

PARTICIPATION DE L'ÊTRE ESSAI D'EXPLICATION DE LA RELATION ENTRE LE MONDE ET DIEU

Le problème le plus fondamental pour de nombreux systèmes philosophiques appartenant à l'histoire ou contemporains, est de savoir si le monde, dans sa structure ontologique dernière, est moniste ou pluraliste. Le plus ancien des essais, intéressant et particulièrement fécond, de solution non-moniste au problème de l'unité et de la pluralité des êtres, a été proposé par Platon avec sa théorie de la participation. Selon lui, seul le monde des idées constitue une vraie réalité. En revanche, les êtres matériels, changeants et divers, sont seulement le reflet, comme une ombre, – précisément partiels – un moyen de participation à l'existence, par rapport à l'idée. La multiplicité, la variabilité, et la non-nécessité constituent ainsi les caractéristiques du monde existant „par participation”, alors que la stabilité, l'immutabilité et la nécessité caractérisent les idées qui ne surviennent pas, mais éternellement sont. La conception de Platon quant au mode d'existence des êtres était étroitement liée à sa conception de la connaissance. Il considérait en effet qu'autre est le mode de connaissance du monde des idées, autre celui des êtres changeants. Ces derniers ne peuvent pas être objet de connaissance scientifique (*episteme*), mais seulement objet d'opinion (*doxa*).

La conception de la participation et avec elle la théorie des idées, fut fortement critiquée par Aristote qui rejeta la vision générale du monde proposée par Platon. La pensée de Platon cependant reparut sous une autre forme, encore plus accusée, dans le néo-platonisme – puis durant le moyen-âge chrétien, en particulier dans l'attitude spécifique de St. Thomas d'Aquin. A vrai dire, il n'écrivit pas une oeuvre distincte sur la participation ni ne la présenta comme une théorie achevée, mais tout son système philosophique et théologique est nourri de cette pensée spécifique dont les éléments se trouvaient dans la conception platonicienne de la participation.

RÉSUMÉ

La recrudescence des tendances monistes dans la philosophie contemporaine, ainsi que l'apparition d'essais plus universels d'explication des bases du pluralisme des êtres, attirèrent l'attention des thomistes contemporains sur la théorie thomiste de la participation. Sa reconstruction rencontre cependant des difficultés liées au manque d'une doctrine complètement élaborée par L'Aquinat, à la diversité des langues utilisées dans ses textes qui traitent de la participation, empruntés à divers systèmes philosophiques, ainsi qu'à l'évolution du point de vue de St. Thomas lui-même. Dans les dernières décades, des études ont été faites en divers milieux sur cette question d'où il est résulté une quantité d'interprétations diverses. Les essais les plus complets de construction de la théorie thomiste de la participation sont constitués par l'oeuvre de deux éminents thomistes contemporains: L. B. Geiger et C. Fabro.

La part prise, par le présent travail, au problème de la participation dans la philosophie de l'être, après la parution des monographies des auteurs nommés ci-dessus, se justifie par l'existence de différences assez sérieuses entre les opinions de ces auteurs sur le caractère de la participation thomiste, différences liées à la diversité des conceptions les plus fondamentales sur les problèmes épistémologiques et ontologiques. Les différences touchent aux fondements mêmes de cette philosophie, c'est-à-dire à la conception de l'être et aux opinions liées à sa connaissance. Des divergences, même légères en ce domaine, préjugent du caractère de la participation.

Ce travail se compose de quatre parties. La première partie présente l'évolution historique du concept de participation dans la philosophie classique, en portant une attention particulière sur la corrélation entre les théories ontologiques et épistémologiques. Comme il est apparu, la perspective épistémologique présente un caractère de participation ontologique et le changement de perspective transforme le sens même de la nature et de la portée de la participation. La théorie de la participation de Platon était issue d'un fond d'intuitionnisme rationaliste, d'apriorisme radical et supposait une conception propre de l'être. L'empirisme générique et l'abstractionnisme intellectuel d'Aristote en revanche n'admettent pas la participation comme explication du pluralisme des êtres. Les penseurs chrétiens s'efforcèrent d'unir l'idée de participation platonicienne avec la vérité de la création du monde connue par la révélation. Jusqu'à St. Thomas d'Aquin, la notion de participation était conçue comme une relation de ressemblance entre les êtres créés et les idées existant dans la pensée de Dieu. Elle était liée à la conception „essentia-

liste" de l'être et au moyen de connaissance abstractive épuisée par la connaissance conceptuelle. Néanmoins, l'examen des positions historiques démontre combien s'est approfondie la science de l'être, ce dont on trouve l'expression dans les opinions touchant à la participation.

