

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'accidentielle, elle est d'abord absolument une dans son essence, c'est-à-dire la même dans tous

subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem, quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquit igitur quod non sit ex materia et forma composita. Voir également *Sent. 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 in se 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 suscepit formam corporalem que non est nata esse in materia nisi cum extensione, quauvis 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. 96) : Considerantes igitur materialiam secundum privationem omnis forma, tam substantialis quam accidentalis, 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 materie intelligere, oportet ab unitate individuali animalium abstrahere et super actum imaginacionis descendere et omnino ens in potentia per privationem cogitare ; et sic poterit aliqualiter capere. Quandiu enim materia ut moles 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 genero 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 *eius in potentia*, unitas ejus non potest esse unitas individuationis ; sed si habet unitatem, unitatem homogeneitatis habet. Hac 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 a deo, ut non sint unum per continuatatem. Si igitur materia non est una actuali simplicitate, ut Angelus, nec continuata, 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 incorruptible est ingenerabile ; ergo tam materia quam forma est ingenerabilis : ergo si producitur in esse, hoc non erit a natura, sed solum per creationem. 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 *eius 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 ; Zunsenius, *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 seipsum, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum ; unde magis est aliquid concretum, 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 indifféremment 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 infinitate, quae venit ex actualitatis summa perfectione ; sic et materia, quia infinita, in omnibus materialiis est una propter infinitatem eius, quae venit ex summae possibilitatis 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 aliam, 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, circatur in se, sit principium materiae... ; *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 sumto nomine materia ad omne 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 substantiam per se entis, in qua est considerare et actum essendi, et hunc dat forma ; et stabilitatem per se existendi, et hunc dat et praestat illud cui innaturat forma ; hoc est materia.

(28) Pour saint Thomas, l'incorruptibilité et l'immutabilité de la matière, liées à sa potentialité pure, sont principe radical de la corruptibilité 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.

tantantes 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 dupliziter potest comparari ad formam, aut in quantum prabit ei sulementum 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. 294). 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 possibilitas est sibi pro forma.* Aussi *I Sent.*, d. 30, q. 3, Concl. (I, p. 525).

35) *In Hexaem.*, coll. 4, n. 8 (V, p. 350) : *Similiter potentia materiae non est accidens materiae, sed essentialis, quia "huc 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 consimilem habitudinem : habitudo autem materie est per potentiam, et ita huc cognitio est per comparationem materie 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 précéde 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 bonaventuriennesoit 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 materia non*

(36) *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1, ad 1, 2 (II, p. 204) : Secundum enim ordinem nature, prius est materia omnimode in potentia, quam sit sub aliqua forma, et ita omnimode informis quam aliquo modo formati, quia formati non habet aliunde, sed informitatem et possibiliter habet ex propria natura ; non tamen potest esse prior duratio. Nunquam enim informitas est nisi per aliquam formatam, 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 eret materiam preter formam 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 *I* 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 s'ensuit 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 complenum* 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. SERMANGES, O. P., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922, vol. II, p. 10-14 ; A. FORST, *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 eius. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem . . . Dico ergo quod creatura est homo et iuxiusti, 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. Est etiam quadam creatura, quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia

LA NOTION DE MATIÈRE

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 quaelibet, sicut universale ; non enim est esse alicuius, nisi particulares subsistentis in natura, et taliis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita. Si enim dicatur quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus resunt, ad Deum vel ad illud cum quo componitur, item queritur de illis habitudinibus sint res vel non : et si non sunt res, non faciunt compositionem ; si autem sunt res, ipsa non referuntur habitudinibus aliis, sed seipsis : quia illud quod per se est relatio non refertur per aliam relationem. Unde oportebit cleverire ad aliquid quod non est compositum, sed tamen deficit a simplicitate prima et defectus iste perpenditur ex duobus : vel quia est divisibile in potentia vel per accidens, sicut materia prima, et forma, et universale ; vel quia est componibile alteri, quod divisa simplicitas non patitur.

