple¹⁴⁸⁶.

Dans la question 3 sur la puissance de créer, Thomas a examiné ce même argument, mais formulé en sens inverse. La simplicité de Dieu était préservée, mais au détriment de sa puissance créatrice universelle. Il n'aurait lui-même qu'un seul effet – une Intelligence par exemple – et la multitude procéderait d'effets de Dieu et non de Dieu lui-même. « De l'un simple ne procède que du simple. Or Dieu est absolument simple. Donc les composés ne viennent pas de lui, mais d'un autre auteur. »¹⁴⁸⁷ Thomas vise ici nommément les penseurs néoplatoniciens de langue arabe, l'auteur du *Livre des Causes*, Avicenne et Al-Ghazâlî¹⁴⁸⁸ :

« Ce fut la position de certains philosophes que Dieu créa les créatures inférieures par la médiation [de créatures] supérieures, comme on le voit dans le *Livre des Causes*, la *Métaphysique* d'Avicenne et celle d'Al-Ghazâlî. Ils furent poussés à cette opinion parce qu'ils croyaient que d'un simple, un seul pouvait provenir immédiatement, et que la multitude procédait de l'un premier par la médiation de celui-là. Mais nous, nous soutenons que les choses procèdent de Dieu par mode de science et d'intellect, mode selon lequel rien n'interdit que de Dieu un, premier et simple, une multitude provienne immédiatement, selon que sa sagesse contient toutes [choses]. »¹⁴⁸⁹

« Qu'un seul ne produise qu'un seul effet, cela vaut pour un agent par nécessité de nature. Cependant il n'est pas nécessaire que l'effet soit simple comme la cause, parce qu'il n'est pas nécessaire que l'effet égale la cause ni en universalité ni en simplicité. Mais Dieu n'agit pas par nécessité de nature, mais par volonté : aussi il peut faire des simples et des composés, des muables et des immuables. »¹⁴⁹⁰

Thomas réfute à deux niveaux le principe selon lequel du simple ne procède que du simple. D'une part il distingue entre l'un et le simple ; il est vrai dans le cas des agents naturels que de l'un ne procède que de l'un, car « la nature est déterminée à un seul [effet] »¹⁴⁹¹, mais de la cause à l'effet il peut y avoir un déficit¹⁴⁹², de sorte que l'effet ne soit pas aussi simple que la cause. Mais d'autre part, dans le cas de la création, Dieu n'agit pas de façon nécessaire, mais selon sa sagesse et sa volonté, selon sa volonté en tant qu'éclairée par son intelligence. Dans ce cas,

¹⁴⁸⁶ *DP*, q. 7, a. 1, obj. 1 : « Ab uno enim simplici non est natum esse nisi unum : idem enim semper facit idem, secundum philosophum. Sed a Deo procedit multitudo. Ergo ipse non est simplex. »

¹⁴⁸⁷ *DP*, q. 3 a. 6, obj. 22 : « ab uno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex. Ergo huiusmodi composita non sunt ab ipso, sed ab alio auctore. »

¹⁴⁸⁸ Voir John Wippel, « The Latin Avicenna as a source for Thomas Aquinas's Metaphysics », notamment « Avicenna's theory of emanation », p. 50-64 (in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2007).

¹⁴⁸⁹ *DP*, q. 3, a. 4, resp. : « quorundam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in Lib. de causis ; et in Metaphys. Avicennae, et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. »

¹⁴⁹⁰ *DP*, q. 3, a. 6, ad 22 : « ratio illa procedit de agente per necessitatem naturae, quod si unum sit, unum effectum producit. Nec tamen oportet effectum esse simplicem sicut causam : quia nec in universalitate nec in simplicitate oportet effectum causae aequari. Deus vero non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem : unde potest simplicia et composita mutabilia et immutabilia facere. »

¹⁴⁹¹ *DP*, q. 2, a. 3, resp. : « Natura enim ad unum determinata est. » Voir sur ce principe et la nécessité de nature, Beatrice H. Zedler, « Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei' », p. 115.

¹⁴⁹² Il n'y en a pas nécessairement un. Le feu cause du feu. Le Fils égale le Père, et il en procède selon une génération naturelle, voir *DP*, q. 2, a. 3.

l'action n'est pas déterminée à un seul effet. La multitude peut procéder de Dieu en tant que « sa sagesse contient toutes choses ». C'est dans son intelligence que préexisterait la multitude du créé. Dans la question 7, saint Thomas affine son analyse de l'action divine et la nuance : il montre que Dieu agit *à la fois* selon son intelligence et selon sa nature, et précise ainsi la façon dont le multiple préexiste en Dieu.

A. Simplicité, infinité et fécondité

L'article 8 sur l'existence de relations entre Dieu et les créatures permet à saint Thomas de justifier positivement qu'une multitude procède d'un Dieu absolument simple.

Après avoir montré que la relation, à la différence des autres catégories accidentelles, n'implique pas de composition avec son sujet et est donc compatible avec la simplicité de ce dernier, saint Thomas va plus loin et montre que la multitude des relations est une conséquence de la simplicité.

« La multitude des relations qui existe entre [un sujet] et d'autres [choses] n'est pas contraire à la raison de simplicité de [ce sujet] ; bien plutôt, plus une chose est simple, plus elle est accompagnée de nombreuses relations. En effet, plus quelque chose est simple, moins son pouvoir est limité, aussi sa causalité s'étend-elle à plusieurs [choses] (*ad plura*). C'est pourquoi le *Livre des Causes* [prop. XVII] dit que tout pouvoir uni est plus infini qu'un pouvoir multiplié. »¹⁴⁹³

Dans la lignée de la proposition XVII, 138 du *De causis*¹⁴⁹⁴, la simplicité absolue de l'essence divine et donc de la puissance divine a pour corollaire l'infinité de cette même puissance. La simplicité, suggère l'argument, dit en effet l'absence de limites, car qui dit limites, dit parties et composition. Or il est naturel qu'une puissance infinie puisse causer un nombre infini d'effets. La multiplicité des créatures témoigne de l'infinité de la puissance divine, elle-même corollaire de la simplicité de Dieu. C'est donc l'infinité divine qui permet de faire le pont entre la simplicité de Dieu et la multiplicité des créatures.

La multitude de créatures implique une multitude de relations entre Dieu et les créatures, non seulement des relations d'origine, i. e. de principii à principe, mais aussi, précise Thomas, des

¹⁴⁹³ DP, q. 7, a. 8, resp. : « Ex hoc autem apparet quod non est contra rationem simplicitatis alicuius multitudo relationum quae est inter ipsum et alia ; immo quanto simplicius est tanto concomitantur ipsum plures relationes. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus (eius) est minus limitata, unde ad plura se extendit sua causalitas. Et ideo in libro de causis [prop. 17] dicitur, quod omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. »

¹⁴⁹⁴ Voir le Commentaire par saint Thomas du *De causis* (~1272) : *In librum de causis expositio* (éd. Marietti, 1955), propositio XVII, p. 100-101. Saint Thomas la rapproche de la proposition XCV de Proclus : « omnis potentia unitior existens est infinitior quam plurificata. »

relations de diversité, « parce qu'il est nécessaire que l'effet soit distinct de la cause, puisque rien n'est sa propre cause. »¹⁴⁹⁵

« C'est pourquoi il suit de la suprême simplicité de Dieu que des rapports ou des relations infinies existent entre les créatures et lui, selon qu'il produit des créatures diverses par rapport à lui, bien que lui ressemblant en quelque façon. »¹⁴⁹⁶

C'est ce double rapport d'une part de diversité, c'est-à-dire de déficience, et d'autre part de ressemblance des créatures à l'égard de Dieu qui permet de comprendre que la multiplicité du créé n'en implique aucune en retour en Dieu.

B. Multiplicité dans les effets, mais unité dans la cause

Bien que l'on puisse fonder la multiplicité des créatures sur la simplicité de leur Créateur, *via* son infinité, comment répondre à l'objection initiale ? Le produit ne ressemble-t-il pas au producteur ? La multiplicité des créatures ne suppose-t-elle pas en Dieu une multiplicité de formes¹⁴⁹⁷ ?

Raisonnement ainsi, c'est faire de Dieu un agent univoque, qui produit quelque chose d'exactly semblable à soi. Or tel n'est pas l'agent divin.

a. L'agent divin

L'article 1 sur la simplicité divine contient toute une analyse¹⁴⁹⁸ des différents types d'agents, qui détermine quel type d'agent est Dieu, afin de justifier que ce qui est multiple dans les effets est un en Dieu.

Saint Thomas distingue deux grandes catégories d'agents, les agents naturels, *agentes per naturam*, et les agents-artisans, *agentes per artem*¹⁴⁹⁹.

¹⁴⁹⁵ DP, q. 7, a. 8, resp. : « Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium et ea quae a principio sunt, non solum quidem relationem originis, secundum quod principiata oriuntur a principio, sed etiam relationem diversitatis : quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius. »

¹⁴⁹⁶ DP, q. 7, a. 8, resp. : « Et ideo ad summam Dei simplicitatem consequitur quod infinitae habitudines sive relationes existant inter creaturas et ipsum, secundum quod ipse creaturas producit a seipso diversas, aequaliter tamen sibi assimilatas. »

¹⁴⁹⁷ DP, q. 7, a. 1, obj. 8 : « ubicumque invenitur multitudo formarum, ibi oportet esse compositionem. Sed in Deo invenitur multitudo formarum ; quia, sicut dicit Commentator, omnes formae sunt actu in primo motore, sicut sunt in potentia in prima materia. Ergo in Deo est compositio. »

¹⁴⁹⁸ DP, q. 7, a. 1, ad 8.

Les agents naturels¹⁵⁰⁰ dont les effets leur ressemblent parfaitement et leur sont égaux en puissance sont les agents « univoques ». Ainsi le feu, qui engendre le feu. Dans ce cas, la forme de l'effet est dans l'agent selon la même raison. La raison de feu est la même dans le producteur et dans le produit.

Mais lorsque les effets ont une puissance qui n'égale pas celle de l'agent et ne lui ressemblent pas parfaitement, l'agent naturel est alors « équivoque », comme le soleil, qui engendre non pas un soleil, mais le feu. Dans ce cas, la forme de l'effet est dans l'agent non pas selon la même raison, mais sur « un mode plus sublime ».

Quant aux agents qui produisent par l'art, les formes de leurs effets préexistent dans leur esprit selon la même raison, mais non pas selon le même mode d'être, puisque ce qui a un « être matériel » dans les effets a un « être intelligible » dans l'esprit de l'artisan¹⁵⁰¹.

Comment situer Dieu parmi cette classification ?

Il tient des deux types d'agents, par la nature et par l'art¹⁵⁰². Parce qu'il est un artisan absolument supérieur et suprême, il agit aussi par sa nature. En lui ces deux manières d'agir, distinctes chez les créatures, se réconcilient.

Il est certain que Dieu, parce qu'il produit par son intelligence, agit à la manière d'un artisan. Les formes de ses créatures préexistent dans son intelligence.

Cependant, tandis que les artisans inférieurs utilisent des natures autres qu'eux-mêmes, extérieures, à titre d'instrument, l'art divin n'utilise aucune nature extérieure pour créer ; « il produit son effet par le pouvoir de sa propre nature ». En ce sens, Dieu est aussi un agent naturel. Or, puisqu'aucun effet créé n'égale le pouvoir divin, Dieu est un agent équivoque. Les formes des créatures préexistent donc dans l'essence de Dieu, mais sur un mode plus sublime.

¹⁴⁹⁹ Cela rappelle *Métaphysique*, Z 7, où Aristote distingue les générations naturelles, les productions de l'art (dont la forme est dans l'esprit de l'artiste) et les productions dues au hasard.

¹⁵⁰⁰ *DP*, q. 7, a. 1, ad 8 : « In agente namque per naturam, invenitur forma effectus secundum quod agens in sua natura assimilatur sibi effectum, eo quod omne agens agit sibi simile. Quod quidem contingit dupliciter : quando enim effectus perfecte assimilatur agenti, utpote adaequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente secundum eandem rationem, ut patet in agentibus univocis, ut cum ignis generat ignem ; quando vero effectus non perfecte assimilatur agenti, utpote non adaequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente non secundum eandem rationem, sed sublimiori modo ; ut patet in agentibus aequivocis, ut cum sol generat ignem. »

¹⁵⁰¹ *DP*, q. 7, a. 1, ad 8 : « In agentibus autem per artem, formae effectuum praexistunt secundum eandem rationem, non autem eodem modo essendi, nam in effectibus habent esse materiale, in mente vero artificis habent esse intelligibile. » Cela évoque nettement Aristote, *Métaphysique*, Z 7, 1032 b 1 sq. : « quant aux productions de l'art, ce sont celles dont la forme est dans l'esprit de l'artiste. [...] d'une certaine manière, la santé vient de la santé, la maison, de la maison, le matériel, de l'immatériel [...] »

¹⁵⁰² *DP*, q. 7, a. 1, ad 8 : « Utroque autem modo formae rerum sunt in Deo : cum enim ipse agit res per intellectum, non est sine actione naturae. In inferioribus autem artificibus ars agit virtute extraneae naturae, qua utitur ut instrumento, sicut figulus igne ad coquendum laterem. Sed ars divina non utitur exteriori natura ad agendum, sed virtute propriae naturae facit suum effectum. »

b. Une double similitude

Parce que Dieu est un agent à la fois selon l'art et selon la nature, et puisqu'un agent produit quelque chose qui lui ressemble d'une manière ou d'une autre¹⁵⁰³, il y a deux sortes de similitude entre Dieu et les créatures, selon qu'on considère Dieu comme un agent-artisan ou un agent naturel. Cela est précisé très clairement plus loin, dans l'article 7 consacré à l'univocité ou l'équivocité des noms divins :

« Entre la créature et Dieu, la similitude est double. L'une de la créature à l'intellect divin : ainsi la forme intelligée par Dieu est de la même raison avec la chose intelligée, bien qu'elle n'ait pas le même mode d'être ; parce que la forme intelligée est seulement dans l'intellect, tandis que la forme de la créature est aussi dans la chose. D'une autre manière [il y a similitude] selon que l'essence divine elle-même est la similitude absolument éminente (*superexcellens*) de toutes les choses, et [qui n'est pas] de la même raison [que ces dernières]. »¹⁵⁰⁴

Les formes des produits de l'art préexistent dans l'esprit de l'artisan selon la même raison, mais non selon le même mode d'être. La maison matérielle vient pour ainsi dire de la maison immatérielle. Ainsi en va-t-il de l'artisan divin, dont l'intelligence contient donc toutes les formes des créatures, mais sur un mode intelligible. Cette multitude de formes pensées par l'intellect divin ne remet pas en cause sa simplicité, car, précise saint Thomas, Dieu pense toutes les formes créées en pensant sa propre essence divine, « *in intellectu eius sunt multa intellecta per unum et idem, quod est sua essentia* », ce qui n'implique aucune composition dans l'intelligence divine¹⁵⁰⁵.

Mais puisque Dieu crée aussi à la manière d'un agent naturel, sans recours à aucune nature extérieure, par le seul pouvoir de sa propre nature, les formes des créatures préexistent aussi dans la nature même de Dieu. C'est ainsi par exemple que la bonté des créatures imite la bonté divine, en tant qu'elle préexiste dans l'essence divine, et non en tant que Dieu pense, à la manière de l'artisan, la bonté des créatures¹⁵⁰⁶.

De cette similitude entre Dieu et les créatures dériverait une composition en Dieu si ce dernier était un agent univoque, à la manière du feu engendrant le feu, ou de l'homme engendrant

¹⁵⁰³ Sur le principe *omne agens agit sibi simile*, voir John F. Wippel, « Thomas Aquinas on our knowledge of God and the axiom that every agent produces something like itself », in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2007, p. 152-171.

¹⁵⁰⁴ *DP*, q. 7, a. 7, ad 6 : « inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum : et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eundem modum essendi ; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re. Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. »

¹⁵⁰⁵ *DP*, q. 7, a. 1, ad 8 : « Similiter in intellectu eius sunt multa intellecta per unum et idem, quod est sua essentia. Quod autem per unum intelligantur multa, non inducit compositionem intelligentis ; unde nec ex hac parte sequitur compositio in Deo. »

¹⁵⁰⁶ Voir *DP*, q. 7, a. 7, ad 6.

l'homme. Mais Dieu ne crée pas Dieu, il crée des êtres qui, s'ils lui ressemblent, lui sont cependant infiniment inférieurs, à la manière dont le soleil engendre le feu. Les formes des créatures sont donc en Dieu non pas selon la même raison, mais sur un mode bien plus sublime et éminent, qui est un mode unitaire préservant la simplicité divine.

« Les formes des choses sont donc dans la nature divine comme dans le pouvoir opératif, non selon la même raison, puisqu'aucun effet n'égale son pouvoir. Par suite, toutes les formes qui sont multipliées dans les effets sont ici [en Dieu] comme unes (*ut unum*) ; et ainsi aucune composition n'en provient. »¹⁵⁰⁷

La même idée est exprimée à plusieurs reprises : l'essence divine est la « *similitudo superexcellens* »¹⁵⁰⁸ de toutes les créatures ; les formes des créatures sont en Dieu non selon la même raison, mais « *eminentius* »¹⁵⁰⁹, « *per quemdam modum altiore* »¹⁵¹⁰, elles « qui sont distinctes et divisées entre elles dans les divers effets, sont unies [en Dieu] comme dans un pouvoir commun »¹⁵¹¹, « les perfections des choses créées sont semblables à Dieu selon son essence unique et simple »¹⁵¹². C'est la déficience des créatures à représenter parfaitement leur cause qui explique que ce qui est un en Dieu soit multiple dans ses effets¹⁵¹³. La multitude du créé n'est pas le fruit de sa ressemblance à Dieu, mais de sa déficience à lui ressembler parfaitement. Elle n'oblige donc pas à poser de multitude en Dieu, mais est le mode proprement créé des perfections qui existent en Dieu sur un mode absolument simple.

¹⁵⁰⁷ DP, q. 7, a. 1, ad 8 : « Formae ergo rerum sunt in natura divina ut in virtute operativa, non secundum eandem rationem, cum nullus effectus virtutem illam adaequet. Unde sunt ibi ut unum omnes formae quae in effectibus multiplicentur ; et sic nulla provenit inde compositio. »

¹⁵⁰⁸ DP, q. 7, a. 7, ad 6.

¹⁵⁰⁹ DP, q. 7, a. 5, resp. : « Quando vero effectus non adaequat virtutem agentis, forma non est secundum eandem rationem in agente et facto, sed in agente eminentius. »

¹⁵¹⁰ DP, q. 7, a. 5, resp., voir ci-dessous.

¹⁵¹¹ DP, q. 7, a. 5, resp. : « Constat autem quod nullus effectus adaequat virtutem primi agentis, quod Deus est ; alias ab una virtute ipsius non procederet nisi unus effectus. Sed cum ex eius una virtute inveniamus multos et varios effectus procedere, ostenditur nobis quod quilibet eius effectus deficit a virtute agentis. Nulla ergo forma alicuius effectus divini est per eandem rationem, qua est in effectu in Deo : nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiore ; et inde est quod omnes formae quae sunt in diversis effectibus distinctae et divisae ad invicem, in eo uniantur sicut in una virtute communi, sicut etiam omnes formae per virtutem solis in istis inferioribus productae, sunt in sole secundum unicam eius virtutem, cui omnia generata per actionem solis secundum suas formas simulantur. Et similiter perfectiones rerum creaturarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam eius. » (nous soulignons)

¹⁵¹² DP, q. 7, a. 5, resp., voir ci-dessus.

¹⁵¹³ DP, q. 7, a. 1, ad 1 : « Cum enim agens agat sibi simile, et effectus deficient a repraesentatione suae causae, oportet quod illud quod in causa est unitum, in effectibus multiplicetur ; sicut in virtute solis sunt quasi unum omnes formae generabilium corporum, et tamen in effectibus distinguuntur. Et exinde contingit quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus, sicut ignis per suum calorem liquefacit et coagulat, et mollificat et indurat, et comburit et denigrat. Et homo per virtutem rationis acquirit diversas scientias, et operatur diversarum artium opera ; unde et multo amplius Deus per unam suam simplicem virtutem potest multa creare » (nous soulignons). Remarquons dans ce texte la comparaison avec les créatures, qui obéissent au même principe : le feu par sa seule chaleur a différentes actions et même des actions contraires (liquéfier, coaguler ; amollir, durcir etc.), l'homme par sa seule raison a plusieurs sciences. Pour ainsi dire, Thomas donne ici une contuition de l'alliance entre simplicité divine et multitude du créé. Sur la déficience des créatures par rapport à Dieu, voir aussi q. 7, a. 4, ad 5 : « exemplata non semper repraesentant perfecte exemplar ; unde quandoque quod est in exemplari deficienter et imperfecte invenitur in exemplato ; et praecipue in his quae exemplantur a Deo, qui est exemplar omnem creaturae proportionem excedens. »

c. Conséquence sur les noms divins

Cette étude de la déficience du créé par rapport à Dieu permet de mieux appréhender à la fois la légitimité et les limites des noms divins.

Bien que les noms divins comme « bon, sage ou juste » semblent impliquer une diversité entre les perfections ainsi désignées ainsi qu'entre Dieu et chaque perfection¹⁵¹⁴, saint Thomas soutient qu'ils signifient bel et bien la substance divine absolument simple, sans pour autant être synonymes.

Si Dieu est dit sage, ce n'est pas, oppose Thomas à Maïmonide, parce que Dieu agirait à la manière du sage ou pour exprimer négativement que Dieu n'est pas ignorant. Dans le premier cas, on ne pourrait plus faire de différence entre des propositions du type « Dieu est en colère, Dieu est un feu », où effectivement on désigne une similitude dans l'agir, et celles comme « Dieu est bon, ou sage etc. » où l'on vise la substance même de Dieu. Selon cette interprétation, de surcroît, l'attribution à Dieu de toutes ces perfections dépendrait de l'existence des créatures. Saint Thomas récuse également l'interprétation purement négative des noms divins, dans la mesure où toute négation est fondée sur une affirmation ; si le sens de ces noms était purement négatif, alors, argumente saint Thomas avec humour, on pourrait dire que Dieu est un lion puisqu'il n'existe pas à la manière d'un oiseau¹⁵¹⁵.

Les noms comme « sage, juste ou bon » signifient bien la substance même de Dieu, mais « *deficienter et imperfecte* »¹⁵¹⁶. Cette déficience n'est que le reflet de la déficience des créatures à imiter parfaitement leur Créateur, puisque notre intelligence ne connaît Dieu qu'à partir de ses effets, c'est-à-dire des créatures. Notre intelligence reçoit sa connaissance « des choses inférieures »¹⁵¹⁷, « des choses créées »¹⁵¹⁸, elle connaît Dieu non « par essence », mais « à partir de ses effets »¹⁵¹⁹. La multiplicité des noms divins vient de ce que les perfections qui ne font qu'un en Dieu, où elles existent sur un mode absolument éminent, sont distinctes les unes des autres parmi les créatures. Cette multiplicité n'empêche pas les noms divins de signifier la substance divine elle-même, mais de la signifier « parfaitement, selon ce qu'elle est » ; ces noms signifient la

¹⁵¹⁴ Voir par exemple *DP*, q. 7, a. 5, obj. 9 et 12.

¹⁵¹⁵ Voir *DP*, q. 7, a. 5, resp., A.

¹⁵¹⁶ *DP*, q. 7, a. 5, resp., B : « Et ideo, secundum sententiam Dionysii, dicendum est, quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte ». On relève la forte présence du Pseudo-Denys dans cet article 5.

¹⁵¹⁷ *DP*, q. 7, a. 2, ad 7 : « Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. »

¹⁵¹⁸ *DP*, q. 7, a. 5, resp. : « Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis et huiusmodi. »

¹⁵¹⁹ *DP*, q. 7, a. 4, ad 8 : « Deum autem nos non videmus hic per essentiam, sed consideramus eum ex eius effectibus. »

substance divine « selon qu'elle est intelligée par nous »¹⁵²⁰. Ainsi la complexité de la proposition « Dieu est bon » est référée non à une composition existant en Dieu, mais à celle qui est dans notre intelligence¹⁵²¹. C'est toute la distinction entre *res significata* et *modus significandi* qui est ici convoquée¹⁵²².

Bien que les noms divins signifient une même chose simple, à savoir la substance divine, ils ne sont pas pour autant synonymes, dans la mesure où les raisons de ces noms diffèrent. Se référant à Averroès, saint Thomas affirme que « la multiplicité en Dieu est seulement selon une différence dans l'intellect, et non dans l'être, que nous disons un réellement et multiple selon la raison. »¹⁵²³ Cependant, pour que notre discours théologique soit vrai, il faut que les raisons des noms divins aient un fondement *ex parte rei*¹⁵²⁴. Saint Thomas montre que ces raisons, bien que diverses, ont un unique répondant en Dieu, dont la simplicité n'est ainsi pas compromise. De même que les créatures diverses imitent toutes le même Dieu absolument simple, mais chacune imparfaitement, de même les diverses raisons des noms divins sont des similitudes imparfaites de l'essence divine. L'essence divine est l'unique répondant des diverses raisons des perfections attribuées à Dieu¹⁵²⁵. Certes, elle n'a qu'une seule similitude parfaite, c'est le Verbe, mais elle peut avoir plusieurs similitudes imparfaites, chacune la représentant de manière à la fois véridique et déficiente¹⁵²⁶.

C'est parce que notre intelligence ne connaît Dieu qu'à partir du créé et que le créé imite Dieu imparfaitement, dégradant son unité en multiplicité, que les noms divins sont multiples, et en aucun cas parce que Dieu comprendrait en lui-même une certaine multiplicité :

¹⁵²⁰ DP, q. 7, a. 5, resp. : « licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. »

¹⁵²¹ DP, q. 7, a. 5, ad 12 : « complexio huius termini, cum dicitur Deus bonus, non refertur ad aliquam compositionem quae sit in Deo, sed ad compositionem quae est in intellectu nostro. »

¹⁵²² Voir DP, q. 7, a. 2, ad 7 ; a. 5, ad 2. Voir Irène Rosier, « *Res significata* et *modus significandi* : Les implications d'une distinction médiévale », p. 153-154 sur le DP (in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1995, p. 135-168).

¹⁵²³ DP, q. 7, a. 6, resp. : « Et ideo dicit Commentator XI metaphysicorum, quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu, et non in esse, quod nos dicimus unum secundum rem, et multa secundum rationem. »

¹⁵²⁴ DP, q. 7, a. 6, resp. : « Istaem diversae rationes in intellectu nostro existentes, non possunt tales rationes esse quibus nihil respondeat ex parte rei : ea enim quorum sunt istae rationes, intellectus noster Deo attribuit. Unde si nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secundum eius effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo, et omnes propositiones huiusmodi attributiones significantes ; quod est inconveniens. »

¹⁵²⁵ DP, q. 7, a. 6, resp. : « Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum, sint imperfectae similitudines et non eiusdem rationis cum ipsa divina essentia, nihil prohibet quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subiecto : sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. »

¹⁵²⁶ Voir DP, q. 7, a. 6, ad 4 : « licet Deus sit omnino unus, tamen istae multae conceptiones vel rationes non sunt falsae, quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas repraesentata. Essent autem falsae, si nihil eis responderet. »

« La cause de la diversité ou de la multiplicité des noms est donc du côté de notre intellect, qui ne peut parvenir à voir l'essence de Dieu selon ce qu'elle est, mais qui la voit par ses similitudes multiples et déficientes, se reflétant dans les créatures comme dans un miroir. »¹⁵²⁷

Les créatures représentent Dieu de façon déficiente, mais par la foi saint Thomas soutient que Dieu a un Fils qui le représente parfaitement. Cependant Dieu peut-il être à la fois simple et Père ?

3. Simplicité divine et fécondité trinitaire

Dans le *DP*, Thomas confronte, on l'a vu, la simplicité de Dieu à sa fécondité créatrice. Dans une moindre mesure, mais néanmoins plus intensément que dans ses autres œuvres, il la confronte également à sa fécondité trinitaire¹⁵²⁸.

Dans la question 2 sur la puissance que Dieu a d'engendrer, Thomas articule de façon très intéressante fécondité créatrice et fécondité trinitaire, ainsi que génération créée et génération divine ; il montre indirectement 1/ que la simplicité de Dieu est à la racine de sa fécondité trinitaire, dans la mesure où sa pure actualité implique qu'il se communique au plus haut point, et 2/ que si les processions trinitaires ne menacent pas l'unicité divine, c'est parce que Dieu est absolument simple :

« c'est la nature de n'importe quel acte, de se communiquer autant que possible. Aussi chaque agent agit selon qu'il est en acte. Mais agir n'est rien d'autre que communiquer ce par quoi l'agent est en acte, dans la mesure où c'est possible. Or la nature divine est en acte de la façon la plus grande et la plus pure. Aussi elle se communique elle-même autant que possible. Mais elle se communique par sa seule similitude aux créatures, comme chaque peut le voir ; car n'importe quelle créature est un étant selon une similitude de [la nature divine]. Mais la foi catholique pose aussi un autre mode de communication de [cette nature divine], où elle se communique d'une communication presque naturelle : ainsi, de même que celui à qui se communique l'humanité est un homme, de même celui à qui se communique la déité, non seulement est semblable à Dieu, mais est vraiment Dieu.

