

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'Aquinatè 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 ibi, sed ultimo disponunt huiusmodi forme ad unum rationalem, per quem etiam corpus et natura corporalis efficiatur particeps æternæ beatitudinis. *Ibid.*, d. 15, a. 1, q. 2, ad 6 (II, p. 378) : Materia, quæ est sub forma elementari, appetit esse sub forma mixti, et quæ est sub forma mixtionis appetit esse sub forma complexionis ; ideo cum ex diversis elementis fit mixtio in unum, appetitus nature completur, et violentia non interitur. *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 complexionis. *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 complexionis.

48) E. GILSON, *op. cit.*, p. 267.

LA FORME ET LE COMPOSÉ

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 hæc positio stare non potest : quia cum forma substantialis sit quæ facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret 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 predicentur aliqua secundum diversas formas per se, unum illorum predicatur de altero per accidens. — *Concl. Genl.*, II, cap. 58 : Præterea : ab eodem aliquid habet esse, et unitatem ; unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaqueque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponatur in homine plures anime sicut diverse forme, 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 videtur et congruum, quod materia perducatur ad formam completam mediantebus formis universalibus. — *De Myst. Trn.*, q. 3, a. 1, arg. 4 (V, p. 69) : In formis ordinatis forma, quæ se habet ex additione, est actualior, sicut patet in forma generis et speciei, quia actualior est forma speciei.

forme complétive, 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'Angé 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.

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

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

CHAPITRE TROISIEME

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

Pour le Docteur Séraphique, matière signifie donc avant 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 hylémorphique 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.

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

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) : Respondetur, dicendum quod simplicitas essentie privat compositionem et privat essentialem differentiam sive multiplicitatem. Unde simplex est quod non habet compositionem partium nec multiplicitatem actionum sive formarum (*aliter accidentium*). In solo autem Deo est privatio compositionis et differentie sive multiplications : ideo simpliciter in solo Deo est essentialiter.

3) *Ibid.* : Similiter est considerare triplicem differentiam in creaturis. Prima est substantie, virtutis et operationis, sive substantie et accidentis ; secunda est differentia suppositi et essentie ; tertia est differentia entis et esse. Prima differentia est rei, prout est agens ; secunda prout est ens in genere ; tertia prout est ens in se. Prima differentia est in omni subiecto, quoniam omne

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

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 supposé 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 composition. Ces deux compositions dérivent d'une troisième que saint Bonaventure appelle ici *differentia entis 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 angélique, 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

subiectum habet esse mixtum ; ideo non agit ex se toto, et ideo differt in eo quo agit et quod agit, et actio sive subiectum et proprietates. Secunda differentia est in omni individuo, quia omne individuum habet esse limitatum ; et ideo in aliquo convenit, in aliquo differt cum alio, et ideo in omni individuo differt essentialia et suppositum ; multiplicatur enim essentialia in suppositis. Tertia differentia est in omni creato et concreto : quia enim, quod est preter Deum, accipit esse aliunde, sive principium sit, sive principiatum : ideo 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).

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 confrère dominicain, il

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

6) M.-D. ROLAND-CROSSLIN, O. P., *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin.* p. 197.

7) Cf. *Id.*, *ibid.*, p. 143-145 : "Il nous paraît donc certain que Boèce 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,

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

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 intelliçge, 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'inférieur 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 communis inferioribus inveniat quod est et quo est, ratione cuius significatur in concrecione et in abstractione, ut dicitur homo et in differentia illa duo.

9) *De Myst. Trin.*, q. 3, a. 1, Concl. (V, p. 71) : Sciendum est igitur, quod intellectus noster omnem intellectum rei complete resolvit in intellectum eius quo est et quod est, et quando intelligit rem compositionem, tunc illam resolutionem ponit circa se et circa rem ; quando vero rem simplicem omnino, tunc ponit illam non circa rem, 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, quæ ortum habet a natura rei : et sic abstrahitur

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'Aquinat, 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 a particulari, et forma a materia, quoniam utrobique est compositio et diversitas. Alio modo est abstractio, quae ortum habet ab intellectu nostro. Intellectus enim noster cum intelligit aliquid completum, de necessitate dupliciter intelligit sive sub duplici 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 caput; et ita intellectus noster est resolvable in intellectum ipsius *quod est* et ipsius *quo*, quia compositio erat circa ipsum.