40) D. L. JANSSENS, O.S.B., fait remarquer à bon droit que la relation transcendental peut s'entendre en deux sens : premièrement, d'une relation improprement dite, excédant le genre prédictamental "ad aliquid" ; deuxièmement, d'une relation sûrement, surpassant tout genre créé quel qu'il soit. (Cf. *Summa 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. Recherchant 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 substantie, sed est supra omne genus, comprehensens in se omnium generum perfections. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri. — Nous parlons évidemment ici de la relation transcendental entendue dans le premier sens uniquement. L'être divin ne peut rien avoir de commun avec la matière première.

41) In "De Ente et Essentia" d. Thomae Aquinatis *Commentaria*, cap. VII, q. 16, cd. M.-H. LATOUR, O. P., Taurini 1934, n. 136, p. 222 : Scendunt enim aliquid esse absolutum vel respectivum duplicitate scilicet a subiecto et a termino. Absolutum enim a subiecto ens est id quod non est naturum recipi in alio ut substantia. Respectivum ad aliud ut subiectum est id quod essentia litter naturum est recipi in alio, ut omne accidens. Absolutum a termino est id quod formaliter non respicit aliud praecise ut terminum ad quem, ut substantia, quantitas et qualitas. Respectivum ad aliud ut terminum est id quod formaliter respicit aliud praecise ut terminum ad quem, sicut predicamentum relationis. In hoc enim differt relatio pertinentis ad predicamentum relationis ab aliis respecti-

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

bus exteriorum generum, qui a quibusdam transcendentias vocantur, quod respectus pertinens ad genus ad aliquid essentialiter est ad aliud, non ut receptivum vel causam efficientem aut finalem aut formalem, sed praeceps est ad aliud tanquam terminum ; unum enim relativorum nec est forma nec finis nec efficiens alterius, sed terminus. Propter quod dicit Magnus Albertus quod unum relativorum non est diffiniendum per reliquum sed ad reliquum eo quod ly per denotat causallitatem. Respectus autem aliorum generum, qui propter vocabulorum penitram respectus dicitur, respicit essentialiter aliud, sed ut subjectum vel materia vel formam et hujusmodi, sic enim materia essentialiter respecti formam et e contra : ut de commensuratio anime intellectiva supra dictum 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 REYMECKER, *op. cit.*, p. 120-122 ; 194-195.

43) *In I Sctn.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 4 : Ad quantum 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. 26, 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 duobus 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 ejus ; sed materia secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale.*

45) *De Veritate*, q. 3, a. 5 : *Sed tamen si proprie de idea loquamus, non potest ponni quod materia prima per se habeat idem a Deo distinctum ab idea formae vel compoiti : quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est productibilis 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 materiae secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam initatur. — Voir à ce sujet A.-D. SERTILLANGES, O. P., *op. cit.*, p. 14 ; Noëlle MATRICE-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 contradictoires. 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, éd. ROLAND-GOSSELIN, O. P., p. 6-7 : *Quod enim materia sola rei non sit essentia plenum est. — De Veritate*, q. 3, a. 5, ad 2 : *Et similiiter dicendum ad secundum, quod materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius.*

47) *Quodl.*, 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 materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu, vel est ipse actus, vel est potentia parti cipans actum : esse autem actu repugnat rationi materiae, quae 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 minorum esse in actu, et materiam 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 transcendante 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 : quadam, quae fundatur super proprietatem accidentalem, sicut aliqui dicuntur similes, quia alii ; quadam, que fundatur super dependentiam essentialem, sicut comparatio materie ad formam ; quadam, que 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 essentialem, sicut respectus vel relatio materie ad formam — nam, sicut dicit Philosophus, " materiū 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 transcen-dentale, 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,

loin d'être extérieur à l'essence divine, lui est consubstancial. 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

(50) *II Sent.*, *sibid.* (II, p. 34-35) : *Prima relatio addit aliud per essentiam ; tertia relatio nihil aliud nisi pure esse, siout patet in divinis ; media relatio dicit aliquid, quod est quodam modo idem, quodam modo aliud.* *I Sent.*, d. 33, q. 1, ad 3 (I, p. 576) : *Ad illud quod objectum tertio, quod absolutum non dicitur de respectu de 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 sumnam simplicitatem, et ideo non predicatur in creaturis.*

