

Il serait possible d'argumenter longuement au sujet du pluralisme bonaventurien et d'apporter les plus intéressantes précisions. Comme il n'a aucune place dans la genèse et la constitution des substances spirituelles, il ne nous semble pas opportun de le faire : cela nous éloignerait trop du centre de notre sujet, l'hylémorphisme universel. Ce que nous en avons dit suffit à démontrer que si le terme de forme est d'origine aristotélicienne, chez saint Bonaventure, la notion l'est beaucoup moins (48).

Que devient, avec tout cela, l'unité substantielle du composé ? Du point de vue thomiste, la réponse est simple et l'Aquinate lui-même l'a formulée à maintes reprises : s'il y a plusieurs formes, ou bien une seule est substantielle, ou bien il existe aussi plusieurs êtres, car il est impossible que plusieurs

vegetabilis ad sensibilem — et non sit status in re corporali et imperfecta ; non est status ipi, sed ultimo disponunt huiusmodi forma ad unum rationalem, per quam etiam corpus et natura corporalis efficiunt partes aeternae beatitudinis. *Ibid.*, d. 15, a. 1, q. 2, ad 6 (II, p. 378) : Materia, quae est sub forma elementari, appetit esse sub forma mixta, et quae est sub forma mixtionis appetit esse sub forma complexioris ; ideo cum ex diversis elementis fit mixtio in unum, appetitus naturae completur, et violentia non infertur. *Ibid.*, d. 18, a. 1, q. 3, Concl. (II, p. 442) : Materia prius suscipit formam elementarem, et mediante illa venit ad formam mixtionis, et mediante illa venit ad formam complexioris. *Ibid.*, d. 17, a. 2, q. 2, ad 6 (II, p. 423) : Sed is est ordo, quod forma elementaris unitur anime mediante forma mixtionis, et forma mixtionis disponit ad formam complexioris.

(48) E. GIRON, *op. cit.*, p. 267.

actes substantiels ne produisent qu'une seule et même substance (49).

Le Docteur Séraphique raisonne autrement. Il croit sauvegarder suffisamment l'unité substantielle du composé en hiérarchisant les formes par un lien de finalité intrinsèque qui les subordonne l'une à l'autre. Puisque les formes dispositives ou incomplètes sont toujours ordonnées à une perfection ultérieure, tout en étant réellement l'acte de la matière, elles sont aussi de quelque façon en puissance par rapport à la forme supérieure (50). D'autre part, la

(49) *Quod.* XI, a. 5, Resp. : Sed huc positio stare non potest : quia cum forma substantialis sit quae facit hoc aliquid, ot dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et taceret hoc aliquid. — *De anima*, a. 11, Resp. : Sed hoc non potest stare : quia ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum per se : quia si de aliquo subiecto predicatur de altero per accidentem. — *Conc. Gent.*, II, cap. 58 : Pretorea : ab eodem aliquid habet esse, et unitatem ; unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponatur in homine plures animae sicut diverse formae, homo non erit unum ens, sed plura. — Voir aussi *De anima*, a. 9, et *Sum. Theol.*, I, q. 76, a. 3 et 4.

(50) *II Sent.*, d. 18, a. 1, q. 3, Concl. (II, p. 440) : Cum singulare dicat ens in actu, et materia ens in potentia, et forma universalis quodam modo dicat ens in actu, et quodam modo in potentia ; rectum videatur et congruum, quod materia perducatur ad formam completam medianibus formis universalibus. — *De Myst. Trin.*, q. 3, a. 1, arg. 4 (V, p. 69) : In formis ordinatis forma, quae se habet ex additione, est actualior, sicut patet in forma generis et speciei, quia actualior est forma speciei.

forme complétiue, la dernière et la plus parfaite (51), est nécessairement unique : dans un même sujet et pour une même perfection, il ne peut y avoir deux formes de même espèce (52). C'est elle qui confère à la substance son être spécifique et son unité essentielle.

Une telle conception, il faut l'avouer, est loin de la rigueur métaphysique du thomiste et légitime dans une grande mesure les critiques que lui prodigue l'Ange de l'École. Elle souffre de l'imprécision des notions de matière et de forme que son auteur place à la base. C'est là l'apanage de toute doctrine qui professe l'hylémorphisme universel, et le génie du Séraphique ne devait pas suffire à l'éviter ou à la corriger.

## CHAPITRE TROISIÈME

### L'ARGUMENTATION BONAVEN- TURIENNE

Pour le Docteur Séraphique, matière signifie donc ayant tout potentialité, puissance à une détermination ultérieure, fondement de l'être ; la forme, de son côté, n'est autre chose que l'acte de cette puissance, l'élément corrélatif qui confère au composé substantiel perfection et existence. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'il parle de ces deux principes lorsqu'il s'agit de la composition hylémorphe des substances spirituelles.

L'objet du présent chapitre est d'étudier l'argumentation bonaventurienne dans sa teneur et d'en dégager l'orientation essentielle. Avant d'aborder cette étude, il ne paraît pas inutile d'exposer quelques présupposés de cette argumentation.

---

51) *Ibid.*, d. 14, p. 2, a. 2, q. 1, arg. 4 (II, p. 358) : Et nobilissima forma in unaquaqua re est forma ultima.

52) *III Sent.*, d. 14, a. 3, q. 2, fund. 4 (III, p. 321) : Impossible est duas formas ejusdem speciei esse et in eodem subiecto et secundum idem.

### L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

En tout premier lieu, il convient de le noter, la composition de matière et de forme n'est pas la seule, ni, dans l'ordre de la connaissance humaine, la première qui apparaisse dans le créé et manifeste son imperfection radicale en même temps que sa dépendance envers le Créateur (1).

Considérée comme absence de toute composition et de toute multiplicité, la simplicité convient à Dieu seul (2). Dans toute créature s'observent de multiples compositions. Si l'on passe sous silence la composition de parties intégrantes, propre au corps, et celle de parties hétérogènes ou dissemblables, propre aux vivants, pour ne considérer que la composition de la substance créée en tant que telle, on se trouve encore en présence d'une triple distinction (3). La première est celle de la substance et

de l'accident, qui convient à la créature en tant que principe d'action : aucune créature n'est son agir ni son principe d'opération. La seconde, celle du support et de l'essence, convient à l'être créé en tant qu'individu : semblables par essence, en effet, les individus d'une même espèce diffèrent entre eux par certaines notes qui leur sont particulières ; d'où troisième que saint Bonaventure appelle ici *differencia ensis et esse*, qu'il nomme ailleurs (4), en l'envisageant sous un aspect spécial, *ex quo est et quod est* : elle exprime la dépendance de la créature quant à son être même qu'elle ne possède pas par droit de nature, mais reçoit de Dieu.

Lorsqu'on parle de la simplicité de la nature analogique, il est donc certain, conclut le Docteur Séraphique, que l'on n'entend pas nier cette triple composition. La question est de savoir si cela

1) Cf. E. Gilson, *La Phil. de S. Bon.*, p. 234-235.  
 2) *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2, Concl. (I, p. 168) : Respondeo, dicendum quod simplicitas essentiae privat compositionem et privat essentialiem differentiam sive multiplicitudinem. Unde simplex est quod non habet compositionem partium nec multiplicitudinem actionum sive formarum (*aliter* accidentium). In solo autem Deo est privata compositionis et differentiae sive multiplicatiois : ideo simpliciter in solo Deo est essentialiter.

