

# Kylémorphisme et Devenir

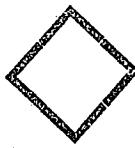
Chez Saint Bonaventure

par le P. Patrice ROBERT, o. f. m.

MAITRE ES-ARTS, Docteur en Philosophie

PREFACE DE M. CHARLES DE KONINCK

— Docteur en Philosophie —  
— Professeur à l'Université Laval —



1936

LES ÉDITIONS DE LA LIBRAIRIE SAINT-FRANCOIS  
2107, RUE DORCHESTER OUEST, MONTRÉAL

McGREGOR  
INSTITUTE

B  
765  
3644  
R6

NIHIL OBSTAT:

Montreal, le 7 juillet 1936.

Fr. BRUNO-MARIE ROUSSEAU, O. F. M.

IMPRIMI POTEST:

Montreal, le 8 juillet 1936.

Fr. GEORGES-ALBERT LAPLANTE, O. F. M.

Ministre Provincial.

A LA MÉMOIRE DE SON PÈRE

A SA MÈRE

A TOUS SES MAITRES ET ÉDUCATEURS

L'AUTEUR

DÉDIE RESPECTUEUSEMENT CE LIVRE

IMPRIMI POTEST:

Quebec, die 11<sup>e</sup> juillet 1936.

B.-P. GARNEAU, V. G.

## AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage, modeste contribution à l'étude d'un Penseur célèbre par sa science autant que par sa sainteté, fut d'abord présenté comme thèse de doctorat à la Faculté de Philosophie de l'Université Laval de Québec. L'auteur espère que, malgré toutes ses imperfections, il recevra du public intellectuel canadien le même accueil favorable.

Au cours de ces deux dernières années, nous avons contracté envers Monsieur le Professeur Charles de Koninck une dette que nous désespérons de pouvoir jamais acquitter. La bienveillance avec laquelle il a accepté de présenter ce livre aux lecteurs vient de l'aggraver encore. Nous tenons du moins à lui témoigner ici publiquement notre reconnaissance.

Nous ne pouvons non plus taire nos obligations envers le R. P. Louis-Joseph BOUCHARD, O. F. M., Supérieur du Couvent de Québec. Il a fait plus que nous encourager dans notre labeur et nous faciliter la tâche par tous les moyens en son pouvoir. C'est à sa paternelle sollicitude que nous devons

## VIII

de pouvoir offrir ce volume au public. Nous en garderons un souvenir durable.

Merci enfin à tous ceux qui, soit par le travail ingrat de la transcription des textes ou de la correction des épreuves, soit par d'heureuses suggestions, nous ont aidé dans la présentation de ces quelques idées. Pour ne pas paraître ici, leur nom ne s'effacera ni de notre mémoire ni de notre cœur.

Québec, le 12 septembre 1936.

L'AUTEUR.

## PREFACE

L'hylémorphisme n'est autre chose que la réponse des péripatéticiens au problème du devenir tel qu'on le pose depuis Héraclite jusqu'à Bergson. Mais cette thèse centrale de la philosophie de la nature a subi bien des vicissitudes au cours de l'histoire. Depuis longtemps confondue avec des théories scientifiques concernant la structure de la matière, la plupart de nos manuels la présentent encore aujourd'hui d'une manière à peine reconnaissable. On la brouille avec des données et des théories formellement expérimentales mal interprétées, et utilisées d'une façon qui dénote la confusion de deux points de vue profondément distincts : celui du philosophe et celui du physicien ; points de vue basés sur deux types d'abstraction spécifiquement différents. On s'obstine à traîner sur la scène un phénomène tel que l'électrolyse de l'eau comme exemple, sinon comme preuve, de la composition hylémorphe des corps. Si nous persistons à confondre ainsi deux domaines, l'inquiétude de certains scolastiques contemporains devant les nouvelles théories qui nous révèlent le caractère à la fois atomique et énergétique des entités fondamentales du monde physique, est bien fondée : si l'hylémorphisme devait s'établir sur les données de la science expé-  
—

## X

mentale, le dynamisme et l'atomisme auraient certainement raison contre lui. Il est remarquable cependant que ces trois théories soient aujourd'hui vracs ensemble, selon le point de vue auquel on se place.

Ceux même qui sont le moins au courant de la méthode propre aux sciences expérimentales se montrent le plus empressés à tomber dans de pareils compromis. Sans doute, seraient-ils plus à leur aise si un jour les physiciens nous apprenaient que de fait il y a une matière première. En attendant, on fait tomber du ciel la solution hyliomorphe d'un problème qu'on n'a pas posé au point de vue de la philosophie de la nature. N'est-il pas permis de dire que le maintien de cette thèse ne paraît justifié dans nos traités philosophiques que par des besoins théologiques ? Que l'hyliomorphisme ne semble avoir d'interêt que comme critique de l'atomisme et du dynamisme ? L'oubli du problème que résout l'hyliomorphisme est encore manifeste dans les critiques scolastiques du bergsonisme qui sont toujours faites d'un point de vue métaphysique, alors que ce système est essentiellement une philosophie de la nature, quelles que soient d'ailleurs les intentions personnelles de son auteur. De là, me semble-t-il, le caractère inefface de ces critiques. Le problème central du système de Bergson est celui de la durée. D'ailleurs est-il bien permis de dire que Bergson y voit un problème ? Sa solution ne consiste-t-elle pas surtout à démontrer que la durée pose un faux problème, et que toute tentative de solution doit échouer ? La durée success-

## PRÉFACE

sive et continue ne nous défend-elle pas de réfuter sous chaque mouvement un substrat d'immobilité ? Un être qui dure successivement et continûment est un être qui sous un rapport change et sous un autre ne change pas. Il est entendu qu'on ne pourra résoudre cette apparenre contradiction en scindant en deux parties le mouvant : un SUBSTRAT IMMOBILE sur lequel glisse le CHANGEMENT. Pareille solution ne serait que l'escamotage d'une contradiction apparente par une autre grossière et certaine. Mais les principes qui doivent nous faire comprendre à quelle condition le Bergson qui écrivait L'ÉVOLUTION CRÉATRICE, et celui qui écrivait LES DEUX SOURCES, sont le même tout en étant autres, doivent-ils bien être des " choses " ? Si oui, force nous sera de trouver à cette contradiction apparente qui'impliquent les choses qui durent, une explication purement épistémologique. Pareille solution peut satisfaire un esprit qui dès l'abord s'enferme dans un domaine psychologique. Mais les scolastiques n'ont pas rejété la primauté du réel sur notre connaissance, et ils ont cherché la solution du problème du devenir du côté du réel et en fonction de lui. Ils n'ont pas réifié le substrat d'immobilité. La forme, CO-PRINCIPE RÉEL DE L'ESSENCE (laquelle dans le thomisme n'est à son tour que PRINCIPE D'ÊTRE) maintient l'identité, et non l'existence du sujet, et elle n'est pas une chose qui demeure. De même la matière première qui permet à l'essence de recevoir successivement et continûment l'existence, n'est pas

d'avantage une chose. Seulement, tout cela n'est-il pas absurde dans une philosophie qui, malgré ses intentions réalistes, paraît attribuer à la psychologie le rôle de sagesse suprême ?

On ne peut donc que louer toute tentative de remonter aux origines pour mieux connaître le problème strictement philosophique tel qu'il fut posé par de grands maîtres qui ignoraient le tout de nos sciences expérimentales.

L'hylémorphisme de saint Bonaventure est particulièrement intéressant, parce qu'il se place justement au point de vue de la durée successive et continue. Sans doute, cet angle n'est pas formel, la durée n'étant qu'un cas particulier du devenir qui, en tant que tel, exige la composition de matière et de forme. IN OMNI EO QUOD MOVENTUR OPORTET INTELLIGERE MATERIAM. Mais la durée temporelle est certainement l'espèce la plus manifeste du devenir. L'être naturel qui sous tous les autres rapports ne paraît pas changer ni se mouvoir, ne peut continuer son existence qu'à condition que celle-ci soit toujours innovée.

Il est remarquable qu'un scolastique contemporain, Fernand Renovire, qui mieux que tout autre a délimité les domaines de la philosophie et de la science expérimentale, loin d'avoir recours à des cas choisis parmi les données formellement scientifiques, se place précisément à ce point de vue pour démontrer la composition hylémorphe d'un être qui devient.

Si le Docteur Séraphique professe un hylémorphisme universel, c'est qu'il ignorait, comme le montre

le R. P. Robert, la distinction réelle de l'essence et de l'existence, et qu'il NE POUVAIT PAS CONCEVOIR un être fini dont la durée ne soit ni successive ni continue. Il est entendu qu'il avait parfaitement raison d'exiger une composition réelle dans toute créature, et qu'il ne s'attaqua qu'à ceux qui considéraient les anges comme des formes pures identifiées à leur existence.

Mais de cette extension de l'hylémorphisme, qui efface toute démarcation entre la métaphysique de l'être fini et la philosophie de la nature au sens thomiste, résulte fatallement une conception homogène de l'univers créé où tous les êtres se touchent dans une matrice commune. Ici même nous voyons que c'est bien la doctrine de l'analogie et de l'unité transcendante qui différencie profondément le thomisme de l'esprit du système de saint Bonaventure — divergence qui s'accentuera au cours de l'histoire. La doctrine de l'analogie se trouve bien chez le Docteur Séraphique, mais lorsqu'il s'agit de l'ordre de l'univers, elle n'y est pas vécue. Et ne servirait-ce pas cet esprit qui cache aux yeux de saint Bonaventure la distinction réelle de l'essence et de l'existence ? Il ne semble pas avoir ressenti le besoin de trouver dans l'univers cette pure unité d'ordre essentiel qui ne peut être constituée que par des formes subsistant en dehors de tout genre naturel commun. Certes, saint Bonaventure et saint Thomas cherchent tous les deux à saisir l'unité profonde de l'univers — le potissimum dans la créa-

tion — mais ils la cherchent dans des directions oppo-  
sées. Le Docteur Séraphique se contente d'un certain  
nivellement, non pas à un degré quelconque de l'être,  
mais il n'admettra pas que l'âme humaine soit moins  
parfaite que l'ange. D'où ne résulte qu'une unité  
d'ordre accidentielle ; alors que le Docteur Angélique  
la cherche dans l'hétérogénéité pure. L'univers thomiste  
est si profondément un qu'il éclot en différences spéci-  
fiques pures qui ne peuvent être réunies que dans un  
genre logique. Chaque esprit pur est à lui-même un  
univers formellement différent des autres. Et cette  
hétérogénéité même constitue la profonde unité for-  
melle et hiérarchique de l'ensemble. Evidemment

une telle conception ne peut être soutenue que par un  
système qui vit de l'analogie et qui applique dans  
toute sa rigueur la distinction entre l'unité transcen-  
dante et l'unité principe du nombre.