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

simplicitatem summa ; secundo modo non dicit aliquam dependentiam nec defectum a simplicitate summa, maxime quando ipsum suppositum est sua proprietas, qua referuntur ; et hoc modo ponit respectus in proprietatibus divinarum personarum, non primo modo, et ita nulla ex hoc introductur compositio. — Et si objectum, quod "respectum omnem est aliquid, excepto eo quod relativa dicitur" ; dicendum : si primo modo intelligatur, quod veritatem habet non solum ex parte rationis intelligendi, verum etiam ex parte res ; si secundo modo intelligatur, veritatem habet ex parte orationis intelligendi. Quia Pater prater rationem relationis importat hypostasim, quae tamen non est aliud a 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 "componible", 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. 163) : Aliter potest dici et brevius quod simplex dicitur per privationem compositionis. Sed notandum quod *compositio* dicitur duplicito : uno modo altius ex aliquibus ; alio modo, qua aliquid dicitur componi alii. Si ergo simplicitas privat compositionem ex aliis, sic convenient etiam creatis, utpote primis principiis, quae non componuntur ex aliis. Si autem privat compositionem cum aliis, et ex aliis, sic solius Dei est. Omnis enim creatura aut est eis per se et in se ; et ita composita ex aliis ; aut est eis cum alio et in alio ; et ita aliis composita. Et iterum omne creatum aut est principiū, et ita componible alii ; aut principiatum, et sic compositum ex aliis, et sic accipitur simplicitas, prout est rei proprietas, per privationem, videlicet, utriusque compositionis.

54) *Ibid.*, ad 2, 3, 4, (I, p. 169) Unde bene concedendum est... quod illud dergat simplicitati rei, quod sit alteri componibilis.... Omnis enim dependens facit ipsum quod dependet a summa simplicitate et indifferente recedere. Solus autem Deus est indipendens. Omnia autem alia sunt dependens sive comparatione ad principia, ex quibus sunt sive unum principium componentes complicitur ad aliud, sive dependens comparatione ad Deum sive ab ipso Deo. Nihil autem quod dependet, est sua dependens : 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 referunt, dicendum quod *referri se ipso* potest intelligi tripliciter : aut quia inter rei respectum et essentiam, non eadit medium, quia ipsa essentia dependet ; et sic quidem reperitur in creaturis. Sic enim referunt materia in formam et ipsam quod est ad alterum est ; tamen nec materia est suus respectus, nec forma, quia non habent omnino modum simplicitatem. Alio modo est *referri se ipso*, quia inter id quod referunt et suum correlative non eadit aliquod medium, quod non sit alterum eorum ; et sic Pater referunt se ipso ad filium, et o converso. Nam Pater est sua paternitas, et hoc propter summam simplicitatem. Tertio modo *referri se ipso* est, quia ipsum quod referunt non est nisi relatio et respectus purus ; et hoc est impossible esse neque in Deo neque in creatura, quia, sicut dicit Augustinus, "omne quod referunt est aliquid, excepto eo quod relative dicitur" ; aliquid 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),

56) *VII De Trinitate*, cap. 1, n. 2 (P. L., 42, col. 934-935) : *Omnis*

essentia, que relative dicitur, est etiam aliquid, excepto relativio. 57) *De Myst. Trin.*, q. 3, a. 2, ad 4 (V, p. 77) : *Et si objiciatur, quod "relativum omne est aliquid, excepto eo quod relativa diciatur"; dicendum : 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 WOESTYNE, 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 materiae, partim diversa : contra hoc est, quia aut ideo dicatur partiu diversa, quia aliquid addit diversum, aut quia licet nihil addat diversum, non tamen dicit totam essentiam materiae, sed solum aliquam partem eius. Primum autem stare non protest, quia ad additionem illius diversi sequuntur inconvenientia, prius tacta et praeferre hoc sequitur quod potentia materiae esset composita ex essentiis diversorum generum, scilicet ex essentiis materiae et ex illo diverso quod addit ad eam ; quod quantas absurditates continent sentia patet. — Secundum etiam stare non potest, tum quia in essentia materiae non est dare talem compositionem, tum quia illa alia pars que cum ipsa potentia constitueret materiae non esset potentia et ita, ut videtur, esset actus et sic materia esset composita*

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 connaîtrait 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. Liphren Longpôt, 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 S. Bonaventure, (Etudes de Phil. Méd., IX)* Paris 1929, p. 82-86.

(61) *Op. cit.*, p. 265.