3) *Ibid.* : Similiter est considerare triplicem differentiam in creaturis. Prima est substantia, virtus et operationis, sive substantiae et accidentis ; secunda est differentia suppositi et essentiae ; tertia est differentia entis et casei. Prima differentia est rei, prout est agens ; secunda prout est ens in genere ; tertia prout est ens in se. Prima differentia est in omni subjecto, quoniam omne

subjectum habet esse mixtum ; ideo non agit ex se toto, et ideo differt in eo quo agit et quod agit, et actio sive subjectum et proprietas. Secunda differentia est in omni individuo, quia omne individuum habet esse limitatum ; et ideo in aliquo convenit, in aliquo differt eum aliis, et ideo in omni individuo differt essentia et suppositum ; omni creato et concreto : quia enim, quod est praeter Deum, accipit esse aliunde, sive principium sit, sive principiatum : ideo multiplicatur enim essentia in suppositis. Tertia differentia est in omnibus creatis et concreto : quia enim, quod est praeter Deum, nihil est suum esse, sicut lux non est suum lucere.

4) *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, Concl. (II, p. 91).

## L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

suffit, comme l'ont voulu certains docteurs, ou s'il ne faut pas admettre en plus, dans toute substance créée et chez l'Ange en particulier, une quatrième composition, celle de matière et de forme (5).

Avant de répondre, il importe de préciser la position du saint Docteur et de voir, ce qu'il entend par composition *ex quo est et quod est*. Le sentiment de saint Thomas est, là-dessus, bien connu. Partout où il en parle dans ses œuvres, c'est comme équivalent de la composition d'essence et d'existence. Or, ne l'oublions pas, pour le Docteur commun, "l'être qui réalise l'essence, et trouve en elle sa limite, forme avec l'essence un véritable composé, dont les éléments inséparables demeurent distincts avant toute considération rationnelle" (6).

Il n'en est pas de même chez le Docteur Séraphique. Plus fidèle sur ce point à l'enseignement de Boèce (7) que son ami et frère dominicain, il

---

5) *Ibid.*: Cum ergo angelica essentia dicitur simplex, hoc non est per privationem harum compositionum... Sed de compositione materialia et formae sive materialis et formalis, de hac dubium est. Et voluerunt aliqui dicere, quod talis removetur ab Anđelo, et sunt in eo compositiones prius dictæ.

6) M.-D. ROUX-GOSSEAU, O. P., *Le "De esse et essentia"* de S. Thomas d'Aquin, p. 197.

7) Cf. Id., *ibid.*, p. 143-145 : "Il nous paraît donc certain que Boëce ne parle jamais de l'existence distincte de l'essence. L'identité qu'il pose en Dieu est l'identité de la substance et de la forme divine,

refuse de voir dans la composition du *quo est* et du *quod est* une composition réelle. Son langage ne laisse aucun doute là-dessus. Pour lui, le *quod est*, c'est le sujet concret, la substance première, l'essence physique ; le *quo est*, au contraire, représente la nature abstraite, l'essence métaphysique (8). En tout ce qu'il intègre, notre esprit, à cause de son imperfection, distingue ces deux aspects d'une même réalité, avec fondement dans la chose, s'il s'agit de la créature, sans fondement, s'il s'agit de Dieu (9). Mais jamais, ni pour Dieu ni pour la créature, cette distinction n'implique pas à l'intérieur de la substance, une dualité de principes comparable à celle qu'entraîne la composition de matière et de forme (10).

la distinction qu'il établit dans la créature, une distinction entre la substance première et la forme. Boèce est resté en cette doctrine entièrement fidèle au point de vue d'Aristote" (p. 145).

8) *I Sent.*, d. 23, a. 1, q. 3, Concl. (I, p. 409) : Cum in communione inferioribus inventatur *quod est* et *quo est*, ratione cuius significatur in concreto et in abstractione, ut dicatur homo et humanitas : sic in divinis intelligimus, quamvis non intelligamus

9) *De Myst. Trin.*, q. 3, a. 1, Concl. (V, p. 71) : Scierendum est resoluti in intellectum nostrum omnem intellectum rei completem compositionem, tunc illam resolutionem ponit circa se et circa eum ; quando vero rem simplicem omnino, tunc ponit illam non circare, sed circa se, quia aliter non potest intelligere.

10) *I Sent.*, d. 27, p. 1, q. 3, Concl. (I, p. 476) : Uno modo abstractio est, que ortum habet a natura rei : et sic abstractur

## L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

On le voit, si saint Bonaventure ne nie aucunement la distinction de l'*ens* et de l'*esse*, du *quo est* et du *quod est*, il n'y a toutefois, entre sa doctrine et celle de l'Aquinate, qu'une ressemblance purement verbale. La composition thomiste de l'*essence* et de l'*existence* lui est absolument étrangère (11), comme elle le fut d'ailleurs à Albert le Grand lui-même (12). Nous ne comprenons pas que Monsieur Gilson, historien par ailleurs si averti de la pensée bonaventurienne, ait pu écrire (13) que "saint Bonaventure . . . reconnaît volontiers que la distinction classique entre le *quo est* et le *quod est* délivre la doctrine qui la professe du soupçon de confondre la nature avec Dieu". Nous n'avons rencontré une telle concession nulle part dans l'œuvre du Séraphin-

universale à particulari, et forma a materia, quoniam utrobius est compositio et diversitatis. Alio modo est abstractio, quan ortum habet ab intellectu nostro. Intellectus enim noster cum intelligit aliquid completum, de necessitate duplice intelligit sive sub duplia ratione, scilicet per modum ipsius *quod est* et ipsius *quo*. Semper enim cum aliquid intelligit, considerat ipsum intelligibile per aliquam rationem, per quam etiam ipsum capit; et ita intellectus noster est resolutibilis in intellectum ipsius *quod est* et ipsius *quo*, quia compositio erat circa ipsum.

11) Voir à ce sujet ZIESENÉ, *Die Naturlehre Bonaventuras*, dans *Phil. Jahr*, XXI, 1908, p. 59-63; A. FOREST, *La Structure métaphysique du concept selon S. Thomas d'Aquin*, p. 129-130.

12) Cf. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., *op. cit.*, p. 172-184.

13) *La Phil. de S. Bonaventure*, p. 305. M. Gilson ne cite d'ailleurs aucun texte à l'appui de son assertion.

que, et nous ne croyons pas qu'on l'y puisse trouver. Le fondement ultime de cette composition, aux yeux de Bonaventure, c'est le fait que la créature reçoit son être de l'extérieur (*accipit esse abinde*), qu'elle est *ab alio* (14). Or, être *ab alio* ne dit pas nécessairement composition réelle : autrement il faudrait admettre composition réelle à l'intérieur même de la Trinité Divine, puisque le Fils procède du Père, le Saint-Esprit du Père et du Fils : conclusion inadmissible. Ce qui distingue Dieu de la créature, ce n'est donc pas simplement l'abaliété, mais l'abaliété d'une nature mêlée de puissance, sujette partant au devenir et composée dans son essence (15). Loin de nous arrêter dans la preuve de la composition hylémorphe des substances spirituelles, la distinction du *quod est* et du *quo est* se présente donc comme un préambule nécessaire à cette preuve. Il nous reste maintenant à étudier celle-ci dans sa teneur pour en dégager l'orientation essentielle.

