

DEUXIEME PARTIE

S. THOMAS D'AQUIN

E T

L'INFINI

CHAPITRE I

LA QUESTION DE L'INFINI S'ELARGIT

L'étude en cours s'est proposé, comme fin partielle, de reconstituer l'enseignement aristotélicien et scolaire sur l'infini. Or, cet enseignement ne tient pas tout entier dans celui d'Aristote; les scolastiques du Moyen Age, les héritiers d'Aristote en particulier, ont fourni un apport appréciable et fort significatif à la question de l'infini. Ne pas en tenir compte serait se rendre coupable d'une omission grave. Et si S. Thomas d'Aquin n'est pas le seul représentant important de la scolastique du Moyen Age, il en est assurément la figure dominante en même temps que le plus fidèle et le plus fier partisan d'Aristote. Comme il n'entre pas dans le dessein de cette étude de peindre un tableau historique des conceptions sur l'infini en cours au Moyen Age, mais simplement de retracer un enseignement particulier, nous pouvons sans inconvénient sérieux ne retenir ici que les vues du Docteur Angélique.

Pour bien évaluer la contribution de S. Thomas d'Aquin à l'étude de l'infini et reconnaître la nécessité où nous sommes

de ne pas la passer sous silence, il faut exposer clairement -quitte à se rendre coupable de quelque redite- quelles sont les limites de l'enseignement d'Aristote sur cette question et préciser comment S. Thomas a complété en même temps qu'élargi l'analyse qu'en a laissée le Philosophe.

Nous savons déjà que la Physique et le traité Du Ciel sont les deux principaux ouvrages où Aristote étudie l'infini; ce sont, en tout cas, les deux seuls à retenir pour délimiter le champ restreint de ses considérations. Qu'Aristote s'est-il proposé de faire dans la Physique? Montrer l'impossibilité d'un corps sensible de dimensions infinies, et rien de plus. Aristote élargit le problème dans le traité Du Ciel. Il pose là une triple question: l'infini existe-t-il dans l'univers sensible selon l'étendue, selon la multitude et selon la durée? Tout comme il l'avait fait dans la Physique, Aristote écarte, dans le traité Du Ciel, la possibilité d'un corps sensible infini en étendue, avec cette différence toutefois qu'il y tient compte de l'existence d'un cinquième corps simple et a recours à un très grand nombre d'arguments particuliers. Il rejette comme également impossible la pluralité des mondes, qu'il s'agisse d'une pluralité finie ou infinie, simultanée ou successive. Bien que cela fût, pour lui, un problème¹, Aristote admettait l'éternité du monde²; mais cet aspect de la question de l'infini ne nous intéresse pas ici.

¹ Aristote, Topiques, I, c.11, 104 b 16.

² S. Thomas, In VIII Phys., lect. 2 (n.2003, Ed. D'Auria); II C.G., c.81.

Aristote a donc écarté comme impossible l'existence d'un corps sensible infini en étendue. Il refuse également la possibilité d'une pluralité infinie dans le monde sensible. Il faut bien voir que ce dernier problème n'est qu'une face particulière d'un problème beaucoup plus général, à savoir celui de la possibilité ou de l'impossibilité pour une multitude, comme multitude, d'exister en acte et d'être infini. S'il répugne à la multitude, en tant même que multitude, d'être en même temps infinie et en acte, alors aucune multitude de nature particulière ne saurait être en même temps infinie et en acte; par contre, s'il répugne à telle ou telle multitude de caractère spécial d'exister ainsi, l'on n'a pas, du même coup et nécessairement, prouvé que l'impossibilité affecte la multitude comme telle. Il se peut en effet que l'impossibilité tienne, non pas à ce que la multitude spéciale est multitude, mais à ce qu'elle est de nature particulière, c'est-à-dire à ce qui s'ajoute à la multitude comme multitude.