Dans la deuxième partie sont présentées les opinions des thomistes contemporains sur la participation thomiste. On tient compte principalement de l'interprétation de: L. B. Geiger, C. Fabro, B. Montagnes, J. H. Nicolas, A. Hayen, K. Krenn et G. Siewerth. L'essai d'interprétation fait par Geiger se trouve être le plus discutable. Il considère que la position fondamentale de la participation thomiste est la participation par la hiérarchie formelle, c'est-à-dire par limitation et donc participation fondamentalement de type platonicien. A vrai dire, Geiger assure que chez Thomas, la participation débute aussi par la composition, elle ne joue pas cependant un rôle fondamental. Il en est ainsi parce que Geiger, dans sa reconstruction de la doctrine de participation de St. Thomas, ne tient pas compte de ce qui est le plus fondamental pour la philosophie thomiste et toute sa vision du monde, – la structure interne de l'être – c'est-à-dire la composition fondamentale de tous les êtres dépendants, non-nécessaires par essence et existence (*esse*). Il rappelle cette composition, il n'en fait pas cependant une base pour établir les relations entre le monde et Dieu. On en trouve la nette expression dans l'opinion sur le caractère de la participation. D'après Geiger, la nature de la participation chez Thomas est la ressemblance imparfaite des créatures au Créateur et non les liens de causalité, comme le pensent la plupart des thomistes contemporains. C'est pourquoi l'interprétation de Geiger ne va pas, en principe, au-delà de l'exemplarisme, et par conséquent au-delà de la ligne platonico-augustinienne. La notion de l'être n'est pas prise par lui d'une manière assez nette et précise, en particulier le rôle de l'existence (*esse*) dans l'être, n'est pas suffisamment mis en relief. Ceci est en relation avec son opinion sur le mode de connaissance de l'être; la manière de former la notion d'être et la méthode pour parvenir au concept de participation (dialectique des degrés de l'être). Le réalisme n'est pas pleinement garanti dans l'interprétation de Geiger.

La discussion de l'interprétation de Fabro, très complète et dans ses lignes fondamentales justifiée et en accord avec les solutions de l'Aquinate, porte principalement sur des points particuliers et très subtils, liés à son interprétation de l'être. Il distingue dans l'être – outre l'*esse* compris comme acte interne d'être – *esse ut actus essendi* – l'existence comme le fait d'être, historique et conditionné par l'espace et il assure

RÉSUMÉ

que la métaphysique n'intéresse pas l'existence qui est changeante, individuelle, et précisément seulement *esse*, comme *actus essendi*. Les difficultés naissent aussitôt, quant à la manière de comprendre *esse*, puisque ce devrait être un acte interne, immobile, et puisque chaque être dépendant existe *hic et nunc*, et par conséquent possède une existence historique, conditionnée par l'espace. L'acceptation par Fabro de deux éléments dans l'être: l'existence et *esse ut actus essendi*, semble être causée par le fait qu'il ne distingue pas deux fonctions fondamentales de *esse* 1° comme élément extérieur par rapport à l'essence, restant „au-delà et „au-dessus de l'essence de l'être, en tant qu'acte dernier d'être, et pour cette raison reconnu avant l'essence; ce serait cette fonction que Fabro appelle l'existence, la factibilité de l'être, accessible par connaissance directe et 2° comme élément d'être immanent au plus haut point, pénétrant toute l'essence de l'être, et pour cette raison également connaissable „au-delà? d'elle (et ce serait ce que Fabro appelle *esse ut actus essendi*, à quoi il accède indirectement par la voie des démarches résolutive). En distinguant ces deux fonctions d'*esse*, il est inutile d'admettre deux actes dans l'être, ce qui menacerait d'une certaine déformation la structure intérieure de l'être.