14) *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2, Concl. (1, p. 168). Voir plus haut, note 3.

15) *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 25 (V, p. 340); ed. F. DELORME, *Principium*, coll. 2, n. 25, p. 28 : Et si objicetur quod "non oportet ponere materialia in omni creatura et quod sufficiat quantum ad hoc quod non sit simplex, quia est ab alio, non ergo simpliciter, nec tamem habens materialia"; non valet, quia esse ab alio non facit compositionem; secundum hoc enim Filius habebat compositionem et Spiritus Sanctus, nec omnino esset illi simplicitas, quia sunt ab alio; et hoc falsum est, quia omnimoda simplicitas est in divinis.. In angelis enim et alia qualibet creatura est compositio essentialis et variatio et mutatio multiplex, quia nulla creatura est purus actus.

## L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

On trouve l'argumentation bonaventurienne en deux endroits du Commentaire sur le Deuxième Livre des Sentences (16), d'abord à propos de la nature de l'Ange, puis de l'origine de l'âme humaine. Pour procéder avec plus de sûreté et d'objectivité, il ne nous paraît pas inutile de mettre en regard l'un et l'autre texte. On pourra ainsi les mieux confronter et les comparer plus facilement.

*II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, Ibid., d. 17, a. 1, q. 2, q. 1, Concl. (II, p. 91) Concl. (II, p. 414-415)*

Sed, sicut ostensum est supra, cum in Angelo sit ratio mutabilitatis non tantum ad non-esse, sed secundum diversas proprietates, sit iterum ratio passibilitatis, sit iterum ratio individuationis et limitationis, postremo ratio essentialis compositionis secundum proportionem naturam : non videlicet, quonodo defendi potest, quin substantia Angeli sit composita ex

Et ideo est tertius modus dicendi, tenens medium inter utrumque, scilicet quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere, et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se functiones, secundum principia materiale, a quo habet existere, et formale, a quo se entis ; et, si composita est ex diversis naturis, illae duas nature se habent per modum actualis et possibilis, et ita materialiter et formae.

diversis naturis, et essentia omnis creature per se entis ; et, si composita est ex diversis naturis, illae duas nature se habent per modum actualis et possibilis, et ita materialiter et formae.

Une première constatation jaillit de la comparaison même superficielle de ces textes : celle de l'identité foncière des deux argumentations, identité que marque non seulement une grande similitude de forme, mais encore et surtout le nombre et la teneur même des arguments. Pourquoi cette identité d'argumentation ?

Soucieux avant tout de bien marquer, d'une part, la distance qui sépare l'Ange, la plus noble des créatures (17), de son Créateur, et, d'autre part, celle qui sépare l'âme humaine, la plus noble des formes naturelles (18), du monde des corps, en lui conférant

17) *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2, Concl. (II, p. 45-47) ; d. 2, p. 1, a. 2, q. 3, Concl. (II, p. 68) : Quoniam igitur prima inter substantias spirituales est Angelus...

18) *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, Concl. (II, p. 50) : Est anima nobilissima formarum omnium, et in anima stat appetitus totius nature ; d. 17, a. 1, q. 3, fund. 3 (II, p. 417) ; d. 18, a. 2, q. 1, Concl. (II, p. 446).

## L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

une individualité et une substantialité propre (19), saint Bonaventure tend à rapprocher le plus possible entre elles toutes les substances spirituelles. Certes, comme saint Thomas d'Aquin (20), il reconnaît volontiers que l'âme rationnelle diffère essentiellement de la nature angélique ; il concède même qu'elle en diffère spécifiquement, pour autant qu'on peut l'appeler *espèce*, puisque, à proprement parler, elle est plutôt *forme de l'espèce* (21). Mais il se refuse absolument à considérer cette différence spécifique comme la conséquence directe d'une infériorité de nature.

Sur ce point encore, on connaît le sentiment de l'Aquinate. Parmi les divers exposés (22) qu'il

- 
- 19) Voir KLEINERDAM, *Das Problem der hylomorphismen...*, p. 18. C'est dans ce double souci, croyons-nous, qu'il faut chercher la raison pour laquelle, dans le cas de l'ange, saint Bonaventure dédouble l'argument tiré de sa mutabilité alors que, dans celui de l'âme, il dédouble celui de sa substantialité.
- 20) *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6 ; *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 7 ; *Cont. Gent.*, II, cap. 94.
- 21) *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 1, Concl. (II, p. 48) : Nunc autem juxta communam positionem tenendum est, quod essentialiter differunt et in genere substantiae. — Unde concedendus sunt rationes probantes, Angelum et animam esse specie differentes, eo modo, quo licet dicere animam rationalem esse speciem. Nam, proprie loquendo, potius est forma speciei sive pars formalis, quam species ; extenso tamen nomine potest species appellari.
- 22) *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6 ; *Cont. Gent.*, II, cap. 94 ; *De Anima*, a. 7.

en donne, celui de la Question Disputée *De Anima* mérite une particulière attention.

Il importe de s'élever à la connaissance des substances intellectuelles, y lit-on (23), par la considération des substances matérielles. Or, dans celles-ci, ce sont les divers degrés de perfection qui

---

23) *Loc. cit.*, Resp. : Unde impossible videtur quod Angeli et anima sint ejusdem speciei. Secundum autem quid specie differant, considerandum restat. Oportet autem nos in cognitionem substantiarum intellectualium per considerationem substantiarum materialium pervenire. In substantiis autem materialibus diversi gradus perfectionis naturae, diversitatem speciei constituant ; et hoc quidem facile patet, si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret. Manifestum est enim quod corpora mixta superercentur ordinis perfectionis elementa ; plantae autem corpora mineralia ; et animalia, plantas ; et in singulis generibus secundum graduum perfectionis naturalis, diversitas specierum inventur. Nam autem in mineralibus gradatim natura inventior per diversas species profere usque ad speciem auri. In plantis etiam usque ad speciem arborum perfectarum, et in animalibus usque ad speciem hominis ; cum tamen quedam animalia sint plantis propinquissima, ut immobiles, que habent solum tactum, et similiter plantarum quadam sunt inanimatis propinquae, ut patet per Philosophum in lib. de vegetabilibus ; et propter hoc Philosophus dicit in *VIII Metaphys.* (Com. X), quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus unitas addita, vel substracta, variat speciem. Ita igitur et in substantiis immaterialibus diversus gradus perfectionis naturae facit differentiam speciei ; sed quantum ad aliquid differenter se habet in substantiis immaterialibus et materialibus. Ubicumque enim est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversi.