Or qu'a fait le Philosophe? A partir d'arguments relatifs à la composition physique, au mouvement et au lieu, il a montré l'impossibilité d'un corps sensible infini en étendue de même que l'impossibilité d'une multitude sensible infinie en acte. Il n'a jamais envisagé explicitement la question dans toute sa généralité; il n'a jamais tenté de montrer l'impossibilité d'une multitude infinie en acte en tant même que multitude.

L'enseignement d'Aristote touchant l'infini demeure donc strictement sur un plan sensible et physique. Il est par con-

séquent limité et incomplet. Du reste, Aristote lui-même nous prévient des limites de sa recherche lorsqu'il déclare:

Mais peut-être est-ce une question trop générale que de savoir si l'infini est possible dans les choses mathématiques et dans les choses intelligibles et dans celles qui n'ont aucune grandeur; pour nous, c'est dans les choses sensibles, dans ce qui fait l'objet de notre étude, que nous nous demandons s'il y a ou non un corps infini quant à l'accroissement¹.

Cette déclaration dicte à S. Thomas le commentaire suivant:

Ultimo autem dicit quod ista quaestio quae est: an infinitum sit in mathematicis quantitatibus et in rebus intelligibilibus non habentibus magnitudinem, est magis universalis quam sit praesens consideratio. Nos enim intendimus ad praesens de rebus sensibilibus de quibus tradimus Scientiam Naturalem: utrum in ipsis sit corpus infinitum in augmentum, ut Anticui Naturales posuerunt².

Les réserves précédentes ne regardent que la seule grandeur. Mais on voit sans peine qu'on peut et doit en formuler de semblables à propos de la multitude. Une conclusion s'impose donc de toute évidence: impossible de s'en tenir à Aristote pour une vue globale du problème de l'infini, même si on s'en tient au plan naturel comme opposé au plan surnaturel. De là découle la nécessité de prolonger et compléter l'enseignement d'Aristote. Or c'est ce que S. Thomas, en particulier, a accompli. Il donne de nouvelles dimensions au problème de l'infini, il élargit ses

¹ Phys., III, c.5, 204 a 34 - 204 b 4.

² In III Phys., lect. 7 (n. 687, Ed. D'auria); voir aussi II C.G., ch. 81 et ch. 92.

cadres et l'envisage dans une perspective beaucoup plus vaste. Et c'est de deux façons qu'il agrandit la question: d'abord, en continuant et prolongeant l'étude d'Aristote au plan naturel, puis, en transposant et situant la question sur un nouveau plan, celui de la théologie. Pour mieux apprécier la contribution du Docteur Angélique, voyons-la d'un peu plus près.

S. Thomas d'Aquin est à la fois brillant philosophe et éminent théologien. Ses œuvres se partagent en deux catégories distinctes: les écrits philosophiques et les écrits théologiques. Or il existe une différence fort nette entre ces deux groupes d'ouvrages, au moins en ce qui regarde les principaux. La plupart des écrits philosophiques de S. Thomas revêtent la forme d'un commentaire sur les ouvrages d'Aristote, commentaire très méticuleux et qui suit de très près l'exposé original. Ce-
la ne veut pas dire que S. Thomas n'ajoute jamais rien à Aristote; il tiendra compte au contraire, notamment dans son commentaire du traité Du Ciel, des données nouvelles acquises au cours des siècles qui le séparent d'Aristote. Mais, lorsqu'il devient théologien, le Docteur Angélique procède autrement. Parmi ses ouvrages théologiques, il s'en trouve assurément qui revêtent la forme de commentaires, tels le commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard et ceux qui portent sur le De Trinitate et le De Hebdomadibus de Boëce, et sur les Noms divins de Denys. Mais ces commentaires eux-mêmes, à part peut-être les deux derniers, diffèrent des commentaires philosophiques¹, car ils sont beau-

¹ Nous ne tenons pas compte, ici, des commentaires de S. Thomas sur l'Ecriture Sainte de l'Ancien ou du Nouveau Testament.

coup moins asservis au texte de base, objet du commentaire. On serait tenté de dire que le texte à commenter fournit alors à S. Thomas une occasion d'exposer tel ou tel point de doctrine, plutôt qu'il ne lui sert de point d'appui. Les ouvrages théologiques de S. Thomas ne sont plus, en somme des commentaires sur le texte d'un autre; ce sont des œuvres au caractère personnel authentique et fortement marqué.