Mais ici il faut faire attention au fait que la nature divine diffère des formes matérielles en deux choses. Tout d'abord, les formes matérielles ne sont pas subsistantes ; l'humanité dans l'homme n'est pas la même [chose] que l'homme qui subsiste ; en revanche la déité est la même [chose] que Dieu ; aussi la nature divine elle-même est subsistante. Ensuite, aucune forme ou nature créée n'est son être ; en revanche l'être même de Dieu est sa nature et quiddité ; c'est pourquoi le nom propre de Dieu est « Celui qui est », comme le montre *Exode*, 3, 14, parce qu'il est ainsi nommé pour ainsi dire par sa forme propre.

¹⁵²⁷ *DP*, q. 7, a. 6, resp. : « Diversitatis ergo vel multiplicatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines eius deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. »

¹⁵²⁸ Pour une défense de l'harmonie entre simplicité divine et trinité des Personnes, appuyée sur la théologie de Thomas d'Aquin, voir J. E. Dolezal, « Trinity, Simplicity and the Status of God's Personal Relations », in *International Journal of Systematic Theology*, 16/1 (2014), p. 79-98.

Par conséquent, puisque la forme dans ces [étants] inférieurs ne subsiste pas par elle-même, il faut que ce dans quoi elle est communiquée soit quelque chose d'autre par quoi la forme ou la nature reçoive la subsistance : et c'est là la matière, qui subsiste dans les formes matérielles et les natures. Mais parce que la nature matérielle ou la forme n'est pas son être, elle reçoit l'être du fait qu'elle est reçue dans un autre, aussi selon qu'elle est dans divers [sujets], il est nécessaire qu'elle ait un être divers ; ainsi l'humanité n'est pas une en Socrate et Platon selon l'être, bien qu'elle soit une selon sa raison propre.

Dans la communication par laquelle la nature divine est communiquée, parce qu'elle subsiste par soi, il n'est pas nécessaire qu'il y ait quelque chose de matériel par quoi elle reçoive la subsistance ; aussi elle n'est pas reçue en quelque chose comme dans une matière, à la façon de l'engendré qui se trouve composé de matière et de forme. Et, derechef, parce que son essence est son être, elle ne reçoit pas l'être par les suppôts dans lesquels elle est ; aussi elle est dans celui qui communique et celui qui est communiqué par un seul et même être, et ainsi elle reste la même selon le nombre dans les deux. »¹⁵²⁹

Dieu engendre Dieu comme l'homme engendre l'homme, mais Thomas justifie pourquoi il n'y a pas pour autant deux Dieux, alors qu'il y a deux hommes. La nature divine subsiste et existe par elle-même, sans avoir besoin d'entrer en composition avec quoi que ce soit d'autre. C'est parce que le père et le fils créés ne subsistent et n'existent qu'en vertu de la matière individuelle réceptrice de leur forme « humanité », qu'ils constituent des individus divers. La simplicité absolue de l'*ipsum esse* lui permet au contraire d'engendrer sans se multiplier. Il ne peut que se communiquer tout entier, alors que l'homme ne se communique que partiellement, ainsi si Pierre engendre, il n'engendre pas Pierre, il engendre un autre homme auquel il n'a transmis qu'une partie de lui-même. La génération de composés les multiplie, la génération d'un être simple ne le multiplie pas.

Néanmoins, le Père n'est pas le Fils et réciproquement. Il y a en Dieu du communicable – l'essence divine – et de l'incommunicable – les propriétés divines, comme la paternité ou la filiation. Un premier ensemble d'objections trinitaires à la simplicité divine argue de cette différence en Dieu entre essence et propriétés personnelles. « Partout où il y a quelque chose et quelque chose, *aliquid et aliquid*, il y a composition. Or il y a en Dieu quelque chose et quelque

¹⁵²⁹ DP, q. 2, a. 1, resp. : « natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam similitudinem creaturis, quod omnibus patet ; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides Catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali : ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo, ita ille cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus. Oportet autem circa hoc advertere, quod natura divina a formis materialibus in duobus differt : primo quidem per hoc quod formae materiales non sunt subsistentes ; unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit : deitas autem est idem quod Deus ; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse ; sed ipsum esse Dei est eius natura et quidditas ; et inde est quod proprium nomen ipsius est : *qui est*, ut patet Exod. cap. III, 14, quia sic denominatur quasi a propria sua forma. Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid aliud per quod forma vel natura subsistentiam recipiat : et haec est materia, quae subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur ; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse : unde humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat ; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus, ex materia et forma inveniatur compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est : unde per unum et idem esse est in communicante et in eo qui communicatur ; et sic manet eadem secundum numerum in utroque. »

chose, à savoir la propriété et l'essence.»¹⁵³⁰ «L'essence divine est communicable aux trois Personnes, mais la propriété est incommunicable. La propriété et l'essence ne sont donc pas identiques.»¹⁵³¹ On peut exprimer la même objection en termes de pluralité des catégories : « ce dont plusieurs catégories sont prédiquées, est composé. Or dans la prédication divine interviennent la substance et la relation, comme le dit Boèce. »¹⁵³²

Les réponses précisent que cette différence en Dieu entre propriété et essence, entre ce qui est relatif et ce qui est absolu, est une différence seulement de raison, et non réelle¹⁵³³. Parce que la propriété personnelle et l'essence divine diffèrent en raison, la première peut être incommunicable et la seconde communicable malgré leur identité réelle. De la même manière, un point peut à la fois être principe et fin, et ainsi recevoir deux prédicats contradictoires. Le principe et la fin sont ici identiques réellement, mais diffèrent en raison¹⁵³⁴.

Mais la pluralité réelle des Personnes n'est-elle pas incompatible avec la simplicité divine ? « Partout où il y a plusieurs choses (*res*), il y a composition. Or en Dieu il y a trois Personnes, qui sont trois choses (*res*), comme le dit Augustin (*De doctrina christiana*, I, 5) »¹⁵³⁵. « Il est impossible qu'il y ait dans quelque [chose d']un une pluralité de choses sans composition de choses. Or Dieu est un. Donc s'il y a en Dieu plusieurs Personnes, c'est-à-dire plusieurs choses, il en découle qu'il y a en lui composition, ce qui est contraire à la simplicité divine. »¹⁵³⁶ C'est la seule objection trinitaire à la simplicité que saint Thomas avait proposée dans son *CS*¹⁵³⁷. La réponse distingue deux plans, celui de l'essence et celui des Personnes ou des propriétés personnelles. Il s'agit d'éliminer la multiplicité du seul domaine où doit régner la simplicité, à savoir l'essence :

« La pluralité des Personnes n'induit aucune composition en Dieu. En effet, les Personnes peuvent être considérées de deux manières. D'une première manière selon qu'on les compare à l'essence avec laquelle elles sont identiques réellement ; ainsi est-il clair qu'il ne résulte aucune composition. Mais d'une autre manière selon qu'on les compare entre elles ; et ainsi sont-elles comparées comme distinctes,

¹⁵³⁰ *DP*, q. 7, a. 1, obj. 4 : « ubicumque est aliquid et aliquid, est compositio. Sed in Deo est aliquid et aliquid, scilicet proprietas et essentia. Ergo in Deo est compositio. »

¹⁵³¹ *DP*, q. 7, a. 1, obj. 5 : « affirmatio et negatio non verificantur de eodem. Sed essentia divina est communicabilis tribus personis, proprietas autem est incommunicabilis. Ergo proprietas et essentia non sunt idem. »

¹⁵³² *DP*, q. 7, a. 1, obj. 6 : « de quocumque praedicantur diversa praedicamenta, illud est compositum. Sed in divina praedicatione venit substantia et relatio, ut dicit Boetius. Ergo Deus est compositus. »

¹⁵³³ *DP*, q. 7, a. 1, ad 4 et ad 6.

¹⁵³⁴ *DP*, q. 7, a. 1, ad 5.

¹⁵³⁵ *DP*, q. 7, a. 1, obj. 10 : « ubicumque sunt multae res, ibi est compositio. Sed in Deo sunt tres personae, quae sunt tres res, ut dicit Augustinus. Ergo in Deo est compositio. »

¹⁵³⁶ *DP*, q. 9, a. 5, obj. 15 : « impossibile est in aliquo uno esse rerum pluralitatem absque rerum compositione : Deus autem unus est. Si ergo in Deo sunt plures personae, quod est esse plures res, sequitur quod in eo sit compositio ; quod simplicitati divinae repugnat. »

¹⁵³⁷ *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, obj. 4 : « ubicumque sunt plures res in uno, ibi oportet esse aliquem modum compositionis. Sed in divina natura sunt tres personae realiter distinctae, convenientes in una essentia. Ergo videtur ibi esse aliquis modus compositionis. »

non comme unies (*adunatae*). Et c'est pourquoi il ne peut pas y avoir non plus de composition de ce côté-là, car toute composition est une union. »¹⁵³⁸

Le Père est identique réellement à l'essence divine, comme l'est le Fils. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu. Il n'y a pas trois essences dans une essence, puisque chaque Personne a la même essence. Il n'y a pas trois en un, parce qu'il n'y a pas trois.

Mais réciproquement, il n'y a pas trois Personnes en une, car elles sont distinctes réellement l'une de l'autre. Dans ce cas, il n'y a pas trois en un, tout simplement parce qu'il n'y a pas un. Mais il s'agit ici de trois *relations*, qui n'affectent pas la simplicité de l'essence divine.

Là où Bonaventure justifiait positivement l'alliance de la simplicité suprême et de la trinité, en défendant leur harmonie profonde, Thomas a plutôt tendance à uniquement écarter les objections, en distinguant les deux plans de l'essence – seule simple – et des relations. Toutefois, en faisant de la simplicité de « Celui qui est » la source de sa communication trinitaire, il assimile lui aussi le mystère de la simplicité divine et le mystère trinitaire. La *Somme de théologie* le confirme, qui « met en effet en continuité la théophanie du Buisson ardent et la plénitude de la Révélation : lorsque vient, avec le Christ, le temps de la grâce, la simplicité enseignée à Moïse apparaît comme celle du mystère trinitaire sur lequel débouche la foi théologique. »¹⁵³⁹

¹⁵³⁸ DP, q. 7, a. 1, ad 10 : « pluralitas personarum nullam compositionem in Deo inducit. Personae enim dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod comparantur ad essentiam, cum qua sunt idem re ; et sic patet quod non relinquitur aliqua compositio. Alio vero modo secundum quod comparantur ad invicem ; et sic comparantur ut distinctae, non adunatae. Et propter hoc nec ex hac parte potest esse compositio, nam omnis compositio est unio. » La réponse du CS était la même : I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 4 : « proprietates personalis comparata ad essentiam, non differt re ab ipsa, et ideo non facit compositionem cum ea ; sed comparata ad suum correlativum, facit distinctionem realem ; sed ex illa parte non est aliqua unio, et ideo nec compositio. Unde relinquitur ibi tres esse res et tamen nullam compositionem. Ex hoc patet nomina personalia nullam in Deo compositionem significare. »

¹⁵³⁹ E.-H. Wéber, « L'herméneutique christologique d'Exode 3, 14 chez quelques maîtres parisiens du XIII^e siècle », p. 101, in A. de Libera et E. Zum Brunn (éd.), *Celui qui est, Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3-14*, Paris, Cerf, 1986. Voir ST, IIa-IIae, q. 174, a. 6, resp. : « Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, Exod. III, *Ego sum qui sum* [...]. Postmodum vero, tempore gratiae, ab ipso filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti*. »

CONCLUSION

Après avoir examiné quelques formulations historiques majeures de la doctrine de la simplicité divine, pouvons-nous la considérer, avec plusieurs philosophes contemporains, comme inintelligible et incohérente ? Avons-nous affaire à une idée déficiente qui nous plonge dans les eaux troubles de la perplexité, ou bien à une idée, certes mystérieuse, mais lumineuse et pleine de sens ? Suffit-il de lui opposer quelques difficultés ponctuelles pour l'invalider ? Ne faut-il pas d'abord s'interroger sur le mode de connaissance adapté à la simplicité absolue ?

Si un être absolument simple existe, cela signifie qu'il existe un niveau de réalité supérieur au nôtre et pour lequel nos outils cognitifs sont inadéquats. Cette hypothèse n'est pas absurde si l'on considère qu'il y a déjà, dans notre monde, différents niveaux de réalité, auxquels correspondent respectivement différents modes de connaissance, ainsi, pour reprendre les concepts de Boèce, les formes engagées dans la matière sont saisies par les sens, les formes abstraites de la matière par l'imagination et les formes universelles par la raison. Cette échelle est hiérarchisée, dans la mesure où certaines facultés ne sont pas limitées à leurs objets, mais peuvent aussi appréhender les objets propres d'autres facultés, qui quant à elles ne peuvent connaître les objets de ces facultés-là, qui leur sont donc supérieures. En effet, la raison a prise, selon son mode propre, sur le sensible, alors que les sens n'ont aucune connaissance de l'universel. Notre incapacité à connaître de façon satisfaisante un certain type de réalité hypothétique ne permet donc pas de conclure à son inexistence, mais peut signaler une inadaptation de notre mode de connaissance¹⁵⁴⁰. Quand l'être humain déclare inacceptable l'idée de simplicité divine, ne ressemble-t-il pas à un être purement sensitif qui nierait la possibilité de formes universelles ? C'est ce que suggère le pseudo-Denys : « de même que les intelligibles ne sauraient être saisis ni contemplés par les sensibles, de même [...] les objets simples et non-modelés échappent à tout ce qui a forme et contour »¹⁵⁴¹.

¹⁵⁴⁰ Elle peut aussi signaler un simple manque de connaissance empirique. Par exemple, une personne qui n'aurait jamais vu de feu mais ne connaîtrait la matière qu'à l'état solide, liquide et gazeux, croirait-elle facilement qu'il existe, dans le domaine matériel, un type de réalité tel qu'il ne diminue pas en se divisant, ni ne s'accroît par addition, qu'on peut donc donner sans perdre, et ce à l'infini ? On reconnaît bien sûr dans la flamme des propriétés de type spirituel liées à la simplicité.

¹⁵⁴¹ *Noms divins*, I, 1.

Notre raison est en effet adaptée au monde de tous et de parties dans lequel nous vivons. Toutes les réalités matérielles sont composées de parties différentes du tout qu'elles constituent, de sorte qu'on ne peut pas dire d'une partie tout ce que l'on dit du tout. Certaines parties sont quantitatives, elles sont plus petites quantitativement que leur tout ; cela vaut pour les tous homogènes (un litre de lait, plus grand qu'un demi-litre) et pour les tous hétérogènes (une lampe, plus lourde que son pied). Dans le cas des parties quantitatives d'un tout hétérogène, il est possible d'ajouter à la différence quantitative une différence essentielle : aucune partie quantitative de la lampe n'est une lampe¹⁵⁴². A ces parties quantitatives, extérieures l'une à l'autre dans l'espace, s'ajoutent des parties métaphysiques, par exemple, si on considère une pomme particulière, sa couleur ou sa forme. Pour distinguer ici le tout et les parties, on peut utiliser un critère de variation différenciée. Ainsi, cette pomme reste elle-même tandis qu'elle grossit et mûrit. Et dans l'hypothèse d'un corps incorruptible et sans variation, un critère de propriétés différenciées permet de le distinguer de sa couleur, puisque ce corps est plus grand qu'une de ses parties quantitatives, alors que la couleur est tout entière dans chaque partie quantitative du corps.

Qu'en est-il maintenant des réalités immatérielles ? Dans notre monde, il s'agit notamment des idées particulières, des sentiments particuliers, des relations particulières, des formes universelles et des esprits humains. Les trois premières ne sont pas des réalités subsistantes, elles n'existent pas par elles-mêmes, mais dans un autre, qui, lui, subsiste, par exemple dans un homme. Les formes universelles soit n'existent que dans un autre, qui subsiste, soit subsistent par elles-mêmes, mais alors l'être est une partie métaphysique de ces formes, qui, de façon évidente, ne sont pas l'être qu'elles ont¹⁵⁴³. Enfin, l'esprit humain, en cette vie, est une partie de l'être humain, et, dans l'hypothèse où il peut subsister par lui-même sans le corps, il est de toute façon composé, puisqu'il ne se confond ni avec sa sagesse ni avec son être : un esprit peut déraisonner et rester lui-même, il n'est donc pas la sagesse qu'il a ; il n'est pas non plus l'être qu'il a, puisqu'alors il n'y aurait plus aucune distinction entre les divers esprits humains.

La structure tout/parties est donc un trait caractéristique de notre monde. Chaque entité y est soit un tout, soit une partie, un composé ou un composant. Un tout peut devenir une partie d'un tout supérieur, ne serait-ce que par addition au sein d'une collection ou d'une série ; l'homme est un tout, mais la partie d'une famille. Une partie peut donc être elle-même composée. Toute partie n'est pas nécessairement composée – si l'on fait par exemple l'hypothèse de formes simples comme « la blancheur » ou « la sagesse », ou d'une éventuelle relation de dépendance d'une partie à l'égard de ce avec quoi elle entre en composition – mais alors ces parties élémentaires (formes,

¹⁵⁴² Ou sinon une lampe mutilée : par exemple en lui ôtant son abat-jour.

¹⁵⁴³ Les formes universelles ne pourraient se distinguer entre elles si elles étaient chacune l'être qu'elles ont.

relations...) n'existent pas par elles-mêmes, puisque ce qui subsiste a l'être pour partie et est donc composé. Par conséquent, dans le monde dont nous faisons l'expérience, les réalités existantes, subsistantes, sont composées, et les éventuelles réalités 'simples', non-composées, ne sont pas subsistantes.

Dans ces circonstances, notre raison est-elle capable d'appréhender de façon satisfaisante la signification et les implications de l'idée de simplicité divine, selon laquelle il existe un être qui échappe à cette structure tout/parties, qui est totalement étranger au régime de la composition, qui subsiste sans être un tout et qui est non-composé sans être une partie ? La simplicité absolue ou suprême évoque en effet beaucoup plus que la seule absence de parties, sauf à démontrer que tout composant est lui-même composé, comme saint Bonaventure le tente parfois : un composant qui n'existe qu'en un autre, dépend de cet autre, or rien de dépendant n'est sa propre dépendance, autrement dit ce composant est composé de sa nature et de sa relation de dépendance. Toutefois, peut-on objecter avec saint Thomas, cette relation elle-même n'est-elle pas dénuée de parties ? Sinon il y aurait une relation de relation, et ce à l'infini. Si donc l'on admet que certains composants ne sont pas eux-mêmes composés, il faut élargir le sens de la simplicité absolue pour distinguer le mode d'être de Dieu – complet – du mode d'être incomplet des composants : elle signifie alors l'exclusion de toute forme de composition, à partir d'autres choses et avec d'autres choses, *ex aliis* et *cum aliis*. L'unité du concept de simplicité se trouve alors non dans l'absence de parties, mais dans l'absence de la structure tout/parties. Sans doute, l'esprit est ici tendu entre deux exigences contradictoires : d'une part désigner Dieu à l'aide de concepts qui ont un sens pour nous et s'appliquent à ce qui nous entoure, ici celui de simplicité, mais d'autre part préserver l'*intention* initiale de l'idée de simplicité divine, à savoir distinguer Dieu de tout ce qui n'est pas lui. Cette seconde démarche est féconde puisqu'elle contribue à mettre à jour une structure caractéristique de notre monde – la composition, l'articulation en tous et parties – mais elle implique que tout ce qui chez nous est qualifié de simple, n'est simple que relativement à un mode de composition particulier. Même ce qui n'y est aucunement composé *ex aliis*, reste composé *cum aliis*.

Nos capacités cognitives sont adaptées à notre monde de tous et de parties. Cela vaut non seulement pour nos facultés sensibles, mais aussi pour notre raison, malgré l'apparente « simplicité » des formes universelles qu'elle a pour objet propre. Ces formes comme 'la blancheur', 'l'humanité' ou 'la bonté', si elles sont non-composées *ex aliis*, sont composées *cum aliis*, elles sont une partie du tout concret dont la raison les sépare par un acte d'abstraction. La raison ne peut penser quelque chose qui serait à la fois non composé *ex aliis* et complet, subsistant par lui-même et donc non-composé *cum aliis*. Elle a prise sur ce qui est en saisissant en

lui *ce par quoi* il est, ainsi la blancheur dans cette page. Donc soit elle pense ce qui est, comme un composé incluant ce par quoi il est (d'où la composition du tout concret « page blanche »), soit elle pense ce par quoi il est, comme un composant n'existant que dans cet autre qui lui doit d'être ce qu'il est (d'où l'incomplétude de l'abstrait « la blancheur »). Cette pensée par mode de tout et de parties induit la structure sujet/prédicat, au sein d'une proposition, le tout (sujet) étant connu grâce aux parties (prédicats) que la raison abstrait du tout. La composition de la structure prédicative implique ensuite la composition du raisonnement, mettant en relation plusieurs propositions, puisqu'une seule prédication ne suffit pas pour connaître un tout. La raison est donc solidaire d'une structure tout/parties, où toute entité est soit un composé, soit un composant¹⁵⁴⁴.

Est-ce un motif suffisant pour déclarer incohérente, contradictoire, l'idée d'une entité qui ne serait ni un composé ni un composant ? Ne sommes-nous pas conduits à comprendre que tout et partie élémentaire sont contraires, mais non contradictoires, et qu'il existe une troisième voie – ni tout ni partie élémentaire – à un niveau supérieur de réalité ? De manière analogue, du point de vue des facultés sensibles, il est incompréhensible par exemple qu'une même partie soit dans deux objets en même temps : si une tache est sur la page A, elle n'est pas sur la page B, et réciproquement. Pour comprendre que cette alternative (soit dans la page A, soit dans la page B) n'est pas nécessaire, il faut disposer d'une faculté plus haute, la raison, qui permet d'atteindre un niveau de réalité supérieur, l'universel, tel qu'il peut exister à la fois dans plusieurs singuliers : ainsi la blancheur est une partie aussi bien de la page A que de la page B. Pour comprendre la possibilité d'une réalité qui n'est ni un tout ni une partie, il faudrait donc disposer d'une faculté de connaissance supérieure à la raison.

C'est précisément ce que propose Boèce sous le nom d'« intelligence », qui a pour objet spécifique « la forme simple », supérieure à l'universel. Seule l'intelligence, qui procède de façon simple et unifiée, est adaptée pour connaître l'absolument simple, ni composé ni composant. Cette intelligence serait donc celle de Dieu lui-même absolument simple, seul capable de se connaître d'une façon adéquate. C'est également au moyen de cette intelligence simple que Dieu connaîtrait les réalités composées qui lui sont inférieures, de même que nous connaissons par notre raison les réalités sensibles, et non seulement les réalités intelligibles. Mais de même qu'en connaissant de façon immatérielle des réalités matérielles, nous n'attribuons pas le mode de

¹⁵⁴⁴ Nous laissons ici de côté la question de la primauté entre l'être et la pensée. La raison fonctionne-t-elle ainsi parce que le monde est structuré en tous et parties, ou bien discernons-nous dans le monde cette structure parce que notre raison est elle-même structurée selon ce schéma ? Dans les deux cas, la raison se trouve inadaptée pour penser une simplicité divine absolue. Toutefois nous penchons, comme nos auteurs, pour la première thèse. De façon générale, l'être précède la pensée, puisque pour penser, il faut être. La seconde thèse devrait expliquer pourquoi notre raison est ainsi structurée de façon *a priori*. La première justifie la structuration de la raison par l'expérience *a posteriori* qu'elle fait de ce monde.

l'abstraction aux objets connus, de même Dieu peut connaître de façon véritable les composés, en ne leur attribuant pas le mode simple selon lequel il les connaît. Il ne faut donc pas assimiler mode de connaissance et mode d'être de l'objet connu. Un mode de connaissance supérieur peut embrasser non seulement le mode d'être qui lui correspond, mais aussi les modes d'être inférieurs.

Mais cela est-il réciproque ? Un mode de connaissance inférieur peut-il accéder aux modes d'être supérieurs ? Ici les différentes facultés ne peuvent être analysées de la même façon. On peut raisonnablement soutenir que les facultés sensibles sont totalement aveugles aux réalités universelles et intelligibles que saisit la raison. Mais manifestement il n'en va pas de même de la raison à l'égard d'une éventuelle réalité absolument simple. Le seul propos que nous tenons actuellement prouve que la raison est capable d'envisager un mode de connaissance supérieur au sien, correspondant à un niveau de réalité dont elle n'a pas l'expérience directe¹⁵⁴⁵. Même si, structurellement, la raison ne peut appréhender une réalité absolument simple, elle peut formuler des arguments en faveur de son existence et avoir la prescience de l'intelligence simple nécessaire pour y accéder pleinement. La raison peut donc sortir de ses limites vers le bas et vers le haut, toutefois il demeure une dissymétrie. Quand elle connaît un objet matériel, elle le connaît d'une façon plus intime que ne le font les sens, mais quand elle pense la réalité absolument simple, c'est d'une façon imparfaite et obscure, limitée qu'elle est par son mode inférieur de connaissance.

Quels sont donc les arguments qui conduisent la raison humaine à poser l'existence d'une réalité transcendante absolument simple ? Justifions au préalable l'existence de Dieu avant d'examiner les grands arguments en faveur de sa simplicité absolue¹⁵⁴⁶.

Reprenons ici l'argument de saint Thomas dans le *De Potentia*, q. 7, a. 2. Les causes de ce monde ont chacune un effet propre, correspondant à leur nature propre, mais ont un effet commun : l'être. L'être n'a pour cause propre aucune des causes qui nous entourent, et de fait nous savons bien que si nous avons un pouvoir sur les choses qui sont, nous n'en avons aucun sur l'être même. Nous transformons ce qui est, mais nous ne créons rien *ex nihilo*. Or, quand

¹⁵⁴⁵ Pourquoi la raison peut-elle concevoir plus haut qu'elle-même ? Elle est capable de réflexivité et peut donc s'appliquer une structure hiérarchique qu'elle discerne dans le monde qui l'entoure. Elle est capable de formuler des idées absolues, notamment celle de perfection, et peut donc concevoir plus parfait que ce dont elle a l'expérience. Elle maîtrise aussi la négation, qui permet de penser autre chose que ce qui s'impose empiriquement.

¹⁵⁴⁶ Nous évoquons la question de l'existence de Dieu même si notre propos concerne avant tout la *cohérence* de l'attribut divin de simplicité. En effet, même si l'on démontrait la compatibilité de la simplicité avec l'ensemble des attributs divins traditionnels, il resterait possible que ce soit précisément l'ensemble de ces attributs qui soit dénué de sens. Par exemple, si l'on montre que la simplicité dérive logiquement de la primauté, cela ne permet pas encore de conclure à la cohérence de l'idée de simplicité divine. S'il est incohérent qu'il existe un être premier, il est aussi incohérent qu'il existe un être absolument simple, puisque l'absolue simplicité dérive de façon cohérente de la primauté. Pour fonder une cohérence absolue de l'idée de simplicité divine (et non relative à une idée elle-même incohérente), nous esquissons une « preuve » de l'existence d'un être premier.

diverses causes ont un effet commun au-delà de la diversité de leurs effets propres, c'est qu'elles produisent cet effet commun par le pouvoir d'une cause antérieure dont c'est l'effet propre. Au-delà des causes de ce monde, il existe donc une cause dont l'être est l'effet propre, correspondant à sa nature propre, qui est donc d'être. Par conséquent, il existe une réalité dont la nature est l'être même. On peut montrer que l'être même est unique et premier¹⁵⁴⁷. Il est unique, parce que s'il y en avait plusieurs, ils se distingueraient en quelque façon, et donc ils ne seraient pas l'être même, mais à leur être s'ajouterait une différence caractéristique. L'être même est premier, parce que s'il était second, l'être premier ne serait pas – par hypothèse – l'être même, mais il *aurait* l'être ; l'être premier aurait donc une cause de son être et ne serait pas premier, ce qui est absurde. L'être même est donc premier, et c'est lui qu'on appelle communément Dieu.

La primauté de Dieu, et l'indépendance qui en découle, sont les motifs majeurs de sa simplicité absolue. Ce qui est composé est second par rapport à ses composants et par rapport à l'agent responsable de leur union. Il est dépendant de ses composants et de cet agent. L'être premier et indépendant ne peut donc être composé. Mais il n'est pas non plus un composant, dans la mesure où le composant dépend d'autres composants pour subsister, et où il n'est pas réellement premier, puisqu'il n'agit pas par lui-même, c'est le tout qui agit, au moyen de la partie¹⁵⁴⁸. En outre, un composé, qui est davantage qu'une juxtaposition de parties, tient son unité d'une relation complémentaire entre puissance et acte. Or, si l'on accorde que l'acte est antérieur à la puissance¹⁵⁴⁹, l'être absolument premier est donc purement en acte. Aussi, à ce titre, il ne peut être ni un composé (mêlé de puissance et d'acte), ni un composant, car le composant est en puissance par rapport au tout. Enfin, si Dieu est acte pur, il est absolument parfait. Or aucun composé ni aucun composant ne peuvent être tel, car les parties ne sont pas bonnes de la bonté propre au tout, le composant est donc moins parfait que le composé, et, pour un composé donné, on peut toujours concevoir un composé plus parfait.