## L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

constituent la diversité des espèces. De toute évidence, c'est par leur perfection que les corps mixtes s'élèvent au-dessus des corps élémentaires, les plantes au-dessus des minéraux, les animaux au-dessus des plantes. Dans chacun de ces genres, c'est encore par leur degré de perfection naturelle que les espèces se diversifient entre elles. Ainsi, parmi les éléments, la terre occupe le dernier rang, le feu le

fiantes in ordine ad primum principium, quod est materia; et inde est quod primæ species sunt imperfectiores; posteriores vero perfectiores, et per additionem se habentes ad primas; sicut mixta corpora habeant speciem perfectiorem quam sint species elementorum, utpote habentes in se quidquid habent elementa, et adhuc amplius; unde similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia, et animalium ad plantas. In substantiis vero immateriaribus ordo graduum diversarum specierum attenditur, non quidem secundum comparationem ad materialiam, quam non habent, sed secundum comparationem ad primum agentem, quod oportet esse perfectissimum; et ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti; et secunda diminuitur a perfectione prime, et sic claramps usque ad ultimam earum. Summa autem perfectione primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem et perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiore habet bonitatem suam, et minus indiget inherentibus formis ad sui completionem; et hoc quidem gradatim producitur usque ad animalium humanum, que in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium; ultime in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibili, sicut materia prima ad formas sensibiles; unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus; et cum operatio sensus sit per organum corporeum, ex ipsa conditione sua nature competit ei quod corpori unatur, et quod sit pars speciei humanae, non habens in se speciem completam.

premier; pareillement, dans le règne minéral, la nature s'élève graduellement d'espèce en espèce jusqu'à l'or, dans le règne végétal, jusqu'aux arbres les plus parfaits, et, dans le règne animal, jusqu'à l'espèce humaine. Alors que certains animaux, comme les "immobiles" qui n'ont que le toucher, avoisinent les plantes, certaines plantes s'élèvent très peu au-dessus des inanimés, en sorte que, comme le remarque le Philosophe, dans les choses naturelles comme dans les nombres, l'addition ou la soustraction d'une unité suffit à changer l'espèce. De même, dans les substances spirituelles, un degré différent de perfection engendrera une différence spécifique, mais de façon autre que dans les substances corporelles. Car toute hiérarchie s'établit suivant le rapport de chaque degré à un principe commun. Dans l'univers corporel, ce principe est la matière; c'est pourquoi les premières espèces sont les plus imparfaites et les dernières, se distinguant de celles-ci par addition, les plus parfaites. Dans le monde des esprits, au contraire, la gradation des espèces s'effectue non par rapport à la matière, puisqu'elles en sont dépourvues, mais par rapport à l'agent premier qui possède nécessairement toute perfection. La première espèce est plus parfaite que la seconde, parce que plus semblable à l'agent premier, et ainsi de suite jusqu'à la dernière espèce. Or, on le doit admettre, la suprême perfection du premier agent repose en ce que, dans la simplicité de son unité (*in*

## L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

*uno simplici*), il possède toute bonté et toute perfection. Partant, plus une substance immatérielle se rapprochera du premier agent, plus aussi, dans la simplicité de sa nature, elle aura de bonté, et moins on trouvera en elle de formalités distinctes. Il en est ainsi de degré en degré jusqu'à l'âme humaine qui occupe le dernier rang parmi les substances spirituelles, comme la matière première parmi les substances corporelles. De sa nature, elle n'a pas l'intelligibilité en acte, mais en puissance seulement, tout comme la matière première est en puissance seulement aux formes sensibles. Pour passer de cette puissance à l'acte, il lui faut absolument le concours de formes intelligibles qu'elle ne peut extraire des objets extérieurs que par l'intermédiaire des puissances sensibles. C'est donc par la condition même de sa nature qu'elle doit s'unir au corps (24) ; elle est partie de l'espèce humaine, et non espèce complète en elle-même, car toute opération sensitive s'exerce par un organe corporel.

Ce texte nous montre la pensée de l'Angélique dans toute sa lumineuse clarté. Génie de l'ordre (25), l'univers se présente à lui comme un tout parfaitement hiérarchisé. L'homme, point de jonction du

---

24) Cf. *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4 : *Utrum anima rationalis debet uniri corpori.*

25) Voir à ce sujet le suggestif ouvrage de J. WÉBÉEN, *Saint Thomas d'Aquin. — Le Génie de l'ordre*, Paris (1934).

spirituel et du corporel, en occupe en quelque sorte le centre géométrique. Vers ce centre convergent le monde corporel, s'élevant peu à peu du quasi non-être de la matière première jusqu'à cette merveille qu'est le corps humain. A l'autre extrémité, à partir de la Première Intelligence, tout près de l'Agent Premier, les substances spirituelles s'alignent en une cascade harmonieuse jusqu'à cette intelligence potentielle qu'est l'âme rationnelle, si imparfaite qu'elle ne peut, laissée à elle-même, exercer son activité propre et doit demander au corps le complément de perfection dont elle a besoin pour parvenir à l'intelligibilité actuelle.

Tout séduisante qu'elle soit pour l'esprit humain, une telle conception ne répond pas aux préoccupations du Docteur Séraphique. Certes, pour lui aussi l'existence d'un triple genre de substances, temporales, spirituelles et composées des deux, est requis à la perfection de l'univers ; la puissance, la sagesse et la bonté du Créateur, se manifestent ainsi plus clairement (26). En outre, si l'on compare la nature

---

26) *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, Concl. (II, p. 42) : *Dicendum quod ad perfectionem universi hoc triplicem genus substantiarum requiritur : et hoc propter triplicem perfectionem universi, quo attenditur in amplitudine ambitus, sufficientia ordinis, infinita bonitatis, in quibus tribus exprimit in causa triplicem perfectionem, videlicet potentiae, sapientiae et bonitatis. — De ce de point de vue, la doctrine bonaventurienne comportera, elle aussi, une dé-*

## L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

angélique à la nature humaine comme telle, on doit admettre que la première surpassé la seconde en dignité naturelle et en perfection (27) : le spirituel, est plus noble que le corporel et aussi que ce qui est à la fois corporel et spirituel (28).

Le problème est plus complexe, si l'on compare l'Ange non plus à l'homme, mais à l'âme humaine, c'est-à-dire à cette partie de l'homme qui, de soi, transcende le corporel et se place d'emblée sur le même plan que la nature angélique elle-même. Quelle différence établirions-nous entre eux, quelle distance les sépare l'un de l'autre ? Telle est la question à laquelle veut répondre Bonaventure.

27) *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2, Couel. (II, p. 40) : Si autem loquamusur de ordine quantum ad naturae dignitatem, dicendum quod, simpliciter loquendo, Angelus est creatura superior hominem. *Natura enim angelica, sicut patet ex multis locis Scriptura, nobilior est humana et in superiori gradu consistit.* — E. GRISON, *op. cit.*, p. 229-230, interprète ce texte comme si saint Bonaventure y parlait de la supériorité de l'ange sur l'âme. Rien ne permet une telle exégèse.

28) *Ibid.*, fund. 2 (II, p. 45) : Item, spirituale, simpliciter loquendo, nobilis est corporali : ergo nobilitas est illud quod pure est spiritus, nihil habens de corpore, quara quod est spirituale et conunctum corpori : ergo nobilior angelica natura quam humana.

Certains, écrit-il (29), se sont efforcés de marquer la différence spécifique qui sépare l'Ange et l'âme en les comparant à Dieu. Se basant sur ce principe qu'il faut rechercher la différence ultime d'un être du côté de ce qu'il y a de plus noble en lui, ils en sont arrivés à la conclusion que l'âme et l'Ange diffèrent en ce que celui-ci, suivant l'expression de Denys, jouit d'un intellect *déiforme*, c'est-à-dire apte à connaître par espèces innées et par intuition directe, alors que celle-là n'a qu'un intellect potentiel, soumis par nature aux détours et aux expédients du processus rationnel.