Or S. Thomas a abordé la question de l'infini dans ses ouvrages tant philosophiques que théologiques, mais, conformément aux considérations précédentes, de façon différente dans l'un et l'autre cas. Quand il traite de l'infini dans ses ouvrages philosophiques, il ne fait que suivre pas à pas et exposer la pensée d'Aristote; s'il l'éclaire, l'explique, la précise, il ne la transforme ni ne l'amplifie par la moindre addition significative ou essentielle. Mais il n'en va plus de même lorsque S. Thomas devient théologien: il scrute alors l'infini non seulement en fonction de questions proprement surnaturelles, mais même en fonction de questions purement naturelles. S. Thomas n'ignorait pas que l'étude d'Aristote sur l'infini était incomplète; pourtant il n'a jamais essayé de la compléter dans ses commentaires sur les œuvres du Stagirite. C'est dans ses œuvres théologiques qu'il le fait. En effet, maintes questions théologiques qui dépassent le simple niveau naturel fournissent à S. Thomas l'occasion de traiter certains aspects naturels du problème de l'infini qui n'avaient pas été envisagés par Aristote. C'est ainsi qu'à l'occasion de l'étude des attributs divins

de science et de toute-puissance, il est amené à poser le problème de la possibilité d'une multitude infinie en acte, qu'il s'agisse ou non d'une multitude proprement quantitative¹. Donc, le problème général de la possibilité d'une multitude infinie en acte, laissé de côté par Aristote et par S. Thomas lui-même à titre de commentateur du Philosophe, est en fait étudié par le Docteur Angélique à l'occasion de problèmes théologiques. On voit du même coup comment S. Thomas prolonge et complète Aristote à propos de l'infini.

Mais il y a plus, car S. Thomas le théologien ne se contente pas de compléter l'analyse aristotélicienne de l'infini, il élargit la question en la transposant sur le plan surnaturel. Mais cette transposition, il l'effectue sans rompre les liens qui réunissent l'infini et la quantité. C'est ce qu'il faut maintenant expliquer brièvement.

Saint Thomas distingue une double quantité, l'une qu'il désigne par quantitas molis et l'autre qu'il appelle quantitas virtutis ou encore quantitas perfectionis. On pourrait sans doute, en français, parler de quantité de masse et de quantité de perfection. Bien que l'expression 'quantité de masse'

¹ Cajetan souligne ce point: "In titulo, secundum multitudinem quancumque, sive in genere quantitatis, sive extra genus. Et hinc patet quod ista questio est altior et universalior quam inquisitio quae fit in III Physic.: quoniam ibi de materiali tantum multitudine, sequente divisionem continui, sermo est; hic autem de multitudine universaliter, sive materiali sive immateriali". Comm. in Iam Partem Summae theologiae, q.7, a.4.

convienne moins bien au nombre qu'à la grandeur, il ne faudrait toutefois pas en exclure le nombre qu'engendre la division de la grandeur¹; et il semble bien que S. Thomas n'entend pas autrement la quantité de masse lorsqu'il oppose la quantitas materialis à la quantitas virtutis².