Une conséquence importante de la théorie épistémologique et métaphysique de Fabro est le danger de classer *esse*, et, par voie de conséquence, de classifier la notion d'être. *Esse ut actus essendi*, qui est un élément interne constitutif de l'être et d'où provient le terme même d'être, s'applique – selon Fabro – uniquement à la substance, en revanche il ne se rapporte pas à l'accident. Par conséquent, tous les attributs de l'être, qualitativement et quantitativement, toute la catégorie de relations, en un mot tout ce qui n'existe pas de manière indépendante, ne serait pas compris dans la notion d'être. Ceci restreindrait énormément la notion d'être. Si l'on veut créer une notion d'être absolument transcendentale, elle doit englober en totalité ce qui existe, sans tenir compte de la manière dont cela existe, elle ne peut donc pas comprendre seulement les êtres substantiels. Il est clair que *esse* s'applique de manière diverse selon les catégories respectives des êtres: diversement à l'être Absolu, diversement aux êtres substantiels dépendants, autrement encore aux accidents. L'analogie de la notion d'être exprime justement cette diversité des modes de réalisation d'*esse* dans les limites des diverses catégories d'êtres, et même, dans leurs propres limites – en chaque être concret.

L'interprétation personnelle de l'auteur, sur la participation thomiste, est présentée dans les chapitres troisième et quatrième dans la discus-

sion des opinions de L. B. Geiger et C. Fabro. Cette interprétation a été rédigée à partir de l'analyse des textes de St. Thomas ainsi que sur la présentation de la théorie épistémologique et ontologique accomplie dans le courant de la version existentielle du thomisme, particulièrement en Pologne. La nouveauté de cette reconstruction ne réside pas tant dans la nouveauté des solutions générales, dans le fait de préciser ou d'établir tel ou tel point de détail, que dans l'harmonisation de la conception de la participation avec la théorie de l'être de St. Thomas, prise dans son ensemble, et une large structuration de sa théorie de la connaissance. Ce résultat a pu être obtenu grâce aux travaux d'avant-garde des ontologistes de la participation cités plus haut, et à l'interprétation globale du système thomiste, accomplie par les principaux représentants de la version existentielle du thomisme (chez nous principalement M. A. Krapiec). On ne doit pas non plus négliger le fait que les études épistémologiques et méthodologiques faites en Pologne sont particulièrement précieuses.

Les aspects épistémologiques de l'interprétation de la participation de l'être proposée, sont présentés dans la troisième partie, les aspects ontologiques dans la quatrième partie. La connaissance du fait de la participation transcendentale, c'est-à-dire l'affirmation du fait que l'Absolu accorde l'existence (esse) à tous les êtres non-nécessaires, fait causal et multiple, reliant les êtres non-nécessaires à l'Absolu, peut se faire uniquement par voie indirecte. Un „regard” est indispensable sur la structure interne des êtres, qui nous sont accessibles par connaissance directe. Ceci ne peut se faire qu'à condition de tenir compte, dans la structure des êtres, de ce qui est commun à tous, c'est-à-dire de ce qui est transcendantal par rapport à toutes les limites catégorielles, à condition également de rechercher leur raison dernière. Pour prouver la réalité de la participation dans le monde qui nous entoure, il convient de la concevoir de telle sorte que se manifeste d'une manière évidente son lien avec l'Absolu, ainsi que le lien commun ontologique et hiérarchique de tous les êtres entre eux. Il faut donc connaître le monde sous un aspect tel que, d'une part il préserve de l'apriorisme, et d'autre part il donne la possibilité de trouver place pour la participation. Du côté ontologique, il s'agit de trouver les éléments constituant ce qui a qualité d'être, communs à tout ce qui existe. Du côté épistémologique en revanche, d'indiquer dans quels actes de connaissance et comment nous concevons le réel concret, ainsi que sa relation avec l'Absolu. Le réalisme, le transcendantalisme, et l'analogisme des concepts de connaissance, constituent les caractères fondamentaux de la connaissance, confirmant l'existence