Une telle opinion paraît insuffisante, en doctrine bonaventurienne, pour plusieurs motifs (30). D'abord,

29) *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, Concl. (II, p. 49-50) : Quidam enim conatî sunt assignare differentiam speciem Angelii et animae per comparationem ad Deum. Et ratio, qua movit eos, haec fuit, quia differentia ultima complevitiva penes id quod nobilis est in re, debet accipi ; et ideo voluerunt dicere, quod anima et Angelus differunt, quia Angelus habet intellectum deiformem, ut vult Dionysius ; unde habet sibi species immutatas, et videt aspectu simili. Sed anima habet intellectum potentialem sive collativum et inquisitivum, et hoc per naturam, quidquid sit de gloria. — On reconnaîtra facilement, dans ce texte, la position adoptée par saint Thomas. Voir en particulier *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6 ; *Concl. Genit.*, II, cap. 94.

30) *Ibid.*, p. 50 : Sed iste modus assignandi differentiam non videtur esse omnino conveniens. Primo, quia differentias rerum accipiuntur secundum comparationem, quam habent ad se, non in relatione ad Deum, respectu cuius potius convenienter. Amplius, deiformitas intellectus respicit potentiam intellectivam ; nos autem quimus de differentiis essentiarum, non de differentiis potentiarum.

## L'ARGUMENTATION BONAVENTUREENNE

c'est entre elles et non par rapport à Dieu, que les choses doivent être comparées, si l'on veut établir leurs différences spécifiques. De plus, la *déformité* de l'intelligence concerne la puissance intellective seulement ; l'objet de notre enquête n'est pas la différence entre les puissances ou facultés, mais entre les essences. Enfin, il n'est pas exact de dire que l'intellect humain lui-même ne soit pas *déformé*. Dans son état actuel d'union au corps, l'âme doit acquérir ses connaissances par voie de discours et de raisonnements, mais telle n'est pas sa condition essentielle, son état natif. Ce qui s'obtient par grâce ne violence pas la nature. Si, par conséquent, l'intellect humain devient *déformé* par la gloire, c'est que la *déformité* n'est pas étrangère à sa nature.

Séparée du corps, l'âme jouit du même mode d'intellection que l'Ange, et Adam lui-même, dans l'état d'innocence, connaît par espèces innées. A ce point de vue, il n'y a donc pas de différence essentielle entre l'âme humaine et l'Ange.

D'autres voulurent (31) établir la différence spécifique entre ces deux natures, en les comparant l'une

Postremo, quod obtinetur per gratiam non est contra naturam institutum ; sed deiformitate acquirit intellectus propter gloriam : ergo hoc intellectui humano non est alienum : ergo per hunc non differt Angelus ab anima. Et quod plus est, anima separata modum intelligendi habet, quem habet Angelus ; et anima Adae habuit species innatas, ut etiam Angelus ; et hoc totum quid accidentalis videtur dicere : ergo penes hoc essentialis differentia non debet sumi.

31) *Ibid.* : Alii vero furerunt, qui conati sunt differentiam inventare secundum comparationem rerum ad invicem ; et quia non potue-

à l'autre, et comme cette comparaison ne leur révéla que des différences en perfection et en dignité, et non des actes formellement distincts, ils en conclurent que l'Ange ne diffère spécifiquement de l'âme que par un plus haut degré de simplicité et de perfection naturelle, un peu comme la chaleur au quatrième degré diffère spécifiquement de la chaleur au premier degré.

Cette deuxième opinion ne gagne pas davantage la faveur du Maître franciscain (32). Il est fort doux, estime-t-il, que l'Ange excède tellement l'âme humaine en dignité que cette supériorité suffise à le runt invenire actus differentes formaliter, per quos venirent in cognitionem diversarum differentiarum, sed invenirent actus differentes gradu et dignitate ; dixerunt, quod anima et Angelus differunt specie propter maiorem excessum in simplicitate et bonitate nature. It iste excessus in essentialibus variat speciem, quando excessus illo exit limitem speciei debitum, sicut calidum in quarto gradu est alterius speciei, quam calidum in primo ; sic dicunt case in proposito.

32) *Ibid.* : Sed hoc valde dubium est, quod Angelus tantum excedat animam, quod ex ipso excessu differentia specierum fiat, cum optima anima, scilicet Christi, nobilissima sit creatura, nec existat speciem huminum. Et prouteva, esto quod esset ibi excessus, peccatum ipsum non debet sumi differentia specifica, quia potius videtur consequi differentiam specificam quam e converso. Potius enim res diversarum bonitatum gradus habent in nobilitate propter naturas diversarum specierum, quae sunt naturae capere plus et minus, quam e converso.

## L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

distinguier d'elle spécifiquement : sans sortir de l'espèce humaine, l'âme du Christ n'en est pas moins la plus noble des créatures. De plus, loin de constituer une différence spécifique, le degré de perfection en semble plutôt la conséquence : c'est parce qu'ils diffèrent dans leur nature que les êtres sont plus ou moins parfaits, et non l'inverse.

Un troisième procédé demeure possible, qui obtient les suffrages de saint Bonaventure (33). Il consiste à comparer les substances spirituelles, non pas à Dieu, ni l'une à l'autre, mais au corps humain. Selon ce nouveau point de vue, l'âme diffère spécifiquement de l'Ange en ce qu'elle est apte, de par sa substance et de par sa nature, et non accidentellement, à s'unir au corps pour former avec lui un nouveau composé substantiel. Et loin de constituer pour l'âme une infériorité ou d'en être la conséquence,

33) *Ibid.* : Et ideo tertius est hic modus dicendi, quem probabilem testimo, qui sumitur per comparationem animae rationalis ad corpus humanum, ex qua parte innoscit nobis anima non solum secundum accidentia, sed etiam secundum substantiam et naturam, et non solum secundum id quod indignatiss est, sed etiam secundum id quod nobilitatis. Hoc enim, quod est animam uniti corpori humano sive vivificare corpus humanum, non dicit actuus accidentalium nec dicit actum ignobilium : non accidentalem, quia ratione illius est anima forma substantialis ; non ignobilium, quia ratione illius est anima nobilissima formarum omnium, et in anima stat appetitus totius nature. Illud ergo, quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essentiale respiciens, quod est nobilissimum in anima ; et ita penes illud recte sumitur specifica differentia, secundum quam differt anima a natura angelica. — Voir Krause, *op. cit.*, p. 73-74.

cette aptitude constitue pour elle un titre de noblesse, car, grâce à elle, l'âme devient la plus noble des formes, la fin et le complément de la nature entière.

Tout en plagant l'âme rationnelle sur le plan de la substance angélique, le Docteur Séraphique n'oublie donc pas son union au corps dans l'unité du composé substantiel. Mais le pourquoi de cette union lui apparaît sous un autre jour qu'à saint Thomas d'Aquin. "Le désir du corps qui éprouve l'âme thomiste, écrit Monsieur E. Gilson (34), est celui d'une substance incomplète qui souffre d'un manque, et d'une forme intelligible sans contenu qui réclame des organes sensibles pour conquérir ses concepts en explorant le monde des choses ; le désir du corps qu'éprouve l'âme bonaventurienne est celui de conférer une grâce à ce corps, de lui faire du bien, à lui et non à elle ; de combler le manque de forme dont il souffre sans elle et non le manque de contenu dont elle souffrirait sans lui, puisqu'elle possède sans lui l'essentiel de ce contenu dans les deux idées fondamentales de l'âme et de Dieu".