Prise au sens strict, la quantité se notifie par la divisibilité intrinsèque³. C'est par cette divisibilité en parties intégrantes et homogènes qu'Aristote explique la quantité dans le cinquième livre de sa MétaPhysique. A cette divisibilité, à cette décomposition possible, correspond une composition d'où l'on peut tirer aussi une notification de la quantité; on pourra dire avec S. Thomas: "Omnis quantitas consistit in quadam multiplicatione partium"⁴. Composition et division -décomposition- sont des termes corrélatifs essentiellement liés à deux autres, également corrélatifs: tout et partie. La quantité apparaît comme un tout intégral composé de parties intégrantes et homogènes. Dans la composition, on va des parties au

¹ Dans la conception d'Aristote et de S. Thomas, le nombre prédicamental est toujours rattaché, dans sa genèse, à la division de la grandeur, du continu. Cf. S. Thomas, In III Phys., lect. 12; In III De Anima, lect. 1; In I Metaph., lect. 2; Ia, q.50, a.3, ad 1; De Spir. Creat., q. unica, a.8, ad 15.

² De Ver., q.29, a.3, c.: "Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem... Utraque autem quantitas per multa diversificatur: nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo, et profundum, et numerus in potentia".

³ "Ratio quantitatis invenitur proprie in illis quae secundum se dividuntur; et sic Deo non convenit". (In I Sent., d.19, q.1, a.1, ad 1).

⁴ I C.G., c.69.

tout, du multiple à l'un; dans la division, on va du tout aux parties, de l'un au multiple¹. La quantité proprement dite, selon la pensée d'Aristote et de S. Thomas, ne se trouve pas ailleurs que dans les choses matérielles². Elle est enfermée dans les bornes du prédicament quantité.

Mais le mot 'quantité' a subi le sort d'une multitude d'autres. Il a été transposé à un domaine où son sens propre et strict ne se retrouve plus. Par suite, sa signification s'est élargie et son usage également. Le mot 'quantité', en vertu de cette transposition, sera appelé à désigner la perfection d'une forme, d'une nature ou d'une entité quelconque. Il n'est plus requis que cette entité constitue un tout intégral, intrinsèquement divisible en parties intégrantes. On pourra cependant, dans certains cas au moins, trouver une divisibilité 'extrinsèque' en ce sens que l'entité possède une vertu, une perfection telle que son influence s'étend à une multitude plus ou moins grande d'effets, possède une intensité de degrés différents³. Ce qui, vraisemblablement, explique et justifie l'usage du terme 'quantité' là où il ne se trouve plus de divisibilité proprement dite, c'est que les formes et natures n'ont pas toutes la même perfection; elles se présentent suivant une échelle graduée, elles sont plus ou moins parfaites.

¹ S. Thomas, In Librum de Causis, lect. 8, n.187.

² S. Thomas, Ia, q.42, a.1, ad 1.

³ S. Thomas, In I Sent., d.19, q.1, a.1, ad 1; Ibid., q.4, a.1, ad 1.

Justement parce qu'on parle de plus et de moins à propos des perfections, mots qui se disent d'abord de la quantité entendue au sens strict, on étendra le nom 'quantité' au monde des perfections en précisant qu'il s'agit alors, non pas de quantitas molis, mais de quantitas virtutis ou perfectionis.

Nous savons déjà que l'infini, tout comme le fini, son opposé, se dit d'abord et avant tout de la quantité entendue au sens strict. Fini et infini sont des propriétés de la quantité, tout comme pair et impair sont des propriétés du nombre. Par suite de cette liaison étroite entre quantité et infini, il devient naturel de conserver ce lien entre les deux notions même lorsqu'il ne s'agit plus de la quantité de masse, mais de la quantité de perfection. Voilà pourquoi, chez S. Thomas, le problème de l'infini, pris dans toute son extension, sera toujours traité en fonction de la quantité en son sens généralisé, i.e., englobant la quantitas molis et la quantitas virtutis.

Voilà pourquoi nous verrons S. Thomas non seulement poser, à propos de Dieu, des questions à résonance quantitative -par exemple: Utrum Filius sit aequalis Patri secundum magnitudinem-, mais encore poser la question de l'infini à propos de Dieu et des attributs divins même si l'on n'y trouve aucune quantité¹.