La simplicité absolue – c'est-à-dire la négation de la structure tout/parties ou du régime de la composition – est donc le corollaire de caractéristiques fondamentales de Dieu : la primauté, l'indépendance, la pure actualité et la perfection suprême.

Si la raison se trouve donc justifiée à défendre l'absolue simplicité de l'être premier, elle se heurte, semble-t-il, à de nombreuses contradictions dès qu'elle en formule les conséquences. La

¹⁵⁴⁷ Voir Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, IV, 5-6.

¹⁵⁴⁸ Voir *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 8, resp. Ce n'est pas la main qui agit, c'est l'homme qui agit par sa main.

¹⁵⁴⁹ *CG*, I, 16, 3 : « Bien que ce qui est tantôt en puissance, tantôt en acte, soit chronologiquement en puissance avant d'être en acte, cependant, dans l'absolu, l'acte est antérieur à la puissance, car la puissance ne se conduit pas elle-même à l'acte, mais il faut qu'elle soit conduite à l'acte par quelque chose en acte. Tout ce qui est d'une certaine manière en puissance a donc quelque chose d'antérieur à soi. »

raison se trouve de fait dans une position délicate : elle qui est adaptée à la structure tout/partie, démontre l'existence d'un être qui n'est ni un tout ni une partie. Il est inévitable, vu l'inadéquation de ses outils, qu'un tel être lui paraisse tout d'abord inintelligible. Pour sortir de l'absurdité sans renoncer à l'idée de simplicité absolue voire même à l'idée de Dieu, il faut montrer que les contradictions apparentes ne sont que des contrariétés, et qu'il existe une troisième voie, ouvrant vers un plan de réalité supérieur¹⁵⁵⁰. Cette ouverture produit alors un gain de sens, qui transforme l'incohérence en mystère : la trop haute lumière aveugle, mais elle réjouit par tout ce qu'elle éclaire.

Quelles sont donc ces apparentes contradictions ? Comment les résoudre ? Et quel gain de sens en résulte ?

1/ D'une part, il découle de sa simplicité absolue que Dieu est la justice, et non seulement juste, mais d'autre part, Dieu n'est pas une propriété abstraite (étant parfait, c'est un être subsistant et personnel).

Cette difficulté revient à dire que Dieu n'est ni un tout, ni une partie, ni concret, ni abstrait. C'est précisément le défi de l'idée de simplicité divine !

¹⁵⁵⁰ Cette démarche est exactement celle que propose le physicien Basarab Nicolescu, à partir des découvertes de la physique quantique. Il développe la notion de « niveaux de réalité » et le dépassement de la logique du tiers exclu par la prise en compte d'un niveau supérieur de réalité. Voir son ouvrage *Nous, la particule et le monde*, Le Mail, 1985. L'extrait suivant du même auteur, issu de l'article « Nature et transdisciplinarité » (<http://cirt-transdisciplinarity.org/bulletin/b3et4c2.php>, consulté le 3 septembre 2014), précise sa pensée et conforte notre démarche : « Nous disons que deux *niveaux de Réalité* sont différents si, en passant de l'un à l'autre, il y a rupture des lois et rupture des concepts fondamentaux (comme, par exemple, la causalité). Cette notion n'est pas réellement nouvelle, car elle traverse, sous une forme non-scientifique, les siècles et les civilisations. Ce qui est nouveau est son apparition dans le domaine scientifique : les physiciens ont découvert l'existence d'au moins deux niveaux de Réalité différents - le niveau microphysique (quantique) et le niveau macrophysique (classique). Ce qui est nouveau aussi c'est que cette notion, qui a surgi dans la science, contredit le postulat fondamental de la philosophie contemporaine (fortement influencée par la physique de XIX^{ème} siècle) - l'existence d'un seul et même niveau de Réalité. Le complément de la notion de niveaux de Réalité, sur le plan de la compréhension rationnelle, est la logique du tiers inclus. Cette logique est fondée sur l'abandon du troisième axiome de la logique binaire classique - l'axiome du tiers exclu, et son remplacement par l'axiome du tiers inclus - il existe un troisième terme T qui est à la fois A et non-A. La logique du tiers inclus fournit une explication rationnelle simple au surgissement, dans la mécanique quantique et, ensuite, dans la physique quantique, des *couples* de contradictoires mutuellement exclusifs (A et non-A) : onde *et* corpuscule, continuité *et* discontinuité, séparabilité *et* non-séparabilité, causalité locale *et* causalité globale, symétrie *et* brisure de symétrie, réversibilité *et* irréversibilité du temps, etc. De plus cette logique est formalisable. La formulation apparemment paradoxale de l'axiome du tiers inclus s'éclaire totalement si l'on représente les trois termes de la nouvelle logique - A, non-A et T - et leurs dynamismes associés par un triangle dont l'un des sommets se situe à un niveau de Réalité et les deux autres sommets à un autre niveau de Réalité. Si l'on reste à un seul niveau de Réalité toute manifestation apparaît comme une lutte entre deux éléments contradictoires (exemple : onde et corpuscule). Le troisième dynamisme, celui de l'état T, s'exerce à un autre niveau de Réalité, où ce qui apparaît comme désuni (onde ou corpuscule) est en fait uni (quanton) et ce qui apparaît comme contradictoire est perçu comme non-contradictoire. On voit ainsi les grands dangers de malentendus engendrés par la confusion assez courante entre l'axiome de tiers exclu et l'axiome de non-contradiction. La logique du tiers inclus est non-contradictoire, dans le sens que l'axiome de non-contradiction est parfaitement respecté, à condition qu'on élargisse les notions de "vrai" et "faux" de telle manière que les règles d'implication logique concernent non plus deux termes (A et non-A) mais trois termes (A, non-A et T). Il est intéressant de remarquer que la logique du tiers inclus traverse, elle aussi, les siècles et les civilisations, dans sa forme non-mathématique. Elle a été marginalisée par rapport à la logique binaire classique tout simplement à cause de l'adoption de l'évidence fournie par les organes des sens comme fondement empirique de la logique. C'est précisément ce présupposé qui est fortement remis en cause par la physique et la cosmologie quantiques. »

La réponse consiste à montrer que, si Dieu est la justice, cela n'implique pas qu'il soit une propriété abstraite, car il est également vrai que Dieu est juste, or la propriété de « justice » n'est pas elle-même juste.

Puisque notre langage, reflet de notre raison, ne peut exprimer quelque chose comme dénué de composition à la fois *ex aliis* et *cum aliis*, il faut, à propos de Dieu, utiliser à la fois les noms concrets et les noms abstraits, la prédication par inhérence et la prédication par identité, chacun corrigeant le défaut de l'autre.

Le gain de sens engendré par l'identification de Dieu à chacun de ses attributs se manifeste notamment dans les diverses formulations concises qui en ont été proposées et qui mettent en lumière le mode d'être de Dieu :

- « Dieu est ce qu'il a » (saint Augustin). Dieu est le modèle de la substitution de l'être à l'avoir. Il n'a aucune possession et de ce point de vue, il est absolument pauvre, mais par là il est « riche par lui-même » (*De Causis*, XXI), puisqu'il possède d'une façon intérieure, assimilée à son être, ce qu'il n'a pas selon l'extériorité et l'altérité.
- « Tout est Dieu en Dieu » (saint Bonaventure¹⁵⁵¹), « il n'a rien en lui sinon lui » (saint Bernard). Dieu vit dans une parfaite identité à lui-même, « il n'est pas à partir de ceci et de cela, mais il est ce qu'il est » (Boèce). De ce fait, il est absolument transparent¹⁵⁵², puisque dès qu'il montre quelque chose de lui, c'est lui qu'il montre ; pour cacher quelque chose de soi, il faut être composé de diverses parties qui ne sont pas soi.
- « Dieu est tout entier ce qu'il est » (saint Hilaire, Hugues de Saint-Victor). « Et tout entier il voit, tout entier il conçoit,/Tout entier il entend » (Xénophane), « il est tout entier Intellect, [...] tout entier Parole, tout entier Ouïe, tout entier Œil, tout entier Lumière » (saint Irénée). Dieu n'est pas dans la demi-mesure, la superficialité, l'implication minimale ; mais il est « entier » ! Dans ce vocabulaire de la totalité, il faut bien sûr écarter l'idée de composition, mais garder celle d'intégralité. Dieu est intensément tout ce qu'il est, et tout ce qu'il fait l'engage et le touche au plus profond de lui-même.

¹⁵⁵¹ Littéralement : « tout ce qui est en Dieu, est Dieu » (*CS*), « Ce qui est en Dieu est Dieu lui-même un et seul » (*Breviloquium*).

¹⁵⁵² Voir 1 Jean, 1, 5 : « Dieu est lumière, et il n'y a pas en lui de ténèbres. » Dans le passage suivant (*CS*, I, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, resp.), Bonaventure s'inspire certainement de ce verset : « prout veritas dividitur contra permixtionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati ; in solo Deo est imitatio et similitudo pura non permixta alicui dissimilitudini ; et in solo Deo est expressio luminis non permixta obscuritati. In creatura autem est indivisio cum actus et potentiae diversitate et imitatio cum dissimilitudine ; est ulterius in ea expressio cum obscuritate. »

La deuxième difficulté procède de la première, comme le dit Irénée, « Dieu étant tout entier Intellect et tout entier Logos, ce qu'il conçoit, il le dit, et ce qu'il dit, il le conçoit, car son Intellect est sa Parole et sa Parole est son Intellect ».

2/ En effet, tous les attributs de Dieu sont identiques entre eux, puisqu'ils sont chacun identiques à Dieu, mais pourtant l'intelligence et la parole, la justice et la miséricorde, la puissance et la sagesse, sont des perfections bien différentes, et quand nous les attribuons à Dieu, nous les lui attribuons selon leur définition propre. Dieu est vraiment juste et il est vraiment miséricordieux, « juste » ne signifie pas « miséricordieux », comment la justice pourrait-elle donc, en Dieu, être identique à la miséricorde ?

Il s'agit donc de comprendre que ce par quoi Dieu est juste est identique à ce par quoi il est miséricordieux, sans que soit sacrifiée la différence de raison entre justice et miséricorde. Dieu est simple sans être monotone. Le répondant réel de l'ensemble de ces attributs est unique, mais fonde toutes les prédications intrinsèques vraies faites sur Dieu.

L'alliance en Dieu entre absolue simplicité et présence de toutes les perfections dans leur intégrité, fait signe vers un niveau de réalité qui transcende la dualité unité/pluralité : Bonaventure parle, en Dieu, d'« une véritable unité embrassant toute cette pluralité » (CS), à savoir la pluralité qui correspond, dans les créatures, aux différentes perfections ; Thomas évoque « sa pleine perfection sous toutes ses formes », « *plena et omnimoda ipsius perfectio* » (CS), alliant l'unité de la perfection divine et l'universalité des perfections qu'elle réunit. Une telle perfection nous est incompréhensible, mais est-il prudent de nier *a priori* la possibilité d'une réalité à la fois absolument simple et infiniment riche de perfections¹⁵⁵³ ? Si nous ne connaissions pas les

¹⁵⁵³ Il semble que ce soit le refus *a priori* d'un plan de réalité où la distinction réelle entre sujet et propriété n'ait plus cours, qui conduit Frédéric Nef à soulever au sujet de la simplicité divine des paradoxes qui auraient été dénués de sens pour des penseurs comme Bonaventure ou Thomas. Ainsi F. Nef énonce le paradoxe suivant, dans « La simplicité divine comme propriété positive », p. 4 (contribution présentée au séminaire de philosophie contemporaine de la religion à l'ENS Ulm, le 12 novembre 2012) : « Si la simplicité, S, est une propriété de Dieu, alors Dieu n'est pas simple. Démonstration : soit S est une propriété de premier ordre, soit c'est une propriété de second ordre. Si c'est une propriété de premier ordre, elle doit être nécessairement la seule propriété de Dieu, pour éviter qu'il y ait un complexe de propriétés. D'autre part, Dieu doit être identique à cette propriété (sinon il n'y aurait pas de simplicité). » Si cette propriété est abstraite, Dieu ne serait pas créateur ; si elle est concrète, Dieu serait un trope unique. « Soit c'est une propriété de second ordre, et si c'est le cas cela suppose une ou plusieurs propriétés de premier ordre. Dieu devient *ipso facto* un être complexe. » Nef reconnaît (p. 6) qu'« il y aurait une manière de casser ces paradoxes radicale et efficace, c'est de traiter comme complexe l'énoncé 'Dieu est simple' sans mettre en péril la simplicité même de l'objet, bref en découplant le niveau sémantique de la prédication [...] et le niveau ontologique ». C'est effectivement, on l'a vu, ce qu'ont proposé nos auteurs. Mais Nef refuse cette solution au nom d'une position « réaliste » : « D'une part être réaliste c'est accepter la distinction entre l'objet et la propriété (comme l'a montré Kit Fine), d'autre part c'est se fier à la structure des énoncés, [...] qui exhibe une capacité de détection des articulations de la réalité (en vertu de la correspondance entre structures métaphysiques et structures sémantiques) et cela en l'absence d'une projection du *de intellectu* dans le *de re*. » Cet ensemble de postulats rend inintelligible la doctrine classique de la simplicité divine, qui suppose un type de réalité dont nous n'avons pas l'expérience directe et dont par conséquent la structure prédicative de nos énoncés ne sauraient détecter les articulations. C'est pourquoi Yann Schmitt défend la présence d'une certaine complexité en Dieu, alliée à une indivisibilité absolue, et refuse son absolue simplicité au nom d'une « position réaliste en philosophie de la religion » (« Le défi de la simplicité divine pour le

propriétés de la lumière et n'avions jamais vu d'arc-en-ciel, accepterions-nous l'idée qu'un rayon lumineux contient, d'une certaine manière, toutes les couleurs¹⁵⁵⁴ ?

L'identité réelle de toutes les perfections divines est loin d'être dénuée de sens. En effet, ces perfections sont en Dieu à un niveau suprême, Thomas qualifie d'ailleurs la perfection divine de « pleine », et cela vaut pour chacune en particulier. Si, dans notre monde, les perfections sont différentes réellement les unes des autres, à tel point qu'elles peuvent exister les unes sans les autres, n'est-ce pas en raison de leur médiocrité ? Même chez nous, la justice n'est-elle pas plus parfaite quand elle ne blesse pas la miséricorde, et réciproquement ? La puissance n'est-elle pas plus véritablement puissante quand elle est sage ? N'est-il pas alors raisonnable qu'à leur niveau absolu de perfection, les attributs divins se réunissent dans l'unité d'une même réalité, sans qu'aucun pourtant n'y soit abandonné ?

L'unité des perfections en Dieu et à Dieu gagne encore en cohérence quand on considère la relation de création, ce qui nous conduit à la troisième difficulté.

théiste réaliste », p. 1), qui « consiste à ne pas en rester, en ce qui concerne les propositions attribuant des propriétés à Dieu, à la prédication analogique ou à la théologie négative. [...] Le réaliste montrera que Dieu a réellement la propriété essentielle d'être bon, ce qui fonde ou nécessite la vérité de propositions à propos de Dieu. » Y. Schmitt justifie notamment ce réalisme en philosophie de la religion 1/ « par une présomption de réalisme dans les pratiques et les croyances religieuses », ainsi « le croyant qui affirme que Dieu est bon croit [...], au moins implicitement, que Dieu a la propriété d'être bon » (p. 1) ; 2/ par la pratique argumentative de la théologie philosophique : « L'usage d'un même concept pour Dieu et pour le monde [ex. : la bonté] et le recours à l'argumentation semblent indiquer que le sens du concept ne varie pas quand il s'applique à Dieu et au monde et que ce qui rend vraies les propositions est similaire dans les deux cas : un objet a la propriété d'être bon. On peut admettre que Dieu n'a pas ses propriétés *de la même manière* que les créatures ont les leurs puisqu'il est parfait ou maximal, mais il doit les *avoir* d'une certaine façon. » (p. 2) On peut répondre à ces deux arguments 1/ qu'en affirmant que Dieu est bon, le croyant n'affirme rien quant à la catégorie métaphysique dont relève la bonté divine ; 2/ que même si le sens du concept de bonté est supposé le même appliqué à Dieu et au monde, cela n'implique en rien que Dieu *ait* la bonté d'une certaine façon ; en affirmant que Dieu est bon, on n'affirme pas pour autant que Dieu a la bonté ; il faut distinguer deux questions différentes : « Dieu est-il bon ou pas ? »/« Dieu a-t-il ou est-il la bonté ? » On peut à la fois soutenir que Dieu est bon et qu'il est la bonté. Par ailleurs, Y. Schmitt dissocie la question du degré de la perfection divine et celle de la simplicité de Dieu en disant que « Dieu n'a pas ses propriétés *de la même manière* que les créatures ont les leurs puisqu'il est parfait ou maximal, mais il doit les *avoir* d'une certaine façon » ; plus loin (p. 2) il reformule la thèse selon laquelle il est impossible d'attribuer à Dieu des propriétés en raison de sa simplicité de la façon suivante : « Dieu n'a pas la propriété d'être bon comme le saint peut l'avoir, et ceci vaut indépendamment de la différence de degré entre Dieu et le saint. » Or ce point est très contestable, puisque, comme nous le disons par la suite, il y a un lien entre l'absolue perfection de chaque attribut divin et son identité à Dieu et aux autres attributs. Si les attributs sont réellement, dans le créé, différents entre eux, c'est en raison de leur imperfection ; leur perfection absolue entraîne qu'ils s'identifient l'un à l'autre, tout en gardant leur intégrité respective, et cette unique réalité n'est autre que Dieu. Il nous semble donc que le réalisme de la prédication procède ici par pétition de principe, en supposant *a priori* que la réalité a nécessairement la structure métaphysique sujet/propriété, ce qui interdit évidemment de concevoir l'existence d'un niveau de réalité absolument simple, dénué de toute structure tout/partie.

¹⁵⁵⁴ Bien sûr, cette analogie sensible a ses limites : le rayon lumineux contient le rouge et le bleu, mais n'est ni rouge, ni bleu.

3/ Comment un être absolument simple peut-il être l'origine créatrice de la multiplicité qui nous entoure ?

Cette difficulté peut se décliner en deux difficultés plus précises, mais au préalable, il faut préciser quelle sorte d'agent est Dieu. Dans le *De Potentia*, saint Thomas montre qu'il y a parmi les hommes deux catégories d'agents – selon la nature et selon l'art – mais que Dieu tient de ces deux catégories à la fois. Dieu ne crée pas de façon nécessaire¹⁵⁵⁵, et donc en ce sens il agit à la façon d'un artisan, par son intelligence et sa volonté. Mais en même temps, à la différence d'un artisan humain, Dieu n'utilise pas une autre nature que lui-même pour créer, il crée par le pouvoir de sa propre nature, et en ce sens, il est aussi un agent naturel. Relevons au passage que là encore, Dieu réunit ce qui est contraire chez les créatures, combinant l'art et la nature, éliminant du premier la dépendance à l'égard d'un instrument extérieur et de la seconde la nécessité.

Mais de chaque point de vue, l'absolue simplicité soulève une difficulté.

En tant qu'agent selon l'art, Dieu possède dans son intelligence les formes de toutes les créatures, selon un mode d'être intelligible (de même que la maison préexiste de façon intelligible dans l'esprit de l'architecte). Dieu a de chaque créature la connaissance la plus distincte qui soit. Mais en tant qu'absolument simple, il est l'intelligence qu'il a, son intelligence est donc, elle aussi, absolument simple. Il n'y a en elle aucune multiplicité. Comment peut-elle donc contenir la multitude des formes créées ?

En tant qu'agent selon la nature, les formes des créatures préexistent également dans la nature de Dieu. Chaque créature ressemble à Dieu et le révèle. Dès lors, puisque les créatures sont multiples et composées, comment Dieu peut-il être absolument simple ?

La solution de ces difficultés suppose à nouveau d'accepter la possibilité d'un plan de réalité qui échappe à l'opposition unité/pluralité. Le principe en est que l'essence divine, dans sa simplicité, est la similitude de l'ensemble des créatures. Les formes des créatures sont bien présentes dans l'essence ou la nature divine, mais selon un mode unitaire. Cette solution n'est pas *ad hoc*, mais justifiée par le décalage ontologique entre la cause créatrice et ses effets créés.

En effet, on peut distinguer deux espèces d'agents naturels, univoques (le feu, qui engendre le feu) et équivoques (le soleil, qui engendre le feu). Dans le premier cas, la forme de l'effet, qui égale la cause, est présente dans l'agent selon la même raison. Mais dans le second cas, la forme de l'effet, qui n'égale pas la cause, est présente dans l'agent selon une raison beaucoup plus haute, sur « un mode plus sublime », plus éminent. Or Dieu ne crée pas Dieu, mais des êtres qui, même s'ils lui ressemblent, lui sont structurellement très inférieurs, puisqu'ils reçoivent l'être

¹⁵⁵⁵ Nous acceptons ici ce postulat.

et ne le sont pas. En tant qu'agent naturel équivoque, Dieu contient donc dans son essence les formes des créatures, mais selon un mode beaucoup plus excellent, et notamment unitaire. Un seul effet créé ne peut manifester à lui seul l'essence divine dans toutes ses dimensions, et donc les créatures compensent en partie leur infériorité ontologique par leur multiplicité, à la façon dont nous multiplions les paroles pour exprimer une idée, parce qu'une seule parole n'en épuise pas la richesse¹⁵⁵⁶.

Que l'essence divine soit la similitude des créatures rend compréhensible que l'intelligence divine, malgré sa simplicité, les connaisse toutes. En tant qu'agent selon l'art, Dieu contient en effet dans son intelligence toutes les formes des créatures, mais cette fois-ci selon la même raison : la forme de ce chêne existe de façon matérielle dans le chêne et intelligible dans l'intelligence divine, mais la raison en est la même ici et là, alors que la forme du chêne est présente dans l'essence divine, mais sur un mode bien plus éminent, et non selon la même raison (sinon Dieu serait un chêne...). Mais alors, si les formes des créatures sont présentes dans l'intelligence divine selon leur raison propre, est-il possible de maintenir l'absolue simplicité de Dieu ? On ne peut ici éliminer la multiplicité par l'éminence d'un mode unitaire. Comment éviter alors que l'intelligence divine soit multipliée par son rapport aux créatures ? La réponse s'appuie sur le fait que l'essence divine est la similitude des créatures et que l'objet immédiat de l'intelligence de Dieu soit précisément son essence. La simplicité de son intelligence implique que Dieu ne pense directement que lui-même, et ne connaisse les créatures qu'en lui-même, en les voyant dans sa propre essence. Comme l'essence divine est la similitude de toutes les créatures, il peut les connaître en connaissant son essence, en voyant dans quelle mesure chacune imite son essence. Dieu connaît certes une multitude de réalités créées, mais par une seule espèce intelligible, à savoir sa propre essence, à laquelle l'intelligence divine est identique.

Le fait que l'essence divine soit la « *similitudo superexcellens* » (DP) de toutes les créatures rend compte à la fois : 1/ de la possibilité d'une création du multiple par le simple, selon la nature et selon l'art, 2/ de la possibilité, supposée dans le point 1, pour un Dieu absolument simple de connaître la multiplicité créée, et 3/ réciproquement, de la possibilité pour des créatures rationnelles vivant dans un monde composé, de connaître dans une certaine mesure leur Créateur : s'il est légitime d'attribuer à l'essence divine absolument simple toutes les perfections qui existent séparément chez les créatures, c'est en vertu de la relation de création, qui est telle

¹⁵⁵⁶ Voir aussi Bonaventure, *Les six jours de la Création*, Paris, Desclée/Cerf, 1991, XII, 14 : « le rayon qui entre par la fenêtre, se colore de diverses manières selon les diverses couleurs des diverses parties ; de même, le rayon divin en chacune des créatures respandit de diverses manières en diverses propriétés. » (trad. Ozilou)

que les créatures imitent, autant qu'elles le peuvent, c'est-à-dire selon un mode d'être composé, l'essence de leur Créateur¹⁵⁵⁷.

¹⁵⁵⁷ C'est cette relation de création entre Dieu et nous qui explique que l'on puisse légitimement attribuer à Dieu les perfections positives du monde créé, sur un mode néanmoins spécifiquement divin, en évitant donc une prédication aussi bien équivoque qu'univoque : parce que le monde est créé par Dieu, il y a entre eux une similitude qui permet de remonter du premier au second (d'où l'absence d'équivocité), mais pour ce même motif, il y a entre eux une diversité si radicale – celle entre le créé et l'incrée – que l'un et l'autre ne peuvent se voir attribuer ces perfections selon les mêmes modalités (d'où l'absence d'univocité). La troisième voie de l'analogie est donc nécessaire pour allier simplicité absolue de Dieu et prédication non équivoque des perfections positives à Dieu. Relevons deux textes magnifiques de Bonaventure qui empruntent et précisent cette démarche (pour plus de précisions, voir Philip L. Reynolds, « Analogy of Names in Bonaventure », *Medieval Studies*, 65 (2003), p. 117-162). Dans le premier, il justifie que nous puissions jouir de Dieu, alors que la jouissance suppose une convenance et qu'il y a au contraire une « distance suprême » entre Dieu et le créé : *CS*, I, d. 1, a. 3, q. 1, obj. 1 : « Ubi est fructio, ibi est delectatio ; « sed delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti » ; Dei autem ad creaturam nulla est convenientia, immo summa distantia : ergo nec delectatio, ergo nec fructio. » *Ibid.*, ad 1 : « dicendum, quod est convenientia per unius naturae participationem vel per comparisonem communem. Prima convenientia facit communitatem univocationis, secunda communitatem analogiae sive proportionis. Et haec est secundum triplicem differentiam : aut secundum similem comparisonem duorum ad duo, ut sicut homo ad animal, ita albedo se habet ad colorem ; aut secundum dissimilem comparisonem duorum ad unum, ut animalis et cibi ad sanitatem ; vel secundum comparisonem duorum ad invicem, ut puta cum unum est imitatio vel similitudo alterius. Similitudo enim non convenit cum consimili in tertio, sed se ipsa. Sic est in proposito, quia anima est expressa similitudo Dei. Haec convenientia in uno extremo ponit inclinationem et indigentiam, in alio quietationem et sufficientiam, quia unum factum est propter alterum, unde ordinatur ad alterum. Et quoniam ad inclinationem quietationem et indigentiae supplementationem, ubi est sensus, est delectatio sive sequitur, ideo anima cum tali modo quietatur a Deo, fructur eo. » Dieu et le créé ne participent pas à une même nature, auquel cas cette nature serait plus simple que Dieu, ce qui n'est pas possible (voir *CS*, I, d. 1, a. 3, q. 2, dub. 5 ; voir aussi Thomas, *CG*, I, 32, 5), il n'y a donc pas entre eux de « communauté d'univocité », mais « une communauté d'analogie », qui repose sur une « comparaison commune », dans la mesure où le créé et Dieu peuvent être comparés l'un à l'autre, puisque le créé est « une imitation ou une similitude » de Dieu et qu'il y a entre eux une relation d'exemplarité (*CS*, d. 3, p. I, a. un., q. 2, ad 3 : « est commune per analogiam, quae dicit habitudinem duorum ad duo, ut in nauta et doctore, vel unius ad unum, ut exemplaris ad exemplatum »). Mais le créé est marqué par « l'indigence », tandis que Dieu, incrée, se suffit à lui-même (« sufficientiam »), ce qui explique leur diversité (composition/simplicité absolue ; perfection par participation/par essence) dans la similitude. Le texte suivant (*CS*, II, d. 25, p. I, dub. 3) applique ce raisonnement au libre arbitre, en précisant en quoi il peut ou non être attribué à la fois au Créateur et à la créature : « Item quaeritur de hoc quod dicit : *Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore quam in creaturis*. Sed contra hoc est quod Anselmus de Libero Arbitrio dicit, quod eadem debet esse definitio liberi arbitrii in homine et in Deo [...]. Respondeo : Dicendum, quod est loqui de libero arbitrio secundum generales condiciones et secundum speciales. Si loquamur secundum generales condiciones, sic liberum arbitrium dicit facultatem liberam a coactione et ordinatam ad rectitudinis conservationem. Et hoc modo reperitur in creatura et Deo conformiter et secundum eandem rationem, non conformitate et unitate univocationis, sed potius analogiae et consimilis habitudinis, quae inter Deum et creaturam esse potest [...]. Alio modo est loqui de libero arbitrio secundum proprietates speciales ; et sic liberum arbitrium est facultas, quae quidem non est substantia rei, sed quaedam habitus. Sic etiam est potestas servandi rectitudinem, quod non est ipsa rectitudo ; et ideo potest a rectitudine obliquari, quantum est de se, in creatura. In Deo autem liberum arbitrium est ipsa divina essentia, est etiam ipsa iustitia, ideo nec obliquari potest nec mutari. Et quantum ad has condiciones speciales dicit Magister in littera, liberum arbitrium aliter in Deo, aliter in creaturis reperiri. » Dans le libre arbitre, il faut distinguer ce qui relève du libre arbitre comme tel et qui est une perfection (« une faculté libre de contrainte et ordonnée à la conservation de la rectitude ») et ce qui relève du mode d'être créé du libre arbitre (être « une aptitude » inhérente à la substance ; être capable de justice ou d'injustice). On peut attribuer le libre arbitre à Dieu selon ses « conditions générales », mais non selon les « conditions spéciales » qui sont dues à son mode d'être créé. Ainsi, puisque Dieu est simple, son libre arbitre est identique à son essence, et donc aussi à sa justice : par conséquent, il ne peut en aucun cas s'écarter de la justice, puisqu'il y est identique. Que le libre arbitre rende capable d'erreur et de faire le mal est en réalité une imperfection, qui donc n'est pas attribuée à Dieu, de même que ne lui est pas attribué le statut de « propriété » qu'a le libre arbitre dans le créé (voir dans le même sens, Thomas, *CS*, I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 2 : « Sapientia enim secundum suam rationem non facit compositionem, sed secundum suum esse, prout in subjecto realiter differens est ab ipso ; qualiter in Deo non est »). On remarque que la conciliation entre une perfection observée chez nous et la simplicité absolue permet de « purifier » cette perfection des imperfections qui y sont attachées en raison de son mode d'être créé. On se rappelle que Yann Schmitt défend le réalisme de la prédication en philosophie de la religion afin d'éviter aussi bien une théologie strictement négative que la prédication analogique. Sa critique de l'idée de simplicité divine absolue est donc solidaire d'une critique de l'analogie (voir *Qu'est-ce qu'un Dieu ?*, Paris, Vrin, 2013, p. 70-73). Son objection est la suivante : « il est difficile voire impossible de rapporter l'analogie attributive utilisée à propos de Dieu [fondée sur une relation de cause à effet entre deux termes] à une forme d'analogie attributive connue et servant de modèle pour penser l'analogie dans le cas de Dieu. » Il dénonce « un usage analogique de l'analogie », reprenant la critique de Cyrille Michon (introduction au livre I de la *Somme contre les Gentils*, Paris, GF, 1999, p. 120-121). Ce dernier oppose au modèle de prédication analogique proposé par Thomas (*CG*, I, 34, 5) « qu'aucun exemple ne rend entièrement compte de toutes les caractéristiques de l'analogie transcendantale », c'est-à-dire entre Dieu et le créé. Certes, pour reprendre le texte de Thomas, « le pouvoir de guérir (*virtus sanativa*) dans les remèdes est-il naturellement