Cette profonde divergence entre le thomisme et le  
système de saint Bonaventure n'est pas seulement  
manifeste à propos des degrés de l'être. On constate aussi  
une divergence analogue du côté des degrés du savoir.  
Les deux sont d'ailleurs indissolublement liées. En  
philosophie, le Docteur Séraphique fait un usage plus  
abondant de connaissances appartenant à un ordre  
que nous appelons aujourd'hui le domaine des sciences  
expérimentales, non pas pour s'en servir comme exem-  
ples, mais comme arguments. Ce qui chez saint Thomas  
n'est qu'un sujet, est chez saint Bonaventure le plus  
souvent un *quia* : ainsi l'on voit le rôle très impor-

tant que joue la lumière dans son système. On  
sait aussi sa fragilité devant la philosophie et la sou-  
mission de cette dernière à la théologie (l'âme  
humaine n'est pas inférieure à l'ange pour des raisons  
théologiques), alors qu'en thomisme l'autonomie de  
la sagesse philosophique ne fait qu'accroître et son  
utilité pour la sagesse théologique et la grandeur de  
cette dernière.

Le P. Robert n'a pas hésité à mettre en lumière  
ces divergences. Ce travail est objectif. Il me paraît  
même tellement objectif que la seule critique interne  
ne suffirait pas à établir que son auteur est un Père  
franciscain...

La profonde opposition entre Saint Bonaventure  
et saint Thomas est proportionnelle à la grandeur  
de leurs systèmes. Mais, dans la hiérarchie absolue  
de l'univers, les choses qui sont le plus profondément  
différentes, sont aussi le plus rapprochées : Gabriel et  
Raphaël sont infiniment plus distincts que le  
chou et le chat, et pourtant ils sont aussi infiniment  
plus proches.

Charles DE KONINCK.

HYLEMORPHISME ET DEVENIR

chez Saint Bonaventure

## INTRODUCTION

Les notions de matière et de forme occupent dans la pensée médiévale, avec les notions d'acte et de puissance qui leur sont connexes, une place à nulle autre semblable. Elles comptent à juste titre parmi les plus beaux joyaux de l'incomparable héritage intellectuel du Stagyrite.

Malheureusement, ce n'est pas sans de nombreuses et profondes vicissitudes qu'elles parvinrent jusqu'au Moyen-Age. A. Rivaud a déjà noté (1) les altérations que Théophraste lui-même, le premier successeur d'Aristote au Lycée, fit subir

---

1) *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la Philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris 1906, p. 462-463.

## INTRODUCTION

à la notion de matière. Le temps ne fit que les multiplier et les agraver. Parmi les Pères de l'Église, l'influence néoplatonienne apparaît prépondérante chez saint Augustin, celle d'Aristote plus marquée chez Boèce et saint Ambroise. Sous l'action de cette double influence, la Scolastique se divise bientôt en deux temps antagonistes (2) : l'augustinisme et l'albertino-thomisme ou aristotéisme chrétien. C'est autour de ces notions, remarque le P. Ephrem Longpré, O. F. M. (3), " que se lièrent, au XIII<sup>e</sup> siècle, les plus grandes batailles

2) L. DE RAYMEREK, dans sa *Metaphysica Generalis* (2<sup>e</sup> éd., Lovanni 1935, p. 347-378), présente, de l'évolution des notions de matière et de forme au cours des siècles, un excellent raccourci historique. On y trouvera, avec une bibliographie abondante, de précieux renseignements. En ce qui concerne spécialement l'école française, on consultera avec profit le *Classus philosophicus* du P. ZACHARIE VAN DE WORSTYNE, O. F. M., 2<sup>e</sup> éd., Mechlin 1933, T. II, p. 122-134.

3) *La Philosophie du Bx Duns Scot*, Paris 1924, p. 264. Les travaux publiés depuis ont monté le bien-fondé de cette affirmation. Citons, pour ne mentionner que celles qui se rattachent plus immédiatement à notre sujet, les études du R. P. M.-D. ROUARD-GOSSELIN, O. P., *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin*, (Biblioth. Thom., VIII) Le Saulchoir-Kain 1926 ; G. THÉRY, O. P., *L'Augustinisme médiéval et le problème de la forme substantielle*, dans *Acta Hesdomadae Augustinianae-Thomisticæ*, Roma 1931, p. 140-200 ; E. KLEINEDAM, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin*, Breslau 1930 ; D. O. LORTIN, O. S. B., *La composition hylémorphe des substances spirituelles. — Les débuts de la controverse*, dans *Rev. Néoscol. de Phil.*, XXXIV 1932, p. 21-41 ; idem, *La Plurilité des formes substantielles avant S. Thomas d'Aquin*, *ibid.*, p. 449-467.

" d'idées ". Faire revivre l'une des phases de cette lutte, et non des moins importantes, tel est l'objet de notre étude.

De l'augustinisme médiéval, saint Bonaventure est considéré à juste titre comme le principal représentant. Or il n'est peut-être pas, dans toute son œuvre, de doctrine qu'il affirme avec plus de force et de netteté que celle de la composition hylémorphe des substances spirituelles. Elle apparaît, dès le début de son enseignement scolaire, dans son *Commentaire sur les Sentences* ; il y revient encore avec une particulière insistance dans les Conférences sur l'Hexaëméron que, en sa qualité de Ministre Général de l'Ordre, il donne aux Étudiants Franciscains de l'Université de Paris pour les prévenir contre les dangers que fait alors courir à la foi, lui semble-t-il, la erue de l'aristotélisme. Pourquoi une telle insistance ? C'est la question à laquelle nous avons cherché une solution.

Pour y parvenir plus sûrement, nous avons cru pouvoir procéder sous forme d'inquisition, passant du plus manifeste, la présence de l'hylémorphisme universel dans la doctrine bonaventurienne, au moins connu, le pourquoi de cette présence.

En conséquence, nous exposerons d'abord les notions de matière et de forme chez saint Bonaven-

ture, puis sa conception de la substance spirituelle, pour enfin exposer, dans un dernier chapitre, ce qui nous semble commander, dans sa doctrine, une telle conception.

Un tel procédé s'impose-t-il de lui-même ? N'aurions-nous pas pu, par exemple, adoptant le procédé inverse, exposer au début ce qui occupe actuellement le dernier lieu, c'est-à-dire l'essentiel devenir de la créature, pour ensuite montrer à quelle notion de matière cet essentiel devenir conduisit Bonaventure ? Le procédé, avouons-le, eut été plus neuf, mais aurait amené des complications et des difficultés plus facilement évitées par le premier. Surtout, il n'eut point été bonaventurien.

Lorsqu'on parle du Docteur Séraphique, il est deux traits de sa physionomie qu'il ne faut jamais perdre de vue : son traditionalisme (4) et son dogmatisme théologique (5). L'un et l'autre, d'ailleurs, se compénètrent profondément.

Ses notions de matière et de forme, saint Bonaventure n'en a pas à lui seul le mérite et la responsa-

bilité : il les tient d'Alexandre de Halès et d'Augustin (6). Il les accepte et les approfondit parce que, mieux que celles que lui présente l'aristotéisme renaissant, elles satisfont aux exigences et aux tendances intimes de son tempéramment théologique, parce qu'elles lui paraissent mieux sauvegarder et expliquer le donné révélé qu'il pose, plus que tout autre, comme norme positive de ses spéculations philosophiques. En un mot, l'hylémorphisme bona-

6) Cf. E. Longpré, *S. Augustin et la pensée franciscaine*, Extrait de *La France Franciscaine*, Paris 1932, p. 33-34 ; id., *Le Commentaire sur les Sentences du B. Gauthier de Bruges (1225-1307)*, dans *Etudes d'Hist. litt. et doc. du XIIe siècle*, II 1932, p. 23-24. — Depuis quelques années, on s'applique avec un zèle digne d'une meilleure cause, de nier le caractère augustinien et traditionnel des principales thèses de l'augustinisme franciscain. "Cette thèse de la composition hylémorphe des substances séparées, écrit entre autres le P. G. Théry, O. P. (art. cit., p. 145-146), dont on fait aujourd'hui une des thèses fondamentales de l'augustinisme médiéval, ou, comme on aime à le dire, de l'augustinisme traditionnel, est métaphysiquement et historiquement une des plus authentiques doctrines de la philosophie juive." Qu'Avicébron ait professé l'hylémorphisme universel, c'est là un fait hors de tout doute. Mais que l'hylémorphisme universel tel que professé par l'école franciscaine avant le B. Duns Scot, en particulier par Alexandre de Halès, Bonaventure et ses disciples immédiats, soit d'origine juive et non augustinienne, voilà qui n'est pas du tout aussi certain et ne peut être résolu au cours d'une enquête aussi partielle que celle du R. P. Théry. Si l'est vrai, comme le reconnaît lui-même le R. P. (p. 145), que l'on peut trouver les bases d'une pareille doctrine dans les ouvrages de saint Augustin ; qu'avant tout contact de la pensée occidentale avec Avicébron, elle fut professée par des augustiniens aussi authentiques que Honorius d'Autun, Hugues de

4) Cf. L. DE CARVALHO E CASTRO, O. F. M., *Saint Bonaventure. — Le Docteur Franciscain*, Paris 1923, p. 165-171 ; JULES D'ALBA, O. M. Cap., *Saint Bonaventure et les bulles doctrinaires de 1267-1277*, Paris-Tamines 1923, p. 82-85.