11) Voir à ce sujet ZIESCHÉ, *Die Naturlehre Bonaventuras*, dans *Phil. Jahrb.*, XXI, 1908, p. 59-63; A. FOREST, *La Structure métaphysique du concret 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.

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

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 aliunde*), 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 hylémorphique 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 Hexaëmn.*, coll. 2, n. 25 (V, p. 340); ed. F. DELOOME, *Principium*, coll. 2, n. 25, p. 28 : Et si obijciatur quod " non oportet ponere materiam in omni creatura et quod sufficiat quantum ad hanc quod non sit simplex, quia est ab alio, non ergo simpliciter, nec tamen habens materiam " : non valet, quia esse ab alio non facit compositionem; secundum hoc enim Filius habere compositionem et Spiritus Sanctus, nec omnino esset ibi simplicitas, quia sunt ab alio; et hoc falsum est, quia omni moda 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.

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, q. 1, Concl. (II, p. 91)

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 priam naturam : non vi-deo causam nec rationem, quomodo defendi potest, quin substantia Angeli sit composita ex

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

Et ideo est tertius modus dicendi, tenens modum 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 fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse. . . . Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creatu-

¹⁶⁾ D. 3, p. 1, a. 1, q. 1, (II, p. 89-91) ; d. 17, a. 1, q. 2, (II, p. 413-416).

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

diversis naturis, et essentia omnis creaturae per se entis ; et, si composita est ex diversis naturis, illae duae naturae se habent per modum actualis et possibilis, et ita materiae et formae.

rae in se, sit principium materiale ; concedendum est, animam humanam materiam habere. Illa autem materia sublevata est supra esse extensionis et supra esse privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis.

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 naturae ; d. 17, a. 1, q. 3, fund. 3 (II, p. 417) ; d. 18, a. 2, q. 1, Concl. (II, p. 446).

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 KREMERDAM, *Das Problem der hymorphen...*, 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 iuxta communem positionem tenendum est, quod essentialiter differunt et in genere substantiae. — Unde concedenda 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 Animu.*, a. 7.

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

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 impossibile 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 constituent ; et hoc quidem facile patet, si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret. Manifestum est enim quod corpora mixta supergradiuntur ordine perfectionis elementa ; planta autem corpora mineralia ; et animalia plantae ; et in singulis generibus secundum gradum perfectionis naturalis, diversitas specierum invenitur. Nam in elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mineralibus gradatum naturae invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri. In plantis etiam usque ad speciem arborum perfectarum, et in animalibus usque ad speciem hominis ; cum tamen quaedam animalia sint plantis propinquissima, ut immobilia, quae habent solum tactum ; et similiter plantarum quaedam sunt inanimatis propinqua, 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 substructa variat species. 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. Ubique enim est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversi-

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

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

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*

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 debeat uniri corpori.*

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

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

spirituel et du corporel, en occupe en quelque sorte le centre géométrique. Vers ce centre converge 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 séduisant 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, temporelles, 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 triplex genus substantie requiritur : et hoc propter triplicem perfectionem universi, quia attenditur in amplitudine ambitus, sufficientia ordinis, influentialia bonitatis, in quibus tribus exprimitur in causa triplicem perfectionem, videlicet potentia, sapientia et bonitas. — De ce de point de vue, la doctrine bonaventurienne comportera, elle aussi, une dé-*

angélique à la nature humaine comme telle, on doit admettre que la première surpasse 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 établirons-nous entre eux, quelle distance les sépare l'un de l'autre ? Telle est la question à laquelle veut répondre Bonaventure.

monstration purement philosophique de l'existence des Anges, comme en fait foi la question *De existentia Angelorum* éditées par le P. F. DEJONCKHE, O. F. M., dans *S. Bonaventurae, O. F. M., Collectiones in Heraclitum*, Quaracchi 1934, p. 295-304.