¹ Dans son commentaire sur les Noms Divins du bienheureux Denys, S. Thomas a tracé quelques lignes fort intéressantes sur la quantité en Dieu: "Deinde, cum dicit: Magnitudo haec... expo- nit magnitudinem divinam, per distantiam ad alias magnitudines; et dicit quod magnitudo divina est infinita, quia nulli magnitu- dini creatae convenit; et est etiam sine quantitate, quia non est in genere quantitatis, sed Dei magnitudo est esse Ejus; et est sine numero, idest sine mensura; numerus enim habet primam rationem mensuræ, cum per eum etiam quantitates continuæ men- surentur; vel quod dicit: sine quantitate, refertur ad quanti- tatem continuam; quod autem dicit: sine numero, refertur ad quantitatem discretam". In De Divinis Nominibus, c.9, lect. 1 (n. 808, Ed. Marietti).

CHAPITRE III

L'INFINI EN DIEU

Consacré à l'infini en Dieu, le présent chapitre ne constitue pas une étude élaborée ni complète de la question. Il ne poursuit qu'un but fort limité: celui d'établir nettement que les scolastiques ont posé un infini en acte et de montrer comment S. Thomas explique cet infini.

Dans sa Somme théologique¹, le Docteur Angélique pose cette question: Utrum Deus sit infinitus; dans sa Somme contre les Gentils², il intitule l'un des chapitres: Quod Deus est infinitus. Ces deux titres ont besoin d'être précisés et, ce faisant, nous pourrons déterminer le sens et la portée des problèmes en jeu.

Les premières observations à faire regardent le nom Deus. Ce nom, assurément, désigne toujours le même être, mais il n'en

¹ Ia, q.7, a.1: toute cette question VII est consacrée à l'infini. Et s'il ne s'agit pas seulement de l'infini en Dieu lui-même, tout ce qu'en y trouve est en rapport étroit avec Dieu.

² I C.G., ch.43.

reste pas moins qu'en peut l'utiliser selon des modalités parfois différentes. On sait que l'incomparable perfection divine s'allie à la plus pure et la plus stricte simplicité; on ne trouve pas en Dieu la moindre composition, il est absolument simple¹. Mais nous le connaissons à partir des créatures qui sont toutes composées; voilà pourquoi nous sommes amenés à la concevoir comme s'il était composé. Mais la composition que nous introduisons ainsi en lui n'est rien d'autre qu'une composition de raison.

Dans les créatures, on peut reconnaître différents plans: le plan de l'essence et celui de l'existence, le plan de la substance et celui des accidents, le plan de la nature et celui des opérations, etc. Limitée et très imparfaite, notre intelligence humaine ne parviendra à soupçonner l'insondable et indivisible perfection divine qu'au prix d'un morcellement fictif en Dieu, en y distinguant des plans, en y introduisant des divisions là où il n'y en a réellement aucune. En vertu de l'absolue simplicité et unité divine, ce qui vaut pour ce que nous concevons comme l'essence divine vaut, du même coup, pour les puissances divines ou les opérations divines; ce qui vaut pour la nature, vaut également pour les attributs. C'est là l'aspect que Jean de S. Thomas appelle "quasi transcendentale" de

¹ S. Thomas, In librum de Causis, lect. 21, n.370 (Marietti): "Dicitur enim simplex quod est unum non ex pluribus aggregatum. Unde Deus, in quantum est prime et maxime unum instantum est etiam prime et maxime simplex".

l'acte pur, de l'"ens increatum"¹. A ce point de vue, tous les qualificatifs valables pour la nature divine valent en même temps pour les attributs. Si, par exemple, l'on peut légitimement affirmer de Dieu qu'il est infini, l'énoncé vaudra aussi bien pour la nature que pour les attributs puisque, dans la perspective transcendante, attributs et nature sont indistingués.