5) Cf. DE CARVALHO E CASTRO, O. F. M., *op. cit.*, p. 191-216 ; E. GILSON, *La Philosophie de S. Bonaventure*, Paris 1929, ch. II et XV.

venturien est surtout théologique : c'est ce qu'il faut jamais perdre de vue, même lorsqu'on l'envisage surtout du point de vue philosophique.

Cet essai a pour but de donner, de la place qu'occupe l'hylémorphisme dans la doctrine du Docteur Séraphique, une idée aussi exacte que possible. On trouve bien, dans la littérature suscitée par l'édition critique de ses œuvres, plusieurs aperçus très judicieux (7), mais il ne nous semble pas que le sujet ait été traité sous tous ses aspects. Nous n'avons pas la prétention d'épuiser le sujet, mais

Saint-Victor et Pierre Lombard (cf. E. LONGPRÉ, *art. cit.*, p. 23, note 5) ; que l'hylémorphisme bonaventurien diffère en des points importants de celui d'Avicébron (cf. A. FORST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1931, p. 116-120) ; que, finalement, le Docteur Séraphique lui-même et ses disciples immédiats, ignorent complètement l'autorité d'Avicébron et font constamment appel à celle d'Augustin (cf. E. KLEINERDAM, *op. cit.*, p. 26-31), nous ne voyons pas comment on peut écrire sérieusement de telles affirmations. C'en'est pas exalter saint Thomas que d'abaisser délibérément et comme de parti pris, tout ce qui l'entoure.

seulement d'étudier le problème sous un angle nouveau et de préparer ainsi la voie à une synthèse définitive. C'est en rapport avec ce but précis et limité que nous prions le lecteur de vouloir bien apprécier notre travail.

La philosophie de saint Bonaventure est désormais du domaine de l'histoire et l'idée de la restaurer dans la pensée moderne rencontre peu d'adeptes sérieux, même au sein de la descendance spirituelle du Maître franciscain.

En ce qui concerne particulièrement son hylémorphisme universel, s'il trouva, dans la première génération de ses disciples, des défenseurs énergiques et convaincus, tels Jean Pecham (8), Guillaume de la Mare (9), Gauthier de Bruges (10), Matthieu

8) *Quastiones tractantes de anima*, q. 25, éd. H. SPETTMANN, O. F. M., Münster i. W. 1918, p. 183-184, 186-188.

9) In *I Sent.*, d. 8, q. 3, 6d. partie II. E. LONGPRÉ, O. F. M., *Questions initiales du commentaire sur les Sentences de Gauthier de Bruges*, dans *Arch. d'Hist. doct. et bll. du M.-A.*, VII 1932, p. 271, note 1; *Corrèctorium fratris Thomas*, éd. P. GLOREUX, *Le Corrèctorium Corruptorum "Quare"*, Le Saulchoir-Kain 1927, p. 49-52; 118-121; 376-378; 393; 419-420.

10) In *I Sent.*, d. 8, a. 5, 6d. E. LONGPRÉ, O. F. M., *art. cit.*, p. 266-275. Cf. id., *Le Commentaire sur les Sentences du B. Gauthier de Bruges (1225-1307)*, dans *Etudes d'Hist. litt. et doct. du XIII<sup>e</sup> siècle*, II 1932, p. 23-24.

d'Aquasparta (11) et l'ardent Pierre-Jean Olivi (12), il fut néanmoins abandonné de bonne heure par leurs successeurs à la chaire de Paris. Les signes avant-coureurs de cet abandon s'observent dès 1282-1284 dans le Commentaire sur les Sentences de Richard de Mediavilla : s'il affirme, en effet, la composition hylémorphe des natures angéliques (13), le *Doctor Solidus* refuse de se prononcer lorsqu'il s'agit de l'âme humaine (14). Le rejet devient définitif pour toutes les substances spirituelles avec Guillaume de Ware, et son illustre disciple Jean Duns Scot ignore déjà le problème (15).

On ne verra donc, dans cet essai, aucune intention polémique, ni même apologétique. Exposer les

(11) Cf. E. LONGPÈSE, O. F. M., art. *Mathieu d'Aquasparta*, dans *Dic. Théol. Cath.*, X, col. 388 ; E. KLEINEIDAM, *op. cit.*, p. 86-87.

(12) *Quaestiones in II lib. Sententiarum*, q. 16, éd. B. JANSEN, S. J., T. I, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1922, p. 291-355.

(13) Cf. E. HOCÉDEZ, S. J., *Richard de Middleton*, Louvain-Paris 1925, p. 190-191.

(14) Cf. E. KLEINEIDAM, *op. cit.*, p. 90 ; L. DE RAYMCKER, *op. cit.*, p. 354-355.

(15) E. KLEINEIDAM, *op. cit.*, p. 90-92 ; L. DE RAYMCKER, *op. cit.*, p. 355 ; Z. VAN DE WERSTREYNE, O. F. M., *op. cit.*, T.II, p. 135 : "J. D. Scotus questionem non exponit, atque in schola Scolistica opinio compositionis hylémorpheficie in spiritualibus causatis, et si nonnullos defensores habuerit, jam nunc obsoleta dicenda est".

richesses et les beautés architecturales de Notre-Dame de Paris n'est pas préconiser l'adoption de son style pour nos églises modernes, ni affirmer sa supériorité sur les autres cathédrales gothiques que nous a laissées le Moyen-Age, même si l'on se voit parfois dans la nécessité d'établir quelques comparaisons avec elles.

Justement parce qu'elle est chose du passé, on comprendrait difficilement la position bonaventurienne sans l'utilisation de points de repère plus familiers à nos esprits modernes. Ces points de repère, ces bornes indicatrices, dans le cas présent, sont tout indiqués. La doctrine de l'Aquinate, éclosé dans le même milieu intellectuel que celle du Docteur Séraphique, et à la même époque, a sur elle l'avantage d'être à la fois du passé et du présent, puisque l'on peut dire que, dans l'ensemble, toute la pensée catholique moderne s'y est ralliée. Aucune ne pourra donc aider davantage à mieux comprendre celle du Maître franciscain (16).

Il va sans dire, toutefois, que nous ne saurons présenter ici un exposé complet de la doctrine théologiste sur la composition des substances spirituelles.

(16) C'est dans ce but aussi que, dans notre exposé de la doctrine de saint Thomas, nous avons fait un si fréquent appel au *Commentaire sur les Sentences*, chaque fois que la chose était possible sans détriment pour la pensée du saint Docteur. Cette œuvre est près de celle du Docteur Séraphique et répond plus directement.

Aussi bien cet exposé a-t-il déjà été présenté à maintes reprises. Les vues que nous en donnerons, pour être aussi exactes et objectives que possible, demeureront nécessairement fragmentaires et supposeront, chez le lecteur, une connaissance personnelle de l'œuvre gigantesque du Docteur Angélique.

De même aussi, le fait que nous mettons parfois en relief une tendance, une préoccupation ou une orientation qui nous semble fondamentale dans la doctrine bonaventurienne, ne peut aucunement signifier qu'elle est étrangère à saint Thomas ou n'occupe, dans son œuvre, qu'une place secondaire. Nous prions le lecteur de vouloir bien en tenir compte (17).

Certains nous reprocheront peut-être de n'avoir pas montré le lien qui relie saint Bonaventure à son maître Alexandre de Hales. Nous ne croyons pas qu'un tel exposé faciliterait sur ce point la compréhension de la pensée bonaventurienne. Comme l'a noté E. Klemmam, (*op. cit.* p. 26), du maître au disciple le progrès est considérable. Par ailleurs, nous n'avons nullement l'intention de prouver ici la continuité de doctrine à l'intérieur de l'École franciscaine.

Au reste, nous avons la conviction qu'en travaillant à mieux faire connaître la doctrine du Docteur Séraphique, nous aurons, par cela même, préparé la voie à une meilleure compréhension du saint Thomas historique.

Pour les œuvres du Docteur Séraphique, la grande édition de Quaracchi s'imposait de toute évidence. Pour les *Collationes in Henricum*, nous avons toutefois cité à plusieurs reprises le texte édité par le P. F. Delorme, O. F. M. (Quaracchi 1934), auquel il est souvent utile, parfois indispensable de recourir pour avoir la pensée véritable de l'auteur. Voir à ce sujet l'art. bibliographique donnant le contrôle de nos citations, nous indiquons dans notre bibliographie les éditions utilisées pour ce travail ; l'édition des *Opera Omnia*, de Freté et Maré (Parisii 1871-1876), n'a été citée que pour les ouvrages dont aucune édition particulière n'est mentionnée dans cette liste.

## CHAPITRE PREMIER

### LA NOTION DE MATIERE

Ce n'est pas sans un certain embarras que l'on aborde la notion de matière. "Lorsque la pensée recherche ce que les sens en peuvent comprendre, écrit saint Augustin (1), et qu'elle se dit à elle-même : "Ce n'est pas une forme intelligible comme "la vie, ni comme la justice, puisque c'est de la "matière que les corps ont été formés; et ce n'est pas "non plus une forme sensible, puisque l'invisible et "l'inévidu ne saurait être vu ni senti" ; lors donc que la pensée humaine se parle ainsi, elle doit se résigner ou à la connaître en l'ignorant, ou à l'ignorer en la connaissant".

Cet embarras n'est pas particulier au Docteur d'Hippone. On le retrouve, depuis Platon et

---

1) *XII Conf.*, cap. 5 (P. L., 32, col. 827).

---

Aristote, dans tout le cours de la pensée philosophique ; on le retrouve encore au Moyen-Age chez la plupart des penseurs, et même chez les plus grands Scolastiques ; on le retrouve en particulier chez saint Bonaventure. Aussi marque-t-il avec le plus grand soin les conditions d'une connaissance aussi adéquate que possible de cette "ténèbre intelligible" (2).

Il importe d'abord de déterminer soigneusement à quel point de vue on la considère. Trois catégories de penseurs, écrit le Docteur Séraphique (3), parlent du principe matériel des choses, et

2) *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, *Concl.* (II, p. 96).