Que « l'essence divine compren[ne] en soi les noblesses de tous les étants, non certes par mode de composition, mais par mode de perfection » (CG, I, 54), que Dieu soit « l'art qui représente très excellemment [toutes choses] » et que « cet art [soit] un et multiple » (*Les Six Jours de la Création*, XII, 9), toutes ces propositions font signe vers un type de réalité pour lequel nos outils cognitifs sont absolument inadaptés¹⁵⁵⁸. Ils sont incapables de concevoir une pluralité sur un autre mode que celui de la composition. Toutefois ces propositions reçoivent une justification précise quand on les replace au sein de la relation entre Créateur et créatures. Leur intelligibilité est également renforcée si l'on considère tout d'abord que Dieu est l'être même subsistant et que l'être est « la perfection de toutes les perfections » (DP, q. 7, a. 2), qui de la sorte les inclut toutes dans son absolue simplicité. Ensuite, si l'on examine et justifie l'alliance *a priori* contre-intuitive

antérieur à la santé dans l'animal, comme une cause est antérieure à son effet ; mais, comme nous connaissons ce pouvoir par son effet, nous le nommons aussi à partir de son effet. Et c'est pourquoi le remède (*sanativum*) est antérieur selon l'ordre des choses, tandis que c'est l'animal qui est d'abord dit sain (*sanum*) selon la signification du nom. » De même, parce que Dieu est connu par ses effets, c'est le créé qui est d'abord dit, par exemple, juste, alors que c'est Dieu qui cause la justice des créatures. Mais C. Michon relève une insuffisance : « la santé est à plus juste titre dans l'animal que dans le remède », alors que la justice est en Dieu par essence, et dans les créatures par participation seulement, elle est donc dite de Dieu à plus juste titre. « Sur ce point, le modèle de l'analogie prédicamentale d'« étant » est supérieur à celui de « sain » », puisque la substance est à plus juste titre « étant » que l'accident, mais le problème est qu'ici l'ordre de la nomination est le même que l'ordre réel. Mais suffit-il que la prédication analogique du nom « sain » ne vaille pas sur ce point pour soutenir « qu'aucun exemple ne rend entièrement compte de toutes les caractéristiques de l'analogie transcendante » ? Ne peut-on trouver un meilleur exemple, par exemple celui de l'attribution de « chaud » au soleil et à l'atmosphère d'une région ensoleillée ? Ici, l'ordre de la nomination et l'ordre réel sont bien inverses (c'est d'abord le soleil qui est chaud et cause la chaleur que nous éprouvons, mais nous n'attribuons la chaleur au soleil qu'après l'avoir éprouvée sous son rayonnement), et en même temps la chaleur est bien à plus juste titre dans le soleil que dans notre atmosphère. La critique de C. Michon envers la prédication du terme « sain » nous paraît donc insuffisante pour démontrer que l'analogie transcendante « fait de la notion même d'analogie une notion analogique ». Mais cette conclusion nous paraît pertinente pour un autre motif : le soleil est chaud, mais n'est pas la chaleur, alors que Dieu, non seulement est juste, mais est la justice. Il est certain qu'aucun exemple de prédication analogique emprunté au créé ne peut rendre compte de l'identité réelle entre Dieu et chacune des perfections qui lui sont attribuées. En ce sens, l'analogie transcendante est effectivement, comme le dit C. Michon, « seule de son espèce ». Yann Schmitt évoque cet argument pour discréditer l'analogie entre un Dieu absolument simple et le créé : « tous les modèles de prédication analogique comparent des termes sur la base de relations entre l'entité, sa nature et ses propriétés. [...] Pour Dieu, la dualité catégorielle substance/propriété ne valant pas selon le défenseur de la simplicité absolue, il faut prédiquer des noms de perfections alors même qu'il n'y aura pas d'attribution. On comprend donc que l'on peine à voir comment s'articulent précisément analogie et simplicité chez Thomas. » (p. 73) C'est que Yann Schmitt refuse « un usage analogique de l'analogie », or il ne peut en être autrement dans la mesure où l'analogie entre Dieu et nous est fondée sur une relation de causalité très particulière, « seule de son espèce » : la relation de création. Dans le créé, aucune cause ne produit son effet *ex nihilo*. Or on peut justifier que la cause créatrice est son être même, et qu'à ce titre, elle est identique à chacune de ses perfections. La démarche consistant à adapter la prédication analogique à un Dieu créateur et donc absolument simple, est par conséquent pleinement rationnelle. Pour finir, citons ce texte dense de Bonaventure (DMT, q. 3, a. 1, ad 4), qui défend de façon très nette la prédication analogique contre le réalisme de la prédication, en invoquant la diversité entre le créé et l'incréé, caractérisé par une simplicité suprême : « Ad illud quod obiicitur, quod summum bonum se habet ex additione ad bonum ; dicendum, quod per additionem se habet ex parte intellectus, quia in intellectu summi boni clauditur intellectus boni ; non autem se habet per additionem ex parte rei : tum quia bonum creatum et increatum non communicant in aliqua natura communi ; tum etiam, quia summum bonum maioris simplicitatis est, quam sit ipsa communis intentio, quae significatur nomine boni ; tum etiam, quia summum bonum excedit omne creatum bonum excessu improporionali. Unde cum bonum dicitur de bono creato et increato, hoc non est nisi per quandam analogiam, quia omnis bonitas creata manat a bonitate increata tanquam a causa prima ; unde posterior illa ac per hoc deficiens a simplicitate summa ; illa vero tanquam prima, hoc ipso quia prima, est simplicissima. Unde sicut conditio simplicitatis addita super ens, utpote cum dico ens simplex, non ponit compositionem aliquam circa ipsum ; sic nec summitas circa bonum. »

¹⁵⁵⁸ Voir Bonaventure, *Les six jours de la Création*, XII, 9-10 : « cet art est un et multiple. Mais comment est-ce possible ? On ne peut le voir sans qu'une illumination vienne « des montagnes éternelles » et alors « les insensés », c'est-à-dire les sots, « seront tourmentés en leur cœur ». Il faut, en effet, avoir un sens très haut de Dieu. [...] lorsque nous essayons de voir dans une simple intuition comment cet art est un et cependant multiple dans une simple intuition, l'imagination s'imisce, nous sommes incapable de penser que cette lumière soit infinie sans distension ; et pour cette raison nous ne pouvons pas voir par une simple intuition sans raisonner. » (trad. Ozilou)

entre la simplicité de Dieu et son infinité, la préexistence unitaire en Dieu de toutes les perfections¹⁵⁵⁹ que nous découvrons dans notre monde, sera encore plus plausible. Ceci fera l'objet de la difficulté numéro 5.

Mais au préalable, il nous faut envisager une difficulté d'un autre type, soulevée par notre analyse de la création. Nous y avons présupposé que Dieu créait librement. Mais cela est-il compatible avec sa simplicité ?

4/ En effet, en vertu de la simplicité divine, l'acte divin de vouloir est réellement identique à la volonté de Dieu, elle-même réellement identique à Dieu. Or Dieu est nécessaire, immuable et toujours en acte. Comment l'action de sa volonté pourrait-elle être libre et contingente, si elle se confond avec Dieu lui-même et en partage donc les attributs ?

Tout d'abord, il y a de fait une dimension nécessaire dans le vouloir divin. En effet, de même que Dieu pense principalement sa propre essence, de même c'est elle qu'il veut principalement, puisque l'on veut un bien dans la mesure où on le pense. Or il ne peut pas ne pas se vouloir lui-même. Il est le bien suprême et donc la fin ultime, non seulement pour le créé, mais aussi pour lui-même. Il ne peut rien vouloir de mieux que lui, or la liberté de choix concerne les moyens pour atteindre la fin ultime, non cette dernière¹⁵⁶⁰. Le vouloir principal de Dieu est donc bien nécessaire, et il s'agit du vouloir qu'il a de lui-même.

Comment alors justifier la liberté de sa volonté de créer ? La simplicité peut tout d'abord constituer un argument en faveur de la liberté de la création. Puisque Dieu est simple, sa volonté des créatures ne peut être un acte distinct de la volonté qu'il a de lui-même. Dieu ne veut donc les créatures que dans la mesure où il se veut lui-même. Il les veut donc à titre de moyens, au sein du vouloir foncier et nécessaire de sa propre bonté. Or Dieu est absolument parfait et heureux par lui-même, il n'a pas besoin des créatures pour atteindre sa fin, lui qui est infini, elles qui sont finies et ne peuvent rien lui ajouter. Aussi, si Dieu choisit de créer, c'est librement et sans aucune nécessité.

Mais cela suppose qu'un même acte de la volonté est à la fois nécessaire et contingent, naturel et libre. Saint Thomas résout cette difficulté au moyen de la notion de rapport ou relation. L'acte divin de vouloir est unique, mais son rapport à Dieu est nécessaire alors que son rapport au créé est contingent. La différence entre le rapport nécessaire que la volonté divine a envers la

¹⁵⁵⁹ En y intégrant les formes des créatures, dans la mesure où toute forme est une perfection.

¹⁵⁶⁰ Ainsi l'homme n'est pas libre de ne pas vouloir le bonheur.

bonté divine, et le rapport contingent qu'elle a envers les créatures, ne provient pas d'une différence réelle au sein de la volonté divine, mais d'une différence de perfection entre les objets voulus. Eleonore Stump propose une analogie pour clarifier cette idée, même si elle n'y correspond que sous un certain rapport¹⁵⁶¹. Si une femme se regarde dans un miroir, alors par un seul regard, elle se voit elle-même ainsi que les choses qui l'entourent. Dans ces conditions, il est physiquement nécessaire qu'elle se voie elle-même, mais il ne l'est pas qu'elle voie tel ou tel objet autour d'elle, puisque ce qui l'entoure peut varier. Pourtant son acte de regarder est unique et indivisible. La différence nécessaire/contingent provient d'une différence dans les objets de son regard. De même, que Dieu se veuille nécessairement lui-même, mais puisse ne pas vouloir les créatures, n'empêche pas l'acte divin d'être unique, mais s'explique par la déficience des créatures face à l'absolue perfection divine.

Enfin, le vouloir divin du créé, même s'il est contingent, est immuable et éternel. La contingence d'une volonté immuable et éternelle peut en effet s'analyser comme une nécessité conditionnelle. Dans l'absolu, Dieu aurait pu ne pas vouloir créer, mais puisqu'il a voulu créer, sa volonté de créer est nécessaire. La volonté de créer ne peut pas ne pas être en Dieu puisqu'il a voulu de fait créer. Mais s'il avait voulu ne pas créer, alors c'est cette volonté de ne pas créer qui aurait été nécessaire.

La volonté de Dieu ne peut pas changer puisqu'elle est immuable et nécessaire comme lui. Pourtant elle n'est pas nécessaire absolument par rapport aux objets qui lui sont inférieurs. L'alliance entre ces deux propositions demeure un mystère pour notre raison, mais elle ouvre la voie vers un niveau de réalité absolument parfait dont les règles de fonctionnement nous échappent nécessairement. En effet, dans notre monde temporel et imparfait, où une action suppose l'actualisation d'une puissance, le libre choix suppose que la volonté soit en puissance par rapport à différents objets possibles, qu'il y ait une délibération au sein d'une succession temporelle. Comment alors comprendre pleinement le libre choix d'une volonté qui est pur acte, qui est déjà unie parfaitement à sa fin ultime, qui dès lors peut choisir de créer ou de ne pas créer sans que cela ne change rien à sa suprême perfection, et qui choisit sans qu'il y ait un avant ou un après ce choix, puisqu'il s'accomplit dans l'éternité ? Les exigences de la simplicité divine confrontées à la liberté de la création conduisent donc à relativiser l'opposition immuable/contingent à notre monde, et à unir les deux dans le plan supérieur de l'éternité.

La notion d'éternité est intimement liée à celle de simplicité. Si Dieu est sans composition, il est immuable, puisque tout ce qui change a des parties, l'une qui est stable, l'autre qui se

¹⁵⁶¹ Voir E. Stump, « God's simplicity », in *Aquinas*, p. 126.

modifié¹⁵⁶². Or la temporalité va de pair avec le mouvement. Dieu n'existe donc pas selon la succession de l'avant et de l'après, mais il y a en lui une simultanéité absolue, « une présence suprême, simple et indivise » (Bonaventure, *DMT*, q. 5, a. 1). A fortiori, Dieu n'a ni commencement, ni fin. L'infinité incluse dans la notion d'éternité découle donc de la simplicité. Plus largement, puisque la limitation implique une dualité entre limitant et limité, et donc une forme de composition, un être absolument simple est sans limite, « *extra omnia et supra omnia* » (*DMT*, q. 4, a. 1), c'est-à-dire infini. La simplicité semble donc fonder l'infinité de Dieu, mais pourtant ces deux notions ne sont-elles pas antinomiques ?

5/ En effet, d'une part si Dieu est infini, il est incompréhensible pour des esprits créés finis, mais d'autre part, s'il est simple, il ne peut pas être vu *partiellement*, et donc s'il est vu, il est vu tout entier. N'y a-t-il pas alors une contradiction entre infinité et simplicité, la vision béatifique peut-elle être à la fois non compréhensive et totale ?

La solution élaborée par saint Bonaventure est l'exemple type de la recherche d'une troisième voie, supposant un plan de réalité supérieur. Dieu est à la fois simple et infini, si bien que les bienheureux le voient « *totus sed non totaliter* », « tout entier mais non totalement ». A vrai dire, si Dieu n'est pas vu totalement, s'il est incompréhensible, c'est en vertu aussi bien de sa simplicité que de son infinité : la simplicité de Dieu est tellement excellente et absolue qu'elle aussi nous rend Dieu incompréhensible. De même, si Dieu est vu tout entier, et non selon des parties, c'est en vertu aussi bien de son infinité que de sa simplicité, puisque ce qui a des parties a des limites et est donc fini.

La difficulté initiale repose sur une conception limitée de la simplicité et de l'infinité, la plus spontanée dans un monde de tous et de parties. Le simple y est pensé comme un minimum, à la façon d'une partie élémentaire, l'infini comme un maximum par composition, par addition sans fin de parties. L'alliance entre simplicité et infinité suppose donc de sortir du schéma méréologique. La simplicité divine signifie certes que Dieu n'a pas de parties, mais aussi qu'il n'en est pas une, l'infinité divine désigne certes un maximum, mais qui ne résulte pas d'une composition d'éléments moindres. Pour préciser davantage la nature de ce plan supérieur de réalité, on peut remarquer avec Bonaventure, qu'il existe des exemples de réalités créées qui sont saisies tout entières sans être pour autant comprises, et dont le point commun est d'avoir une dimension intensive d'un autre ordre que l'extension spatiale¹⁵⁶³. Cette dimension intensive

¹⁵⁶² Voir Thomas d'Aquin, *ST*, Ia, q. 9, a. 1, resp.

¹⁵⁶³ *CS*, III, d. 14, a. 1, q. 2, resp. : une tache blanche vue par un œil défaillant ne saisissant pas toute l'intensité de sa clarté ; un point contenu dans une ligne, qui ne le comprend pas selon toute sa *puissance*, puisqu'il peut être le départ

permet notamment d'appliquer le concept de quantité à des réalités spirituelles, depuis l'âme humaine jusqu'à Dieu. Si Dieu est infini, ce n'est évidemment pas selon la quantité matérielle¹⁵⁶⁴, mais selon une autre espèce de quantité, d'ordre intensif, qui mesure le degré d'excellence ou de perfection. Or, on peut justifier que l'infinité selon cette quantité intensive va de pair avec la simplicité absolue, en montrant qu'un accroissement de quantité intensive accompagne un accroissement de simplicité. En effet, si l'on compare l'ordre matériel et l'ordre spirituel dans leur rapport à la simplicité, on s'aperçoit que la perfection (toute relative) des réalités matérielles augmente avec la composition, tandis que la perfection des réalités spirituelles augmente avec la simplicité, l'homme, à l'horizon des deux ordres, étant la réalité la plus composée, puisqu'il est le plus parfait des corps mais le moins parfait des esprits. Dans l'ordre spirituel, le niveau de simplicité signale en effet le niveau de perfection. Il en va ainsi des différents états d'une même âme humaine : quand la charité ou la connaissance s'y intensifient, elles se simplifient¹⁵⁶⁵ ; la capacité à ramener un problème à quelques principes fondamentaux demande une plus grande maîtrise intellectuelle que d'en déployer sans ordre directeur la complexité¹⁵⁶⁶. Les anges, si on en accepte l'existence, sont plus simples que l'âme humaine, ils ne sont pas comme elle la partie d'un tout et leur connaissance, qui ne passe pas les sens, est intuitive et non abstractive et discursive. Or on peut accorder qu'ils ont un mode d'être et d'agir plus parfait que celui de l'âme humaine. Même, propose Bonaventure, un ange plus parfait qu'un autre ange a une essence plus simple que lui. Si donc, dans l'ordre spirituel, l'excellence augmente avec la simplicité, il est cohérent que l'*infinité* de l'essence divine – qui n'a de sens que selon la quantité d'excellence ou de perfection – s'allie à son *absolue* simplicité.

d'un nombre infini d'autres lignes ; l'*âme* qui est tout entière dans une partie du corps, mais n'y est pas comprise totalement, puisqu'elle est également tout entière dans chaque autre partie du corps.

¹⁵⁶⁴ Ce qui est matériel est dépendant de ses parties, corruptible, en puissance, imparfait.

¹⁵⁶⁵ Voir G. B. Sadler, « A Perfectly Simple God and Our Complicated Lives », *The Saint Anselm Journal*, 6/1 (2008), page 20 sur 23 : « Il est vrai que nos esprits, comme nous-mêmes, sont des réalités composées et compliquées. Il est vrai aussi que nos idées et conceptions elles-mêmes sont complexes. Il est même vrai qu'acquérir une compréhension ou une connaissance plus adéquate rend typiquement les questions plus compliquées à certains égards, par exemple en introduisant des distinctions additionnelles, en raisonnant de façon discursive, en découvrant et explorant de nouveaux aspects des réalités que nous essayons de comprendre, en devenant réflexivement plus conscient des limites et inadéquations de nos propres intellects et de nos modes d'expression. Cependant c'est une erreur de soutenir que quand nous remplaçons de façon correcte l'ignorance, la sottise, l'oubli et la fausseté par une connaissance authentique, la compréhension, la mémoire, la sagesse, la vérité, le résultat final est purement plus de complication et moins de simplicité dans nos pensées et esprits. A la place, nous gagnons de correctes perspectives sur, relations avec et évaluations sur les choses, spécialement nous-mêmes, les autres personnes et Dieu. Bien que nos esprits et idées *restent complexes*, elles *deviennent aussi en même temps plus véritablement simples* (c'est-à-dire plus simple selon la façon dont Dieu est simple) à mesure qu'elles approchent véritablement, par ressemblance, des propres attributs de Dieu et y participent pleinement et richement. La participation à la simplicité divine transforme notre pensée de telle sorte qu'elle ne mésinterprète plus certaines réalités comme des choses entièrement isolables, séparées et séparables l'une de l'autre, mais dans et à travers leurs connexions complexes mais inséparables, et même leurs identités. Nos esprits et nos vies deviennent par là moins encombrés, moins désordonnés, moins divisés en parties opposées entre elles » (nous traduisons).

¹⁵⁶⁶ Voir cette analogie que propose saint Thomas lorsqu'il propose un critère pour hiérarchiser les anges entre eux : « certains hommes ne saisissent la vérité intelligible que si elle leur est expliquée en détail, point par point. Cela tient à la faiblesse de leur intelligence, alors que d'autres, dont l'intelligence est plus puissante, peuvent saisir un grand nombre de choses à l'aide de quelques principes. » (*ST*, Ia, q. 55, a. 3, resp. Trad. éd. du Cerf).

Toutefois, ce passage à l'infini est-il légitime ? Peut-on encore parler d'excellence quand la simplicité devient *absolue* et l'essence *infinie* ? Si, parmi les réalités spirituelles finies et simples *secundum quid*, il est vrai que le degré d'excellence augmente avec la simplicité, cela vaut-il toujours quand on passe du créé à l'incrédé, du fini à l'infini, du simple *secundum quid* au simple *simpliciter* ? En effet, être excellent suppose de se distinguer de ce qui n'est pas soi et donc d'être déterminé, d'être ceci et non cela. Or l'absolument simple n'a pas d'essence déterminée qui s'ajouterait à son être, il est « l'être absolu et indéterminé par quelque chose d'additionné »¹⁵⁶⁷. Pour qu'un étant soit déterminé, faut-il donc qu'il soit composé ? On se rappelle la réponse de saint Thomas. Certes l'absolument simple est sans addition, mais justement c'est par là qu'il se distingue des autres étants, dans la mesure où la négation de toute addition est incluse dans son concept. Son être est par lui-même si excellent que rien ne peut lui être ajouté comme s'il ne l'avait pas. Loin de s'exclure, l'excellence infinie¹⁵⁶⁸ et l'absolue simplicité sont donc parfaitement unies, distinguent Dieu du créé et le déterminent en propre. L'infinité divine dit aussi bien le degré infini de l'excellence de Dieu que l'infinité de son essence, le tout en cohérence avec sa simplicité absolue : l'être divin est si excellent qu'il subsiste par lui-même et n'est pas reçu au sein d'une essence finie qui le limiterait, il est lui-même l'essence infinie de Dieu.

L'alliance entre la simplicité de Dieu et son infinité peut donc être justifiée selon deux démarches très différentes, mais qui se soutiennent l'une l'autre : soit en situant Dieu au degré suprême des réalités spirituelles, soit en opposant Dieu à tout ce qui n'est pas lui. Dans le premier cas, on souligne que plus le créé s'approche de Dieu, plus il lui ressemble, dans le second, on démontre qu'entre Dieu et le créé, il y a plus qu'une différence, mais une radicale diversité. Tantôt on relève que la perfection des esprits se réalise « par l'accès au suprêmement simple »¹⁵⁶⁹, tantôt on insiste sur la composition même des purs esprits créés. La première démarche suggère l'existence d'un sens positif de la simplicité, à côté du sens négatif qu'exploite la seconde. Quel est ce sens positif ? Revenons, pour préciser ce point, sur la gradation des réalités spirituelles.

La possibilité de hiérarchiser les différents états d'un même esprit humain, ou les esprits angéliques entre eux, en fonction de degrés de simplicité, suppose que cette dernière n'a pas qu'un sens négatif. Si nous disons que notre cœur s'est simplifié ou que notre esprit connaît son

¹⁵⁶⁷ Thomas d'Aquin, *CS*, I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4.

¹⁵⁶⁸ Infinie, puisqu'aucune addition d'une excellence finie ne l'augmente.

¹⁵⁶⁹ Bonaventure, *CS*, II, d. 15, a. 1, q. 2, ad 3 : « Et per hoc patet solutio ad illud quod tertio obiicitur, quod quanto aliquid compositius, tanto minus perfectum. Hoc enim etsi habeat veritatem in *spiritibus*, quorum perfectio attenditur per accessum ad summe simplex ».

objet de façon plus unifiée, n'avons-nous pas une certaine intuition positive de la simplicité ? Certes, psychologiquement, il y a moins de « parties » dans un cœur simple, il n'est plus double ou bien tirailé entre différentes aspirations. Intellectuellement, la complexité de l'esprit unifié est, en un sens, moindre, car elle est ordonnée. Néanmoins, la simplification n'évoque-t-elle pas ici davantage que cette moindre composition ou complexité ? Ne dit-elle pas aussi l'accroissement d'une certaine qualité positive, alliée à la densité et à la profondeur ? Sans cela, comment comprendre, comme le dit Bonaventure, que, dans l'ordre intensif, « l'accès à la simplicité s'effectue par addition » et qu'« ajouter la pureté, la simplicité et la spiritualité à quelque chose ne le fait pas s'éloigner de la simplicité, mais plutôt s'en approcher »¹⁵⁷⁰ ? Si les anges, pourtant d'un égal niveau de composition, sont hiérarchisés selon des degrés de simplicité, comme le propose Bonaventure, il faut là encore supposer un sens positif de la simplicité : « même si elle dit la privation, cependant elle ne dit pas purement la privation, parce qu'elle pose quelque chose »¹⁵⁷¹. Mais que pose-t-elle ? L'analogie avec les quatre éléments, terre, eau, air, feu, gradués ici selon une simplicité croissante, suggère au Docteur séraphique d'associer la simplicité à la subtilité, la finesse et la noblesse de la forme. Mais les termes de 'subtilité' et 'finesse' correspondent-ils à tout ce qu'évoque la simplicité ? Quant à celui de 'noblesse', n'est-il pas trop général ?

Si la simplicité est une propriété positive attachée à l'ordre spirituel, il est cohérent que nous soyons, en tant qu'êtres corporels, très maladroits pour la définir, puisqu'il faudrait pour cela avoir une vision claire et directe du monde spirituel, ce qui est incompatible avec notre nature sensible. Notre définition négative de la simplicité ne serait qu'une approximation adaptée à nos capacités, mais loin d'en saisir toute la richesse de sens, et inapte à rendre compte d'une inégalité de simplicité pour un niveau de composition identique. Tentons toutefois d'explicitier le sens positif de la perfection de simplicité, en l'associant à 'la densité d'être'. La densité évoque l'intensité dans la concision, la plénitude dans la concentration. La réalité matérielle procède par juxtaposition de parties, comme si elle compensait un manque de densité ontologique par l'étalement et le déploiement. Les réalités spirituelles, simples au regard de la matière, peuvent au contraire être qualifiées de 'denses'. Elles ont un type d'être étranger à l'extension, caractérisé par une intériorité absolue¹⁵⁷². Cette intériorité est susceptible de degrés, puisque notre esprit est capable de recueillement et d'intériorisation. Or ce mouvement de concentration en soi accomplit à la fois une simplification et une élévation, ce qui accrédite l'association entre simplicité et

¹⁵⁷⁰ *CS*, I, d. 17, p. II, a. un., q. 2, ad 3 : « In quanto vero *virtutis* simplicissimum est maximum ; et ideo accessus ad simplicitatem est per additionem [...] addere puritatem et simplicitatem et spiritualitatem alicui non facit recessum a simplicitate, sed magis accessum. »

¹⁵⁷¹ *CS*, II, d. 3, p. I, dub.