Puisque l'aptitude à s'unir au corps n'est pas, pour l'âme, la conséquence d'une infériorité de nature, sa multiplication numérique ne le sera pas davantage.

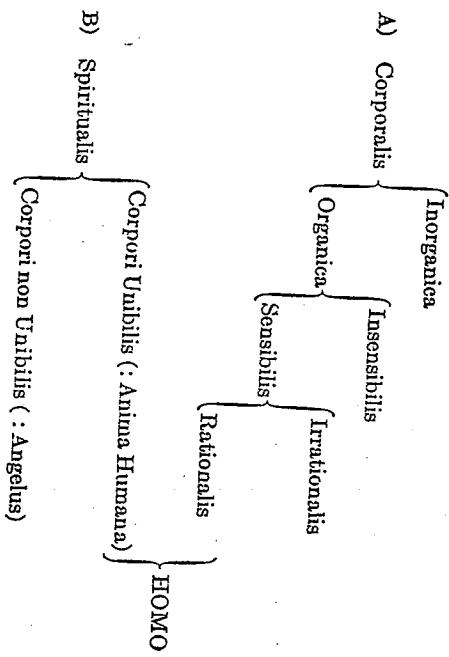
34) *La Phil. de S. Bon.*, p. 232.

## L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

Pour saint Thomas, la multiplication des individus à l'intérieur d'une même espèce a pour raison principale la conservation de l'espèce. Elle devient inutile dans les substances spirituelles qui jouissent de l'incorruptibilité (35). Tel n'est pas le sentiment du Docteur Séraphique. La conservation de l'espèce est la raison du caractère successif de la multiplication des individus dans les espèces corruptibles, elle n'est pas la fin principale de la multiplication elle-même. L'affirmer, ce serait, à ses yeux, ignorer la dignité de l'individuel ; dans le cas des substances spirituelles, ce serait, en plus, oublier que Dieu manifeste particulièrement sa divine puissance, sa sagesse et sa bonté dans la multitude de ses élus et dans la variété de leur gloire (36).

37) On voit dès lors quel serait un arbre de Porphyre bonaventurien et en quoi il diffèrerait de l'aristotélicien. On pourrait le représenter assez bien par le tableau suivant. :

## SUBSTANTIA :



35) *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4 : Sed contra multiplicatio individualium unus speciei non est, nisi ad conservandum speciei perpetuitatem, quae in uno salvari non potest. Unde in corporibus incorruptilibus non est nisi unum individuum unus speciei, ut sol et luna. *Cont. Gent.*, II, cap. 93 : Ad hoc sunt plura individui in una specie, in rebus corruptilibus, ut natura speciei quae non potest perpetuo conservari in uno individuo conservetur in pluribus ; unde, etiam in corporibus incorruptilibus, non est nisi unum individuum in una specie. Substantiae autem separatae natura potest conservari in uno individuo, eo quod sunt incorruptibiles... Non igitur oportet esseplura individua in illis substantiis ejusdem speciei.

Il est bon toutefois de le noter, la conservation n'est pas formelle, mais uniquement condition essentielle, alors que l'enrichissement de l'espèce est formel.

36) Voir à ce sujet E. GILSON, *op. cit.*, p. 308-309, où l'on trouvera les textes à l'appui.

remplir et concourt, à sa façon, à la perfection et à l'harmonie de l'ensemble (38).

Pouvons-nous faire un pas de plus et tirer de la simple teneur des deux textes, une conclusion plus radicale encore, plus importante aussi pour la parfaite compréhension de l'hylémorphisme bonaventurien ? — Il nous semble possible de répondre par l'affirmative. *Non video causam nec rationem*, écrit le saint Docteur à propos de l'Ange (39), *quomodo defendi potest quin substantia Angelis sit composita ex diversis naturis* (sc. ex materia et forma), *et essentia omnis creaturis per se entis*. D'autre part, l'argumentation en faveur de la composition hylémorphique de l'âme humaine se termine par ces lignes (40) : *Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creaturæ in se, sit principium materiale; concedendum est animam humanam materiam habere.*

On ne saurait fournir indication plus nette ni plus explicite. Si l'Ange et l'âme humaine sont compo-

sées de matière et de forme, ce n'est pas parce qu'appartenant à telle ou telle catégorie d'être, parce que doués de telle ou telle propriété ou activité déterminées, mais bien plutôt parce que substances éreées (41). L'hylémorphisme bonaventurien, se présente, en fin de compte, non comme fonction de certaines conditions d'être, mais comme fonction du créé en tant que tel. La logique même de la pensée bonaventurienne nous amène donc à considérer la condition même de toute créature.

38) Ce serait cependant dépasser notre pensée que de conclure que ce souci de l'harmonie est propre au Docteur Séraphique. Comme nous l'avons noté plus haut, nul n'eut davantage le souci de l'ordre que le Docteur Angélique. Nous voulons seulement souligner que ce souci s'exprime par des conceptions différentes dans l'une et l'autre doctrines.

39) *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, Concl. (II, p. 91). Voir plus haut, p. 82-83.

40) *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, Concl. (II, p. 415). Voir également plus haut, p. 82-83.

## CHAPITRE QUATRIÈME

### L'ESSENTIEL DEVENIR DE LA

#### CREATURE

La teneur de l'argumentation bonaventurienne et son orientation essentielle nous engagent, avons-nous conclu au chapitre précédent, à examiner si la condition même du créé ne postule pas, aux yeux du Docteur Séraphique, l'universalité de la composition hylémorphe. Au début de ce dernier chapitre, une délimitation plus étroite du problème s'impose encore.

La théorie de la matière et de la forme n'est, en système aristotélicien et scolaistique, qu'une application, qu'une modalité, pourrions-nous dire, de celle, plus générale, de l'acte et de la puissance. Or, l'acte et la puissance se présentent comme explication du fini tant au point de vue statique que dynamique.

Désignant sous le nom de matière, d'une part, tout principe potentiel, et sous le nom de forme, d'autre part, tout acte ou détermination essentielle, saint Bonaventure ne pouvait ignorer ce double aspect dans l'élaboration de sa preuve en faveur de la composition hylémorphe de la créature. L'hylémorphisme se présente bien chez lui, en fait, et comme l'explication de la distinction spécifique et numérique des créatures, et comme le principe de leur mutabilité. Un simple regard sur les données de son argumentation suffit pour nous en convaincre.

Nous l'avons déjà noté dans notre introduction et le titre de cet essai l'indique d'ailleurs clairement, nous laissons délibérément de côté ici l'aspect statique pour ne considérer que l'aspect dynamique de la théorie bonaventurienne. Plusieurs raisons nous y engagent.

D'abord, il semble bien que les interprètes de saint Bonaventure aient fait valoir, jusqu'ici, la valeur explicative de son hylémorphisme surtout dans l'ordre statique (1). Puis, comme note avec justesse M. De Räymäker (2), psychologiquement parlant (et aussi historiquement, ajoutons-nous) c'est de l'analyse du mouvement que surgissent les notions d'acte et de puissance. Étudier

l'hylémorphisme bonaventurien comme principe et application du devenir de la créature nous semble donc un procédé à la fois plus logique et plus compréhensif.