27) *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2, Concl. (II, p. 46) : Si autem loquamur de ordine quantum ad naturae dignitatem, dicendum quod, simpliciter loquendo, Angelus est creatura superior homine. Natura enim angelica, sicut patet ex multis locis Scripturae, nobilior est humana et in superiori gradu consistit. — E. GILSON, *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, nobilius est corporali : ergo nobilius est illud quod pure est spiritus, nihil habens de corpore, quam quod est spirituale et conjunctum corpori : ergo nobilior angelica natura quam humana.

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

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 *déformé*, 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 conati sunt assignare differentiam specificam Angeli et animae per comparationem ad Deum. Ille ratio, qui movit eos, haec fuit, quia differentia ultimo completiva penes id quod nobilissimum 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 innatas, et videt aspectu simpliciter. Sed anima habet intellectum potentialem sive collativum et inquisitivum, et hoc per naturam, quidquid sit de gloria. — On reconnaît facilement, dans ce texte, la position adoptée par saint Thomas. Voir en particulier *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6 ; *Concl. Genl.*, II, cap. 94.

30) *Ibid.*, p. 50 : Sed iste modus assignandi differentiam non videtur esse omnino conveniens. Primo, quia differentiae rerum accipiuntur secundum comparationem, quam habent ad se, non in relatione ad Deum, respectu cuius potius conveniunt. Amplius, deiformitas intellectus respicit potentiam intellectivam ; nos autem quatinus de differentia essentialium, non de differentia potentialium.

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 intellectuelle 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 violente 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, connu 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 voudrent (31) établir la différence spécifique entre ces deux natures, en les comparant l'une

Postremo, quod obinetur per gratiam non est contra naturam institutum ; sed deiformitatem acquirit intellectus per gloriam : ergo hæc intellectui humano non est aliena : ergo per hanc non differt Angelus ab anima. Et quod plus est, anima separata modum intelligenti habet, quem habet Angelus ; et anima Ade habuit species innatas, ut etiam Angelus ; et hoc totum quid accidentaliter videtur dicere : ergo penes hoc essentialis differentia non debet sumi.

31) *Ibid.* : Alii vero fuerunt, qui conati sunt differentiam invenire secundum comparisonem rerum ad invicem ; et quia non potue-

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

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 douteux, estime-t-il, que l'Ange excède tellement l'âme humaine en dignité que cette supériorité suffise à le

runt invenire actus diferentes formaliter, per quos venirent in cognitionem diversarum differentiarum, sed invenerunt actus diferentes gradu et dignitate ; dixerunt, quod anima et Angelus different specie propter maiorem excessum in simplicitate et bonitate natura. Et iste excessus in essentialibus variet specie, quando excessus ille exit limitem speciei debitum, sicut calidum in quarto gradu est altioris speciei, quam calidum in primo ; sic dicunt caso in proposito.

32) *Ibid.* : Sed hoc valde dubium est, quod Angelus tantum excedat animum, quod ex ipso excessu differentia specierum fiat, cum optima anima, scilicet Christi, nobilissima sit creatura, nec exeat speciem humanam. Et preterea, esto quod cesset ibi excessus, penes ipsum non debet sumi differentia speciei, quia potius videtur consequi differentiam speciem quam e converso. Potius enim res diversarum bonitatum gradus habent in nobilitate propter naturas diversis specierum, quæ sunt nature capere plus et minus, quam e converso.

distinguer 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 probabiliorum aestimo, qui sumitur per comparationem animae rationalis ad corpus humanum, ex qua parte innatescit nobis anima non solum secundum accidentia, sed etiam secundum substantiam et naturam, et non solum secundum id quod indignitatis est, sed etiam secundum id quod nobilitatis. Hoc enim, quod est animam uniri corpori humano sive vivificare corpus humanum, non dicit actum accidentalem nec dicit actum ignobilem : non accidentalem, quia rationalis illius est anima forma substantialis ; non ignobilem, quia rationalis illius est anima nobilissima formaturum omnium, et in anima stat appetitus totius naturae... Illud ergo, quo anima est unita corpori, tale dicit quid essenziale 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.

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

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 plaçant 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 qu'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.

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).