¹⁵⁷² Et non relative à un point de vue comme dans les corps.

densité. Ce très beau texte de saint Bonaventure évoque notamment cette simplification accomplie par le recueillement :

« Et si tu cherches comment [il est possible que la conscience ait des secrets invisibles à d'autres yeux spirituels créés que les siens, notamment angéliques] dans la mesure où, la substance spirituelle étant simple et totalement uniforme, il semble que rien n'est caché à celui qui la voit un peu, et puisqu'elle est uniforme, il ne peut pas y avoir ici quelque chose qui cache et quelque chose de caché ; il faut dire que cet obstacle ne doit pas être pensé par l'interposition d'une nature opaque, comme c'est le cas avec notre corps pour la vue, ou obscure ou moins claire ; mais ici cacher est identique à ne pas vouloir manifester¹⁵⁷³. Et bien qu'il n'y ait pas ici des diversités de plis par composition de diverses natures, il y a cependant dans l'âme des degrés de puissances et d'états selon lesquels certains [états et puissances] sont dits être plus intimes à l'âme, ainsi les puissances supérieures, plus simples ou plus pures, selon lesquelles l'âme se recueille plus en elle-même, s'unit à Celui qui est suprêmement un et est simplifiée [par lui] ; c'est dans ces puissances que réside au plus haut point le secret de la conscience »¹⁵⁷⁴.

Tirons pour notre propos trois leçons de ce texte, qui évoque aussi bien la simplicité suprême de Dieu que la simplicité relative de l'âme, dans les sens négatif et positif : 1/ la simplicité de l'âme en un sens négatif n'est pas absolue, puisque, si l'âme n'est pas composée de parties extérieures les unes aux autres, elle comprend néanmoins différentes puissances et corrélativement différents niveaux d'intériorité, si bien qu'elle est aussi un « tout », même si ce n'est pas en un sens quantitatif ; toutefois 2/ l'âme est susceptible d'une certaine simplicité en un sens positif, puisque certains états de l'âme sont plus simples que d'autres¹⁵⁷⁵, sans donc que varie le mode de composition ; la simplicité est alors associée à l'intériorité, au recueillement, à la noblesse – dans l'âme humaine, explique ailleurs Bonaventure, le plus intérieur est identique au suprême et au plus digne¹⁵⁷⁶ – et au tête à tête avec Dieu, et c'est là le dernier point 3/ cette

¹⁵⁷³ Un voile sensible cache quelque chose qui par soi-même est visible, alors que « la pensée est par nature secrète » (Bonaventure, *CS*, II, d. 10, a. 3, q. 1, resp. : « cogitatio, quantum est de sui natura, est secreta »), aussi le voile de notre conscience est la volonté, non pas en ce qu'elle l'occulte, mais en ce qu'elle choisit de ne pas la manifester. Voir C. Raveton, « Les anges peuvent-ils connaître les secrets des cœurs ? L'intérieur et l'extérieur de l'homme chez Bonaventure et Thomas d'Aquin », in *Intus et Foris, Une catégorie de la pensée médiévale ?*, M. Guay, M.-P. Halary et P. Moran (éd.), Paris, PUPS, 2013, p. 31-42.

¹⁵⁷⁴ Bonaventure, *CS*, II, d. 8, p. II, a. un., q. 6, ad 6 : « Et si quaeras, quomodo possit hoc esse vel intelligi, cum substantia spiritualis sit simplex et uniformis per totum, et ita videtur, quod qui videt modicum, nihil latet, et cum uniformis sit, non potest esse ibi aliquid occultans et aliquid occultatum ; dicendum, quod obstaculum illud non habet intelligi per interpositionem alicuius naturae opacae, sicut est in visu nostro corporeo, vel obscurae, vel minus clarae ; sed ibi abscondere idem est quod manifestare nolle. Et licet non sint ibi diversitates plicarum ex compositione diversarum naturarum, sunt tamen in anima gradus potentiarum et statuum, secundum quos quaedam dicuntur animae esse magis intima, utpote quae respiciunt potentias superiores et simpliciores sive puriores, secundum quas anima magis in se ipsa recolligitur, et ei quod summe unum est, unitur et simplificatur ; et penes has maxime residet conscientiae secretum ».

¹⁵⁷⁵ Même, certaines de ses puissances sont plus simples que d'autres. La volonté et l'intelligence sont ainsi décrites comme des puissances plus spirituelles et plus simples que l'imagination. Mais la gradation des puissances de l'âme en terme de simplicité peut-elle être ramenée au rapport plus ou moins proche avec le corps, auquel cas la simplicité d'une puissance de l'âme n'aurait finalement qu'un sens négatif ? Ou bien la simplicité des puissances évoque-t-elle un sens positif de la simplicité, les puissances étant hiérarchisées sans nécessairement varier en terme de composition ?

¹⁵⁷⁶ Voir Bonaventure, *CS*, II, d. 8, p. II, a. un., q. 2, resp. : « En effet, dans l'âme humaine, le plus intérieur est identique au suprême ; et cela est clair, puisque selon son [point] suprême elle approche le plus de Dieu, de même selon son [point] le plus intérieur ; par suite, plus elle rentre à l'intérieur [d'elle-même], plus elle monte et s'unit aux choses éternelles. Et parce que « Dieu seul est supérieur à l'esprit humain » selon son [point] suprême, Dieu seul peut être le plus intérieur à l'esprit ; et c'est pourquoi pénétrer l'esprit rationnel est le propre de la substance divine » (« In anima namque humana idem est intimum et supremum ; et hoc patet, quia secundum sui supremum maxime approximat Deo, similiter secundum sui intimum ; unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis. Et quia “solus Deus superior est mente humana” secundum sui supremum, solus Deus potest menti esse intimus ; et ideo illabi spiritui rationali est divinae substantiae proprium ») ; *ibid.*, ad 3 : « ce qui est à l'intérieur et ce qui est à l'extérieur d'une chose corporelle sont de la même nature, ne différant pas en dignité, mais plutôt par la

simplicité positive trouve sa source en Dieu, « suprêmement un », puisque c'est lui finalement qui « simplifie » l'âme qui lui est unie.

Cette capacité de participer à la simplicité divine suppose elle aussi que cette simplicité est réellement une perfection positive. Que pourrait communiquer Dieu si la simplicité absolue n'était que l'*absence* de composition *ex aliis* et *cum aliis* ? Sa simplicité ne peut alors se réduire à une caractéristique formelle, qui précise le statut des autres perfections divines, mais, si elle a un sens positif, elle est elle-même une certaine perfection. Dès lors, les effets d'identification induits par la simplicité s'appliquent à elle-même : non seulement Dieu est simple, mais il est la simplicité même ! Comme osait le dire saint Bernard, qu'est-ce que Dieu ? « *Mera simplicitas*, la pure simplicité » (*De consideratione*, V, 16). C'est à ce titre que plus on s'approche de Dieu, plus on se simplifie, nous devenons alors par participation ce qu'il est par essence. Et si nous reprenons la notion de 'densité d'être', que les idées, liées à la simplification, de recueillement, de concentration, d'intériorisation ont corroborée¹⁵⁷⁷, cela signifierait que non seulement Dieu est dense ontologiquement, mais qu'il est la densité ontologique elle-même. Est-ce dénué de sens si l'on rappelle que Dieu n'a pas seulement l'être, mais est l'être même subsistant ? Être ce que l'on a, n'est-ce pas la définition de la densité absolue ?

Par cette notion de densité, nous avons tenté de justifier l'unité des sens positif et négatif de la simplicité. Cette unité ne va pas de soi ; derrière le même mot de « simplicité », désigne-t-on à chaque fois la même réalité ? D'un côté, on évoque la simplicité à partir de notre expérience de l'esprit humain et de sa vie intérieure, d'un autre on l'évoque par opposition au régime de la composition caractéristique de notre monde. N'y aurait-il pas seulement homonymie ? Nous avons essayé de montrer que les états spirituels que nous qualifions de « plus simples » que d'autres sont plus denses qu'eux, et que le régime de la composition est une façon de compenser, dans une certaine mesure, une moindre densité ontologique. Sous cet angle, il y a donc une cohérence entre les usages positif et négatif du concept de simplicité. Mais n'y a-t-il pas un conflit d'un autre point de vue ? En effet, selon le sens négatif, Dieu seul est simple de façon véridique, puisque toute créature est composée, soit *ex aliis* soit *cum aliis*. Mais le sens positif n'implique-t-il pas, certes que Dieu seul est parfaitement simple, mais que certaines créatures puissent être dites simples de façon véridique, dans la mesure où elles participent à la simplicité de Dieu, de même que certaines sont qualifiées de « justes » en toute vérité, même si Dieu seul est parfaitement

position des parties ; dans l'âme en revanche, ce qui est le plus intérieur est au plus haut point suprême et proche de Dieu » (« quod est intus et extra in re corporali est eiusdem naturæ, non differens dignitate, sed magis partium positione ; in anima vero quod est intimum, hoc est maxime supremum et Deo proximum »).

¹⁵⁷⁷ Malgré des défauts patents : la densité est un terme d'origine matérielle, la notion d'« être » se trouve alors convoquée pour effacer cette connotation matérielle, si bien que la positivité de la notion de simplicité risque de se trouver ramenée à celle de l'être, alors que l'on cherche à caractériser en propre la notion de simplicité.

juste ? Parle-t-on de la même chose si d'une part Dieu seul est simple, et si d'autre part les créatures peuvent être véritablement simples, même si ce n'est pas *summe et perfecte* ? Il est vrai que la perspective positive et continuiste dégage au sein du créé des degrés de simplicité. Toutefois, il est notable que la simplicité des créatures y est toujours évoquée de façon relative, au sein d'une hiérarchisation : un ange est *plus* simple qu'un autre, l'âme s'est *simplifiée*, elle était dans un état *moins* simple que son état présent. Il n'est pas dit qu'un ange ou qu'une âme est simple, de façon absolue. Autrement dit, quand la simplicité est appliquée aux créatures, même spirituelles, elle est toujours une notion relative. Elle n'est absolue qu'en Dieu. Mais que signifie alors être plus ou moins simple qu'un autre, si en réalité on n'est pas simple, et si 'être plus ou moins simple' n'équivaut pas à 'être moins ou plus composé' (le sens de 'simplicité' serait alors seulement négatif) ? Il semble que le degré de simplicité relative attribué à une créature signale son degré de proximité avec Dieu. Plus l'âme s'intériorise, plus elle est proche de Dieu et se simplifie ; la gradation des anges par le critère de la simplicité est justifiée par l'« *approximatio ad Deum* » : « si par nature [un ange] est plus proche de Dieu qu'un autre et lui ressemble plus, il accède donc davantage à la simplicité divine. »¹⁵⁷⁸ Nous pourrions comparer ici la simplicité à l'immutabilité ; cette notion est construite de façon négative, mais elle désigne en Dieu une perfection positive ; sans doute, aucune créature n'est immuable, pourtant les créatures spirituelles, qui sont à l'image de Dieu, peuvent dans une certaine mesure refléter cette immutabilité – par leur constance, leur paix intérieure, leur recueillement par exemple – et plus elles s'approchent de Dieu, par la nature et par la grâce, plus elles participent à cette immutabilité, étant entendu que cette participation créée s'effectue sur le fond de la mutabilité constitutive de toute créature, de même que la participation créée à la simplicité divine doit s'accorder avec le régime de la composition propre au créé. Tandis que la justice est une perfection positive que Dieu peut communiquer aux créatures sans contradiction avec leur condition créée, la simplicité et l'immutabilité sont des perfections positives qu'il ne peut comme telles communiquer à aucune créature, puisqu'elles sont propres à l'incréd. Toutefois, parce que les créatures, notamment spirituelles, sont appelées à s'unir à Dieu et à le refléter, elles peuvent, dans les limites de leur condition, participer à cette simplicité et cette immutabilité, de sorte qu'elles ne seront certes jamais simples ou immuables de façon absolue, mais qu'elles pourront être hiérarchisées selon l'intensité avec laquelle elles reflètent ces perfections divines. Il n'y a donc pas de conflit entre les sens positif et négatif de la simplicité. Dans les deux cas, Dieu seul est simple de façon absolue. Notre condition créée nous interdit de connaître positivement cette simplicité, d'où la définition seulement négative que nous

¹⁵⁷⁸ *CS*, II, d. 3, p. I, dub. 2 : « Ad hoc dicendum, quod in Angelis est gradus simplicitatis [...]. Hoc etiam manifestat *approximatio ad Deum* ; si enim per naturam unus est Deo proximior altero et similiior, ergo magis accedit ad divinam simplicitatem. »

pouvons en donner, au moyen du concept de composition. Toutefois, notre condition d'être spirituel, appelé à l'union avec Dieu, nous donne l'expérience de ce que signifient : 's'approcher ou s'éloigner de Dieu', et par là même, 's'approcher ou s'éloigner de la simplicité absolue'. Nous découvrons que le rapprochement avec la simplicité de Dieu signifie beaucoup plus qu'une diminution de la composition. Par là, c'est une intuition du contenu positif de la simplicité qui nous est donnée, d'où un usage parfois positif du concept de simplicité, mais qui n'est appliqué en fait aux créatures que de façon relative ou comparative, pour mesurer leur degré de proximité avec Dieu.

Pour nos auteurs qui partagent la foi chrétienne, l'union à Dieu et la simplification qui en découle se réalisent par une vie d'intimité avec les trois Personnes de la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Maxime le Confesseur, par exemple, dit que Dieu est « hénade, puisque la sainte Trinité est en elle-même naturellement unie, et qu'elle unit tous ceux qui s'approchent d'elle, selon ce qui est dit dans l'Évangile [Jn, 17, 11] : « Qu'ils soient uns, comme nous sommes uns. » »¹⁵⁷⁹ Mais comment accorder la foi trinitaire avec l'affirmation de la simplicité absolue de Dieu ?

6/ La difficulté est évidente : en affirmant qu'il y a trois Personnes divines, ne fait-on pas de Dieu un tout composé de trois parties ? Ou de chaque Personne un tout composé de ce qu'elle a en commun avec les deux autres Personnes, et de ce qu'elle a en propre ? Comment éviter le régime de la composition face à la foi trinitaire ? La simplicité absolue ne suppose-t-elle pas que Dieu est une Personne unique ? N'est-on pas contraint par l'alternative suivante : soit on intègre en Dieu une pluralité réelle, et alors Dieu est composé, soit il est simple, mais alors il est unique à tous égards, de façon monolithique ?

Toutes ces perplexités révèlent un mode de raisonnement marqué par le régime de la composition. C'est dans un monde de tous et de parties qu'il y a nécessairement plus en trois qu'en un, puisque toute pluralité y est un agrégat d'unités, un tout nécessairement plus grand que ses parties. C'est également dans un tel monde que la distinction s'effectue par addition de différences propres sur une base commune. La foi trinitaire n'est intelligible que si Dieu appartient à un type de réalité étranger à la logique tout/parties, si bien que, malgré les apparences, elle est en profonde harmonie avec l'affirmation de la simplicité absolue de Dieu.

¹⁵⁷⁹ *Scholies de Maxime à la Hiérarchie Céleste*, PG 4, 76D-77A.

En régime de simplicité absolue, la pluralité est telle qu'il y a autant en plusieurs qu'en un : elle ne résulte pas d'une addition d'unités, mais d'une réplique de la même unité, ne produisant aucun accroissement. Il y a trois Personnes, et non une seule, mais chacune est Dieu, si bien qu'il n'y a pas plus en trois qu'en une et que ces trois sont distinctes sans pour autant constituer un tout.

Ce n'est pas la pluralité par elle-même qui est contraire à la simplicité absolue, mais la multiplication qui en découle dans notre monde composé. La simplicité absolue de Dieu rend possible une pluralité sans multiplication. On se souvient comment Bonaventure distingue différents plans de réalité, hiérarchisés selon une simplicité croissante : le singulier concret se tient en un seul support, puis l'universel abstrait se tient en plusieurs supports (parce qu'il est plus simple que le singulier) mais de ce fait se multiplie (parce que sa simplicité est déficiente), enfin Dieu, parce qu'il est suprêmement simple, se tient en plusieurs supports sans pour autant se multiplier, il est *l'unum in pluribus non multiplicatum*.

Il appartient donc à ce qui est simple d'être *in pluribus* plutôt qu'*in uno solo*¹⁵⁸⁰. L'essence absolument simple de Dieu peut ainsi être une et tout entière en plusieurs. Il peut donc engendrer *ex se toto*, se donner tout entier sans s'anéantir pour autant, tandis qu'une créature engendre nécessairement *ex parte sui*, elle ne transmet qu'une partie d'elle-même. Par conséquent, les personnes créées distinctes par l'origine se distinguent aussi entre elles par une partie d'elles-mêmes, tandis que les Personnes divines sont distinctes par leur seule origine, par une propriété donc relative qui ne pose en elles aucune composition.

Pour un penseur chrétien, la foi dans la Trinité vient finalement confirmer les affirmations philosophiques de la simplicité de Dieu, en lui signalant qu'effectivement Dieu appartient à, ou plutôt constitue un plan de réalité étranger à la logique du tout et des parties, qui pourtant détermine notre raisonnement et notre discours.

Ce plan de réalité supérieur où se résorbent les apparentes incohérences soulevées par l'idée de simplicité divine, est celui de *l'incrédé*. Notre monde est marqué par la composition, parce qu'il est créé. La composition matérielle, qui manifeste que tout corps résulte de ce qui n'est pas lui, ne fait qu'illustrer de façon grossière la condition de toute créature : elle n'est pas sa propre

¹⁵⁸⁰ De façon analogique, la flamme est « tout entière » en plusieurs bougies, d'une certaine façon, c'est la même flamme d'une bougie à l'autre, puisque ces flammes ne se divisent ni ne s'ajoutent ; à un autre niveau – et bien sûr il n'y a ici rien d'équivalent à la pluralité de supports – l'âme est tout entière en chaque partie du corps. La flamme est plus simple que la bougie, qui elle ne peut être tout entière en plusieurs lieux ; de même pour l'âme par rapport au corps.

origine, elle est fondée sur autre chose qu'elle-même. Aucune créature n'est l'être qu'elle a et par lequel elle existe. Aucun homme n'est l'humanité par laquelle il est homme. Aucun lys n'est le blanc par lequel il est immaculé. Chaque créature oriente le regard vers plus haut qu'elle-même, parce qu'elle porte la trace de ce par quoi elle est. Dieu lui, comme le dit Boèce, « ne se fonde sur rien », il est ce par quoi il est, il est par lui-même. Il est incréé et c'est pourquoi il subsiste sans rien d'autre en lui que lui-même, c'est-à-dire en étant absolument simple.

ANNEXE

Traduction de la distinction 2 du livre I du *Commentaire des Sentences* de Thomas d'Aquin¹⁵⁸¹

Première question [unique]

Afin de prouver ce qui est affirmé ici, cinq [points] sont examinés :

- 1) l'unité de l'essence divine ;
- 2) si l'on trouve dans cette unité une diversité d'attributs ;
- 3) si la pluralité des raisons, selon lesquelles¹⁵⁸² les attributs diffèrent, est d'une certaine manière en Dieu ou seulement dans l'intellect de celui qui raisonne (*ratiocinantis*) ;
- 4) si cette unité est compatible avec la pluralité des Personnes ;
- 5) dans le cas où elle est compatible, si cette pluralité est une pluralité réelle ou seulement de raison.

Article 1 : Est-ce qu'il n'y a qu'un seul Dieu ?

Quant au premier point, on procède ainsi.

[Quod non]

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire de poser un seul Dieu. En effet, de l'un premier et simple ne procède que l'un, selon le Philosophe¹⁵⁸³. Or les créatures participent¹⁵⁸⁴ à plusieurs bontés (*plures bonitates inveniuntur participare in creaturis*), comme la sagesse, la bonté, la paix etc. Il semble donc qu'elles procèdent de plusieurs premiers principes, et qu'ainsi il faille poser plusieurs dieux. Et cela fut, semble-t-il, l'erreur des Gentils, comme le dit Denys dans le livre des *Noms divins*¹⁵⁸⁵, ce que montre aussi le fait qu'ils posaient un dieu de la sagesse, une autre déesse Paix, et ainsi de suite.

¹⁵⁸¹ Les notes de bas de page indiquent les modifications que l'étude des collations, aimablement mises à disposition par la Commission Léonine, permet d'apporter au texte édité par le R. P. Mandonnet (*S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, tomus I, Paris, Lethielleux, 1929). Nous indiquons les références des autorités citées par Thomas sans les avoir contrôlées.

¹⁵⁸² W²: « *secundum quam* », i.e. « selon laquelle ».

¹⁵⁸³ *Physique*, VIII, 6 ; *Métaphysique*, VIII, 6.

¹⁵⁸⁴ Dans quasiment tous les mss : « *participare* » et non « *participari* ».

¹⁵⁸⁵ XI, 6.

2. De même. Comme le dit la *Métaphysique*, IV¹⁵⁸⁶, quelque chose est parfait quand il peut produire [autre chose de] semblable à lui en nature. Or l'essence divine est parfaite au plus haut point. Il semble donc qu'elle puisse produire une autre essence semblable à elle, de telle sorte qu'il y ait plusieurs essences divines.

3. De même. La matière première, qui est pure puissance, est une ; et plus des formes lui sont voisines, moins elles sont nombreuses. En effet, on travaille (*perficitur*) d'abord à partir de quatre formes élémentaires, puis à partir d'un grand nombre de formes de corps mélangés. Donc [au point] le plus éloigné de la matière, on doit trouver la plus grande pluralité, et ainsi il semble, puisque Dieu est le plus éloigné de la matière, que¹⁵⁸⁷ la nature divine est multipliée au plus haut point ; et ainsi il y a plusieurs dieux.

[Quod sic]

Contre [cela].

A. Il est nécessaire que toute nature qui se trouve en plusieurs (*in pluribus*) selon l'avant et l'après, descende d'un premier, dans lequel elle est possédée (*habeatur*) parfaitement. En effet, l'unité du principié manifeste (*attestatur*) l'unité du principe ; ainsi, toute chaleur tire son origine d'un chaud au plus haut point, qui est le feu. Or l'étantité (*entitas*) se trouve en plusieurs selon l'avant et l'après. Il est donc nécessaire qu'il existe un premier étant (*ens*) parfait au plus haut point, duquel tous les étants ont l'être, et c'est¹⁵⁸⁸ Dieu. Il n'y a donc qu'un seul Dieu.

B. De plus. S'il y a plusieurs dieux distincts par l'essence, il faut que leurs essences soient divisées l'une de l'autre¹⁵⁸⁹ par des différences essentielles, comme celles qui diffèrent selon l'espèce ou le genre, ou bien qu'elles diffèrent¹⁵⁹⁰ selon le nombre.

Mais si elles diffèrent selon le genre ou l'espèce, il faut qu'elles diffèrent par quelque différence. Or, cette différence soit se rapporte à la bonté, soit non. Si non, alors le dieu, dans lequel il y aura¹⁵⁹¹ cette¹⁵⁹² différence, n'a pas la pure bonté ; et ainsi il n'est pas le premier¹⁵⁹³ bien. Mais si elle se rapporte à la bonté, et qu'elle ne se trouve pas dans l'autre [dieu], alors ce dernier [dieu] dans lequel elle ne se trouve pas ne sera pas parfait en bonté. Or il faut que Dieu soit le bien suprême, qu'il soit pur et parfait en bonté. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux.

Si l'on dit que cette différence est la même selon l'espèce dans les deux [dieux], mais qu'ils diffèrent selon le nombre, [on répond] contre [cela] : tout ce qui est de la même espèce n'est divisé selon le nombre que selon la division de la matière ou de quelque chose de potentiel¹⁵⁹⁴. Donc si cette différence est la même selon l'espèce dans les deux¹⁵⁹⁵ [dieux], mais [qu'ils] diffèrent

¹⁵⁸⁶ Dans tous les mss : « *quarto* » et non « *V* ».

¹⁵⁸⁷ Dans tous les mss : « *quod* » au lieu de « *et* » ; cependant, « *quod* » apparaît alors deux fois.

¹⁵⁸⁸ Dans tous les mss : « *hoc* » et non « *hic* ».

¹⁵⁸⁹ Dans les mss principaux (W², N³, Bl, Md, BX³, V¹, V², O⁴) : « *ad invicem* » et non « *ab invicem* ».

¹⁵⁹⁰ Dans tous les mss : « *quod* » et non « *quae* » ; dans tous les mss principaux : « *differant* » et non « *differunt* ». « *Quod differant numero* » est subordonné à « *oportet* », tandis que « *quae differunt* » serait sur le même plan que « *quae differunt specie vel genere* ».

¹⁵⁹¹ Dans les mss principaux : « *erit* » et non « *erat* ».

¹⁵⁹² Dans les mss principaux : « *illa* » et non <>.

¹⁵⁹³ Dans tous les mss sauf Mo : « *primum* » et non « *purum* ».

¹⁵⁹⁴ Dans tous les mss : « *potentialis* » et non « *potentialitas* ».

¹⁵⁹⁵ Dans quasiment tous les mss : « *in utroque* » et non <>.

selon le nombre, il faudra¹⁵⁹⁶ qu'il y ait en Dieu quelque chose de potentiel, et ainsi il sera¹⁵⁹⁷ un étant diminué et dépendant d'un autre, ce qui va contre la raison de premier étant.

C. De plus. La¹⁵⁹⁸ quiddité ou essence de ce dans quoi il n'y a pas de différence entre son être et sa quiddité, ne peut pas être participée si [son] être n'est pas également participé. Or à chaque fois que l'essence de quelque chose est divisée par participation, la même essence est participée selon la raison et non selon le même être. Il est donc impossible que ce dans quoi il n'y a pas de différence entre l'essence et l'être, soit divisé ou multiplié par une participation essentielle. Or tel est le cas de Dieu : autrement son être serait acquis d'un autre¹⁵⁹⁹. Il est donc impossible que la divinité soit multipliée ou divisée ; et ainsi il n'y aura qu'un seul Dieu.

Solution

Je réponds en disant que, puisque toute multitude procède de quelque unité, comme le dit Denys¹⁶⁰⁰, il est nécessaire de réduire la multitude de l'univers (*universitatis*) à un seul premier principe de tous les étants, qui est Dieu ; c'est en effet ce que la foi suppose et ce que la raison démontre.

[Réponses aux objections]

Ad 1. Au premier [point], [je réponds] donc en disant que, bien que les bontés auxquelles participent les créatures (*participatae in creaturis*) soient différentes en raison, cependant elles ont un ordre mutuel, et l'une inclut l'autre, et l'une est fondée sur l'autre ; ainsi, dans penser (*intelligere*) est inclus vivre, et dans vivre est inclus être ; c'est pourquoi elles ne se réduisent pas à divers principes, mais à un seul. Même si elles n'avaient pas d'ordre, l'unité du premier principe ne serait pas pour autant exclue : parce que ce qui est uni dans le principe, est multiplié dans les effets : en effet, quelque chose est toujours plus noble dans la cause que dans le causé. Par suite il est possible que le premier principe soit un et simple réellement (*re*), alors qu'il y a en lui plusieurs raisons de perfections, comme [les raisons] de la sagesse, de la vie¹⁶⁰¹ etc. selon lesquelles les diverses perfections sont causées différentes réellement dans les créatures.

Ad 2. Au deuxième [point], [je réponds] en disant qu'il appartient à la perfection de l'essence divine, qu'il ne puisse y avoir une autre essence semblable et égale à elle. En effet, si celle-là [cette autre essence] était à partir de celle-ci [l'essence divine], il faudrait que son être soit dépendant de celle-ci [l'essence divine], et ainsi la potentialité surviendrait dans cette essence, par laquelle elle se distinguerait de l'essence divine, qui est acte pur. Mais il ne convient pas que ce qui appartient à la noblesse de la créature, appartienne à la noblesse du Créateur, [noblesse] qui excède celle-là [la noblesse de la créature] sans proportion aucune ; de même, quelque chose appartient à la noblesse du chien, comme d'être furieux, qui serait bas pour l'homme, comme le dit Denys¹⁶⁰².

¹⁵⁹⁶ Dans tous les mss : <> et non « *ergo* ».

¹⁵⁹⁷ Dans tous les mss : « *erit* » au lieu de <>.

¹⁵⁹⁸ Dans les mss principaux : <> et non « *sua* ».

¹⁵⁹⁹ Dans les mss de la rédaction autorisée (W², Bl, V²) et N³ : « *alio* » ; dans les mss de la première rédaction (V¹, Md, BX³) : « *aliis* ». Et non « *aliquo* ».

¹⁶⁰⁰ *Noms divins*, XIII, 2.

¹⁶⁰¹ Dans V², Bl, N³ : « *sapientiae, vitae* » et non « *sapientia, vita* ».

¹⁶⁰² *Noms divins*, IV, 25.

Ad 3. Au troisième [point], [je réponds] en disant qu'un principe simple a la raison d'unité. Parce que la matière est seulement puissance, aussi est-elle est une selon le nombre, non par l'unique forme qu'elle aurait, mais par l'éloignement (*remotionem*) de toutes les formes distinguantes (*distinguentium*) ; et par la même raison, l'acte pur et premier est un, non multipliable comme la matière est multipliée par l'arrivée de formes, mais absolument incapable de diversité.