Le Séraphique lui-même, d'ailleurs, nous y invite. Dans l'ordre de nature, remarque-t-il en effet (3), la composition est antérieure au mouvement : n'est susceptible de changement, de mutation, que ce qui est composé. Si notre mode de connaissance était calqué sur le mode d'être des choses, nous devrions donc connaître leur constitution intime avant de produire. Parce que notre connaissance est *a posteriori*, c'est la mutabilité de l'être qui nous révèle sa composition, et son immutabilité, sa simplicité. Puisque nous recherchons avec lui si toute créature, en tant que telle, ne comporte pas composition intrinsèque, voyons si la mutabilité n'est pas une propriété essentielle de son être, si le devenir n'est pas une condition nécessaire de son existence.

Sur ce principe de méthodologie, il n'y a pas, semble-t-il, de divergence entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. C'est du mouvement que

8) *I Sent.*, d. 8, p. 2, dub. 1, Resp. (I, p. 174) : Potest tamen aliter dici et melius, quod est prius est notius nobis, et prius simpliciter : et quia simplicitas est maxime nobis occulta proper hoc, quod simplex, in quantum simplex, habet rationem principii ; et nos venimus a cognitione posterioris in cognitionem prioris :

1) Voir en particulier à ce sujet les exposés déjà cités de

MM. Zrescuf, Krause et Guison.

2) *Metaphysica Generalia*, p. III.

## L'ESSENTIEL DEVENIR DE LA CREATURE

celui-ci part pour démontrer la composition hylémorphe des corps. Mais précisément, c'est aussi au sujet du mouvement qu'origine le dissensément des deux docteurs sur l'extension et la transcendance de la théorie hylémorphe comme explication de l'univers.

Du mouvement, en effet, l'hylémorphisme explique la continuité (4). Or, pour l'Aquinate, il ne saurait y avoir de continu que dans l'ordre spatio-temporel. Il serait facile d'accumuler les textes à l'appui de cette assertion. Qu'il nous suffise d'en citer un seul, mais des plus explicites. Après avoir noté que certains, à la suite d'Avicébron, sont induits à admettre la composition de matière et de forme dans l'âme humaine parce qu'ils y trouvent une certaine potentialité, saint Thomas déclare que cette potentialité de l'âme vis-à-vis ses actes et ses perfections n'a rien de commun avec celle de la matière première : *Nam materia prima*, écrit-il (5),

4) *De Pot.*, q. 5, a. 1, ad 5 ; *In II Metaph.*, lect. 4, n. 328 : In omni eo quod movetur necesse est intelligere materiam. Omne enim quod movetur est in potentia : ens autem in potentia est materia ; *In VIII Metaph.*, lect. 1, n. 1688 : Dicit (sc. Aristoteles), quod necesse est in substantiis sensibilius ponere materiam quasi substantiam et subjectum. In omni enim mutatione oportet esse subjectum commune terminis mutationis in contrariis mutatibus ; ... ita scilicet quod quandoque sit actu per formam, et quandoque sit subjectum privationis illius formae ; *In XII Metaph.*, lect. 2, n. 2436 sq... .

5) *De Anima*, a. 6, in corp. — Sur ce texte voir KLEINENDAM, *op. cit.*, p. 79.

*recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem, sicut ad primum et communiorum, ut probatur in VIII Physic.* (con. 53, 56, 57 et 77) ; *relinquitur quod materia in ills tantum invenitur in quibus est potentia ad ubi. Hujusmodi autem sunt solum corporalia, quae loco circumscrribuntur...* Ce qui, en langage moderne, pourrait assez bien se formuler ainsi : L'hylémorphisme n'a de sens que pour expliquer la continuité du mouvement. Or, tout mouvement continu se ramène au mouvement local et partant est d'ordre spatio-temporel. Donc, seule la substance spatio-temporelle est hylémorphe.

Ce principe de philosophie thomiste trouve son application immédiate dans l'étude de la durée des êtres, dont le Docteur Angélique nous offre une analyse approfondie dès les premières années de son enseignement scolaire. Si l'on dit d'une façon générale, lit-on au Premier Livre des Sentences (6),

6) *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1, Sol. : Sciendum est igitur, quod tria predicta nomina (sc. aternitas, aevum et tempus) significant durationem quandam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu : tandem enim res durare dicuntur quandoque in actu est, et nondum in potentia. Esse autem in actu contingit duplicitate. Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus, et potentiam permixtus, ratione cuius ulterius in actu procedit, et talis actus est motus ; est enim motus actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi, ut dicit Philosophus, *III Physic.*, text. 6. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae,

## L'ESSENTIEL DEVENIR DE LA CREATURE

qu'un être dure pour autant qu'il est en acte et non pas simplement en puissance, il faudra distinguer trois sortes de durées, suivant les trois différentes manières d'être en acte. Il est d'abord un acte parfait, mêlé d'aucune puissance ni reçu dans aucune puissance ; tel est l'être divin : en lui s'identifie l'être et l'opération et sa durée est l'éternité. Il y a deuxièmement un acte complet, exempt, lui aussi, de toute potentialité, mais reçu dans une puissance ; cet acte est encore permanent et sa mesure est l'œuvre. Il existe enfin un troisième acte non seulement reçu dans une puissance, mais encore mêlé lui-même de puissance ; incomplet en lui-même, cet acte

nec additionem recipiens perfectio[n]is ; et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio ; et tunc res habens tale est potentialis respectu huius actus, quem tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipso, ita quod est de ratione quiditatis sua ; et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu hujus actus. Sic igitur patet quod est triplex actus. Quidam cui non substernitur aliqua potentia, et tale est esse divinum et operatio eius, et huic respondet loco mensura aeternitas. Est aliis actus cui substinet potentia quadam ; sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa, et huic respondet aevum. Est autem aliis cui substernitur potentia, et admisetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectio[n]is recipientis, et huic respondet tempus. Cum igitur unicue que res respondat propriaria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae.

Sur la nature de l'éternité, de l'œuvre et du temps selon S. Thomas, voir le remarquable exposé de JEAN DE S. THOMAS, O. P., *Cursus Philos. Thomisticus*, vol. II, *Phil. Naturalis*, Taurini 1933, p. 374-376.

est nécessairement imparfait et doit acquérir successivement la perfection de son être : la mesure de sa durée est le temps.

Ce texte de l'Aquinat met en relief le lien intime qui existe entre la durée de l'être et sa potentialité. Le temps est la durée d'un acte non seulement reçu dans une puissance, mais encore mêlé lui-même de puissance, soumis au changement et dans son être et dans son opération. Il suppose dans l'être qu'il mesure une double composition : celle d'essence et d'existence, puisqu'il est la durée d'un acte reçu dans une puissance ; celle de matière et de forme, puisqu'il est aussi la durée d'une essence qui ne possède pas toute en même temps la plénitude de sa perfection, mais l'acquiert progressivement dans la succession, la continuité de l'antérieur au postérieur.

Il est d'ordre spatial et, comme tel, sa mesure peut se ramener à un mouvement d'ordre spatial que saint Thomas, en conformité avec la physique d'alors, croit être celui de la première sphère (7). 7) La distinction entre le temps ontologique, fondé sur la succession du "prius" et du "posterior" et dont la connaissance suppose la mémoire, et le temps physique, qui en est la mesure, suppose ici de toute évidence. De nos jours, la notion du temps physique a été profondément transformée par Einstein. On pourrait toutefois établir une analogie entre le rôle du mouvement de la première sphère de l'ancienne physique, et celui de l'isotropie de la lumière dans la physique moderne. Sur la nature du temps d'après saint Thomas, voir l'intéressant article de A. MANSION, *Le temps chez les périphélaciens médiévaux*, dans *Hommage à M. le Prof. Maurice de Wulf*, Rev. Néoscol. de Phil., février 1934, p. 275-307.