3) *Ibid.* (II, p. 97) : Ideo tripliciter possumus loqui, secundum quod tres sunt, qui docent, resolutionem facere ad principium materialia. Nam ad materialia resoluti naturalis, qui considerat generationem et corruptionem ; ad eam resoluti physicus universalis, qui considerat omne corpus mobile sive ad situm, sive ad formam ; ad eum resoluti metaphysicus, qui considerat omne ens : et unusquisque resoluti secundum amplitudinem sue considerationis. — Nam physicus inferior, qui negotiatur circa generationem et corruptionem ; et sic est solum in his inferioribus. Et quoniam omnia sunt ad invicem transmutabilia, ideo solum dicit eamdem materialiam generali, et corruptibili. Physicus superior considerat ipsum materialiam mutabilem sive ad situm, sive ad formam, et videt eamdem passionem in inferioribus et superioribus, per quam mutabilita sunt ad situm, ut partibilitatem mobilis, cuius principium est materia ; et ideo resoluti ad materialiam omnis rei corporalis, et secundum hunc physicum est eadem materia in omnibus corporibus. Metaphysicus considerat naturam omnis creature, et maxime substantia per se entis, in qua est considerare et actum essendi, et hunc dat forma ; et stabilitatem per se existendi, et hunc dat

chacun suivant un degré d'abstraction différent. Le Physicien (*Naturalis, Physicus inferior*), qui n'étudie, dans la nature, que la génération et la corruption des corps, considère la matière en tant que principe de génération et de corruption seule-

et praestat illud cui inaeditur forma ; hoc est materia. Et quoniam per se esse in spiritualibus et corporalibus dicit communatatem, non aquivocationem, et communatatem generis et unitatis ; ideo secundum metaphysicum in omnibus per se entibus est ponere unitatem materia. — Omnia istorum philosophorum consideratio vera est, sed differenter judicant. Physicus enim non dicit, eandem esse materiali nisi corporalibus, quia nunquam venit ad considerandum materialia secundum essentiam, sed solum secundum esse ; et absque dubio aliquod esse habet in corporalibus, quod non in spiritualibus, et aliquod in corruptibili, quod non est in incorruptibili. — Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat ; et quia, abstracto omni esse, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia ; ideo dicit, esse unam per essentiam.

On nous pardonnera d'avoir reproduit ce texte en son entier, en dépit de sa longueur ; il est capital pour la compréhension de la notion bouaventurienne de matière. On trouve ici l'indication de la division de la Philosophie Naturelle en Physique, Mathématique et Metaphysique que le saint Docteur devait reprendre plus tard dans le "De Reduictione Artium ad Theologiam" (V, p. 321). Cette triple division s'inspire manifestement de la théorie aristotélicienne (cf. *V Metaph.*, I, 1025 b sq.) des trois degrés de l'abstraction sur laquelle saint Thomas d'Aquin revient si fréquemment, particulièrement dans *In VI Metaph.*, lect. 1 ; *In I Phys.*, lect. 1 ; *De Anima*, I, lect. 2 ; *In Bat. De Trin.*, q. 5 ; *Sum. Theol.*, I, q. 85, a. 1, ad 2. Sur la légitimité d'une telle division du savoir, voir l'intéressant article de A. MANSION, *La Physique aristotélicienne et la Philosophie*, dans *Rev. Néoscol. de Phil.*, XXXIX 1936, p. 5-26.

ment, et lui confère ainsi des propriétés que le Mathématicien (*Physicus superior*, *Physicus universalis*) ne lui reconnaît pas. Celui-ci, à son tour, ne considérant dans les corps que le mouvement local et spatio-temporel, envisage la matière sous son aspect quantitatif, et la déclare identique dans les corps inférieurs et dans les corps supérieurs, bien que ceux-ci, à l'encontre des premiers, ne soient en aucune façon sujets de mutations substantielles. Le point de vue du Métaphysicien (*Metaphysicus*) transcende les deux précédents et les englobe dans l'unité de la substantialité. La Métaphysique, dont l'objet est l'être, plane au-dessus de toutes les contingences d'ordre purement spatial et scrute la nature de la créature comme telle, particulièrement la nature de la substance. Or, que trouvons-nous en toute substance créée, quelle qu'elle soit ? — Nous y devons considérer, répond le Séraphique Docteur, deux aspects réellement distincts : *l'actus essendi* que donne la forme, et la stabilité, la subsistance de cet *actus essendi*, stabilité et subsistance que confère la matière, sujet de cette même forme.

C'est pourquoi le Métaphysicien considère la matière comme principe commun de toute substance créée, tant spirituelle que corporelle, et lui attribue ainsi une unité que ne saurait lui conférer ni le Physicien, ni le Mathématicien. En d'autres termes, alors que le Physicien et le Mathématicien ne con-

sidèrent la matière que sous tel ou tel mode d'être, *secundum esse*, le Métaphysicien, lui, devra faire abstraction de tout mode d'être déterminé et la considérer en elle-même, *secundum essentiam* (4).

Comment une telle considération lui sera-t-elle possible ? — Deux procédés, nous dit saint Bonaventure (5), s'offrent à son intelligence : *Materia*

4) J. KRAUSE, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen u. geistigen Wesen u. ihr Verhältnis zum Thomismus*, p. 6-7, croit pouvoir identifier avec la division thomiste de la matière en *materia prima* et *materia secunda*, la division bonaventurienne en *materia secundum esse*, et *materia secundum essentiam*. C'est là un procédé fortile en ambiguïtés et en équivoques. Partisan irréductible de l'unité de la forme-substancialité, saint Thomas d'Aquin se refuserait absolument à admettre dans sa *materia secunda* les déterminations successives que saint Bonaventure pose dans sa *materia secundum esse*. Cet *esse* dont parle le Docteur Séraphique, peut être, en effet, ou l'*esse completum*, et alors cette matière pourra bien être considérée comme l'équivalent de la *materia secunda* de saint Thomas, ou bien encore un *esse incompletum* conféré à la matière par une forme dispositive, comme la corporeité, et alors on aura une entité sans aucun équivalent en philosophie thomiste. Vidal du Bour, O. F. M., l'avait bien vu, lorsque, en parfaite continuité avec l'augustinisme bonaventurien, il divisait la matière première en *materia primo-prima*, *secundo-prima* et *tertio-prima* (*De Rerum Principio*, q. 8, a. 3, n. 19-20), parmi les œuvres de D. Scor, éd. Vivès, T. IV, p. 375-376). Nous avons là un excellent exemple de la nécessité d'employer, pour chaque auteur, la terminologie qui lui est propre.

5) *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, Concl. (II, p. 96). S'inspirant manifestement lui aussi d'Aristote, saint Thomas s'exprime semblablement. "Cum autem genus sit principium cognoscendi, utpote prima definitionis pars, écrit-il dans son commentaire sur le *De Trinitate*

## LA NOTION DE MATIÈRE

*enim dupliciter est scibilis, scilicet per privationem et per analogiam.*

La connaissance *per privationem*, par la négation de toute forme, voire même de toute disposition active à une forme quelconque, amène le Métaphysicien, ainsi que nous l'avons dit plus haut, à considérer la matière dans son essence nue, comme une sorte de ténèbre intelligible (6). C'est, semble-t-il, le procédé mis en œuvre par Aristote lui-même lorsqu'il écrit (7) : "J'appelle matière ce qui, par soi, n'est ni quiddité, ni quantité, ni rien de tout ce qui détermine l'être".

On sait que, pour saint Thomas, la matière, en tant qu'indétermination absolue, est essentiellement condition de l'ordre spatio-temporel et, dès lors, ne peut être principe essentiel que de l'être spatio-temporel. Précisément parce que pure indétermination de Boëce (q. 4, a. 2), *materia autem secundum se sit ignota* ; non potest secundum se ex ea accipi diversitas generis, sed solum illo modo quo cognoscibilis est. *Est autem cognoscibilis dupliciter.* Uno modo per analogiam, sive per comparationem, ut dicitur in Phys. : .... Alio modo cognoscitur per formam per quam habet esse actu". Cf. A. FOREST, *La Structure Métaphysique du Concret selon Saint Thomas*, p. 212.

6) *Ibid.* : *Cognitio per privationem est prius renovando formam, deinde disponens ad formam, et considerando ipsam essentiam nudam in se quasi tenebram intelligibilem.*

7) *VI Metaph.*, 3, 1029 a, 20.

tion, elle est, pour lui, principe de génération et de corruption et partant ne se trouve que dans les êtres engendrables et corruptibles, c'est-à-dire dans les substances corporelles (8).

Comme l'a fort bien remarqué ZIESCHÉ (9), c'est dans toute sa rigueur, dans son sens le plus absolu, au contraire, que Bonaventure entend la formule aristotélicienne. Pour lui, la matière, c'est essentiellement et avant tout l'indétermination pure, sans aucune relation que ce soit à l'étendue, à ce qu'on appelle aujourd'hui, en parfaite conformité avec la synthèse thomiste, le matériel (10). Sans doute, elle n'existe jamais déboulée de toute détermi-

8) *Cont. Gent.*, II, cap. 54 : *Unde materia et forma dividunt substantiam materialen . . . . . Quæcumque vero sunt propria materiae et formæ, in quantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo convenient substantiis immaterialibus eratis.*

9) *Die Naturlehre Bonaventuras*, dans *Phil. Jahr.*, XXI 1908, p. 63-64.

10) A ce point de vue, l'argumentation du *Cont. Gent.*, II, cap. 50, est du plus haut intérêt ; saint Thomas y prouve que les substances intellectuelles sont *immaterialies*, parce qu'incorporables : *Unumquodque enim ex materia et forma compositum, est corpus. Diversas enim formas materia non nisi secundum diversus partes recipere potest : que quidem diversitas partium esse in materia non potest, nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur :*

mination, de toute forme, mais considérée en elle-même, *secundum essentiam*, non seulement elle n'est ni d'ordre spirituel, ni d'ordre corporel, mais encore indifférente à recevoir l'une ou l'autre de ces déterminations (11). Lorsqu'on parle de l'extension comme d'un attribut de la matière, il faut donc l'entendre, non pas de la matière en tant que telle, mais de la matière *secundum esse*, en tant que sujet d'une forme corporelle qui, bien qu'elle-même simple et inétendue, ne peut informer la matière qu'en lui conférant l'étendue (12).

De ce point de vue purement privatif, la matière apparaît dotée d'une triple propriété.