Article 2 : Y a-t-il plusieurs attributs en Dieu ?

Quant au second [point], on procède ainsi.

[Quod non]

1. Il semble qu'il n'y ait pas dans l'essence divine une pluralité d'attributs. En effet, est un au maximum ce qui est absolument éloigné de la pluralité. De fait, est plus blanc, selon le Philosophe¹⁶⁰³, ce qui est le moins mêlé de noir. Or l'essence divine est suprêmement une, [elle] qui est le principe de toute unité. Donc en elle ne pourra arriver (*cadere*) aucune pluralité d'attributs.

2. De même. De l'un simple, l'opération est une. Or l'essence divine est une et simple. Donc elle a seulement une opération. Or les opérations des divers attributs sont diverses, comme [celle] de la science, savoir, [celle] de la volonté, vouloir, et ainsi de suite. Donc on ne trouve pas en Dieu de diversité d'attributs.

[Quod sic]

Contre [cela].

A. Comme le dit Anselme¹⁶⁰⁴, il faut attribuer à Dieu tout¹⁶⁰⁵ ce qu'il est absolument meilleur d'être que de ne pas être. Or il est absolument meilleur d'être sage, bon etc. que de ne pas l'être. Donc [la sagesse, la bonté etc.] sont en Dieu.

B. De plus. Tout ce qui est dit *secundum quid*, a son origine de ce qui est *simpliciter* et absolument. Or nous trouvons une certaine [chose] être parfaite non pas absolument, mais selon sa nature, une certaine plus et une certaine moins. Il faut donc qu'il y ait quelque chose de parfait absolument et *simpliciter*, par lequel toutes les autres [choses] sont rendues parfaites (*perficiantur*). Mais, comme le dit le Philosophe dans la *Métaphysique*, V, est parfait *simpliciter* ce dans quoi on trouve toutes les noblesses découvertes dans tous les genres, et le Commentateur dit à cet endroit qu'il s'agit là de Dieu. Donc en Dieu on trouve la puissance, la bonté et tout ce qu'il y a d'autre comme noblesse dans n'importe quelle chose.

¹⁶⁰³ *Topiques*, III, 8.

¹⁶⁰⁴ Tous les mss sauf Er et M²: « *Anselmus* » et non « *Augustinus* ».

¹⁶⁰⁵ « *Omne* » est omis dans V¹, V², Md et BX³.

Solution

Je réponds en disant que tout ce qui, dans les créatures, est de l'étantité (*entitatis*) et de la bonté, vient tout entier du Créateur ; en revanche l'imperfection ne vient pas de lui, mais arrive (*accidit*) à cause (*ex parte*) des créatures, en tant qu'elles sont *ex nihilo*. Or ce qui est la cause de quelque chose la possède [d'une manière] plus excellente et plus noble. Par suite il faut que toutes les noblesses de toutes les créatures soient trouvées en Dieu sur un mode très noble et sans aucune imperfection : et c'est pourquoi elles qui sont diverses dans les créatures, sont unes en Dieu à cause de sa suprême simplicité. Ainsi donc il faut dire qu'il y a en Dieu la sagesse, la bonté etc., dont n'importe laquelle est l'essence divine elle-même, et ainsi elles sont toutes unes réellement (*re*). Et parce que chacune d'elles est en Dieu selon sa raison très véritable, et que la raison de la sagesse n'est pas la raison de la bonté, en tant que telle, il reste qu'elles sont diverses selon la raison (*ratione*), non seulement du côté de celui qui raisonne (*ex parte ipsius ratiocinantis*), mais par la propriété de la chose elle-même (*ex proprietate ipsius rei*) ; et de là vient qu'il [Dieu] n'est pas une cause des choses entièrement équivoque, puisqu'il produit des effets semblables selon sa forme, non univoquement, mais analogiquement ; par exemple, de sa sagesse est dérivée toute sagesse, et ainsi des autres attributs, selon la doctrine de Denys¹⁶⁰⁶. Par suite, il [Dieu] est la forme exemplaire des choses, non seulement quant à celles qui sont dans sa sagesse, à savoir selon les raisons idéales, mais aussi quant à celles qui sont dans sa nature, à savoir les attributs.

Mais certains disent que ces attributs ne diffèrent pas, si ce n'est par rapport à ce qu'ils connotent dans les créatures : ce qui ne peut être. D'une part, parce que la cause n'a pas quelque chose à partir de l'effet, mais c'est l'inverse ; par suite, Dieu n'est pas dit sage parce que la sagesse vient de lui, mais bien plutôt la chose créée est dite sage en tant qu'elle imite la sagesse divine. D'autre part, parce que les créatures n'existant pas de toute éternité, et même si elles n'avaient jamais été à venir¹⁶⁰⁷, il aurait été vrai de dire que [Dieu] est sage, bon etc. Et ce ne serait pas absolument la même [chose] qui aurait été signifiée par l'un et l'autre [terme], à la manière dont une même [chose] est signifiée par des noms synonymes.

[Réponses aux objections]

Ad 1. Donc au premier [point], [je réponds] en disant que la pluralité des attributs ne porte en rien préjudice à l'unité suprême : parce que ce qui dans les autres [choses] est d'une manière plurielle (*ut plura*), est un en lui [Dieu], et il reste seulement une pluralité selon la raison, qui n'est pas opposée à l'unité suprême dans la réalité (*in re*), mais en découle nécessairement, si en même temps est présente la perfection.

Ad 2. Au second [point], [je réponds] en disant que l'opération de Dieu est son essence. Par suite, comme l'essence est une, ainsi l'opération est une¹⁶⁰⁸, mais elle est multipliée (*plurificatur*) par diverses raisons : de même aussi du côté de l'essence, dont il est possible qu'elle soit une, bien qu'on considère en elle plusieurs raisons d'attributs.

¹⁶⁰⁶ *Noms divins*, VII.

¹⁶⁰⁷ I.e. même s'il n'y avait jamais eu de créatures.

¹⁶⁰⁸ Dans les mss principaux, <> et non « *in re* ».

Article 3 : La pluralité des raisons, par lesquelles les attributs diffèrent, est-elle seulement dans l'intellect, ou aussi en Dieu ?

Quant au troisième [point], on procède ainsi.

[Seulement dans l'intelligence]

1. Il semble que la pluralité des raisons selon lesquelles les attributs diffèrent, n'est en aucune manière en Dieu, mais seulement dans l'intellect de celui qui raisonne (*ratiocinantis*). Denys dit en effet dans le premier chapitre des *Noms divins*¹⁶⁰⁹ : « tu pourras remarquer que les louanges saintes des théologiens consistent à disposer les noms divins dans leurs paroles et leurs chants d'après les manifestations bienfaisantes de la Théarchie. » Et le sens est que les noms que les saints emploient dans la louange divine, sont divisés selon les divers procès de la divinité¹⁶¹⁰, par lesquels Dieu lui-même se manifeste. Donc cette pluralité n'est pas du côté de Dieu, mais du côté des divers effets, par lesquels notre intellect connaît et nomme Dieu de diverses manières.

2. De plus. Denys dit dans la *Première Lettre à Gaïus* : « Si quelqu'un voyant Dieu, comprend¹⁶¹¹ ce qu'il voit, il ne le voit pas lui, mais [il voit] quelque chose des [choses] qui sont siennes. » Donc si les noms susdits diffèrent selon les diverses raisons que nous comprenons d'eux, à ces raisons rien ne répond qui soit en Dieu, mais [y répond ce qui est] dans [les choses] qui sont de Dieu [i. e. qui sont siennes], à savoir les créatures.

3. De plus. Le Commentateur dit dans la *Métaphysique*, XI, parlant des noms de cette sorte, que la multiplicité, que ces noms présentent, est en Dieu selon l'intellect, et en aucune manière selon la réalité (*secundum rem*). Il semble donc que la pluralité de ces raisons est seulement selon notre intellect.

4. De plus. Tout ce qui est en Dieu, est Dieu. Donc si ces raisons selon lesquelles les attributs diffèrent, sont en Dieu, elles sont elles-mêmes Dieu. Mais Dieu est un et simple. Donc ces raisons, selon qu'elles sont en Dieu, ne sont pas plusieurs.

5. De plus. Ce qui en soi est un sous tous les modes, n'est pas la racine d'une quelconque multitude existant en lui. Or l'essence divine est une sous tous les modes, parce qu'elle est suprêmement une. Donc elle ne peut être la racine d'une quelconque multitude existant en elle. Donc la pluralité des raisons [sus]dites ne s'enracine pas dans l'essence divine, mais seulement dans l'intellect.

6. De plus. Damascène¹⁶¹² dit qu'en Dieu toutes [choses] sont unes exceptées la non-génération, la génération et la procession. Donc si la sagesse, la bonté, et les attributs de cette sorte sont en Dieu, selon qu'ils sont en lui, ils n'ont pas de pluralité. Donc la pluralité des raisons que (*quam*) les noms signifient, n'est pas en Dieu, mais seulement dans notre intellect.

¹⁶⁰⁹ I, 4 : « Omnem sanctorum theologorum hymnum invenies ad bonos thearchiae processus, manifestative et laudative Dei nominationes dividendum. » Trad. Gandillac.

¹⁶¹⁰ Dans V², Bl, O⁴, « *deitatis* » et non « *divinitatis* ».

¹⁶¹¹ Dans Md, W², Bl, V², O⁴, « *intellexit* » et non « *intellexerit* ».

¹⁶¹² *La foi orthodoxe*, I, 2.

[Aussi en Dieu]

Mais contre [cela].

A. Denys, dans le dernier chapitre des *Noms divins*¹⁶¹³, dit que Dieu est dit parfait en tant qu'il a antérieurement¹⁶¹⁴ en lui toutes [choses] ; et c'est ce que disent aussi le Philosophe et le Commentateur dans la *Métaphysique*, V, [à savoir] que Dieu est dit parfait parce que toutes les perfections qui sont dans tous les genres de choses sont en lui. Or cette perfection, par laquelle Dieu est parfait, est selon la réalité (*secundum rem*) et non seulement selon l'intellect. Donc ces attributs qui manifestent la perfection ne sont pas seulement dans l'intellect, mais dans la chose (*in re*), qui est Dieu.

B. De plus. Denys, dans le chapitre IX des *Noms divins*¹⁶¹⁵, dit que les créatures sont dites semblables à Dieu, en tant qu'elles imitent Dieu, qui n'est pas parfaitement imitable par la créature. Or cette imitation a lieu par¹⁶¹⁶ la participation des attributs. Donc les créatures sont semblables à Dieu, selon la sagesse, la bonté etc. Mais cela ne pourrait avoir lieu si les [attributs] susdits n'étaient en Dieu selon des raisons propres. Donc la raison de sagesse, de bonté, est proprement en Dieu ; et ainsi les raisons de cette sorte ne sont pas seulement du côté de l'intellect.

C. De plus. La sagesse n'est pas dite de Dieu et de la créature de manière équivoque ; autrement, la sagesse créée ne conduirait pas à la connaissance de la sagesse incréée ; et il en est de même de la puissance, de la bonté et des autres [attributs] de cette sorte. Or [les choses] qui sont prédiquées de plusieurs selon des raisons tout à fait diverses, sont prédiquées de manière équivoque. Donc d'une certaine manière, la raison de sagesse, selon qu'elle est dite de Dieu et des créatures, est une, non certes par univocité, mais par analogie ; et il en est de même des autres [attributs]. Mais la raison de sagesse, selon qu'elle est dite des créatures, n'est pas la même raison que la raison de bonté et [la raison]¹⁶¹⁷ de puissance. Donc, selon qu'elles sont dites de Dieu, ce ne sont pas non plus les mêmes raisons, mais elles sont diverses.

D. De plus. De même que Dieu est vraiment père, de même aussi il est vraiment sage. Mais puisque Dieu est vraiment père, on ne peut pas dire que la raison de paternité est seulement dans l'intellect. Donc puisque Dieu est vraiment sage, on ne peut pas dire non plus que la raison de sagesse est seulement dans l'intellect. Mais la raison de paternité, qui est réellement en Dieu, n'est pas la même que la raison de divinité. Par suite, il n'est ni Dieu par la paternité, ni Père par la déité¹⁶¹⁸ : et cependant cette pluralité de raisons ne supprime pas la simplicité divine, du fait que l'essence et la paternité sont les mêmes réellement (*in re*). Donc de la même manière, si nous posons que la sagesse et l'essence sont absolument les mêmes réellement, et que leurs raisons sont diverses, on ne supprime pas la simplicité de l'essence divine. Mais la simplicité de l'essence divine est la cause tout entière grâce à laquelle (*quare*) ces attributs ne diffèrent pas en Dieu. Donc il n'est pas gênant de poser que la raison de sagesse et de bonté est en Dieu, et [que] cependant l'une n'est pas l'autre, si on pose une chose (*res*) absolument une.

Si on dit qu'il n'en va pas de même des relations personnelles et des attributs essentiels, parce qu'en Dieu il n'y a que deux catégories, à savoir la substance et la relation, et [que] par suite

¹⁶¹³ § 1.

¹⁶¹⁴ Dans Md, W², Bl et O⁴, « *prehabens* » ; dans V², « *comprehendens* ».

¹⁶¹⁵ IX, 6.

¹⁶¹⁶ Dans tous les mss : « *per* » et non « *secundum* ».

¹⁶¹⁷ Dans W², « *ratione* » au lieu de <>.

¹⁶¹⁸ Dans V², Bl, W² et V¹, « *deitate* » au lieu de « *divinitate* ».

la raison de relation est autre que la raison de substance, tandis que la raison de sagesse et des autres [attributs] absolus n'est pas autre que la substance ;

contre [cela] :

la relation en Dieu (*in divinis*) a une double comparaison¹⁶¹⁹ : l'une à son corrélatif, selon laquelle elle est dite *ad aliquid* ; l'autre à l'essence, selon laquelle elle est la même réellement (*idem re*) qu'elle [i.e. l'essence]. Mais selon que quelque chose est le même qu'un autre, il ne fait pas nombre avec lui. Donc que les relations se rapportent à une autre catégorie que la catégorie de substance, [cela] a lieu par comparaison à leur corrélatif¹⁶²⁰. Donc la comparaison de la sagesse et de la paternité à l'essence demeure encore la même¹⁶²¹.

Solution

Je réponds en disant, comme cela a été dit plus haut, que la sagesse, la bonté, et tous [les attributs] de cette sorte, sont absolument uns réellement (*re*) en Dieu, mais diffèrent selon la raison (*ratione*) : et cette raison n'est pas seulement du côté de celui qui raisonne (*rationantis*), mais [vient] de la propriété de la chose elle-même (*ex proprietate ipsius rei*).

Pour montrer cela, afin de l'expliquer exactement¹⁶²², parce que de cela dépend presque toute la compréhension de ce qui est dit dans le livre I, il convient de voir quatre [points].

Premièrement, qu'est-ce que la raison selon laquelle nous disons que les attributs diffèrent en raison ?

Deuxièmement, comment dit-on d'une raison qu'elle est ou n'est pas dans une chose ?

Troisièmement, ces diverses raisons des attributs sont-elles en Dieu ou non ?

Quatrièmement, la pluralité de ces raisons est-elle seulement du côté de notre intellect ou de quelque manière du côté de la chose ?

Quant à ce qui concerne le **premier [point]**, il faut savoir que la raison, selon qu'elle est prise ici, n'est rien d'autre que ce qu'appréhende l'intellect de la signification de quelque nom : et cela, pour [les choses] qui ont une définition, est la définition de la chose elle-même, selon ce que dit le Philosophe dans la *Métaphysique*, IV : « La raison que signifie le nom est la définition. » Mais certaines [choses] sont dites avoir une raison en ce sens-là (*sic dictam*), qu'on ne définit pas, comme la quantité, la qualité, etc., qu'on ne définit pas, parce que ce sont des genres très généraux. Et cependant la raison de qualité est ce qui est signifié par le nom de qualité ; et cela est ce¹⁶²³ par quoi la qualité a ce qu'est la qualité. Par suite, il n'est pas important que ce qui est dit avoir une raison, ait une définition ou pas. Et ainsi il apparaît que la raison de sagesse qui est dite de Dieu, est ce qui est conçu de la signification de son nom, bien que cette sagesse divine ne puisse être définie. Cependant ce nom de « raison » ne signifie pas la conception elle-même, parce que cela est signifié par le nom de sagesse ou¹⁶²⁴ par le nom de la chose ; mais il signifie l'intention de cette conception, de même que ce nom de « définition », et les autres noms d'imposition seconde.

Et par là apparaît le **second [point]**, à savoir de quelle manière la raison est dite être dans la chose. En effet, cela n'est pas dit comme si cette intention, que signifie le nom de raison, était dans la chose ; non plus [comme si] cette conception, à laquelle correspond (*convenit*) une telle

¹⁶¹⁹ Dans V², Bl, Md : « *comparationem* » ; mais dans V¹ et W² : « *operationem* ».

¹⁶²⁰ Dans V¹, Md, W², V², « *correlativum* » et non « *relativum* ».

¹⁶²¹ i.e. on peut comparer la sagesse à l'essence comme on compare la paternité à l'essence.

¹⁶²² Dans V¹, Md et V², « *diligentius* » et non « *diligenter* ».

¹⁶²³ Dans tous les mss importants, « *id* » et non « *illud* ».

¹⁶²⁴ Dans tous les mss : « *per nomen sapientiae vel per nomen rei* » et non « *per nomen rei* ».

intention, était dans la chose hors de l'âme, alors qu'elle est dans l'âme comme dans [son] sujet : mais elle est dite être dans la chose, en tant qu'il y a quelque chose dans la chose hors de l'âme qui répond à la conception de l'âme, comme le signifié¹⁶²⁵ au signe.

Par suite, il faut savoir que cette conception de l'intellect existe (*se habet*) de trois manières relativement à la chose qui est hors de l'âme. En effet, **parfois** ce que l'intellect conçoit, est la similitude de la chose existant hors de l'âme, comme ce qui est conçu [à partir] de ce nom « homme » ; et une telle conception de l'intellect a [son] fondement dans la chose immédiatement, en tant que la chose elle-même, par sa conformité à l'intellect, fait que l'intellect est vrai, et que le nom signifiant cette intellection (*illum intellectum*) est dit proprement de la chose. Mais **parfois**, ce que signifie le nom n'est pas la similitude la chose existant hors de l'âme, mais est quelque chose qui suit le mode d'intellection de la chose qui est hors de l'âme ; et de cette sorte sont les intentions que l'intellect découvre ; ainsi le signifié de ce nom « genre » n'est pas la similitude d'une chose existant hors de l'âme ; mais de ce qu'il [i.e. l'intellect]¹⁶²⁷ pense l'animal comme en plusieurs espèces, il lui attribue l'intention de genre ; et il est permis que le fondement le plus proche d'une intention de cette sorte soit non dans la chose, mais dans l'intellect, bien que le fondement éloigné soit dans la chose elle-même. Par suite, l'intellect qui découvre ces intentions n'est pas faux. Et il en est de même de toutes les autres [intentions] qui suivent le mode d'intellection, comme l'abstraction des mathématiques etc. Mais **parfois** ce qui est signifié par le nom n'a pas de fondement dans la chose, ni proche, ni lointain, comme la conception de la chimère : parce que ce n'est pas la similitude d'une chose hors de l'âme, et cela ne suit pas non plus à proprement parler (*vere*) le mode d'intellection d'une chose : et c'est pourquoi cette conception est fautive.

Par suite apparaît le second [point], à savoir que la raison est dite être dans la chose, en tant que le signifié du nom, auquel il appartient d'être une raison (*cui accidit esse rationem*), est dans la chose : et cela arrive proprement quand la conception de l'intellect est la similitude la chose.

Mais¹⁶²⁸ quant au **troisième [point]**, à savoir si les raisons des attributs sont en Dieu, il faut savoir qu'à ce propos il semble y avoir deux opinions.

Certains disent en effet, comme Avicenne¹⁶²⁹ et Rabbi Moïse¹⁶³⁰, que cette chose qui est Dieu, est un certain être subsistant (*quoddam esse subsistens*), et qu'il n'y a rien d'autre en Dieu que l'être : par suite, ils disent qu'il est l'être sans essence. Mais toutes les autres [choses]¹⁶³¹ qui sont attribuées à Dieu, sont selon eux vérifiées de lui¹⁶³² de deux manières : ou par mode de négation, ou par mode de causalité.

Par mode de négation, doublement : ou en écartant la privation ou le défaut opposé, de sorte que nous disons Dieu sage, afin d'écarter le défaut qui existe dans ceux qui manquent de sagesse ; ou selon que quelque chose découle de la négation, ainsi en va-t-il de ce nom « un », [attribué à Dieu]¹⁶³³ qui est un du fait qu'il n'est pas divisé. De la même manière, du fait que [Dieu] est immatériel, il est intelligent. Par suite, selon eux, tous ces noms sont plutôt inventés pour écarter que pour poser quelque chose en Dieu.

De même, par mode de causalité, doublement : ou en tant qu'il produit [ces choses] dans les créatures, comme on dit Dieu bon parce qu'il influe (*influit*) la bonté dans les créatures, et ainsi

¹⁶²⁵ Dans V², W², Md, « *signatum* » au lieu de « *significatum* ».

¹⁶²⁶ Dans tous les mss : <> et non « *noster* ».

¹⁶²⁷ Dans tous les mss : <> et non « *intellectus* ».

¹⁶²⁸ Dans tous les mss sauf Pr : « *Quantum autem* » et non « *Quantum* ».

¹⁶²⁹ *De intelligent*. I.

¹⁶³⁰ *Guide des Égarés*, I, 57-58.

¹⁶³¹ Sous-entendu : que l'être.

¹⁶³² Dans tous les mss sauf V², « *eo* » et non « *Deo* ».

¹⁶³³ Il semble nécessaire ici de compléter le texte ; ce n'est en effet pas le nom qui est un.

de suite, ou en tant qu'il se trouve sur le mode de la créature, comme on dit Dieu libre (*volens*) ou pieux en tant qu'il se trouve sur le mode du libre ou du pieux dans la manière de produire un effet, de même qu'on le dit en colère parce qu'il se trouve sur le mode de l'irascible.

Et selon cette opinion, il s'ensuit que tous les noms qui sont dits de Dieu et des créatures, sont dits purement¹⁶³⁴ équivoquement, et qu'il n'y a aucune ressemblance de la créature au Créateur du fait que la créature est bonne ou sage ou quelque chose de cette sorte ; cela, Rabbi Moïse le dit explicitement. Donc¹⁶³⁵, selon cela, ce qui est conçu des noms des attributs ne se réfère pas à Dieu, comme si c'était la similitude de quelque chose qui est en lui. De là s'ensuit que les raisons de ces noms ne sont pas en Dieu, comme s'ils avaient en lui un fondement proche, mais [ils ont en lui un fondement] éloigné ; de la même manière parlons-nous des relations qui sont dites de Dieu *ex tempore* ; en effet, les relations de cette sorte ne sont pas réellement (*secundum rem*) en Dieu, mais suivent le mode d'intellection, comme cela a été dit à propos des intentions. Et ainsi, selon cette opinion, les raisons de ces attributs sont seulement dans l'intellect, et non dans la chose, qui est Dieu ; et l'intellect les découvre par la considération des créatures ou par négation ou par causalité, comme cela a été dit.

Mais d'autres disent, comme Denys¹⁶³⁶ et Anselme¹⁶³⁷, qu'existe en Dieu de manière prééminente tout ce qu'il y a de perfection dans les créatures. Et cette éminence s'observe (*attenditur*) à trois [caractéristiques] : à savoir l'universalité, parce qu'en Dieu toutes les perfections sont réunies, [elles] qui [en revanche] ne sont pas rassemblées (*congregantur*) dans une seule créature. D'autre part, la plénitude, parce qu'ici la sagesse est sans aucun défaut, et de même des autres attributs : ce qui n'est pas le cas dans les créatures. Et encore l'unité ; en effet, ce qui est divers dans les créatures est un en Dieu. Et parce dans cet un [Dieu] précontient (*praehabet*) toutes [ces perfections], aussi, conformément à cet un, il cause toutes [ces perfections], [les] connaît toutes, et toutes lui sont semblables par analogie. Donc, selon cette opinion, les conceptions que notre intellect conçoit à partir des noms des attributs, sont vraiment des similitudes de la chose, qui est Dieu, bien que déficientes et incomplètes, comme il en est des autres choses qui sont semblables à Dieu. Par suite, les raisons de cette sorte ne sont pas seulement dans l'intellect, parce qu'elles ont un fondement proche dans la chose qui est Dieu. Et de là il se produit que ce qui découle (*sequitur*) de la sagesse, en tant que tel (*inquantum hujusmodi*), convient tout à fait (*recte*) et en propre (*proprie*) à Dieu.

Mais ces opinions, bien qu'elles semblent diverses à première vue, ne sont cependant pas contraires, si on considère¹⁶³⁸ les raisons de [ces] affirmations à partir des causes [qui conduisent à les] soutenir.

En effet, les premiers ont considéré les choses créées elles-mêmes, auxquelles les noms des attributs sont imposés ; ainsi¹⁶³⁹ ce nom de « sagesse » est imposé à une certaine qualité, et ce nom d'« essence » à une certaine chose qui ne subsiste pas : or cela est loin de Dieu : c'est pourquoi ils dirent que Dieu est un être sans essence, et qu'il n'y a pas en lui de sagesse comme telle.

Quant aux autres, ils ont considéré les modes de la perfection, à partir desquels les noms en question sont pris : et parce que Dieu, conformément à [son] être unique simple, est parfait

¹⁶³⁴ Dans tous les mss sauf Pr, « *pure* » et non <>.

¹⁶³⁵ Dans tous les mss : « *Secundum hoc ergo* » et non « *Secundum hoc* ».

¹⁶³⁶ *Noms divins*, XIII, 1.

¹⁶³⁷ *Monologion*, III.

¹⁶³⁸ Dans tous les mss : « *assumat* » et non « *assumit* ».

¹⁶³⁹ Dans tous les mss : <> et non « *quod* ».

sous tous les modes qui sont introduits¹⁶⁴⁰ par les noms de cette sorte, ils dirent alors que ces noms conviennent à Dieu positivement.

Ainsi, il apparaît donc qu'aucune de ces opinions ne nie ce que l'autre affirme : parce que ni les premiers ne disent qu'un mode de la perfection manque à Dieu, ni les seconds ne posent en Dieu une qualité ou des choses non subsistantes. Ainsi apparaît donc le troisième [point], à savoir que les raisons des attributs sont vraiment en Dieu, parce que la raison du nom se tient plus du côté de celui par lequel le nom est imposé que du côté de celui auquel [le nom] est imposé.

Mais quant au quatrième [point], à savoir si la pluralité de ces raisons est seulement du côté de notre intellect, ou d'une quelconque manière du côté de la chose, il faut savoir que cette pluralité de raisons vient de ce que la chose qu'est Dieu s'élève au-dessus de notre intellect. En effet, notre intellect ne peut pas recevoir les divers modes de la perfection par une seule conception : soit parce qu'il reçoit la connaissance à partir des créatures, dans lesquelles il y a divers modes de perfections selon diverses formes ; soit parce que ce qui en Dieu est un et simple, est pluralisé dans notre intellect, même s'il recevait [la connaissance] immédiatement de Dieu ; de même qu'est multipliée la procession de sa bonté dans les autres créatures. Par suite, puisque Dieu est selon une seule et même chose parfait sous tous les modes, on ne peut par une seule conception appréhender intégralement sa perfection, ni par conséquent la nommer ; et c'est pourquoi il convient d'avoir de lui [Dieu] diverses conceptions, qui sont diverses raisons, et¹⁶⁴¹ d'imposer divers noms pour signifier ces raisons. Par suite, ces noms ne sont pas synonymes, en tant qu'ils signifient des raisons diverses. Mais si notre intellect voyait Dieu par lui-même, il pourrait imposer un seul nom à cette chose : ce qui sera¹⁶⁴² le cas dans la patrie ; aussi est-il dit dans le dernier chapitre de Zacharie : « *En ce jour-là, il y aura un seul Seigneur et son nom sera un* ». Mais ce nom unique ne signifiera pas seulement la bonté, ni seulement la sagesse, ou quelque chose de cette sorte, mais inclura les signifiés de tous ceux-là. Mais cependant, si l'intellect voyant Dieu par l'essence imposait un nom à la chose qu'il voit¹⁶⁴³ au moyen¹⁶⁴⁴ de la conception qu'il aurait à partir¹⁶⁴⁵ d'elle [cette chose], il faudrait même qu'il impose plusieurs noms : parce qu'il est impossible que la conception de l'intellect créé représente toute la perfection de l'essence divine. Par suite, il formerait diverses conceptions d'une seule chose vue¹⁶⁴⁶, et imposerait divers noms, comme le dit aussi Chrysostome, que les anges louent Dieu, l'un sa majesté, l'autre sa bonté, et ainsi de suite, en signe qu'ils ne le voient pas d'une vision compréhensive ; mais la conception le représentant parfaitement est le Verbe incréé ; et c'est pourquoi il n'y en a qu'un. Ainsi il apparaît que la pluralité des noms vient de ce que Dieu lui-même excède notre intellect. Or, que Dieu excède notre intellect est du côté de Dieu lui-même, à cause de la plénitude de sa perfection, et du côté de notre intellect, qui se trouve en déficit pour la comprendre. Par suite, il apparaît que la pluralité de ces raisons n'est pas seulement du côté de notre intellect, mais aussi du côté de Dieu lui-même, en tant que, à cause de sa perfection¹⁶⁴⁷, il s'élève au-dessus de n'importe quelle conception de notre intellect. Et c'est pourquoi à la pluralité de ces raisons répond quelque chose dans la chose qu'est Dieu : non certes la pluralité de la chose, mais la pleine perfection, par laquelle il se produit que toutes ces conceptions lui sont appropriées. Donc ceux qui dirent que cette pluralité est seulement du côté de notre intellect, ou du côté de l'effet, dirent vrai en quelque façon, et non en une autre. En effet, si on réfère cela à la cause de la multiplication, alors ils

¹⁶⁴⁰ W², Bl, V² et Md indiquent « *importatur* » au lieu de « *importantur* », mais on se demande quel pourrait être le sujet de ce verbe au singulier.