Pour une connaissance meilleure, il y aura toutefois avantage à distinguer des plans, des niveaux. On parviendra à une connaissance plus distincte de l'infini en Dieu, en particulier, si l'on pose la question à propos de son essence d'abord pour la poser ensuite à propos de sa puissance et de sa science. C'est ce que fait S. Thomas. Ainsi, dans la question VII, le problème de l'infini est posé à propos de l'essence ou nature divine. Et le terme Deus, dans le titre du premier article, désigne l'essence divine comme en fait la remarque Cajetan:

In titulo, ly Deus sumitur proprie, ut est nomen naturae: ita quod de essentia, non de potentia aut scientia Dei, est quaestio².

Nous ne nous occuperons ici que de l'infini en Dieu au niveau de son essence.

L'infini se dit proprement et avant tout de la quantité au sens strict, de celle qui se définit par la divisibilité intrin-

¹ Cursus theologicus, Paris, Desclée, 1931, t.1, Ordinatio Primae Partis, p. 151.

² Comm. in Iam Partem Summae theologicae, q.7, a.1, n.1.

sèque en parties intégrantes. Puisque la quantité ainsi entendue ne se trouve pas en Dieu¹, s'il existe un infini qui puisse se dire de lui, ce ne sera pas un infini selon la grandeur ou les dimensions, ni un infini selon la multitude. On perçoit assez facilement du reste que l'infini qui se réalise dans la quantité proprement dite ne puisse convenir à Dieu. Cet infini dit essentiellement imperfection et il se dit par mode de privation. Une entité est dite infinie selon la quantité lorsqu'elle est dépourvue, privée du terme qui la complèterait, qui l'achèverait, la constituant du même coup dans son état de perfection. Or il n'existe en Dieu aucune privation, on n'y trouve même pas l'ombre d'une imperfection. Le Docteur Angélique écrit que Dieu est infini:

Non autem sic ut infinitum privative accipiatur,
sicut in quantitate dimensiva vel numerali: nam
hujusmodi quantitas nata est finem habere; unde
secundum subtractionem ejus quod sunt nata habe-
re infinita dicuntur; et propter hoc in eis in-
finitum imperfectionem designat. Sed in Deo
infinitum negative tantum intelligitur; quia
nullus est perfectionis suae terminus sive fi-
nis, sed est summe perfectum. Et sic Deo infi-
nitum attribui debet².

L'infini qui conviendra à Dieu sera donc, non pas un infini privatif, révélateur d'imperfection, mais un infini négatif, révélateur de perfection. En vertu d'une transposition de signification, on sait que le terme quantité a été amené à désigner la

¹ S. Thomas, In I Sent., d.19, q.1, a.1, ad 1.

² I. C.G., ch.43.

perfection même d'une chose¹: de la sorte on pourra parler de quantité en Dieu, à condition d'entendre cette quantité d'une quantité de perfection, d'une quantité spirituelle au sens de perfection. En conséquence, pour justifier le qualificatif d'infini en Dieu, il faudra montrer qu'il n'existe en lui aucune imperfection, aucune limite, aucune restriction à sa perfection. Et c'est ce que fait S. Thomas aussi bien dans la Somme théologique que dans la Somme contre les Gentils. Comme le mode de procéder est essentiellement le même dans une œuvre comme dans l'autre, nous pouvons nous contenter de dégager les lignes majeures de son exposé telles que nous les présente la Somme théologique.

S. Thomas, dans le premier article de la question VII, revendique pour Dieu le caractère d'infinité. Cet article est très court. Après avoir rapporté succinctement l'opinion des premiers philosophes grecs et avoir distingué un infini par mode d'imperfection et un infini par mode de perfection, il donne les raisons de sa conclusion:

Illud autem quod est maxime formale omnium,
est ipsum esse, ut ex superioribus patet.
Cum igitur esse divinum non sit esse recep-
tum in aliquo, sed ipse sit suum esse sub-
sistens, ut supra ostensum est; manifestum
est quod ipse Deus sit infinitus et perfec-
tus².

¹ S. Augustin exprime fort bien ce qui en est par l'énoncé suivant: "In his quae non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse". (De Trin., VI).

² Ia, q.7, a.1.