Dépouillée de toute forme, tant substantielle qu'accidentelle, elle est d'abord absolument une dans son essence, c'est-à-dire la même dans tous

subtracta enim quantitate, substantia intelligens est corpus. Relinquit igitur quod non sit ex materiis et forma composita. Voir également *Sum. Theol.*, I, q. 50, a. 2. ; *In II Sent.*, d. 3, a. 1.

11) *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1,q. 2, ad 3 (II, p. 98) : Nam materia inse considerata nec est spiritualis, nec corporalis ; et ideo capacitas consequens essentiam materie indifferenter se habet ad formam sive spiritualem, sive corporalem.

12) *Ibid.*, ad 4 : Unde cum dicatur, quod extensio est a materia, non est intelligendum, quod a materia *secundum suam essentiam*, sed *secundum esse*, prout suscipit formam corporalem, que non est nata esse in materia nisi cum extensione, quanvis ipsa in se sit "simplici essentia consistens".

les êtres où elle entre en composition (13). Cette unité est d'un genre tout-à-fait spécial et n'a aucun équivalent dans la nature. Pour la saisir quelque peu, l'esprit devra faire abstraction de toute unité individuelle et s'élever au-dessus de toute représentation imaginative pour ne penser qu'à la pure puissance ; il n'y parviendra jamais tant qu'il se représentera la matière en quelque sorte comme une masse étendue (14). Cela ne suffira pas ; il lui faudra encore faire abstraction de tout genre et de toute espèce, puisqu'ils sont déjà des déterminations (15). Comment donc appellerons-nous cette unité ? Lorsque, d'un même bloc d'or, un artisan fabrique plusieurs vases, ne pouvons-nous pas dire, malgré la solution de continuité introduite dans

13) *Ibid.*, Concl. (II, p. 99) : Considerantes igitur materialia secundum privationem omnis forma, tam substantialis quam accidentialis, dixerunt, quod eadem est in spiritualibus et corporalibus per essentiam ; si enim ab omnibus formis et ab omnibus accidentibus separatur utraque materia, nulla omnino diversitas apparet.

14) *Ibid.*, q. 3, ad 4, 5, 6 (II, p. 101) : Si quis enim vult unitatem materiali intelligere, oportet ab unitate individuali animalium abstrahere et super actum imaginantis descendere et omnino ens in potentia per privationem cogitare ; et sic poterit aliquiliter capere. Quandiu enim materia ut molles extensa cogitatur, ad unitatem essentiae consideratam nullo modo pertingitur.

15) *Ibid.*, Concl. (II, p. 100) : Amplius, quia ens omnino in potentia, ideo nec genus, nec species esse potest, quae dicunt aliquo modo actum ; .... ergo nec genre nec specie est una et tamen nihilominus est una.

le bloc d'or, que ces vases sont de matière homogène ? Il en est ainsi de la matière première. L'information y introduit des déterminations qu'elle ne possède pas par nature, mais, si nous faisons abstraction de ces déterminations, nous pouvons dire, estime saint Bonaventure, que par essence, *secundum essentiam*, elle est la même dans tous les êtres, qu'elle est une par homogénéité (16).

Une par homogénéité, la matière est également immuable (17) et infinie (18). De prime abord, on serait porté à n'accorder qu'une place secondaire, dans la doctrine bonaventurienne à ces deux pro-

(16) *Ibid.* : Postremo, quia materia est ens in potentia, unitas eius non potest esse unitas individuationis . . . . . ; sed si habet unitatem, unitatem homogeneitatis habet. Hec autem unitas simul manet in diversis, sicut patet : si de eodem auro fiant multa vasa, illa sunt de eodem auro per homogeneitatem ; sed aurum quod est in uno differt ab auro quod est in alio aede, ut non sint unum per continuatatem. Si igitur materia non est una actuali simplicitate, ut Angelius, nec continuatiae, ut mons vel auri frustum, sed sola homogeneitate ; et haec non tollitur per adventum formarum : ita est materia una sub omnibus formis, sicut omnibus formis abstractis.

(17) *II Sent.*, d. 7, p. 2, a. 2, q. 1, fund. 3 (II, p. 197) : Item, "Principia rerum sunt incorruptibilia", ut vult Philosophus, ergo tam materia, quam forma ; sed incorruptibile est ingenerabile ; ergo tam materia quam forma est ingenerabilis : ergo si producitur in esse, hoc non erit a natura, sed solum per creatorem. Voir aussi : d. 15, a. 1, q. 1, Concl. (II, p. 374) ; d. 19, a. 1, q. 1, fund. 1 (II, p. 458).

(18) *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, Concl. (II, p. 100) : Quia est ens omnino in potentia, ideo de se est infinita et ad formas infinitas.

priétés de la matière. Il importe d'y regarder de plus près (19). Certes, lorsque saint Thomas parle de l'immortalité de la matière, il semble bien qu'il en parle au même sens que saint Bonaventure, c'est-à-dire d'une immortalité qui, tout en excluant la génération et la corruption (20), n'exclut pas cependant la création (21). Mais l'accord n'est plus le même lorsqu'il s'agit de son infinité.

Recherchant la différence entre l'infinie divine et celle de la matière première, le Docteur Angélique la trouve surtout en ce fait que celle-ci est une infinité potentielle, alors que la première est actualité pure, mais aussi en ce que la matière, parce que pure puissance, est infinie *secundum quid* seulement. Indétermination pure, elle ne peut être en puissance qu'aux formes naturelles : *nihilominus tamen materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia ejus potentia non se extendit, nisi ad formas naturales* (22).

(19) Voir à ce sujet Kraus, *op. cit.*, p. 9 ; Zinschuh, *art. cit.*, dans *Phil. Jahr*, XXI 1908, p. 64-65.

(20) *In I Phys.*, lect. 13-14 ; *In XII Metaph.*, lect. 3, n. 2442-43.

(21) *Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 2 ; q. 46, a. 1, ad 3 ; *De Veritate*, q. 3, a. 5, corp. ; *De Potentia*, q. 3, a. 5 ; etc...

(22) *Sum. Theol.*, I, q. 7, a. 2, ad 3 : Ad tertium dicendum, quod materia prima non existit in rerum natura per seipsem, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum ; unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. *Nihilominus tamen materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia ejus potentia non se extendit, nisi ad formas naturales.*

C'est là une considération que rejette absolument le Docteur Séraphique. Pour lui aussi, l'infinie de la matière, parce que fondée sur son imperfection radicale et son essentielle potentialité, diffère totalement de celle de Dieu (23), mais il refuse, comme nous venons de le voir, de restreindre cette potentialité en quoi que ce soit. Si l'on considère la matière *secundum se*, sa potentialité s'étend indéfiniment à toute forme, quelle qu'elle soit, tant spirituelle que corporelle (24).

Cela est important du point de vue bonaventurien. A cause de son incorruptibilité, de son immutabilité, la matière peut être considérée comme un principe de stabilité ou de permanence dans l'être (25) ;

23) *I Sent.*, d. 19, p. 2, q. 3, ad 4 (I, p. 361) : *Ad illud quod objicitur de infinitate, dicendum quod est infinitas ex defectu perfectionis, et hoc competit materia.* *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, Concl. (II, p. 100) : *Deus, quia infinitus est, ubique unus est sua infinita, quae venit ex actualitatis summae perfectione ; sic et materia, quia infinita, in omnibus materialis est una propter infinitatem eius, quae venit ex summae possibiliteris imperfectione.*

24) *Ibid.*, q. 2, ad 3 (II, p. 98) : *Quod objicitur de potentia suscipienda, dicendum quod potentia materia secundum se considerata non est magis ad hanc formam quam ad altam, immo indifferenter se habet ad omnem.*

25) *I Sent.*, d. 19, p. 2, q. 3, arg. 3 (I, p. 360) : *Materia in his inferioribus dat existentiam et permanentiam propter sui incorruptionem, unde fundamentum est existentiae creatae.* *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, Concl. (II, p. 415) : *Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creature in se, sit principium materiale...* *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad 6 (II, p. 98).

à cause de son infinité, elle est le fondement de toute perfection, de toute forme, de tout acte reçu. Elle signifie d'une façon très large, tout principe potentiel entrant en composition avec un autre comme sujet réceptif (26), et a ainsi sa raison d'être, comme nous le verrons plus loin, dans tous les êtres qui deviennent, c'est-à-dire, pour le Séraphique, dans toute substance créée (27). En d'autres termes, saint Bonaventure attribue à la matière une universalité dans la réceptivité qui, pour saint Thomas, n'appartient qu'à l'essence par rapport à l'existence (28).

La connaissance *per privationem* se révèle donc, malgré son imperfection radicale, fertile en impor-

26) *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 (II, p. 94) : *Secundo dato quod habeant (sc. Angeli) compositionem ex materia et forma, large sunt nomine materie ad omnem potentiale, quod cum alio venit ad constitutionem tanquam fundamentum rei ; queritur...*

27) *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, Concl. (II, p. 414-415) : *d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, Concl. (II, p. 97) : Metaphysicus considerat naturam omnis creature, et maxime substantie per se enitis, in qua est considerare et actum essendi, et hunc dat forma ; et stabilitatem per se existendi, et hunc dat et praestat illud cui innaturit forma : hoc est materia.*

28) Pour saint Thomas, l'incorruptibilité et l'immétabilité de la matière, liées à sa potentialité pure, sont principe radical de corrupibilité et de mutabilité dans l'ordre des composés. Le facteur stabilité est retenu par saint Thomas, mais non point dans l'ordre des composés : cette stabilité est principe d'instabilité dans l'ordre des composés.

tautes conclusions. Elle n'est cependant qu'un point de départ. Si notre considération de la matière devait en demeurer là, il serait plus facile, comme l'écrit saint Augustin (29), d'en nier l'existence que de dire ce qu'elle est. Aussi saint Bonaventure, s'inspirant manifestement d'Aristote lui-même (30), indique-t-il une seconde voie pour parvenir à la notion de matière : l'analogie.

En nous présentant le principe matériel comme le fondement de l'être fini, la connaissance privative nous avait d'ailleurs conduit jusqu'au seuil de cette nouvelle connaissance. Si, en effet, la matière est un principe absolument indéterminé, elle est, par cela même, avons-nous dit, infinie, et partant susceptible de recevoir n'importe quelle détermination ou forme. D'où son essentielle potentialité. C'est cette potentialité qui va maintenant nous permettre d'étudier et d'approfondir le procédé analogique (31).