¹⁶⁴¹ Dans tous les mss : <> et non « *quod* ».

¹⁶⁴² Dans W², V² et Md : « *esset* » et non « *erit* », qui pourtant semble correct.

¹⁶⁴³ Dans tous les mss : « *videt* » et non « *videret* ».

¹⁶⁴⁴ Dans tous les mss : « *mediante* » et non « *et nominaret mediante* ».

¹⁶⁴⁵ Dans tous les mss : « *ex* » et non « *de* ».

¹⁶⁴⁶ Dans tous les mss : « *de una re visa* » et non « *una re visa* ».

¹⁶⁴⁷ Dans tous les mss importants : « *propter suam perfectionem* » et non « *sua perfectio* ».

disent avec vérité que c'est du côté de notre intellect, et d'une certaine manière des effets, à savoir en ce que¹⁶⁴⁸ notre intellect ne peut recevoir¹⁶⁴⁹ la perfection divine par une seule conception, mais par plusieurs ; une raison en est que l'on est accoutumé aux choses créées. Mais si on réfère [cela] au mode par lequel ces raisons sont attribuées à Dieu, ils disent faux. En effet, ce n'est pas parce qu'il fait le bien, ou parce qu'il se trouve sur le mode des bons, qu'il est bon ; mais parce qu'il est bon, alors il fait le bien, et les autres, participant à sa bonté, se trouvent sur son mode. Par suite, s'il n'avait fait aucune créature ni n'avait dû jamais en faire, il serait en lui-même tel qu'il pourrait être véritablement considéré selon toutes ces conceptions, qu'a maintenant notre intellect en le considérant. Et ainsi apparaît le quatrième [point], à savoir¹⁶⁵⁰ que la pluralité de ces noms n'est pas seulement du côté de notre intellect formant diverses conceptions de Dieu, qui sont appelées diverses raisons¹⁶⁵¹, comme ce qui a été dit le montre, mais du côté de Dieu lui-même, en tant en effet qu'il y a quelque chose en Dieu correspondant à toutes ces conceptions, à savoir sa pleine perfection sous toutes ses formes (*plena et omnimoda ipsius perfectio*), selon laquelle il se produit que n'importe lequel des noms signifiant ces conceptions est dit de Dieu véritablement et proprement ; mais non de telle sorte qu'une diversité ou une multiplicité soit posée dans la chose, qu'est Dieu, par la raison de ces attributs.

Ceci étant vu, il est facile de répondre aux objections.

[Réponses aux objections]

Ad 1. Donc au premier [point], [je réponds] en disant que l'intention de Denys est de dire que Dieu est nommé, manifesté et loué selon les diverses bontés qu'il influe (*influit*) dans les créatures ; non cependant de telle sorte que les raisons de ces bontés soient vérifiées de Dieu¹⁶⁵² parce qu'il les influe dans les créatures, mais plutôt l'inverse, comme il a été dit. En effet, bien que la condition de la cause soit connue par les conditions des effets, cependant la condition de la cause n'est pas vérifiée à partir des conditions des effets, mais c'est l'inverse.

Ad 2. Au deuxième [point], [je réponds] en disant que ce que notre intellect conçoit de la bonté ou de la sagesse ne se rapporte pas à Dieu comme si cela était en lui sous le mode par lequel il le conçoit, parce que cela serait comprendre (*comprehendere*) sa sagesse ou sa bonté ; mais il pense (*intelligit*) la divine bonté comme semblable en quelque manière à ce qu'il conçoit être au-delà de ce qu'il conçoit de [la bonté]¹⁶⁵³. Par suite, par des conceptions de cette sorte, Dieu n'est pas vu selon ce qu'il est en lui-même, mais il est pensé (*intelligitur*) [comme] étant au-delà de l'intellect. Et c'est ce que veut dire Denys dans cette autorité.

Ad 3. Au troisième [point], [je réponds] en disant que cette multiplicité des attributs n'est en aucune manière posée en Dieu comme s'il était lui-même multiple réellement (*secundum rem*) ; mais cependant, conformément à sa perfection simple, lui-même correspond à la multitude de ces attributs, si bien qu'ils sont dits de Dieu véritablement. Et c'est ce qu'a en vue le Commentateur.

Ad 4. Au quatrième [point], [je réponds] en disant que, de même que la raison d'homme n'est pas dite être dans l'homme comme une certaine chose en lui, mais est dans l'intellect

¹⁶⁴⁸ Dans tous les mss importants : « *in eo scilicet quod* » et non « *ex eo quod* » ; « *scilicet* » est même dans tous les mss.

¹⁶⁴⁹ Dans tous les mss : « *accipere* » et non « *concupere* ».

¹⁶⁵⁰ Dans tous les mss, « *scilicet* » et non <>.

¹⁶⁵¹ Dans tous les mss : « *diversae rationes* » et non « *diversae ratione* ».

¹⁶⁵² Dans V¹, Md, W², V² et Bl : « *Deo* » et non « *eo* ».

¹⁶⁵³ Dans tous les mss : « *ea* » et non « *eo* ». Littéralement : « il pense la divine bonté à laquelle est semblable en quelque manière ce que notre intellect conçoit être au-delà de ce qui est conçu d'elle [la bonté] ».

comme dans [son] sujet, et est dans l'homme comme, en lui, ce qui fournit l'appui de sa vérité ; de même aussi la raison de la bonté divine est dans l'intellect comme dans [son] sujet, mais en Dieu comme, en lui, ce qui correspond par une certaine similitude à cette raison, faisant sa vérité. Par suite il apparaît que l'argument procède d'une mauvaise compréhension de ce qui est dit.

Ad 5. Au cinquième [point], [je réponds] en disant qu'on dit métaphoriquement que quelque chose est fondé ou est enraciné dans quelque chose, duquel il a la fermeté. Or les raisons de l'intellect ont une double fermeté : à savoir la fermeté de leur être, et elles ont celle-ci à partir de l'intellect, comme d'autres accidents à partir de leurs sujets ; et la fermeté de leur vérité, et elles ont celle-ci à partir de la chose à laquelle elles sont conformées. En effet, de ce qu'une chose est ou n'est pas, la parole et l'intellect ont la vérité ou la fausseté. Donc les raisons des attributs sont fondées ou enracinées dans l'intellect quant à la fermeté de leur être, parce que, comme cela a été dit, l'intellect est leur sujet ; mais dans l'essence divine quant à la fermeté de leur vérité ; et cela ne répugne en rien à la simplicité divine.

Ad 6. Au sixième [point], [je réponds] en disant qu'en Dieu toutes [choses] sont une réellement (*re*), à l'exception de la non-génération, de la génération et de la procession¹⁶⁵⁴, qui constituent des personnes réellement (*re*) distinctes : mais il n'est pas nécessaire que ce qui est dit de Dieu hors de ces [choses]-là, soit un selon la raison. Et c'est de manière semblable qu'il faut comprendre ce que dit Boèce¹⁶⁵⁵, que seule la relation multiplie la Trinité, à savoir d'une pluralité réelle. En effet alors, quelque chose est un réellement et multiple selon la raison, quand une chose répond à divers conceptions et noms, de sorte qu'ils sont vérifiés d'elle ; comme le point, qui, alors qu'il est une seule chose, répond selon la vérité à diverses conceptions faites de lui, soit dans la mesure où il est pensé en lui-même, soit dans la mesure où il est pensé [comme] centre, soit dans la mesure où il est pensé [comme] principe de lignes ; et ces raisons ou conceptions sont dans l'intellect comme dans [leur] sujet, et elles sont¹⁶⁵⁶ dans le point lui-même comme dans le fondement de la vérité de ces conceptions. Bien que cet exemple ne soit pas convenable à tous égards, puisque d'autres [choses] ne sont pas applicables à Dieu.

Article 4 : Y a-t-il plusieurs personnes en Dieu ?

Quant au quatrième [point], on procède ainsi.

[Quod non]

1. Il semble que dans l'unité de l'essence divine il n'y ait pas de pluralité de personnes. En effet, dans toutes les créatures, il en est de telle sorte qu'à la multiplication des suppôts succède la multiplication de l'essence selon le nombre, comme une autre humanité est en Socrate et en Platon selon le nombre. Mais les créatures sont exemplifiées (*exemplatae*) de Dieu. Donc, puisqu'il est impossible de multiplier l'essence divine, comme cela a été montré plus haut, il semble qu'il soit impossible qu'il y ait ici une pluralité de suppôts, ou de personnes.

2. De même. Parmi ceux qui sont identiques, si l'un est multiplié ou communiqué, l'autre aussi. Or en Dieu sont identiques ce par quoi il est (*quo est*) et ce qui est (*quod est*), ou l'essence et le suppôt. Donc si l'essence n'est pas multipliée, le suppôt non plus. Donc, etc.

¹⁶⁵⁴ Dans W², V² et Bl, « *processum* » ; dans Md et V¹, « *processionem* ».

¹⁶⁵⁵ *De la Trinité*, I, 6.

¹⁶⁵⁶ Dans tous les mss : « *sunt* » et non <>.

3. De même. Si la nature de l'espèce est multipliée en plusieurs individus, du fait qu'elle ne peut avoir toute la perfection en un [individu], c'est parce que l'individu est corruptible et l'espèce incorruptible : par suite, dans les [choses] incorruptibles il y a seulement un seul individu dans une espèce, comme le soleil. Mais la nature divine a toute la perfection dans un seul suppôt. Donc il est vain qu'il y ait une pluralité de suppôts, et celle-ci ne peut être en Dieu.

[Quod sic]

Contre [cela].

A. Comme le dit Denys, dans les *Noms divins*, IV, § 1, le bien est communicatif de soi. Or Dieu est suprêmement bon. Donc il se communiquera suprêmement. Mais il ne se communique pas suprêmement dans les créatures, parce qu'elles ne reçoivent pas toute sa bonté. Donc il faut qu'il y ait dans ce cas¹⁶⁵⁷ une communication parfaite, à savoir de telle sorte qu'il communique toute sa bonté à un autre. Mais cela ne peut avoir lieu dans la diversité de l'essence. Donc il faut qu'il y ait plusieurs [suppôts] distincts dans l'unité de l'essence divine. Cela est argumenté de même à partir de la perfection de la béatitude divine, qui suppose une joie suprême, laquelle ne peut avoir lieu sans compagnon. Cela est aussi argumenté à partir de la perfection de la divine charité. En effet, la charité parfaite est l'amour gratuit qui tend à l'autre. Mais il n'y aura pas d'amour suprême, s'il n'aime pas suprêmement. Or il n'aime pas suprêmement la créature, qui n'est pas à aimer suprêmement. Il faut donc que dans l'essence créatrice elle-même, il y ait un suprêmement aimant et un suprêmement aimé, distincts dans l'unité de l'essence.

Solution

Je réponds : il faut concéder, sans aucune ambiguïté, qu'il y a en Dieu une pluralité de suppôts ou de personnes dans l'unité de l'essence, non à cause des raisons avancées, qui ne concluent pas nécessairement, mais à cause de la vérité de la foi.

[Réponses aux objections]

Ad 1. Au premier [point], [je réponds] donc en disant que dans la créature il y a une différence entre l'essence de la chose et son être, et l'essence n'a l'être que par¹⁶⁵⁸ relation (*comparationem*) à ce qui a l'essence (*ad habentem essentiam*) ; et c'est pourquoi quand l'essence créée est communiquée, elle est communiquée seulement selon sa raison et non selon l'être, parce que selon cet être elle n'est que dans celui, unique, qui a [l'essence] (*in uno tantum habente*). Mais l'essence divine est la même [chose] que son être ; et c'est pourquoi quand est communiquée l'essence, alors¹⁶⁵⁹ est aussi communiqué l'être. Par suite, l'essence est une non seulement selon la raison, mais [aussi] selon l'être ; et à cause de cela elle peut être une en nombre dans plusieurs suppôts. Mais les créatures, bien qu'exemplifiées (*exemplentur*) de Dieu, défont cependant à le représenter.

¹⁶⁵⁷ Dans tous les mss : « *ibi* » et non <>.

¹⁶⁵⁸ Dans tous les mss : « *per* » et non « *propter* ».

¹⁶⁵⁹ Dans tous les mss sauf V², « *et* » et non <>.

Ad 2. Au deuxième [point], [je réponds] en disant que l'essence et le suppôt sont en Dieu les mêmes réellement, mais néanmoins différents en raison, comme cela a été dit des attributs¹⁶⁶⁰. Par suite encore¹⁶⁶¹, le Commentateur dans la *Métaphysique*, XI¹⁶⁶², dit que la vie et vivant ne signifient pas la même [chose] en Dieu, comme des noms synonymes. Et c'est pourquoi être communiqué va contre la raison de suppôt, mais ne va¹⁶⁶³ pas contre la raison d'essence. C'est pourquoi une [seule] essence est communiquée à plusieurs suppôts.

Ad 3. Au troisième [point], [je réponds] en disant que la nécessité de la fin est une nécessité conditionnée et *ex suppositione*. Par suite, on ne cherche pas dans ces [choses] qui sont nécessaires absolument, et encore moins dans celles qui sont nécessaires par soi, ce qui n'a pas la nécessité par un autre¹⁶⁶⁴. Par suite, je dis que la pluralité des suppôts dans une [seule]¹⁶⁶⁵ essence a lieu non pas à cause de quelque fin ; elle est plutôt nécessaire par elle-même, puisque Dieu lui-même est la fin de toutes [choses]. Par suite on ne peut conclure qu'elle est vaine, car est vain ce qui est ordonné à une fin que l'on ne suit pas.

Article 5 : Les Personnes divines diffèrent-elles réellement ou seulement en raison ?

Quant au cinquième [point], on procède ainsi.

[Seulement en raison]

1. Il semble que la pluralité des suppôts en Dieu (*in divinis*) ne soit pas réelle, mais seulement de raison. En effet, comme le dit Damascène¹⁶⁶⁶, « les trois Personnes sont identiques réellement, mais se distinguent par la raison et la pensée ». Il semble donc qu'il n'y ait pas là de pluralité réelle.

2. De plus. Augustin¹⁶⁶⁷ dit que les trois Personnes ne se distinguent en rien d'absolu, mais seulement en ce qui est relatif (*in his quae sunt ad aliquid*). Or une chose n'est pas relative (*ad aliquid*), mais est absolue. Il semble donc que les trois Personnes ne soient pas trois choses, et ainsi il n'y a pas là de distinction réelle.

3. De même. Les Personnes se distinguent par les propriétés. Or ces propriétés n'ajoutent pas à l'essence selon la réalité (*rem*), mais seulement selon la raison. Il semble donc que la distinction des Personnes, [distinction] que [les propriétés] produisent, est seulement une distinction de raison.

4. De même. De même que la paternité et l'essence diffèrent en raison, de même la sagesse et l'essence. Si donc cela suffit à la distinction réelle des suppôts, il semble qu'également, selon les divers attributs, soient distingués réellement des suppôts ; et ainsi il y a autant de

¹⁶⁶⁰ Dans tous les mss : <> et non « *supra* ».

¹⁶⁶¹ Dans tous les mss : « *etiam* » et non <>.

¹⁶⁶² Dans tous les mss : « XI » et non « II ».

¹⁶⁶³ Dans tous les mss : « *est* » et non <>.

¹⁶⁶⁴ Dans tous les mss : « *alio* » et non « *aliquo* ». C'est-à-dire : ce qui est vain du point de vue de la nécessité conditionnelle.

¹⁶⁶⁵ Dans tous les mss : « *una* » et non « *divina* ».

¹⁶⁶⁶ *Foi orthodoxe*, I, 2.

¹⁶⁶⁷ *La Trinité*, V, 8.

personnes que d'attributs. Mais ceci ne convient pas. Donc les propriétés ne produisent pas de distinction réelle entre les suppôts.

[Réellement]

Contre [cela].

A. Augustin¹⁶⁶⁸ dit : « Les choses desquelles on jouit sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » Donc les trois Personnes sont plusieurs choses. Donc leur¹⁶⁶⁹ pluralité est une pluralité réelle.

B. De même. La distinction de raison ne suffit pas à la distinction des suppôts, puisque un seul et même homme peut avoir en lui diverses raisons, et puisque le suppôt dit quelque chose de réel (*dicat quid reale*). Donc s'il n'y a entre [les Personnes] divines qu'une distinction de raison, il n'y aura pas là une véritable pluralité des Personnes, ce qui est hérétique.

Solution

Je réponds en disant que dire que les Personnes se distinguent seulement en raison, a l'accent de l'hérésie de Sabellius : et c'est pourquoi il faut dire absolument que la pluralité des Personnes est réelle. Mais il faut voir comment cela est possible.

Il faut donc savoir que la propriété personnelle, à savoir la relation distinguante, est la même réellement que l'essence divine, mais en diffère en raison, comme cela a été dit des attributs. Or la raison de relation est pour être référé à un autre. Donc on peut considérer doublement la relation en Dieu : ou par comparaison à l'essence, et ainsi il y a seulement [une distinction de] raison ; ou par comparaison à ce à quoi elle est référée, et ainsi, par la raison propre de relation, la relation distingue¹⁶⁷⁰ réellement de lui [i.e. de ce à quoi elle est référée]. Mais les Personnes se distinguent par comparaison de la relation à son corrélatif¹⁶⁷¹, et non par comparaison de la relation à l'essence : et c'est pourquoi il y a là¹⁶⁷² une pluralité réelle des Personnes et non seulement de raison.

[Réponse aux objections]

Ad 1. Donc au premier [point], [je réponds] en disant qu'il faut comprendre ainsi l'autorité de Damascène. En raison, c'est-à-dire par la relation ; et la relation est dite raison, par comparaison à l'essence, comme cela a été dit.

Ad 2. Au deuxième [point], [je réponds] en disant que la chose (*res*) fait partie des transcendants (*est de transcendentibus*), aussi elle se trouve [appliquée] de manière commune aux absolus et aux relatifs ; et c'est pourquoi la chose est essentielle, en tant que les Personnes ne

¹⁶⁶⁸ *De la doctrine chrétienne*, I, 5.

¹⁶⁶⁹ Dans tous les mss : « *earum* » et non « *eorum* ».

¹⁶⁷⁰ Dans tous les mss sauf C¹ et Tz, « *distinguit* » et non « *distinguitur* ».

¹⁶⁷¹ Dans la rédaction autorisée (W², Bl, V²), « *correlativum* » ; dans la première rédaction (V¹, Md, BX³), « *oppositum* » ; et non « *correlativum oppositum* ».

¹⁶⁷² Dans tous les mss : « *ibi* » et non <>.

diffèrent pas, et la chose est relative¹⁶⁷³ ou bien personnelle, en tant que les Personnes se distinguent.

Ad 3. Au troisième [point], [je réponds] en disant que, bien que par comparaison à l'essence, la relation soit seulement une raison, cependant par comparaison à son corrélatif, elle est une chose et se distingue réellement de lui.

Ad 4. Au quatrième [point], [je réponds] en disant qu'il est permis que la sagesse selon sa raison diffère des autres attributs, non cependant qu'elle soit opposée à un autre attribut, puisque la sagesse est compatible dans le même sujet avec la bonté, la vie et les autres attributs. Et c'est pourquoi elle n'a pas la raison de distinguer des suppôts de la nature divine, comme l'ont les relations opposées. Mais de même que la sagesse divine produit réellement un effet de la sagesse à cause de la vérité de sa raison, qui demeure ; de même la relation produit une vraie distinction à cause de la raison véritable de relation, qui est conservée.

¹⁶⁷³ Dans tous les mss : « *relativa* » et non <>.

BIBLIOGRAPHIE

Sources anciennes et modernes

La demeure de l'être, Autour d'un anonyme, Etude et traduction du Liber de Causis, éd. P. Magnard et al., Paris, Vrin, 1990.

Les Présocratiques, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, 1988.

Scholies de Maxime à la Hiérarchie Céleste, PG 4.

Summa sententiarum, PL 176.

ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1893, t. XXV (CS, I, d. 1-25).

— *Opera omnia*, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1978, t. 34, pars 1, (*Summa theologiae sive De Mirabili scientia Dei*, livre I, partie I, q. 1-50A).

ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, éd. Quaracchi, Florence, 1924-1948.

ANONYME, *Le Livre des XXIV Philosophes*, Françoise Hudry (éd.), Grenoble, J. Millon, 1989.

ARISTOTE : les traductions françaises sont empruntées à l'édition Tricot, Paris, Vrin, à l'exception des œuvres suivantes :

— *De l'âme*, trad. R. Boédüs, Paris, GF Flammarion, 1993.

— *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2000.

— *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2000.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* : livres VI-X, Paris, Bibliothèque Augustinienne 34, 1959.

— *Confessions*, tome I, texte latin établi par P. de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1966 ; *Confessions*, trad. Arnaud d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993.

— *La Trinité*, Paris, Bibliothèque Augustinienne 15 et 16, 1997.

BASILE, *Lettres*, t. I, trad. Y. Courtonne, Paris, Belles Lettres, 1957.

BEDE LE VENERABLE (PSEUDO), *Sententiae, sive axiomata philosophica ex Aristotele et aliis praestantibus collecta*, PL 90, 1007 B-C.

- BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938¹, 1999¹⁴.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermones super Cantica Canticorum (36-86)* et *De consideratione* in S. Bernardi Opera vol. II-III, éd. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, Romae, Ed. Cistercienses, 1958.
- *Sermons sur le Cantique V* (sermons 69-86), trad. R. Fassetta, Œuvres complètes XIV, Paris, Cerf, SC 511, 2007.
- *De la considération*, trad. P. Dalloz, Paris, Cerf, 1986.
- BOECE, *Philosophiae Consolatio*, L. Bieler (éd.), Corpus Christianorum Series Latina XCIV, Brepols, Turnholt, 1957.
- *De Consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, Claudio Moreschini (éd.), München et Leipzig, De Gruyter, Bibliotheca Teubneriana, 2005.
- *Opuscula sacra*, vol. 1, Capita dogmatica, A. Galonnier (éd.), Louvain-Paris, Peeters, 2007.
- *La Consolation de Philosophie*, J.-Y. Guillaumin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- *Courts traités de théologie, Opuscula sacra*, trad. Hélène Merle, Paris, Cerf, 1991.
- *Traité théologique*, trad. Axel Tisserand, Paris, GF Flammarion, 2000.
- BONAVENTURE, *Opera omnia*, éd. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, t. I à V, 1882-1891.
- *Works of Saint Bonaventure III, Disputed questions on the Mystery of the Trinity*, intro. and transl. Z. Hayes, New York, The Franciscan Institute, 1979, repr. 2000.
- *Breviloquium*, Paris, éd. Franciscaines, 1966.
- *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, éd. et trad. H. Duméry, Paris, Vrin, 2001.
- *Les Sentences, Questions sur Dieu*, trad. M. Ozilou, Paris, Puf, 2002.
- *Les six jours de la Création*, trad. M. Ozilou, Paris, Desclée/Cerf, 1991.
- *La triple voie*, éd. et trad. R. P. Valentin-M. Breton, Paris, Editions franciscaines, 1942.
- Un CHARTREUX, *Amour et silence*, Paris, Seuil, 1951¹, 1995.
- *Ecoles de silence*, Parole et Silence, 2001.
- DENYS L'AREOPAGITE (PSEUDO), *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.
- *Hiérarchie céleste*, trad. M. de Gandillac, Paris, Cerf, SC 58, 1958.
- *Dionysiaca*, éd. dom Chevallier, Paris-Solesmes, I, 1937.

- ECKHART, Maître, *Sermons*, T. 3, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome I, 1-146*, éd. R. Winling, Paris, Cerf, SC 521, 2008.
- GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa Aurea*, CNRS – Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980-1987.
- HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, P. Smulders (éd.), G.-M. de Durand, C. Morel et G. Pelland (trad.), SC 443, 448 et 462, Paris, Cerf, 1999-2001.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Expositio in Hierarchiam Coelestem*, PL 175.
— *De sacramentis fidei christianae*, PL 176.
- IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre II, tomes I et II, A. Rousseau et L. Doutreleau (éd.), Sources Chrétiennes 293 et 294, Paris, Cerf, 1982.
- ISIDORE, *Etymologiae*, PL 82.
— *Sententiae*, PL 83.
- JEAN DE LA CROIX, *Le Cantique spirituel*, trad. P. Grégoire de Saint Joseph, Paris, Seuil, 1995.
- JEAN DE LA ROCHELLE, *Somme de l'âme*, J. M. Vernier (trad.), Paris, Vrin, 2001.
- MAÏMONIDE, *Le Guide des Égarés*, trad. S. Munk, Paris, Verdier, 1979.
- ORIGENE, *Contre Celse VII*, SC 150.
— *Commentaire sur s. Jean*, t. I (SC 120).
— *Traité des principes*, livres I et II, Sources Chrétiennes 252.
- PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de Bono*, vol. I, Berne, Francke, 1985.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, tome 2 : *Legum Allegoriae I-III*, tome 17 : *De Fuga et inventione*, tome 18 : *De mutatione nominum*, Paris, Cerf, 1962-1970-1964.
- PIERRE ABELARD, *Theologia scholarium*, PL, 178.
- PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, Ad claras Aquas (Quaracchi), 1971-1981 (2 vol.).
— *Les Quatre Livres des Sentences, Premier Livre*, trad. M. Ozilou, Paris, Cerf, 2012.
- PLATON, *Parménide*, trad. E. Chambry, Paris, GF, 1967.
— *Phédon*, trad. L. Robin et M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1968 ; éd. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

— *Phèdre*, trad. E. Chambry, Paris, GF, 1964 ; éd. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

— *La République*, trad. R. Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966 ; *The Republic*, ed. J. Adam, Cambridge, 1965.

PLOTIN, *Traité 9*, trad. P. Hadot, Paris, Cerf, 1994.

— *Traités 7-21, 22-26, 30-37*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau (dir.), Paris, GF Flammarion, 2003/2004/2006.

— *Traité 49*, trad. B. Ham, Paris, Cerf, 2000.

PROCLUS, *Eléments de théologie*, trad. J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, éd. G. Salet, Paris, Cerf, SC 63, 1959.

SCOT ERIGENE, Jean, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, VII, 951-964, éd. J. Barbet, Turnholt, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis XXXI, 1975.

THERESE DE L'ENFANT-JESUS et de la Sainte-Face, *Histoire d'une âme, Manuscrits autobiographiques*, Cerf-Pèlerinage de Lisieux, 2007.

THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, t. I-II, éd. R. P. Mandonnet, o. p., Paris, Lethielleux, 1929.

— *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t.III-IV, éd. R. P. M. F. Moos, 1933 et 1947.

— *Summa theologiae* et *Summa contra Gentiles*, in *Opera omnia*, éd. Léonine, t. IV-XII et t. XIII-XV, Rome, 1918-1930.

— *Quaestiones disputatae*, vol. II, *De potentia Dei*, Marietti, Taurini - Rome, 1953.

— *Compendium theologiae* in *Opera omnia*, t. XLII, éd. Léonine, Rome, 1979.

— *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, 1964.

— *Expositio in Dionysium De divinis nominibus*, Marietti, 1950.

— *In Librum Boetii De Heptadibus expositio*, in *Opuscula theologica*, v. II, Marietti, 1954.

— *In Librum de causis expositio*, éd. Marietti 1955.

— *Quaestiones disputatae*, vol. I, *De Veritate*, ed. P. F. R. Spiazzi, Turin-Rome, Marietti, 1949.

— *Opera omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980.

— *Somme contre les Gentils*, trad. Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau, 4 volumes, Paris, GF Flammarion, 1999.

— *Commentaire du Livre des Causes*, trad. B. et J. Decossas, Paris, Vrin, 2005.

— *Über Gottes Vermögen, De potentia Dei*, t. I, trad. et éd. Stephan Grotz, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009.

— /Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'Essence*, trad. A. de Libera et C. Michon, Paris, Seuil, 1996.

Sources contemporaines

L'Epistula fidei di Evagrio Pontico, P. Bettiolo (éd.), Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 2000.