Nous n'avons rencontré, dans toute l'œuvre du Séraphique, aucun texte explicite à l'appui de cette assertion. De plus, il faut noter que, lorsque Duns Scot demande : *Utrum materia possit esse sine forma?* (63) il parle de la matière principe du composé corporel et non de la matière principe universel de l'être créé, au sens bonaventurien. Enfin, il ne semble pas non plus que saint Bonaventure ait jamais établi explicitement la distinction entre l'acte entitatif et l'acte formel, qui sert à Duns Scot en cette circonstance.

Est-ce à dire que le disciple ait outrepassé la doctrine du Maître ? Il ne nous paraît pas témoinaire de penser que, lorsqu'il affirme que la matière n'existe jamais sans la forme, que Dieu ne crée pas la matière sans forme, etc..., saint Bonaventure entend bien parler d'une question de fait et non de l'impossibilité métaphysique de la chose. Un argument *a pari* peut servir, semble-t-il, à appuyer cette opinion. On sait que, pour le Séraphique Docteur, la forme non plus ne peut exister sans la matière et que, si ce n'est dans un sens tout à fait équivoque, l'on ne peut parler de formes subsistantes (64).

63) *Oxon.*, II, d. 12, q. 2 (XII, p. 574-607) ; *Rep. Pur.*, II, d. 12, q. 2 (XXIII, p. 14-20).

64) *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, *Concl.* (II, p. 317) ; d. 12, a. 1, q. 1, ad 5 (II, p. 294) : *Cum enim dicatur : Deus est pure forma, requirocatur nomen formae, quia non dicitur ibi forma, prout est perfectio materiae ; sed forma nominat ibi essentialiam.*

si Dieu ne peut pas créer une forme sans matière, dans le cours ordinaire de la nature, il peut cependant le faire miraculeusement, tout comme il maintient par miracle les accidents eucharistiques séparés de leur substance (65). Saint Bonaventure n'aurait-il pas donné la même solution au sujet de la séparabilité de la matière ? C'est d'autant plus probable que presque tous les tenants de la solution affirmative font appel à cet exemple des accidents eucharistiques.

Quoiqu'il en soit, il le faut reconnaître avec plusieurs auteurs autorisés (66), la notion bonaventurienne de matière ne manque pas d'une certaine ambiguïté. Retiré de bonne heure de la carrière scolaire par son élection au suprême gouvernement de son Ordre, le Docteur Séraphique n'a pu, semble-t-il, expliciter les ultimes conséquences de sa théorie sur l'entité de la matière. Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de s'en scandaliser, ni de l'en excuser.

65) *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3 (II, p. 91) : *Et si objicias nihil, quod Deus potest facere, quod forma accidentalis sit sine materia, ut in Sacramento ultaris ; dicendum, quod nunquam facit, qui semper sit nata esse in materia, et ad illam, quantum est de sui natura, habeat inclinationem. Si ergo Deus res condidit, secundum quod competit naturis ipsarum, patet, quod nunquam debuit sucre, formam stare sine materia in conditione rerum, quanvis in miraculis feciat contra naturam et supra naturam.*

66) *Zrescuit, op. cit.*, p. 56-58 ; J.-M. BISSON, O. F. M., *op. cit.*, p. 85, note 9 ; E. GLISON, *op. cit.*, p. 260.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA FORME ET LE COMPOSÉ

Lorsqu'il parle de la matière première, le Docteur Séraphique désigne donc, sous un même vocable, une réalité et un concept tout autres que l'Ange de l'École. Or, pour les deux Docteurs, la notion de forme est corrélative à celle de matière. On voit dès lors qu'à son sujet également, les divergences doctrinales (1) entre eux seront nombreuses et profondes.

1) C'est intentionnellement que nous écrivons "divergences" et non "oppositions". Du point de vue systématique, les grands courants de la pensée catholique diffèrent, ils ne s'opposent pas nécessairement. C'est pour l'avoir trop oublié qu'on en est venu à concevoir l'admirable édifice de la Scolastique comme un immense foyer de cliques et de controverses. C'est là nier l'unité fondamentale et jusqu'à l'existence d'une philosophie vraiment chrétienne. On peut utilement comparer entre eux les systèmes des grands penseurs médiévaux, comme l'on compare l'or et l'argent ; il est inutile, souvent même nuisible et dangereux, de les opposer.