Ici plus que jamais, il importe de distinguer soigneusement le point de vue du Métaphysicien de celui du Philosophe de la Nature (*Philosophus naturalis*). Autre la puissance de la matière en

tant que fondement de l'être fini, autre cette même puissance en tant que sujet du devenir spatio-temporel (32).

Dans la nature, la matière est déjà d'ordre quantitatif, soumise à des conditions de lieu et de temps, de repos et de mouvement, qui ne peuvent lui venir que d'une forme. C'est pourquoi il est impossible de la supposer informe par la 'privation de toute forme (33). Du point de vue purement métaphysique, au contraire, *secundum essentiam*, sa potentialité est absolue, elle est, pour ainsi dire, sa forme propre (34). Considérer la puissance comme un accident de la matière est donc un non-sens : par son entité même, elle est ordonnée à une perfection ultérieure (35).

32) *Ibid.* : *Potentia autem materiae dupliciter potest comparari ad formam, aut in quantum prebet ei fulcimentum in ratione entis, et sic considerat metaphysicus; aut sub ratione mobilis, et sic considerat naturalis philosophus.*

33) *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1, Concl. (II, p. 204). Voir sur ce point l'excellent exposé de M. E. Gilson, *La Phil. de S. Bon.*, p. 258-259.

34) *Ibid.*; *Nam materia secundum sui essentiam est informis formarum capacitas sive possibilias est sibi pro forma. Aussi I Sent.*, d. 30, q. 3, Concl. (I, p. 525).

35)

*In Hexaen.*, coll. 4, n. 8 (V, p. 350) : *Similiter potentia materiae non est accidentis materiae, sed essentialis, quia "hoc ipso quod est ad alterum est".*

31) *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, Concl. (II, p. 96) : *Cognitio autem per analogiam est per consimilium habitudinem : habitudo autem materiae est per potentiam, et ita hec cognitio est per comparationem materiae ad formam mediante potentia.*

Est-ce à dire que la matière puisse exister avant la forme qui lui donne l'être et la perfection ? Poser la question est déjà la résoudre. Puisque la forme lui donne l'être, la matière ne procéde pas celle-ci dans le temps : l'informe ne peut exister que par une forme, la puissance que par un acte. On ne saurait nier cependant à la matière une certaine antériorité de nature ; l'être, la détermination lui viennent de l'extérieur, de la forme ; l'informité, au contraire, la potentialité lui viennent de sa propre nature (36). Mais Dieu ne crée jamais la matière privée de toute forme (37).

Il semblerait donc, à première vue, que, sur ce point de l'essentielle potentialité de la matière, la doctrine bonaventurienne soit en parfaite harmonie avec celle de l'Aquinat. Ici encore, il faut se garder de toute conclusion hâtive.

D'un mot saint Thomas d'Aquin définit l'entité de la matière : *Et ideo potentia materie non*

36) *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1, ad 1, 2 (II, p. 294) : Secundum enim ordinem naturae, prius est materia omnimode in potentia, quam sit sub aliqua forma, et ita omnimode informis quam aliquo modo formatum, quia formationem habet aliunde, sed informitatem et possibiliterem habet ex propria natura; non tamen potest esse prior duratione. Nunquam enim informitas est nisi per aliquam formam, nec possibilis nisi per aliquem actum.

37) *II Sent.*, d. 13, a. 3, q. 1, Concl. (II, p. 325) : Sed illud non videtur probabile, cum Deus nunquam creet materialium pretermittens aliquam.

*est aliud quam ejus essentia* (38). Cette identité entre la matière première et sa potentialité est un point de doctrine sur lequel il semble n'avoir jamais eu aucune hésitation. Il en fournit lui-même la raison dès le Commentaire sur le Livre des Sentences, en recherchant si la simplicité divine peut être partagée par quelque créature.

Tout ce qui diffère de Dieu par essence, dit-il (39), s'éloigne aussi de son absolue simplicité, mais il ne sensuit pas pour autant qu'une telle chose soit composée. Il y a, en effet, deux sortes de créatures. Certaines, comme l'homme ont par elles-mêmes un *esse completum* et sont composées au moins d'essence et d'existence. D'autres, au

38) *Sum. Theol.*, I, q. 77, a. 1, ad 2. Voir à ce sujet A.-D. SERAILANGES, O. P., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922, vol. II, p. 10-14 ; A. FOREST, *op. cit.*, p. 213-216.

39) *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 1, Sol. : Respondeo dicendum, quod omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate ejus. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet duplex. Quemadmodum enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et hujusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. 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, ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est. Ist etiam quedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia

contraire, n'ont, par elles-mêmes, aucune existence : telles sont, en particulier, la matière, la forme et l'universel. Or, s'il est certain que de telles entités s'éloignent de la simplicité de l'Être Premier en ce qu'elles sont ou bien divisibles en puissance et par accident, ou bien componibles avec une autre, il ne s'ensuit pas pour autant qu'elles soient elles-mêmes intrinsèquement composées. Si, en effet, l'on disait qu'elles sont composées de leur nature et de leurs relations à Dieu ou à l'entité avec laquelle elles entrent en composition, il faudrait se demander si ces relations sont des choses, ou non. Si non, il n'y a donc là aucune composition ; si oui, elles ne sont pas référencées par d'autres relations, mais par elles-mêmes : ce qui est par soi-même relation n'a que faire, en effet, d'une relation intermédiaire.

Ce texte est à noter. Il contient déjà la distinction si importante en doctrine thomiste entre la relation

prima, sicut forma qualibet, sicut universale ; non enim est esse alius, nisi particularis subsistentis in natura, et talis creatura nou deficit a simplicitate, ita quod sit composta. Si enim dicatur quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus resuratur ad Deum vel ad illud cum quo componitur, item queritur de illis habitudinibus utrum sint res vel non : et si non sunt res, non faciunt compositionem ; si autem sunt res, ipso non referuntur habitudinibus aliis, sed seipsis : quia illud quod per se est relatio, non referatur per aliam relationem. Unde oportebit devenire ad aliquid quod non est compositum, sed tamen deficit a simplicitate priori et defectus iste perpenditur ex duobus : vel quia est divisible in potentia vel per accidens, sicut materia prima, et forma, et universale ; vel quia est componibile alteri, quod divisa simplicitas non patitur.

prédicamentale et la relation transcendentale (40). Le Card. Cajetan, O. P., nous donne à ce sujet de précieux renseignements : " Il y a, dit-il (41), deux sortes de relatifs (*respectuum*). Le premier, le

40) D. I. JANSSENS, O.S. B., fait remarquer à bon droit que la relation transcendentale peut s'entendre en deux sens : premièrement, "ad aliquid" ; deuxièmement, d'une relation suréminente, surpassant tout genre créé quel qu'il soit. (Cf. *Sum. Theologica*, T. III, *De Deo Trino*, Fribourg Brisgoviae 1900, p. 208, n. 1). Une telle distinction semble tout à fait conforme à la doctrine du Docteur Commun. Recherchons comment les relations divines peuvent s'identifier avec la substance divine elle-même, il écrit en effet (*De Pot.*, q. 8, a. 2, ad 1) : Ad primum ergo dicendum, quod nulla substantia que est in genere, potest esse relatio ; quia est definita ad unum genus, et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omnem genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri. — Nous parlons évidemment ici de la relation transcendentale entendue dans le premier sens uniquement. L'être divin ne peut rien avoir de commun avec la matière première.

41) In "De Ente et Essentiis" d. Thomae Aquinatis *Commentaria*, cap. VII, q. 16, gd. M.-H. LAURENT, O. P., Taurini 1934, n. 136, p. 222 : Scindunt est enim aliquid esse absolutum vel respectivum duplicitate scilicet a subjecto et a termino. Absolutum enim a subjecto ens est id quod non est natura recipi in alio ut substantia. Respectivum ad aliud ut substantiam est id quod essentia-lier natura est recipi in alio, ut omne accidentis. Absolutum a termino est id quod formaliter non recipit aliud praecise ut terminum ad quem, ut substantia, quantitas et qualitas. Respectivum ad aliud ut terminum est id quod formaliter recipit aliud praecise ut terminum ad quem, sicut praedicamentum relationis. In hoc enim differt relatio perfunctus ad praedicamentum relationis ab aliis respecti-

## LA NOTION DE MATIÈRE

*respectivum ad aliud ut subjectum*, est essentiellement apte à être reçu dans un autre, comme tout accident ; le second, le *respectivum ad aliud ut terminum*, est en rapport formel avec un autre précisément comme terme *ad quem* : ainsi la substance, la quantité et la qualité. La relation prédicamentale, en effet, diffère du rapport constitué par les autres genres et qu'on appelle transcendental, en ce qu'elle est essentiellement ordonnée à un autre, non pas comme réceptacle ou cause, mais uniquement comme terme. Le rapport transcendental, au contraire, est ordonné à un autre comme sujet : matière, forme ou autre réalité du même genre. La matière, en effet, est le sujet de la forme, et inversement.

Cette doctrine est déjà comprise formellement, quoique d'une façon implicite, dans la notion de matière telle qu'énoncée par saint Thomas. Pour lui, le principe matériel, par sa propre entité, n'est

autre chose qu'un essentiel rapport à la forme, une pure potentialité : il y a, entre la matière et sa potentialité, identité parfaite (42).

Un autre texte du *I Sententiarum* nous impose d'ailleurs la même interprétation. Si par puissance passive, y lisons-nous (43), on entend la relation de la matière à la forme, alors la matière n'est pas sa puissance, car l'essence de la matière n'est pas une relation. Mais si l'on entend la puissance comme un principe dans le genre de substance, ainsi que la puissance et l'acte sont principes en quelque genre que ce soit, alors la matière est sa puissance même, et cette identité entre la matière et sa puissance passive est telle qu'elle peut être comparée à celle qui existe entre Dieu et sa puissance active.