Klésis, 17 (2011), « Philosophie analytique de la religion », en ligne, consulté le 10 septembre 2014. URL : <http://www.revue-klesis.org/numeros.html#d17>.

Miscellanea lombardiana, Novara, Istituto geografico de Agostini, 1957.

Revue internationale de philosophie, 2003/3 (n° 225), « Philosophie Analytique de la Religion ».

ThéoRèmes, 1 (2012), « Les nouveaux analytiques de la philosophie de la religion en question », en ligne, consulté le 10 septembre 2014. URL : <http://theoremes.revues.org/259>.

ALLARD, Guy-Henry, « La technique de la « Reductio » chez Bonaventure », in *S. Bonaventura 1274-1974*, II, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 396-416.

ANCONA COSTA, Cristina (d'), « Saint Thomas lecteur du « Liber de Causis » », *Revue thomiste* 92 (1992), p. 785-817.

— *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1995.

ANDIA, Ysabel (de) (éd.), *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996.

— *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997.

ARMSTRONG, A. H., « St. Bonaventure on the Divine Simplicity », *The Eastern Churches Quarterly*, 6/5 (1946), p. 258-266.

ARNOU, René, « Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée », *Gregorianum* 15 (1934), p. 242-254.

AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962¹, 1997³.

AYRES Lewis, *Nicaea and its Legacy, An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, 2004.

BALDWIN, John W., « Paris et Rome en 1215 : les réformes du IV^e concile de Latran », in *Journal des savants*, 1997, p. 99-124.

BALTHASAR, Hans Urs (von), *Kosmische Liturgie : das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Trier, Johannes-Verlag, 1988.

BALTZER, Otto, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus, Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung*, Leipzig, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1902.

BARDOUT, Jean-Christophe, BOULNOIS, Olivier, (dir.), *Sur la science divine*, Paris, PUF, 2002.

BARON, Roger, *Etudes sur Hugues de Saint-Victor*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

BEIERWALTES, Werner, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1965.

— *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

— « Dyonisius und Bonaventura », in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Y. de Andia (éd.), Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997, p. 489-501.

BENNETT, Daniel, « The divine simplicity », *The journal of philosophy*, 66 (1969), p. 628-637.

BERARDINO, A. (di) (dir.), *Initiation aux Pères de l'Eglise*, vol. IV : les Pères latins, trad. J. P. Bagot, Paris, Cerf, 1986.

BERGMANN, Michael, et BROWER, Jeffrey, « A Theistic Argument against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity) », *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 2, ed. D. W. Zimmerman, Oxford, 2006, p. 357-386.

BIARD, Joël (dir.), *De la théologie aux mathématiques : l'infini au XIV^e siècle*, Paris, Belles lettres, 2005.

BODEÛS, Richard, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris-Montréal, 1992.

BOIADJIEV, Tzotcho, KAPRIEV, Georgi et SPEER, Andreas (éd.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2000.

BONINO, Serge-Thomas, « La simplicité de Dieu », Istituto san Tommaso, *Studi 1996*, a cura di Dietrich Lorenz, Roma, 1996, p. 117-151.

— introduction de : Thomas d'Aquin, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Cerf, 1996.

BORDT, Michael, *Platons Theologie*, Freiburg-München, Alber Symposium, 2006.

BOUGEROL, Jacques Guy, « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite », in *Actes du Colloque Saint Bonaventure, 9-12 septembre 1968, Orsay*, Etudes Franciscaines, Supplément 1968, Paris, 1968, p. 33-123.

— « Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*, 36 (1969), p. 131-167.

— *Lexique Saint Bonaventure*, Paris, Editions Franciscaines, 1969.

— « Saint Bonaventure et saint Bernard », *Antonianum*, 46 (1971), p. 3-79.

— *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988.

— *Saint Bonaventure : Etudes sur les sources de sa pensée*, Variorum Reprints, Northampton, 1989.

— « The Church Fathers and the *Sentences* of Peter Lombard », in *The reception of the Church Fathers in the West : From the Carolingians to the Maurists*, I. Backus (ed.), Leiden-New York-Cologne, Brill, 1997, p. 113-164.

BOULNOIS, Olivier (dir.), *La puissance et son ombre, de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.

BOULNOIS, Olivier, SCHMUTZ, Jacob, SOLÈRE, Jean-Luc, (éd.), *Le contemplateur et les idées, Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2002.

BOURGEOIS-GIRONDE, Sacha, GNASSOUNOU, Bruno, et POUIVET, Roger, (éd.), *Analyse et théologie, Croyances religieuses et rationalité*, Paris, Vrin, 2002.

BOURNAY, Loïc, *La simplicité chez Sainte Thérèse de Lisieux*, 2004, consulté en juillet 2012 (<http://biblio.domuni.org/articlestheo/simplicite/simplicite.pdf>).

BRAGUE, Rémi, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008.

BRONS, Bernhard, *Gott und die Seienden, Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1976.

BROWER, Jeffrey E., « Making Sense of Divine Simplicity », *Faith and Philosophy*, 25/1 (2008), p. 3-30.

— « Simplicity and Aseity », in *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. T. P. Flint et M. C. Rea, Oxford UP, 2009, p. 105-128.

BUNGE, Gabriel, « Hénade ou monade ? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne », *Le Muséon. Revue d'études orientales*, t. 102, 1989, Louvain-la-Neuve, p. 69-91.

BURNS, Peter, « The Status and Function of Divine Simplesness in *Summa Theologiae*, Ia, 2-13 », *The Thomist*, 57 (1993), p. 1-26.

BURNS, Robert M., « The divine simplicity in St Thomas », *Religious Studies*, 25/3 (1989), p. 271-293.

BURRELL, David B., *Aquinas, God and Action*, London and Henley, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1979.

— *Knowing the Unknowable God, Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre-Dame, University of ND Press, 1986.

— revue de C. Hugues, *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*, *The Journal of Religion*, 72/1 (1992), p. 120-121.

— *Faith and freedom, An interfaith perspective*, Blackwell Publishing, 2004.

CAPELLE, Germaine C., *Autour du décret de 1210, III- Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel*, Paris, Vrin, 1932.

CASADEI, Elena, « I testi di David di Dinant : Filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico », Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2008.

CHÂTILLON, Jean, *Le mouvement canonial au Moyen-Âge, Réforme de l'Eglise, spiritualité et culture*, Paris-Turnhout, Brepols, 1992.

CLAVIER, Paul, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004.

— *Ex Nihilo*, vol. 1 et 2, Paris, Hermann, 2011.

COLISH, Marcia L., *Peter Lombard*, 2 vol., Leiden, Brill, 1994.

CÔTÉ, Antoine, « Les grandes étapes de la découverte de l'infinité divine au XIII^e siècle », in *Actualité de la pensée médiévale*, J. Follon, J. McEvoy (éd.), Louvain-Paris, Peeters, 1994, p. 216-246.

— *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin, 2002.

COURCELLE, Pierre, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943.

COURTINE, Jean-François, *Inventio analogiae*, Paris, Vrin, 2005.

COUSINS, Ewert H., « La « Coincidentia Oppositorum » dans la théologie de Bonaventure », in *Actes du Colloque Saint Bonaventure, 9-12 septembre 1968*, Orsay, Etudes Franciscaines, Supplément 1968, Paris, 1968, p. 15-31.

- *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1978.
- CRAIG, Edward, (éd.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London-New York, Routledge 1998.
- CRISP, Oliver D. et REA, Michael C., *Analytic Theology*, Oxford, Oxford UP, 2009.
- CULLEN, Christopher M., *Bonaventure*, Oxford University Press, 2006.
- DAVENPORT, Anne A., *Measure of a Different Greatness. The Intensive Infinite, 1250-1650*, Leiden, Brill, 1999.
- DAVIES, Brian, « Classical Theism and the Doctrine of Divine Simplicity », in *Language, Meaning and God*, B. Davies (ed.), Geoffrey Chapman, 1987/Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 2010, p. 51-74.
- DEWAN, Lawrence, « Saint Thomas, Alvin Plantinga, and the Divine Simplicity », *The Modern Schoolman*, 66 (1989), p. 141-151.
- DIXSAUT, Monique, *Platon*, Paris, Vrin, 2003.
- DOLEZAL, James E., *God without Parts, Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Eugene, Oregon, Pickwick, 2011.
- « Trinity, Simplicity and the Status of God's Personal Relations », in *International Journal of Systematic Theology*, 16/1 (2014), p. 79-98.
- DUHEM, Pierre, « Digression au sujet d'un axiome de Boèce : l'esse, le quod est, le quod est », in *Le système du monde*, t. V, Paris, Hermann et Fils, 1917, p. 285-316.
- ELSWIJK, H. C. van, *Gilbert Porreta : sa vie, son œuvre, sa pensée*, Leuven, Spicilegium sacrum lovaniense, 1966.
- EMERY, Gilles, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin, 1995.
- ENGEL, Pascal (dir.), *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000.
- EVANS, Gillian Rosemary (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, volume I, *Current Research*, Leiden, Brill, 2002.
- FAES DE MOTTONI, Barbara, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe, Letture di angelologia*, Napoli, Bibliopolis, 1995.
- FALQUE, Emmanuel, *Saint Bonaventura et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2000.
- FESTUGIERE, André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV : Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954.
- FIERRO, Alfredo, *Sobre la gloria en san Hilario*, Analecta Gregoriana vol. 144, Rome, 1964.

FLINT, Thomas P. et REA, Michael C. (éd.), *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford, Oxford UP, 2009.

FOURNIER, Paul, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, Picard et Fils, 1909.

FRANKS, Christopher A., « The simplicity of the living God : Aquinas, Barth, and some philosophers », *Modern Theology*, 21/2, 2005, p. 275-300.

FRIEDMAN, Russell L., *Intellectual Traditions at the Medieval University, The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, vol. I, Leiden-Boston, Brill, 2013.

FUHRMANN, Manfred et GRUBER, Joachim (éd.), *Boethius*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

GALE, Richard M., *On the nature and existence of God*, Cambridge, Cambridge UP, 1991.

GARCIA, Emmanuelle, et NEF, Frédéric, (éd.), *Métaphysique contemporaine*, Paris, Vrin, 2007.

GEHIN, Paul, « La place de la *Lettre sur la foi* dans l'œuvre d'Evagre », *L'Epistula fidei di Evagrio Pontico*, P. Bettiolo (éd.), Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 2000, p. 25-58.

GIBSON, Margaret (éd.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.

GILSON, Etienne, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1924.

GRANT, Robert M., « Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne », in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 25 (1979), p. 201-216.

GUICHARDAN, Sébastien, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933.

GUILLAUMONT, Antoine, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, Seuil, 1962.

— *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2004.

GUITTON, Jean, *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, 2^e éd., Paris, Ed. de l'Emmanuel, 1995.

HADOT, Pierre, « La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce », in *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, P. Wilpert (éd.), *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 147-153.

— « *Forma essendi*. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce », *Les études classiques*, 38 (1970), p. 143-156.

HANKEY, Wayne J., *God in Himself, Aquinas' Doctrine of God as expounded in the Summa theologiae*, Oxford, Oxford UP, 1987.

HASKER, William, « Simplicity and freedom : a response to Stump and Kretzmann », *Faith and Philosophy*, 3/2 (1986), p. 192-201.

HAYEN, André, « Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 1935-1936, p. 29-102.

HENNE, Philippe, *Introduction à Hilaire de Poitiers*, Paris, Cerf, 2006.

HERRERA, Juan José, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011.

HOENEN, Maarten J. F. M., *Marsilius of Inghen*, Leiden, Brill, 1993.

HOLMES, Stephen R., « 'Something Much Too Plain to Say' : Towards a Defence of the Doctrine of Divine Simplicity », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 43 (2001), p. 137-154.

HUFFMAN, Carl, "Pythagoreanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), 2006¹, en ligne, consulté le 10 septembre 2014. URL : <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/pythagoreanism/>>.

HUGUES, Christopher, *On a Complex Theory of a Simple God : An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*, Ithaca, Cornell UP, 1989.

HUMBRECHT, Thierry-Dominique, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005.

IMBACH, Ruedi et OLIVA, Adriano, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2009.

IMMINK, Frederik Gerrit, *Divine Simplicity*, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok-Kampen, 1987.

JANSEN, Bernhard, « Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der *Distinctio formalis* », in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1929 (53), p. 317-344.

JOLIVET, Jean, *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrines du langage*, Paris, Vrin, 1987.

— et LIBERA, Alain de (éd.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains, Aux origines de la Logica Modernorum*, Naples, Bibliopolis, 1987.

KAHN Charles, *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2001.

KARAMANOLIS, George, "Numenius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), 2009¹, en ligne, consulté le 10 septembre 2014. URL : <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/numenius/>>.

KAUFMAN, Dan, « Divine Simplicity and the Eternal Truths in Descartes », *British Journal for the History of Philosophy*, 11/4 (2003), p. 553-579.

KELLY, John N. D., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, trad. C. Tunmer, Paris, Cerf, 1968.

KOCK, Ilona, « The Debate About God's Simplicity : Reason and Spirit in the Eight Discussion of Al-Ghazali's *Tabafut Al-Falasifa* and Ibn Rushd's *Tabafut At-Tabafut* » in A.T. Tymieniecka (éd.), *Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment: Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life*, New Hampshire, The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, 2011, p. 157-183.

KRAAL, Anders, « Logic and Divine Simplicity », *Philosophy Compass* 6/4 (2011), p. 282–294.

KRAML, Hans, « Beobachtungen zum Ursprung der « distinctio formalis » », in *Via Scoti. Methodologica ad mentem J. D. Scoti*, éd. L. Sileo, Roma, Antonianum, 1995, p. 305-318.

KREMER, Klaus, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1966.

KRETZMANN, Norman, « Abraham, Isaac, and Euthyphro : God and the Basis of Morality », in *Hamartia : The Concept of Error in the Western Tradition. Essays in Honor of John M. Crosssett*, D.V. Stump, J. A. Arieti, L. Gerson et E. Stump (éd.), New York, Edwin Mellen Press, 1983, p. 27-50.

— *The Metaphysics of Theism : Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles I*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

— *The Metaphysics of Creation : Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles II*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

— voir STUMP.

LA CROIX, Richard, « Augustine on the Simplicity of God », *The New Scholasticism*, 51/4 (1976), p. 453-469.

— « Wainwright, Augustine and God's Simplicity : A Final Word », *The New Scholasticism*, 53/1 (1979), p. 124-127.

LAMONT, John, « Aquinas on Divine Simplicity », *The Monist*, 80/4 (1997), p. 521-538.

LARCHET, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon s. Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, 1996.

LAURENT, Jérôme, « Avant-propos, « La merveille, c'est l'Un » », *Archives de Philosophie*, 75 (2012), p. 5-9.

LE BLOND, Jean Marie, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939¹, 1996⁴.

LEFTOW, Brian, « Is God an Abstract Object ? », *Noûs*, 24 (1990), p. 581-598.

— *Time and Eternity*, Ithaca, New York, Cornell UP, 1991.

— « Divine Simplicity », *Faith and Philosophy*, 23/4 (2006), p. 365-380.

— « Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom », in *Metaphysics and God*, K. Timpe (ed.), 2009, p. 21-38.

LEKKAS, Georgios, « Simplicité et caractère inengendré de Dieu selon Plotin, Eunome et Grégoire de Nysse » in *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium II*, ed. L. Karfikova, S. Douglass, J. Zachhuber, Brill, 2007, p. 423-432.

LEMAITRE, Solange, (éd.), *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, T. I, Paris, Plon, 1955.

LEVY, Antoine, *Le créé et l'incréé : Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006.

LIBERA, Alain (de) et ZUM BRUNN, Emilie (éd.), *Celui qui est, Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3-14*, Paris, Cerf, 1986.

LOTTIN, Odon, « La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse », in *Revue néo-scholastique de philosophie*, 33 (1932), p. 21-41.

LUBAC, Henri de, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et vérité, 1979/1987.

MC EVOY, James, « Microcosm and macrocosm in the writings of st. Bonaventure », in *S. Bonaventura 1274-1974*, II, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 309-343.

MACKEN, Raymond, « La statut de la matière première chez Bonaventure », in *Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte*, Ildefons Vanderheyden (éd.), Werl/Westf, Dietrich-Coelde-Verlag, 1976, p. 94-103.

MAGEE, John, *Boethius on signification and mind*, Leiden, Brill, 1989.

MANFERDINI, Tina, « S. Bonaventura filosofo del linguaggio », in *S. Bonaventura, 1274-1974*, III, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 505-534.

MANN, William E., « Divine Simplicity », *Religious Studies*, 18/4 (1982), p. 451-471.

— « Simplicity and Immutability in God », *International Philosophical Quarterly*, 23/3 (1983), p. 267-276.

— « Simplicity and Properties : A Reply to Morris », *Religious Studies*, 22, 3/4 (1986), p. 343-353.

MARENBON, John, *Boethius*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

MARION, Jean-Luc, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010.

MATHIEU, Luc, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris, Les Editions Franciscaines, 1992.

MICAELLI, Claudio, *Dio nel pensiero di Boezio*, Naples, M. D'Auria, 1995.

MICHALEWSKI, Alexandra, « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », *Archives de Philosophie* 75 (2012), p. 29-48.

MICHON, Cyrille, « Philosophie de haut en bas, La théologie (scolastique) comme philosophie (analytique) de la foi (chrétienne) », *Revue Internationale de Philosophie* 3/2003, n° 225, p. 229-249.

— *Prescience et liberté : essai de théologie philosophique sur la providence*, Paris, PUF, 2004.

— « Il nous faut bien un concept de Dieu », *Critique*, 2006/1, n° 704-705, p. 92-104.

— et POUIVET, Roger, *Philosophie de la religion, Approches contemporaines*, (éd.), Paris, Vrin, 2010.

— « Le fiacre des propositions », *ThéoRèmes*, 1 (2012), en ligne, consulté le 10 septembre 2014. URL : <http://theoremes.revues.org/285>.

MILLER, Barry, « On 'Divine Simplicity : a new defense' », *Faith and Philosophy*, 11/3 (1994), p. 474-477.

MORRIS, Thomas V., « On God and Mann : A View of Divine Simplicity », *Religious Studies*, 21/3 (1985), p. 299-318.

— revue de *Divine Simplicity* par F. G. Immink, *Journal of the American Academy of Religion*, 56/3 (1988), p. 579-581.

— « Dependence and divine simplicity », *Philosophy of Religion*, 23/3 (1988), p. 161-174.

— « Problems with divine simplicity », in *Philosophy of religion*, B. Davies, Oxford UP, 2000, p. 545-548 (réédition de « Simplicity », dans T. V. Morris, *Our Idea of God*, University of Notre Dame Press, 1991, chap. 6).

MULLINS, Ryan T., « Simply Impossible : A Case against Divine Simplicity », in *Journal of Reformed Theology*, 7 (2013), p. 181-203 .

NASH-MARSHALL, Siobhan, « God, Simplicity, and the *Consolatio Philosophiae* », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78 (2004) n°2, p. 225-246.

— « Properties, Conflation and Attribution : the *Monologion* and Divine Simplicity », *The Saint Anselm Journal*, 4/2 (2007).

NEF, Frédéric, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2004.

— « La simplicité divine comme propriété positive » (contribution présentée au séminaire de philosophie contemporaine de la religion à l'ENS Ulm, le 12 novembre 2012).

NICOLESCU, Basarab, « Nature et transdisciplinarité », en ligne, consulté le 3 septembre 2014. URL : <http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b3et4c2.php>.

O'CONNOR, Timothy, « Simplicity and Creation », *Faith and Philosophy*, 16/3 (1999), p. 405-412.

O'LEARY, Joseph S., « Divine simplicity and the plurality of attributes (CE II 359-386 ; 445-560) », in *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium II*, ed. L. Karfikova, S. Douglass, J. Zachhuber, Brill, 2007, p. 307-337.

O'MEARA, Dominic, *Plotin, Une introduction aux Ennéades*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires-Cerf, 1992.

O'ROURKE, Fran, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, Brill, 1992.

OLIVA, Adriano, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra doctrina*, Paris, Vrin, 2006.

OSBORN, Eric, *The Beginning of Christian Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

OSBORNE, Thomas M., « Unibilitas : The Key to Bonaventure's Understanding of Human Nature », *Journal of the History of Philosophy*, 37/2 (1999), p. 227-250.

PEPPERS-BATES, Susan, « Divine Simplicity and Divine Command Ethics », *International Philosophical Quarterly*, 48/3, 191 (2008), p. 361-369.

PESSIN, Andrew, « Divine Simplicity and the Eternal Truths : Descartes and the Scholastics », *Philosophia*, 38/1 (2010), p. 69-105.

PLANTINGA Alvin, *Does God Have a Nature ?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1980.

POIREL, Dominique, *Hugues de Saint-Victor*, Paris, Cerf, 1998.

PRUSS, Alexander R., « On Two Problems of Divine Simplicity », in *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 1, ed. J. L. Kvanvig, Oxford UP, 2008, p. 150-167.

RADDE-GALLWITZ, Andrew, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford University Press, 2009.

RAVETON, Chirine, « Les anges peuvent-ils connaître les secrets des cœurs ? L'intérieur et l'extérieur de l'homme chez Bonaventure et Thomas d'Aquin », in *Intus et Foris, Une catégorie de la pensée médiévale ?*, M. Guay, M.-P. Halary et P. Moran (éd.), Paris, PUPS, 2013, p. 31-42.

REFOULE, François, « La date de la lettre à Evagre », *Recherches de sciences religieuses* XLIX, 1961, p. 520-548.

RENAUD, Laurent, « Le langage de saint Bonaventure à Jean Duns Scot », in *Actes du Colloque Saint Bonaventure, 9-12 septembre 1968, Orsay*, Etudes Franciscaines, Supplément 1968, Paris, 1968, p. 141-148.

REYNOLDS, Philip L., « Analogy of Names in Bonaventure », *Medieval Studies*, 65 (2003), p. 117-162.

ROGERS, Katherin A., « The Traditional Doctrine of Divine Simplicity », *Religious Studies*, 32/2 (1996), p. 165-186.

— *Perfect Being Theology*, Edinburgh, Edinburgh UP, 2000.

ROSEMANN, Philipp W., *Peter Lombard*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

ROSIER, Irène, « *Res significata et modus significandi* : Les implications d'une distinction médiévale », in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1995, p. 135-168.

ROSS, James, « Comments on 'Absolute simplicity' », *Faith and Philosophy*, 2/4 (1985), p. 383-391.

ROUX Sylvain, « Transcendance et relation. Plotin et l'antinomie du principe », *Archives de Philosophie*, 75 (2012), p. 49-76.

SADLER, Gregory B., « A Perfectly Simple God and Our Complicated Lives », *The Saint Anselm Journal*, 6/1 (2008).

SAEEDIMEHR, Mohammad, « Divine simplicity », *Topoi*, 26 (2007), p. 191-199.

SAFFREY, Henri-Dominique, « L'état actuel des recherches sur le *Liber de Causis* comme source de la métaphysique au Moyen-Âge » in *Die Metaphysik im Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia* 2, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 267-281.

SCHAEFER, Alexander, "Der Mensch in der Mitte der Schöpfung", in *S. Bonaventura 1274-1974*, III, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 337-392.

SCHMITT, Yann, « Le défi de la simplicité divine pour le théiste réaliste », *Igitur*, 1/2 (2009), p. 1-17.

— *L'ontologie réaliste du théisme*, 2010, en ligne, consulté le 25 août 2014. URL : <http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/tel-00564800/>.

— « The deadlock of Absolute Divine Simplicity », *International Journal of Philosophy of Religion*, 2012, vol. 72.

— *Qu'est-ce qu'un Dieu ?*, Paris, Vrin, 2013.

SCHNEIDER, Johannes, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, München, Max Hueber Verlag, 1961.

SCHRIMPF, Gangolf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden, Brill, 1966.

SERBAN, Claudia, « L'impossible et la phénoménologie, à partir de *Certitudes négatives* », in Jean-Luc Marion, *Cartésianisme – phénoménologie – théologie*, éd. Sylvain Camilleri et Adam Takacs, Paris, Archives Karéline, 2012, p. 75-92.

SHERWOOD, Polycarp, *St. Maximus the Confessor*, London, Newman Press, 1955.

SOLIGNAC, Laure, *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, Paris, Parole et Silence, 2010.

STEAD, Christopher, *Divine substance*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1977.

— « Divine simplicity as a problem for orthodoxy », in *The making of orthodoxy, Essays in honour of Henry Chadwick*, R. Williams (ed.), Cambridge University Press, 1989.

— *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge University Press, 1994¹, 1998.

STUMP, Eleonore, revue de A. Plantinga, *Does God Have a Nature ?*, *The Thomist*, 47/3 (1983), p. 616-622.

— « Simplicity made plainer : a reply to Ross », *Faith and Philosophy*, 4/2 (1987), p. 198-201.

— « Simplicity », in *A companion to philosophy of religion*, ed. P. L. Quinn et C. Taliaferro, Blackwell, 1997, p. 250-256.

— « Aquinas's Account of Divine Simplicity », in *Theologie Negative*, Marco M. Olivetti (ed.), Casa Editrice Dott, Antonio Milani, 2002, p. 575-584.

— « Aquinas on Being, Goodness, and Divine Simplicity », in *Die Logik des Transzendentalen, Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, M. Pickavé (éd.), *Miscellanea Mediaevalia* 30, Berlin et New York, De Gruyter, 2003, p. 212-225.

— *Aquinas*, London and NY, Routledge, 2003.

— et KRETZMANN, Norman, « Absolute simplicity », *Faith and Philosophy*, 2/4 (1985), p. 353-382.

SWEENEY, Eileen C., « Thomas Aquinas' Double Metaphysics of Simplicity and Infinity », *International Philosophical Quarterly*, 33/3 (1993), p. 297-318.

SWEENEY, Leo, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York, Peter Lang, 1992.

SWINBURNE, Richard, *The coherence of theism*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

SZABO, Titus, « De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica », in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Rome, 1951, p. 379-445.

TE VELDE, Rudi, *Aquinas on God, The « Divine Science » of the Summa Theologiae*, Aldershot, Ashgate, 2006.

THEIS, Robert, *La raison et son Dieu, Etude sur la théologie kantienne*, Paris, Vrin, 2012.

THERY, Gabriel, *Autour du décret de 1210, I- David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste*, Le Saulchoir, Kain, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1925.

TIMPE, Kevin, « Truth-making and divine eternity », *Religious Studies*, 43/3 (2007), p. 299-315.

TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires-Cerf, 2002.

VALENTE, Luisa, *Logique et théologie : les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, Vrin, 2007.

VALLICELLA, William F., « Divine Simplicity : a new defense », *Faith and Philosophy*, 9/4 (1992), p. 508-525.

— « On property self-exemplification : rejoinder to Miller », *Faith and Philosophy*, 11/3 (1994), p. 478-481.

— « Divine Simplicity », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), 2006¹, en ligne, consulté le 10 septembre 2014. URL : <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/divine-simplicity/>.

VASILIU, Anca, « L'économie de l'image dans la sphère intelligible (sur un sermon d'Alain de Lille) », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 41^e année (n°163), juillet-septembre 1998, p. 257-279.

VIGNAUX, Paul, « Note sur la considération de l'infini dans les *Quaestiones disputatae de scientia Christi* », in *S. Bonaventura, 1274-1974*, III, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 107-130.

WAINWRIGHT, William, « Augustine on God's Simplicity : A Reply to Richard La Croix », *The New Scholasticism*, 53/1 (1979), p. 118-123.

WEBER, Edouard-Henri, *Dialogues et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, Vrin, 1974.

— *La personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris, Vrin, 1991.

WEI, John, « Divine simplicity and predestination in the second half of the twelfth century », in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 73/1(2006), p. 37-68.

WEIGEL, Peter, *Aquinas on Simplicity : An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*, Bern, Peter Lang, 2008.

WILLIAMS, Michael E., *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, Rome, Analecta Gregoriana, vol. LVI, sectio B (n. 23), 1951.

WIPPEL, John F., « Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One : a Dialectic between Being and Nonbeing », *The Review of Metaphysics*, 38/3 (1985), p. 563-590.

— *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1987.

— *The metaphysical thought of Thomas Aquinas*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2000.

— « Norman Kretzmann on Aquinas's Attribution of Will and of Freedom to Create to God », *Religious Studies* 39 (2003), p. 287-298.

— *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2007.

WOHLMAN, Avital, *Thomas d'Aquin et Maimonide, un dialogue exemplaire*, Paris, Cerf, 1988.

WOLTERSTORFF, Nicholas, « Divine simplicity », *Philosophical Perspectives*, vol. 5, *Philosophy of Religion*, 1991, p. 531-552.

— « Les origines de la philosophie analytique de la religion » (trad. S. Réhault), *ThéoRèmes*, 1 (2012), en ligne, consulté le 10 septembre 2014. URL : <http://theoremes.revues.org/265>.

ZEDLER, Beatrice H., « Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei' », in *Traditio*, Vol. 6 (1948) 105-159.

ZUM BRUNN, Emilie, « La « métaphysique de l'Exode » selon Thomas d'Aquin », in *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1978, p. 245-269.