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

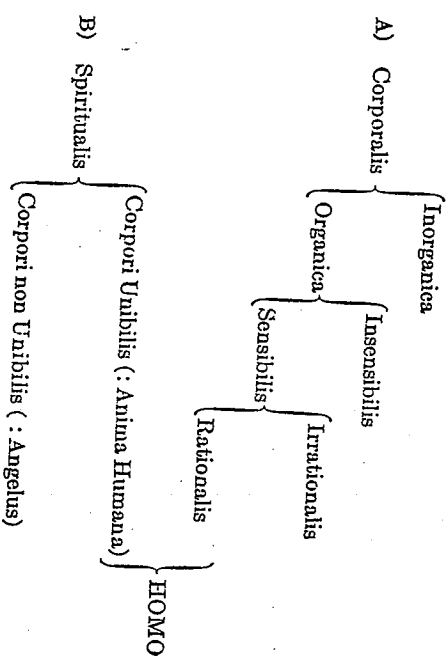
36) Voir à ce sujet E. GILSON, *op. cit.*, p. 308-309, où l'on trouve les textes à l'appui.

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

A la lumière de ces données, il est facile de comprendre pourquoi, qu'il s'agisse de la composition hylémorphique de l'Ânge ou de celle de l'âme humaine, saint Bonaventure ne présente en somme qu'une seule et même argumentation. Le monde des substances spirituelles se présente à lui comme un vaste genre physique (37) où non seulement chaque espèce, mais même chaque individu a son rôle à

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

SUBSTANTIA :



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 Angeli 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 facta existentia creaturae 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-

38) Ce serait cependant dépasser notre pensée que de conclure que ce souci de l'harmonie est propre au Docteur Sédraphique. Comme nous l'avons noté plus haut, nul n'eût 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.

L'ARGUMENTATION BONAVENTURIENNE

sés 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 créées (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.

41) E. Gilson a noté à plusieurs reprises, dans son ouvrage classique, ce caractère de l'argumentation bonaventurienne. "Le débat, écrit-il entre autres (*op. cit.*, p. 306), n'est pas entre les anges et les hommes, mais entre la créature et Dieu". Voir aussi p. 204-205, p. 230. On peut regretter que le plan de son ouvrage ne l'ait pas amené à développer davantage ce point.

CHAPITRE QUATRIEME

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 hylémorphique. 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 scolastique, 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 hylémorphique 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 Raeymaeker (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

1) Voir en particulier à ce sujet les exposés déjà cités de MM. Ziesche, Krause et Gerson.

2) *Metaphysica Generalis*, p. 111.

L'ESSENTIEL DEVENIR DE LA CREATURE

L'hylémorphisme bonaventurien comme principe et explication 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 connaître leur mutabilité. En réalité, l'inverse se produit. 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

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

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

Du mouvement, en effet, l'hylémorphisme explique la continuité (4). Or, pour l'Aquinat, 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 sensibilibus ponere materiam quasi substantiam et subiectum. In omni enim mutatione oportet esse subiectum commune terminis mutationis in contrariis mutationibus ;... ita scilicet quod quandoque sit actu per formam, et quandoque sit subiectum privationis illius forme ; *In XII Metaph.*, lect. 2, n. 2436 sq....

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

L'ESSENTIEL DEVENIR DE LA CREATURE

recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reduciuntur ad motum localem, sicut ad primum et communiorum, ut probatur in VIII Physic. (com. 53, 56, 57 et 77) ; *relinquuntur quod materia in illis tantum invenitur in quibus est potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt solum corporalia, quae loco circumscribuntur...* 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 praedicta nomina (sc. aeternitas, aevum et tempus) significant durationem quandam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu : tandem enim res durare dicitur quandiu in actu est, et nondum in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter. Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus, et potentia permixtus, ratione cuius ulcerius in actu procedit, et talis actus est motus ; est enim motus actus existens in potentia secundum quod huiusmodi, ut dicit Philosophus, *III Physic.*, text. 6. Aut secundum quod actus non est permixtus potentia,

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'éternum. 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 perfectionis ; 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 esse est potentialis respectu huius actus, quem tamen perfectum accipit. Vel esse actu est rei ex seipso, ita quod est de ratione quidditatis sure ; et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu huius actus. Sic igitur patet quod est triplex actus. Quidam cui non subsistentur aliqua potentia, et tale est esse divinum et operatio eius, et hunc respondet loco mensura æternitatis. Est alius actus cui subsistat potentia quadam ; sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa, et hunc respondet ævum. Est autem alius cui subsistentur potentia et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens, et hunc respondet tempus. Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati accipiatur essentialis differentia ipsius mensura.