42) Voir à ce sujet L. DE RAYMEKER, *op. cit.*, p. 120-122 ; 194-195.

bus ceterorum generum, qui a quibusdam transcendentes vocantur, quod respectus pertinens ad genus ad aliquid essentialiter est ad aliud, non ut receptivum vel causam efficientem aut finalem aut formalem, sed precise est ad aliud tantum terminum ; unum enim relativorum nec est forma nec finis nec efficientis alterius, sed terminus. Propter quod dicit Magnus Albertus quod unum relativorum non est diffinitorium per reliquum sed ad reliquum eo quod ly per denotat causalitatem. Respectus autem aliorum generum, qui propter vocabulorum penitum respectus dicitur, respectit essentialiter aliud, sed ut subjectum vel materiam vel formam et hujusmodi, sic enim materia essentialiter respectit formam et e contra : ut de commensurazione unice intellective supra dictum est.

43) *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 4 : Ad quartum dicendum, quod si per potentiam passivam intelligatur relatio materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est, relatio. Si autem intelligatur potentia, secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in qualibet genere, ut dicitur in *XII Metaph.*, text. 20, sic dico quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa.

Entendue en ce sens, la puissance de la matière n'est donc pas, pour l'Angélique, une propriété qui s'ajoute à son essence ; c'est suivant sa propre substance que la matière est sa puissance à l'être substantiel (44). Si, en effet, la matière était quelque chose autre que son essentiel rapport à la forme, une réalité pour ainsi dire physique, elle serait, par le fait même, un acte. Dès lors, comment pourrait-elle s'unir à la forme pour constituer une seule et même réalité substantielle ? *Ex duabus in actu*, dit l'adage aristotélico-thomiste, *non fit unum per se*.

Deux conséquences découlent de ces considérations. Premièrement, Dieu n'a, de la matière, aucune idée propre, mais il la connaît uniquement par la forme, ou, pour parler plus strictement, par le composé (45).

44) *In I Phys.*, lect. 14 : Non igitur potentia materia est aliqua proprietas addita super essentiam eius ; sed materia secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale.

45) *De Veritate*, q. 3, a. 5 : Sed tamen si proprie de ideo loquamur, non potest poni quod materia prima per se habent ideam a Deo distinctum ab idea forma vel compoiti : quia idea proprie dicta resipicit rem secundum quod est producibilis in esse : materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. *De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 13 : Nam proprie loquendo, materia non habet ideam, sed compo situm, cum idea sit forma factiva. — Affirmer que Dieu ne connaît en aucune façon la matière première serait toutefois dépasser manifestement la pensée du Docteur Angélique : Potest tamen dici, ajoute-t-il en effet (*loc. cit.*), esse aliquam ideam materie secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur.

— Voir à ce sujet A.-D. SERTILLANGES, O. P., *op. cit.*, p. 14 ; Noëlle MAURICE-DENIS, *L'Être en puissance d'après Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922, p. 110-112.

Deuxièmement, puisque la matière, par elle-même, n'est pas une essence, et n'a non plus, à vrai dire, aucune essence (46), il s'ensuit qu'elle ne saurait exister sans la forme ; prétendre le contraire serait affirmer en même temps les deux contradictions. Tout ce qui est en acte ou bien est acte lui-même, ou bien participe à l'acte. Or, la matière ne peut être elle-même un acte, puisque sa raison formelle est d'être en puissance. Si donc elle est en acte, c'est qu'elle participe à l'acte. Or, l'acte participé par la matière n'est autre que la forme, et c'est la même chose de dire que la matière est en acte, et de dire qu'elle a une forme. Dieu lui-même, par conséquent, ne peut faire que la matière existe sans aucune forme ; il y a là répugnance métaphysique (47).

46) *De ente et essentia*, cap. 2, cf. ROLAND-GOSSELIN, O. P., p. 6-7 : Quod enim materia sola rei non sit essentia planum est. — *De Veritate*, q. 3, a. 5, ad 2 : Et similiter dicendum ad secundum, quod materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius.

47) *Quodlib.*, III, q. 1, a. 1 : Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens : unde quod aliquid simul sit et non sit a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens ; et de hujusmodi est materia esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu, vel est ipse actus, vel est potentia parti cipans actu : esse autem actu repugnat rationi materiae, que secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actu : actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu materialis esse in actu, et materiali habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictria esse simul ; unde a Deo fieri non potest.

Tout différent apparaît le langage de saint Bonaventure. Certes, la notion de relation transcendental n'est pas étrangère à sa philosophie (48) ; mais bien loin de conclure de là à la simplicité du principe matériel en identifiant, comme le fait le Docteur Angélique, la réalité de la matière avec son absolue potentialité, c'est de là qu'il part pour affirmer son essentielle composition. Car non seulement il ne lui répugne pas de dire que la matière soit composée, cela lui semble nécessaire, à cause de son essentielle relation à la forme.

Le Séraphique Docteur, en effet, distingue (49) une triple relation réelle: la relation prédicamentale, basée sur une propriété accidentelle ; la relation transcen-

(48) Voir spécialement à ce sujet *De Myst. Trin.*, q. 3, a. 2, ad 4 (V, p. 77) ; *Itiner. mentis in Deum*, cap. 3, n. 3. (V, p. 304) ; *I Sent.*, d. 30, q. 3, (I, p. 524-526) ; *II Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2, Concl. (II, p. 34-35).

(49) *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, Concl. (II, p. 34) : Triplex enim est relatio : quedam, quae fundatur super proprietatem accidentalem, sicut aliqui dicuntur similes, quia albi ; quedam, que fundatur super dependentiam essentiali, sicut comparatio materie ad formam ; quedam, quae super originem naturalem. *I Sent.*, d. 30, q. 3, Concl. (I, p. 525) : Realis autem relatio triplex est. Aliquando enim fundatur super proprietatem accidentalem, ut similitudo in duplice albedine ; aliquando super dependentiam essentiali, sicut respectus vel relatio materie ad formam — nam, sicut dicit Philosophus, « materia hoc ipsum quod est ad alterum est » ; aliquando super originem naturalem, sicut effectus ad causam et filii ad patrem.

dentale, basée sur une dépendance essentielle ; finalement une troisième relation qui ne marque qu'un lien d'origine sans aucune dépendance que ce soit, ni accidentelle ni essentielle. Cette dernière est hors de cause ici, puisqu'elle ne marque que le rapport des trois personnes divines entre elles. Semblablement la première : elle ne marque qu'une dépendance accidentelle et ne convient à aucun titre à la matière première. La seconde, au contraire, lui convient en tout point, puisque, comme le dit le Philosophe, c'est par cela même qu'elle est, par son entité propre, que la matière est ordonnée à la forme. Or, que signifie une telle relation pour l'entité qui en est le sujet ?

La relation prédicamentale diffère essentiellement de son propre sujet et y introduit une composition réelle de substance et d'accident. La relation d'origine entre les trois personnes de la Sainte Trinité, par contre, ne signifie rien d'autre que l'être divin lui-même dans son absolue simplicité. La relation de dépendance essentielle, ou relation transcendental, n'introduira-t-elle pas dans l'entité qui en est le sujet, une composition intermédiaire, en quelque sorte, entre la composition réelle de substance et d'accident dans les créatures et l'absolue simplicité de l'être divin ? Saint Bonaventure croit pouvoir l'affirmer : *media relatio dicit aliquid*

*quod est quodam modo idem, quodam modo aliud* (50).

Qu'il ne puisse y avoir, entre l'entité de la matière et sa potentialité, une distinction réelle du genre de celle de la substance à l'accident, nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de l'établir. Nous avons cité plus haut les passages très explicites où le Docteur Séraphique présente cette potentialité comme une note essentielle du principe matériel. Mais il ne s'ensuit pas nécessairement, pour lui, que la matière ne soit pas vraiment composée. Si les rapports d'origine existant entre les Personnes divines n'engendrent aucune multiplicité et distinction à l'intérieur de la substance divine, c'est, dit-il (51), que le terme de ce rapport,

50) *II Sent.*, *ibid.* (II, p. 34-35) : *Prima relatio addit aliud per essentiam ; tertia relatio nihil aliud nisi pure esse, sicut patet in divinis ; media relatio dicit aliqui, quod est quodam modo idem, quodam modo aliud.* *I Sent.*, d. 33, q. 1, ad 3 (I, p. 573) : *Ad illud quod objiciatur tertio, quod absolutum non dicitur de respectivo, dicendum, quod verum est in creatura, quia respectus ipse verus aut est aliud per essentiam, aut in comparatione ad aliud per essentiam, ut materia et forma, quorum neutrum est in divinis ; unde respectus in creaturis ponit dependentiam, et ideo privat sumum simplicitatem, et ideo non predicatur in creaturis.*

51) *De Myst. Trin.*, q. 3, a. 2, ad 4 (V, p. 77) : *Ad illud quod objicitur, quod omnia absolutum simplicius est respectivo ; dicendum, quod respectivum est duplex : quoddam, quod dicit respectum ad aliud diversum secundum essentiam ; quoddam, quod non dicit respectum, nisi ad aliquid sibi consubstantiale. Primo modo respectivum includit quandam dependentiam, ac per hoc et defectum dicit a*

loin d'être extérieur à l'essence divine, lui est consubstantiel. La relation transcendante, au contraire, marque une réelle dépendance à une entité extérieure et différente par essence, et introduit par conséquent, dans l'être qui en est le sujet, une réelle diversité et une véritable composition (52).

Tel est le rapport de la matière à la forme.

La simplicité métaphysique apparaît donc, pour saint Bonaventure, comme un attribut exclusif de l'être divin, la marque de sa transcendence. Toute créature, quelle qu'elle soit, est ou composée de plusieurs entités réellement distinctes, s'il s'agit d'un être subsistant, ou du moins "componible" avec d'autres, s'il s'agit des principes même de la

simplicitate summa ; secundo modo non dicit aliquid dependentiam nec defectum à simplicitate summa, maxime quando ipsum suppositum est sua proprietatis, qua refertur ; et hoc modo ponitur respectus in proprietatibus divinarum personarum, non primo modo, et ita nulla ex hoc introducitur comppositio. — *Et si objiciatur, quod "relativum omne est aliquid, exceptio eo quod relativa dicuntur" ; dicendum : si primo modo intelligatur, quod veritatem habet non solum ex parte rationis intelligendi, verum etiam ex parte reis ; si secundo modo intelligatur, veritatem habet ex parte orationis intelligendi.* Quia Pater preter rationum relationis importat hypostasim, que tamen non est aliud à sua proprietate personali. *Ibid.*, ad 16 (V, p. 78).