L'ævum, au contraire, durée d'un acte parfait quoique reçu dans une puissance, est essentiellement simple et indivisible. L'essence dont il mesure en quelque sorte l'existence possède, dès le premier instant, la plénitude d'être qui lui convient par nature et partant exclut toute succession, toute continuité de l'antérieur au postérieur (8). Partout, en effet, où l'on admet une telle continuité, il faut également admettre une certaine nouveauté à l'intérieur même de l'être et aussi une composition autre que celle d'essence et d'existence, qui seule convient à la substance æternelle.

Pour échapper à ce raisonnement si simple, certains auteurs, remarque l'Ange de l'École (9), affec-

8) *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, Sol. : Et ideo dicendum, quod tempus est mensura habens prius et posterius, ævum autem non habens; oportet enim rationem mensuræ ex mensurato accipere. Esse autem Angeli, quod avo mensuratur, est indivisibile variatione carens, et ideo ævum prius et posterius non habet.

9) *Ibid.* : Ideo alij, hoc concedentes, dixerunt quod ævum est mensura rei permanentis creatae, sed tempus est mensura rei motæ; et tamen in ævo est prius et posterius sicut in tempore, sed different, quia tempore est prius et posterius cum innovatione, in ævo autem est: sine innovatione et inveteratione. Illoc autem nihil videtur dictu: quia ubicumque est prius et posterius, oportet intelligere partem priorem et posterioriem, et in nulla duratione partes priores et posteriores sunt simul; unde oportet quod quando est prius non sit posterius; et ideo oportet posterius de novo advenire, cum prius non fuerit. Exemplum etiam quod ponunt falsum supponit: dicunt enim quod sicut inventur fluxus alicuius ab alio continuus cum innovatione, eo quod semper aliud et aliud est quod fluit, sicut in exitu rivi a fonte, ita etiam inventur fluxus continuus

tenter de voir dans l'ævum une succession de l'antérieur au postérieur, mais sans aucune nouveauté ni aucun vieillissement de l'être lui-même. Ce raisonnement est dénué de tout bon sens. Là où il y a antériorité et postériorité, en effet, il y a également nouveauté dans l'être, puisque la partie de la durée qui commence ne peut coexister avec celle qui finit. L'exemple même qu'allèguent ces penseurs est faux. De même, disent-ils, que le ruisseau s'échappe de sa source par une innovation continue, puisque c'est toujours une nouvelle eau qui s'écoule, de même aussi le rayon de lumière sort du soleil d'une façon continue mais sans innovation, puisqu'il est toujours le même. La faiblesse de la comparaison réside en ce qu'il n'y a, dans l'émission même du rayon solaire, aucune succession ni aucun

sine innovatione, sicut exitus radii a sole, qui semper est idem. Sed hoc non est verum quod in exitu radii a sole attendatur prius et posterius primo et per se: quia illuminatio est motus et non est in tempore natura per posterius, eo quod esse illuminatum reducatur in quemdam motum, sicut in causam, in quo est innovatio situs; scilicet in motum corporis illuminantis, quod illuminat dum super terram moveatur. Esse autem angelus non redditur in innovatione aliquius motus sicut in causam, nec in se innovatur, quia nihil fit ibi prius et posterius. Voir également *Sum. Theol.*, I, q. 10, a. 5, Resp.. L'opinion que refuse ici saint Thomas est manifestement celle de saint Bonaventure (*II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 1, q. 3, Concl. (II, p. 62)). Nous aurons à l'exposer plus loin.

mouvement. Si l'illumination de la terre est successive et continue, c'est uniquement à cause du mouvement de la source lumineuse, qui, durant l'émission de ses rayons, se déplace au-dessus de la terre. On ne saurait donc tirer de cet exemple aucune conclusion légitime en faveur d'une succession dans l'aevum : il n'y a aucune nouveauté ni à l'intérieur de la substance spirituelle elle-même, ni dans la cause qui lui donne l'être.

La durée de la substance spirituelle apparaît donc à l'Aquinate aussi simple et indivisible que son essence même. C'est, dans un sens réel bien qu'analogique (10), une véritable participation à l'éternité. Aussi les auteurs, note le saint Docteur, parlent-ils peu de la différence entre l'aevum et l'éternité ; Denys use même indifféremment de l'un ou de l'autre terme (11). Et, il faut l'avouer,

(10) Sur le caractère analogique de la notion thomiste de durée, voir JEAN CRUENUS, O. P., *Defensiones Thaumologiae D. Thomae Aquinatis*, In II Sent., d. 9, q. 1, ad 1 tertii loc., T. II, Turonibus 1900, p. 9. Duratio autem, y lit-on, non dictur univoco de omni duratione, sed æquivoco, vel analogice ; et ideo aliqua duratione est distensa, et aliqua non, et aliqua simplex, et alia composita. Ex quo patet quod non currit per omnia similiudo de nunc respectu durationis, et de puncto respectu linea. Nec oportet quod stet omnis punctus continuat partes lineas vel terminat lineam, ita sit de nunc, quoicumque modo accepto nunc, scilicet quod continuet partes durationis vel terminet durationem ; sed solum de nunc durationis successiva et composita.

(11) In II Sent., d. 2, q. 1, a. 1, Sol. : Unde patet quod sicut esse angeli est quadam participatio divini esse, ita etiam aevum est quadam participatio eternitatis ; et proper hoc doctores parum

ce n'est pas sans raison. Si, en effet, on compare la nature de l'aevum à celle de l'éternité telle que définie par Boèce (12) : *interminabilis vîta tota simul et perfecta possessio*, on voit que, des trois notes essentielles de la durée divine, une seule manque à l'aevum : la possession parfaite, c'est-à-dire par droit de nature, de l'être. C'est la toutefois une différence capitale, car, si la simultanéité et l'immortalité de la durée suppose la simplicité et la perfection actuelle de l'être qui les possède, la troisième propriété suppose plus encore : l'identité de l'essence et de l'existence (13).

loquuntur de differentia ævi et æternitatis : unde Dionysius indifferenter utroque uitur.

(12) *De Consol. Philos.*, V, prosa 6 (P. L., 63, col. 853).

(13) In I Sent., d. 8, q. 2, a. 1, Sol. : Respondeo dicendum, quod æternitas dicatur quasi ens extra terminos. Esse autem aliquod protest dici terminatum tripliciter : vel secundum durationem totam, et hoc modo dictur terminatum quod habet principium et finem ; vel ratione partium durationis, et hoc modo dictur terminatum illud cuius qualibet pars accepta terminata est ad præcedens presens et sequens : sicut est accipere in motu ; vel ratione suppositi in quo esse recipitur... Ad excludendum tertiam durationem, que est ex parte recipientis, additur "perfecta" : illud enim in quo non est esse absolutum, sed terminatum per recipientis, non habet esse perfectum, sed illud solum quod est suum esse : et per hoc dividitur esse æternum ab esse rerum immobilium creatarum, quae habent esse participantum, sicut spirituales creature.

On trouve dans *Sum. Thcol.*, I, q. 10, a. 1, une solution un peu différente à la même question, sans qu'il n'y ait cependant, entre les deux textes, aucune contradiction.