RÉSUMÉ

de la participation, qui englobe tout ce qui existe (participation transcendente). Les thomistes contemporains sont tous d'accord pour reconnaître la nécessité absolue des caractères ci-dessus, comme garants de la connaissance métaphysique. Les divergences concernent le caractère des actes de connaissance, assurant ces caractéristiques à la connaissance. Dans ce travail on démontre que pour garantir le réalisme, la fonction des jugements existentiels est irremplaçable, car ils affirment l'existence réelle du concret. Les jugements existentiels, étant des actes qui unissent la perception de l'essence et l'affirmation de l'existence des objets, garantissent le réalisme, de même qu'ils donnent une base au concept de structure interne du concret ce qui a une importance capitale dans la constatation du fait de la participation réelle. Du moment que l'être n'est pas constitué d'un seul élément, qu'il est composé d'éléments différents, il ne peut pas être l'être premier. Le fait que les êtres sont composés dans leur structure interne permet d'affirmer qu'ils sont dépendants – justement participants. Une analyse plus poussée et l'interprétation précisent le caractère de cette dépendance. En conséquence, on peut affirmer la participation transcendente, et avoir un fondement pour la théorie de la participation englobant toute la réalité. C'est seulement en se basant sur la connaissance réelle des êtres existants que l'on peut construire „d'en bas” la théorie de la participation, qui ne serait pas grevée de l'apriorisme de la participation platonicienne, et qui ne serait pas non plus une explication philosophique de la vision théologique du monde (création). On a apporté une attention particulière à la discussion de ces actes de connaissance, qui sont garants du réalisme, ce qui semble particulièrement important pour la théorie de la participation, toujours associée à l'apriorisme et à l'idéalisme platoniciens.

Le transcendentalisme, par contre, peut garantir la connaissance de ce processus, qui ne se limite pas à des activités abstraites (processus d'universalisation), mais basé sur divers actes de connaissance dans lesquels les jugements existentiels et attributifs négatifs jouent un rôle irremplaçable – conçoit ces éléments dans le sujet, qui n'appartiennent pas à une unique catégorie d'êtres et causent „l'ouverture” de concepts sur des êtres inaccessibles par connaissance directe. C'est ce qui est appelé séparation – comprise cependant d'une manière plus large que ne le suggère le texte de St. Thomas. Elle constitue un processus de connaissance complexe, dans lequel entrent les éléments d'abstraction, de séparation, d'analyse, de synthèse, de raisonnement même, et par-dessus tout d'intuition intellectuelle.

L'analogie transcendentale, grâce à laquelle on peut saisir en même temps le fait de la complexité interne de l'être, et la réalisation proportionnelle de la perfection transcendentale, permet d'affirmer l'existence de la Perfection Totale. L'analogie est par conséquent l'expression épistémologique transcendentale de la participation de l'être. La discussion avec les affirmations de Fabro et de Montagnes sur la question de l'analogie, complètent une présentation de l'analogie adéquate à l'expression du fait participation. Ce qui est essentiel dans l'analogie transcendentale de l'être, c'est la connaissance de composition proportionnelle dans la perspective transcendentale. C'est ce qui est appelé l'analogie transcendentale de la proportionnalité propre. La proposition de Fabro de distinguer l'analogie de la proportionnalité, de l'analogie de l'attribution interne, n'assure pas totalement la perspective transcendentale. De plus, l'analogie de l'attribution, dans l'esprit de Fabro, suppose le fait que l'existence (esse) est „d'attribution”, et établit le fait de l'existence de Dieu, accordant l'existence. L'analogie ainsi comprise cesse de remplir le rôle „révélateur” – de moyen de connaissance que tout ce qui existe est relié à Dieu – et que chaque être est la réalisation à divers degrés de la perfection transcendentale dont la plénitude constitue l'Absolu.

Au cours des analyses de détail et des interprétations, on a indiqué des points fondamentaux de la connaissance, indispensables à l'affirmation de la participation de l'être. On a particulièrement attiré l'attention sur les actes fondamentaux, élémentaires même, de la connaissance. Car ils préjugent du caractère des analyses, interprétations et explications ultérieures. En particulier, de nombreuses remarques sont consacrées à l'analyse critique du caractère et de la fonction des jugements existentiels ainsi qu'aux premiers principes de l'être. Nous signalons ici quelques questions:

1. L'analyse du sujet et de l'attribut du premier jugement sur l'être (principe de l'unité relative, autrement dite de l'union proportionnelle) conduit à une manifestation toujours plus précise de deux éléments de l'être, unis bien que non-identiques: essentiel et existentiel (actuel).