52) *De Scientia Christi*, q. 3, ad 21 (V, p. 16) : *Habere respectum ad extrinsecum aliquo modo importat dependentiam, nec permittit illud, circa quod ponitur, esse summe simplex et absolutum.*

substance (53). Et qu'on ne dise pas qu'être "componibile", c'est-à-dire pouvoir entrer en composition avec un autre pour former une unité substantielle, n'inclut aucune composition à l'intérieur du principe lui-même. Par le seul fait qu'ils sont ordonnés l'un à l'autre, les principes dépendent l'un de l'autre. Or, rien ne peut être sa propre dépendance. Il faudra donc distinguer, dans ces entités, ce qu'elles sont et leur dépendance mutuelle (54).

(53) *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2, Concl. (I, p. 168) : *Aliter potest dici et brevius quod simplex dicitur per privationem compositionis. Sed notandum quod compositio dicitur duplicito : uno modo alicuius ex aliquibus ; alio modo, qua aliquid dicitur componi alii. Si ergo simplicitas privet compositionem ex aliis, sic convenit etiam creatis, utpote primis principiis, que 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 alii composita. Et iterum omne creatum aut est principium, et ita componibile alii ; aut principiatum, et sic compositum ex aliis, et sic accipitur simplicitas, prout est rei proprietas, per privationem, videlicet, utrinque compositionis.*

(54) *Ibid.*, ad 2, 3, 4, (I, p. 169) *Unde bone concedendum est... quod illud derogat simplicitati rei, quod sit alteri componibilis. .... Omnis enim dependens facit ipsum quod dependet a summa simplicitate et indifference recedere. Solus autem Deus est indipendens. Omnia autem alia sunt dependens sive comparatione ad principia, ex quibus sunt, sive unum principium componentes compliciter ad aliud, sive esse dependens comparatione ad Deum sive ab ipso Deo. Nihil autem quod dependet, est sum dependentia : ideo nihil tale est summe simplex, quia omne simplicissimum est absolu-* tissimum.

La pensée du Séraphique est très ferme sur ce point et ne laisse place à aucune hésitation. Il ne voit que trois manières d'entendre qu'une chose soit, par elle-même, en relation avec une autre (55). Ou bien cette relation ne comporte aucun intermédiaire entre elle et l'entité qui en est le sujet, parce que c'est cette entité même qui est ordonnée à une autre dont elle dépend essentiellement ; ou bien, deuxièmement, la relation ne dit rien autre chose que chacun des deux termes corrélatifs ; ou bien, troisièmement, la relation ne signifie aucune réalité autre qu'elle-même, rien d'autre chose qu'un pur rapport.

Ce dernier mode de relation est évidemment impossible, puisqu'alors on n'aurait que la relation

(55) *I Sent.*, d. 26, q. 1, ad 6 (I, p. 453) : *Ad illud quod objicitur, quod creatura se ipsa refertur, dicendum quod referri se ipso potest intelligi tripliciter : aut quia inter rei respectum et essentiam, non cadit medium, quia ipsa essentia dependet ; et sic quidem reperitur in creaturis. Sic enim refertur materia ad formam et forma ad materiam ; unde dicit Philosophus, quod "materia hoc ipsum quod est ad alterum est" ; tamen nec materia est sive res ipsa, nec forma, quia non habent omnino simplicitatem. Alio modo est referri se ipso, quia inter id quod refertur et suum correlativum non cadit aliquod medium, quod non sit alterum eorum ; et sic Pater refertur se ipso ad filium, et o converso. Nam Pater est sua paternitas, et hoc proper summa simplicitatem. Tertio modo referri se ipso est, quia ipsum quod refertur non est nisi relatio et respectus purus ; et hoc est impossible esse neque in Deo neque in creatura, quia, sicut dicit Augustinus, "omne quod refertur est aliquid, exceptio eo quod relativa dicitur" ; alioquin relationis esset relatio.*

d'une relation : c'est pourquoi saint Augustin déclare (56) que dans toute essence relative, il y a une entité autre que la relation elle-même. Le deuxième convient aux seules relations trinitaires : le Père, à cause de l'absolue simplicité de l'être divin, est vraiment sa paternité, et ainsi de suite. Le premier genre de relation essentielle, enfin, est celui de la matière à la forme, et de la forme à la matière, car aucune de ces deux entités n'est sa propre relation ; à aucune non plus ne convient une absolue simplicité.

Lorsque, par conséquent, Bonaventure dit que la matière est essentiellement ordonnée à la forme, cela ne signifie pas qu'elle soit purement et simplement sa relation à la forme, mais plutôt que, en vertu de son absolue indétermination, elle est en puissance à une perfection ultérieure que lui confère la forme. En d'autres termes, si la puissance, la potentialité est de l'essence de la matière, elle n'en est pas, pour lui, toute l'entité et toute la réalité. Il y a entre cette entité de la matière et son essentielle potentialité, une distinction plus forte que la distinction logique, moindre que la distinction réelle, et que Bonaventure appelle *ex parte rei* (57), essentia, quia relative dicitur, est etiam aliquid, excepto relativo.

56) *VII De Trinitate*, cap. 1, n. 2 (P. L., 42, col. 934-935) : *Omnis* quod "relativum omne est aliquid, excepto eo quod relativa diciatur"; *secundum* : *si primo modo intelligatur, quod veritatem habet non solum ex parte rationis intelligendi, verum etiam ex parte rei.*

en attendant que le Bx Duns Scot l'appelle *réelle secundum quid, ex natura rei*, ou encore formelle (58).

Il n'est pas sans intérêt de noter que cette particularité de la notion bonaventurienne de matière ne rencontre pas chez tous ses disciples le même accueil. Olivieri, par exemple, d'ordinaire si fidèle à l'enseignement du Maître, la rejette expressément. Si l'on disait, écrit-il (59), que la puissance de la matière n'est pas toute son essence, il faudrait admettre que la matière elle-même est composée d'acte et de puissance, ce qui est impossible. Il ne nous semble pas que le Docteur Séraphique ait

58) Cf. Z. VAN DE WOESTENE, O. F. M., *op. cit.*, T. II, p. 254-260.

59) *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 17, Resp., ed. B. JANSEN, S. J., *Bibl. Schol. Francisc.* M. A., IV) vol. I, Quaracchi 1922, p. 359-360 : *Si autem aliquis dicat quod partim est eadem cum essentia materia, partim diversa : contra hoc est, quia aut ideo dicitur partim diversa, quia aliquid addit diversum, aut quia licet nihil solum aliquam partem eius. Primum autem stare non potest, quia ad additionem illius diversi sequuntur inconvenientia prius facta et prius hoc sequitur quod potentia materiae esset composita ex essentiis diversorum generum, scilicet ex essentiis materiae et ex illo diverso quod audit ad eam ; quod quantas absurditates continet satis patet. — Secundum etiam stare non potest, tum quia in essentia materia non est dare talem compositionem, tum quia illa alia pars quia cum ipsa potentia constitueret materiali non esset potentia et ita, ut videtur, esset actus et sic materia esset composita ex potentia et actu.*

prévenu l'objection, si ce n'est en disant qu'il ne s'agit pas là d'admettre dans la matière deux entités réellement distinctes comme la matière et la forme le sont pour lui dans le composé, mais deux aspects réels d'une seule et même entité.

Si la matière a une entité propre, rien ne s'oppose à ce qu'elle ait son exemplaire en Dieu. Bonaventure ne craindra pas de l'affirmer catégoriquement. Le R. P. J.-M. Bissen, O. F. M., a, sur ce point, très bien exposé la pensée bonaventurienne (60). On nous permettra de citer l'une des pages qu'il a écrites à ce sujet.

“ Distinguant ce qu'il y a dans les choses imparfaites de vérité et d'être d'avec ce qu'elles ont d'imperfection, écrit-il (61), il est facile de voir qu'en les excluant de Dieu, à ce dernier titre, il faut leur accorder, au premier point de vue, assimilation parfaite avec Dieu. Remarquons, en effet, que l'idée signifie assimilation. Or, la première assimilation que les choses puissent avoir avec Dieu trouve son fondement dans l'être qu'elles partagent. Tout ce qui, donc, possède une entité propre, qu'il s'agisse d'une chose composée, imparfaite, matérielle, patible, en acte ou en puissance, peut avoir sa similitude en Dieu et être produit par

Dieu ; ce qui suffit pour que Dieu en soit exemplaire. Prenons pour exemple l'humilité. Cette vertu peut être envisagée, soit comme une disposition qui nous fait garder une juste mesure, soit comme une disposition indiquant un défaut ou nous faisant nous soumettre aux autres. Dieu est exemplaire de cette vertu quant au premier aspect, mais non quant au second, car il n'y a en lui aucun défaut et il ne saurait avoir de supérieur. Nous savons, d'ailleurs, que l'assimilation même la plus petite, même dans les conditions générales de l'être, suffit pour qu'il y ait similitude et pour que Dieu soit exemplaire d'une chose. De plus, Dieu, exprimant les choses selon leur entité totale — sinon il ne les connaît pas parfaitement — doit être exemplaire de tout ce que la chose contient. Or, la matière entre dans la composition des choses, et les choses imparfaites dans la composition de celles qui sont parfaites ; elles se trouvent donc également en Dieu”.

Devons-nous aller plus loin encore et dire, avec le P. Ephrem Longpré, O. F. M. (62), que le Docteur Séraphique admet, à l'instar du Bx Duns Scot, “ la séparabilité de la matière et de la forme par la puissance divine ”, ou, pour parler plus correctement, la possibilité métaphysique de l'existence d'une matière dépouillée de toute forme ?

60) Cf. J.-M. BISSEN, O. F. M., *L'exemplarisme divin selon St Bonaventure, (Etudes de Phil. Méth.)* Paris 1929, p. 82-86.

62) *Op. cit.*, p. 265.