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

L'ESSENTIEL DEVENIR DE LA CREATURE

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 qu'il alors, croit être celui de la première sphère (7).

7) La distinction entre le temps ontologique, fondé sur la succession du "pris" et du "posterior" et dont la connaissance suppose la mémoire, et le temps physique, qui en est la mesure, s'impose ici de toute évidence. De nos jours, la notion du temps physique a été profondément transformée par Einstein. On pourrait toutelois 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 péripatéticiens médiévaux*, dans *Homage to 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 éternelle.

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

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 mensura ex mensurato accipere. Esse autem Angeli, quod ævo mensuratur, est indivisible variatione carens, et ideo ævum prius et posterius non habet.

9) *Ibid.* : Ideo alij, hoc concedentes, dixerunt quod ævum est mensura rei permanentis creatæ, sed tempus est mensura rei motæ ; et tamen in ævo est prius et posterius sicut in tempore, sed differunt, quia in tempore est prius et posterius cum innovatione, in ævo autem est sine innovatione et inveteratione. Ille autem nihil videtur dictu : quia ubicumque est prius et posterius, oportet intelligere partem priorem et posteriorem, 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 invenitur fluxus aliquis ab alio continuus cum innovatione, eo quod semper aliud et aliud est quod fluit, sicut in exitu rivi a fonte, ita etiam invenitur fluxus continuus

tèrent 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 reducitur in quendam motum, sicut in causam, in quo est innovatio situs ; scilicet in motum corporis illuminantis, quod illuminat dum super terram movetur. Esse autem angeli non reducitur in innovationem aliquis motus sicut in causam, nec in se innovatur, quia nihil fit quod prius non esset. Ergo impossibile est quod aliquo modo sit ibi prius et posterius.

Voir également *Sum. Theol.*, I, q. 10, a. 5, Resp.. L'opinion que relate 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'ævum : 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'Aquinatense 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'ævum 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 CAPRÉOLUS, O. P., *Definitiones Theologicæ* D. *Thomæ Aquinatis*, In II Sent., d. 9, q. 1, ad 1 tertium loc., T. II, l'unionibus 1900, p. 9. Duratio autem, y lit-on, non dicitur univoce de omni duratione, sed equivoco, vel analogice ; et ideo aliqua duratio est distensa, et aliqua non, et aliqua simplex, et alia composita. Ex quo patet quod non currit per omnia similitudo de nunc respectu durationis, et de puncto respectu lineæ. Nec oportet quod sicut omnis punctus continuatur modo accepto nunc, scilicet quod continuatur de nunc, quocumque modo accepto nunc, scilicet quod continuatur partibus durationis vel terminet durationem ; sed solum de nunc durationis successivam et compositam.

11) In II Sent., d. 2, q. 1, a. 1, Sol. : Unde patet quod sicut esse angelicum est quoddam participatio divini esse, ita etiam ævum est quoddam participatio eternitatis ; et propter hoc doctores parum

L'ESSENTIEL DEVENIR DE LA CREATURE

ce n'est pas sans raison. Si, en effet, on compare la nature de l'ævum à celle de l'éternité telle que définie par Boèce (12) : *interminabilis vite tota simul et perfecta possessio*, on voit que, des trois notes essentielles de la durée divine, une seule manque à l'ævum : la possession parfaite, c'est-à-dire par droit de nature, de l'être. C'est là toutefois une différence capitale, car, si la simultanéité et l'interminabilité 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 eternitatis : unde Dionysius indifferenter utroque utitur.

12) *De Consol. Philos.*, V, prosa 6 (P. L., 63, col. 855).

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

On trouve dans *Sum. Theol.*, 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.