2. L'unité des concrets et leur complexité simultanées démontre la non-identité des éléments essentiels et actuels dans l'être. Les étapes suivantes de l'analyse et de l'interprétation manifestent la transcendance de l'existence (esse – acte) par rapport à une essence donnée, ainsi que la transcendance de l'existence (esse) par rapport à des déterminations catégorielles, apportées par des qualifications essentielles.

3. En se basant sur la connaissance de la structure interne des êtres, réalisée proportionnellement en tout ce qui existe, on parvient à la néces-

RÉSUMÉ

sité d'accepter l'existence de l'Être, en lequel il n'y a pas de composition interne, et qui est la raison d'être de tous les êtres composés. Tout ce qui existe, participe de l'être Absolu. Car tout ce qui existe provient de l'Absolu. La suite de l'analyse conduit à affirmer que le fait d'accorder l'existence, par l'Absolu, s'accomplit au moyen d'une certaine „pensée”, „idée” de l'Absolu, qui est la „mesure” de l'existence (*esse*). Entre l'Absolu et les êtres il y a relation de cause à effet indispensable et transcendente (causale, exemplaire et finale).

La théorie de la participation dans la philosophie thomiste de l'être est une théorie très générale, définitive, impliquant toutes les théories plus particulières expliquant l'être. Sa construction est possible seulement quand on a constaté la nécessité de l'existence de l'Absolu. Elle peut être élaborée à la suite de réflexions et d'analyses philosophiques, bien que ses éléments ou ses bases soient saisies au cours de toutes les réflexions sur l'être. La théorie de la participation transcendente comprend donc le regard le plus général sur la réalité, elle est la connaissance de „l'unité dans la diversité?”. Elle constitue la vision la plus générale du système de la philosophie de l'être. La compréhension profonde du fait de la participation transcendente, bien qu'il soit atteint par la voie de l'analyse et de l'interprétation discursive, implique une vision intellectuelle qui avoisine déjà la contemplation. Reconnaître la pluralité et la diversité des êtres équivaut à accepter leur unité particulière et à reconnaître l'union ontologique de tout le réel.

Le fondement ontologique du fait de la participation transcendente de l'être – c'est-à-dire le fondement de la relation effet-cause entre les êtres non-nécessaires et l'Absolu est avant tout:

- a) la composition interne de l'être dans ses qualités essentielles (*potentia*) ainsi que dans son existence (*esse – actus*);
- b) la transcendance de l'acte d'être (*esse*) par rapport à l'essence des objets ainsi que l'universalité et l'identité de la fonction d'existence (*esse*) en tous les êtres (*esse commune*);
- c) la causalité par l'Absolu des êtres multiples, diversifiés et hiérarchisés du point de vue de l'existence (*esse*) et autres perfections transcendentes.

La relation effet-cause de caractère causal, exemplaire et final entre les êtres composés (parce que non-nécessaires) et l'Absolu, constitue l'essence de la participation ontologique thomiste. La participation est donc la relation complexe de cause à effet entre le monde et Dieu. Il existe donc une union ontologique et épistémologique de tout le réel, ainsi

qu'une ressemblance spécifique entre tout ce qui existe et l'Absolu. La théorie de la participation explique donc le fait de l'existence de nombreux êtres diversifiés, c'est-à-dire explique le pluralisme d'êtres. Ce n'est cependant pas de l'isolationnisme, car les êtres composés sont reliés entre eux et surtout avec l'Absolu par de nombreux liens réels. Du côté des êtres dépendants ce sont des relations nécessaires, c'est-à-dire celles qui découlent de leur structure même, sont inséparables de leur existence et découlent de leur nature d'êtres composés. A la nature des êtres non-nécessaires (non absolus, dépendants, causés) appartient le rapport à l'Absolu, c'est-à-dire la relation indispensable avec Lui. Aucun être non-nécessaire n'existe indépendamment, mais il existe en vertu de la participation à l'être Absolu.

La participation est une relation transcendentale – elle, englobe tous les êtres; elle est nécessaire – elle entre dans la nature même de l'être dépendant, rien n'existe qui ne soit participation à l'être Absolu; elle est dynamique – elle embrasse non seulement la structure statique des êtres mais elle fait apparaître que la structure des êtres implique le développement, une possibilité toujours plus pleine d'être (*potentia – actus*). C'est une relation irréversible, antisymétrique, réelle et nécessaire du côté des êtres dépendants, non-nécessaire toutefois du côté de l'Absolu.