A première vue, la brièveté de cette explication nous déconcerte; nous nous attendrions à une analyse beaucoup plus élaborée. Au contraire, le Docteur Angélique se borne à conclure à l'infini de Dieu à partir du seul fait de la non-réception de l'esse divinum qui, subsistant par soi-même, n'a besoin d'aucun sujet récepteur. Tout ce qui, en effet, est reçu dans un sujet voit sa perfection limitée par le sujet récepteur; cette perfection est contractée et, pour ainsi dire, accaparée par ce sujet. N'étant pas reçu, mais subsistant, l'esse divinum n'est aucunement limité et fini dans sa perfection.

On admettra aisément que le mode de limitation relatif à la réception est absent de Dieu, mais est-ce suffisant pour conclure, comme le fait S. Thomas, à la perfection et à l'infini absolue de Dieu? N'y a-t-il pas en effet d'autres sources de limitation et d'imperfection?

Pris seul, isolément, cet article de S. Thomas n'est pas suffisant, car il n'envisage qu'une seule source limitative de perfection, à savoir la réception dans un sujet. Mais, replacé dans son contexte, il devient suffisant, non pas certes à lui seul, mais parce qu'il presuppose nécessairement les questions précédentes, tout particulièrement les questions III et IV où sont éliminées les autres sources possibles d'imperfection; restait à écarter un dernier mode de limitation et c'est précisément ce qu'accomplit le premier article de la question VII.

Pour mieux saisir le problème, il importe de découvrir quelles peuvent être les sources de limitation d'une perfection. Or on peut les ramener toutes aux trois formes suivantes qui, du reste, ne sont pas nécessairement indépendantes l'une de l'autre: la composition, la dépendance d'une cause, la réception dans un sujet. Dans la question III de sa Somme théologique, S. Thomas examine le cas de la composition. On réalise sans peine pourquoi la composition comme telle implique une limitation inévitable de perfection. Où en effet apparaît une composition, il y a présence de parties. Or toute partie, à titre de partie, dit imperfection, i.e., perfection limitée; à chaque partie, il manque toujours, au moins, la perfection des autres parties qui, avec celle en cause, composent la perfection du tout. Quant à la perfection du tout, elle sera elle-même limitée du fait qu'elle est la somme de perfections limitées. Toute la question III de S. Thomas est consacrée à montrer que Dieu échappe à tous les modes de composition que les créatures peuvent nous offrir. La composition propre à la quantité sera absente de l'Acte pur parce qu'il n'est pas un corps et ne possède aucune quantité proprement dite. Les créatures matérielles se composent de matière et de forme, deux parties qui se limitent l'une l'autre; et si la forme dit, de soi, perfection, cette perfection est limité par la matière qui, avec le concours de la quantité, la restreint à une entité particulière, à un seul individu. Dieu échappe à cette composition et à son mode limitatif de perfection. Il échappe aussi à cette composition de support et d'essence propre aux créatures

matérielles¹; il échappe à la composition d'essence et d'existence commune à toute créature; il échappe à la composition de genre et de différence spécifique, à la composition de substance et d'accident. Tous ces modes de composition sont sources d'imperfection. Dans certaines créatures, l'un ou l'autre de ces modes de composition peut ne pas exister, mais, en Dieu, on n'en trouve aucun. S. Thomas en conclura que Dieu est absolument simple, qu'il est la simplicité même².

Nous pouvons examiner le problème de la limitation des perfections sous un autre angle, différent du précédent, mais étroitement lié à lui. Il s'agit de la dépendance causale. Tout ce qui est composé requiert une cause efficiente, autrement la mise ensemble des parties d'où naît l'unité même du composé ne se réaliserait pas³. Or c'est là une dépendance et pareille dépendance ne va pas sans une limitation de perfection: toute composition suppose une insuffisance, une potentialité, donc une imperfection.

Il découle de là que rien de ce qui est composé, de quelque façon que ce soit, ne saurait se suffire à lui-même. Seule une

¹ Cf. S. Thomas, Ia, q.3, a.3.

² Cf. S. Thomas, De Pot., q.7, a.1.

³ Cf. S. Thomas, I C.G., ch.18; De Pot., q.7, a.1: "Cum compositio non sit nisi in diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, inquantum hujusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse secundum quod ea ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente".

entité absolument simple pourra se suffire pleinement à elle-même, pourra par conséquent être indépendante d'une cause productrice. L'indépendance, la suffisance absolue est une conséquence de la simplicité absolue. Il est clair qu'elle convient à Dieu, et à lui seul.

... Deus sit maxime per se sufficiens, quia per se sufficientia consequitur ad simplicitatem. Omne enim compositum indiget illis ex quibus sua unitas consequitur. Et non solum indiget aliquo alio quod causet et conservet compositionem, sicut patet in corporibus mixtis. Non enim diversa in unum convenienter nisi per aliquam causam ea unientem. Cum igitur Deus sit prime et maxime simplex, utpote habens totam bonitatem suam in uno perfectissimo, sequitur quod Deus sit prime et maxime per se sufficiens.¹.

On peut envisager le problème de la limitation d'une perfection d'un treizième et dernier point de vue. Une forme fût-elle simple en elle-même et, donc, parfaite pour autant qu'elle échappe à toute composition intrinsèque, elle serait quand même limitée et finie dans sa perfection si elle était reçue dans un sujet. Une telle réception est, par elle-même, une source de limitation, car être reçu dans un sujet, c'est être restreint et circonscrit à ce sujet. Quant au sujet récepteur, il est lui-même limité en perfection du fait même qu'il reçoit une perfection: cela signifie en effet que, par lui-même, il ne possède pas cette perfection. L'esse divinum étant une forme absolument simple qui se suffit pleinement à elle-même, que rien ne reçoit

¹ S. Thomas, In Librum de Causis, lect. 21, (n.371, Ed. Marietti).

et qui ne reçoit rien, ne connaîtra donc aucune limitation dans sa perfection.

Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsem est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia ejus infinita sit.¹

Quelqu'un pourrait être, peut-être même assez naturellement, porté à voir une limitation de la perfection divine du fait qu'en dehors d'elle, existe la perfection des créatures. Supposant non pas l'immanence, mais la transcendance de Dieu par rapport aux créatures, on pourrait être tenté de dire que la perfection divine n'est pas totale, mais déficiente pour la simple raison que la perfection des créatures est une perfection réelle et authentique que ne possède pas Dieu puisqu'elle est en dehors de lui. Mais cette manière de voir est due, en partie du moins, à la situation qui prévaut dans le monde matériel et quantitatif où s'amorce notre connaissance humaine. Il ne faut pas oublier, ici, que la perfection des créatures ne limite en rien la perfection de Dieu, parce que Dieu est la cause première, la source même des perfections des créatures. La perfection de celles-ci n'enlève rien à la perfection de Dieu; elle manifeste au contraire la plénitude de perfection chez Dieu.

¹ S. Thomas, In I Sent., q.43, a.1.

Nous venons d'examiner toutes les sources possibles par où les perfections peuvent se voir restreindre, borner, limiter et finir. Or aucune d'elles n'a de prise sur la perfection de Dieu qui apparaît ainsi comme dépourvue de toute restriction, de toute fin, terme ou limite: elle est illimitée, infinie au sens de non-finie. Elle n'est pas privée des limites qu'elle devrait avoir et qui lui apporteraient son achèvement et sa perfection, elle n'a pas de limites parce qu'elle n'en peut avoir. L'infini en Dieu n'est pas un infini d'imperfection, un infini fait de puissance et de potentialité; c'est un infini fait de perfection, d'actualité, d'acte sans aucun mélange de potentialité. C'est un infini actuel, un infini en acte. Cet infini en acte, les théologiens scolastiques le posent sans aucune hésitation.